

ISSN 2312 4342

**Дніпропетровський національний університет
імені Олеся Гончара**

**ФІЛОСОФІЯ І
ПОЛІТОЛОГІЯ
В КОНТЕКСТІ
СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ**

Науковий журнал

2016

Випуск 3 (12)

Дніпропетровськ
2016

Філософія і політологія в контексті сучасної культури

Свідоцтво про державну реєстрацію (перереєстрацію) друкованого засобу масової інформації

Серія KB-21334-11134 I від 26 березня 2015 року

ISSN 2312 4342

Фахове видання з **філософських наук**, затверджено наказом МОН України
№ 1328 від 21 грудня 2015 р.

Друкується за рішенням Вченої ради Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (протокол № 08 від 28.01.16)

Періодичність: **6 разів на рік**

Редакційна колегія не завжди поділяє думки авторів і не несе відповідальності за фактичні помилки, яких вони припустилися

АДРЕСА РЕДАКЦІЇ:
Пр. Гагаріна, 72, к. 716
м. Дніпропетровськ
49050
м.т. 066-574-87-17
e-mail: visnukDNU@i.ua

Редактор:

Токовенко О. С. - д-р філос. наук, проф., акад. Української академії політичних наук

Відповідальний секретар:

Пашенко В. І. - к-т політ. наук., доц.

Редакційна колегія:

Вятр Єжи	д-р хабілітований, проф. (Польща)
Гугнін О. М.	д. філос.н., проф. (Польща)
Рамішвілі В. М.	д.філос.н., проф. (Грузія)
Шин Я.	д-р політології, проф. (США)
Кривошеїн В. В.	д.п.н., доц.
Третьак О. А.	д.п.н., доц.
Гнатенко П. І.	д.філос.н., проф.
Городяненко В. Г.	д.і.н., проф.
Іваненко В. В.	д.і.н., проф.
Пронякін В. І.	д.філос.н., проф.
Околоков В. Б.	д.філос.н., проф.
Наумкіна С. П.	д.п.н., проф. (м. Одеса)
Хижняк Л. М.	д.соціол.н., проф. (м. Харків)
Горбатенко В. П.	д.п.н., проф. (м. Київ)
Лисиця Н. М.	д.соціол.н., проф. (м. Харків)
Катаєв С. Л.	д.соціол.н., проф. (м. Київ)
Лобанова А. С.	д.соціол.н., проф. (м. Кривий Ріг)
Сергєєв В. С.	д.пт.н., доц.
Шевцов С. В.	д.філос.н., проф.
Осетрова О. О.	д.філос.н., проф.
Тупиця О. Л.	д.п.н., проф.
Павлова Т. С.	д.філос.н., проф.

ФІЛОСОФІЯ

Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2016. – Випуск 3 (12). – 256 с.

© Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара, 2016

© Автори статей

**Philosophy and political
science in the context of
modern culture**

Certificate of state registration
(re-registration) of a print
media

**Series KV № 21334-11134 I
dated March 26, 2015.**

ISSN 2312 4342

Order **№ 1328 of 21 December
2015** by the Ministry of
Education and Science of
Ukraine was given the status
of specialized publication on
philosophical sciences.

Published by the decision of
the Academic council of The
Oles Honchar Dnepropetrovsk
national university
(protocol № 08 dated
28.01.16).

Frequency: **6 times a year**

The editorial staff doesn't
always share the opinion of the
authors and is not responsible
for the actual mistakes they
make.

EDITORIAL OFFICE ADDRESS:
Gagarina st., 72, cab. 716
Dnepropetrovsk
49050
m.t. 066-574-87-17
e-mail: visnukDNU@i.ua

Editor:

Tokovenko O.S. - Dr., Full Prof.,
academician of Ukrainian Academy of
Political Sciences

Secretary:

Pashchenko V.I. – PhD in political sciences,
Assoc. Prof.

Editorial Board:

Jerzy Wiatr	Full Prof., Dr. hab. (Poland)
Gugnin O.M.	Full Prof., Dr. (Poland)
Ramishvili V.M.	Full Prof., Dr. (Georgia)
Youngtae Shin	Full Prof., Dr. (USA)
Kryvoshein V.V.	Full Prof., Dr.
Tretiak O.A.	Assoc. Prof., Dr.
Gnatenko P.I.	Full Prof., Dr.
Gorodianenko V.G.	Full Prof., Dr.
Ivanenko V.V.	Full Prof., Dr.
Proniakin V.I.	Full Prof., Dr.
Okorokov V.B.	Full Prof., Dr.
Naumkina S.P.	Full Prof., Dr. (Odesa)
Hyzhniak L.M.	Full Prof., Dr. (Kharkiv)
Gorbatenko V.P.	Full Prof., Dr. (Kyiv)
Lycytsia N.M.	Full Prof., Dr. (Kharkiv)
Katayev S.L.	Full Prof., Dr. (Kyiv)
Lobanova A.S.	Full Prof., Dr. (Kryvyi Rih)
Sergeyev V.S.	Assoc. Prof., Dr.
Osetrova O.O.	Full Prof., Dr.
Tupitsa O.L.	Full Prof., Dr.
Pavlova T.S.	Full Prof., Dr.

PHILOSOPHY

Philosophy and political science in the context of modern culture. - 2016. -
Issue 3 (12). - 256 p.

© Oles Honchar Dnipropetrovsk
national university, 2016
© Authors

ФІЛОСОФІЯ

УДК 141.144 (73) (09)

Пацан В. О. (єпископ Євлогій Новомосковський),
кандидат богослов'я,
старший викладач кафедри філософії,
Дніпропетровський національний університет
імені Олеся Гончара
(Дніпропетровськ, Україна), E-mail: ave_logos@mail.ru

АМЕРИКАНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ОСОБИСТОСТІ: ВІД САМОРЕФЛЕКСІЇ ДО ДІАЛОГУ З ЄВРОПЕЙСЬКИМ ПЕРСОНАЛІЗМОМ

Анотація. Розглядаються форми рецепції персоналістського напрямку філософської думки США, що виділились на лініях її руху від самовизначення до включення у діалогічну взаємодію із персоналістичними течіями, утвореними у філософсько-гуманітарному просторі Європи; визначаються ракурси осмислення генези та ідей американського персоналізму, які встановились на виокремлених векторах його рефлексії.

У ході аналізу тієї картини становлення філософії особистості у США, що склалася в персоналістично орієнтованих ретроспекціях цього процесу, виявляються розбіжності запропонованих у них визначень генеалогії персоналістичного мислення, сформованого в Північній Америці, та розходження наявних класифікацій персоналістських доктрин, розроблених у цій країні. Такі тенденції пов'язуються із обмеженістю «внутрішнього» поля огляду американського персоналізму, яка обумовлюється тривалим домінуванням його саморефлексії у сфері вивчення національно-культурного типу філософствування, визначального для оформлення філософської свідомості у Новому світі, а також пануванням «універсалістичного» підходу в інтерпретаціях творчості філософів-персоналістів США, здійснених їх європейськими колегами. Доводиться, що формування неупередженого «зовнішнього» погляду на процес започаткування і розвитку персоналістичної філософії на Північноамериканському континенті передбачає вироблення методики дослідження, яка забезпечить виявлення шляхів її руху до мета-онтологічного виміру особистісності, не розкритого в раціоналістичних абстракціях, але перед-усвідомленого при наближенні філософського дискурсу до живого досвіду богоспілкування.

Ключові слова: Особа Творця, особистість людини, християнська генеалогія персоналістичного мислення, американський персоналізм, персональна ідентичність, особистісний спосіб буття.

Християнська генеалогія персоналістичного мислення [29] надає підстави для включення у його парадигму тих способів особистісного самовизначення, що сформувались при наближенні раціональної свідомості до Богоодкровенної істини, яка відкриває тварній особі абсолютну особистісність Творця, засвідчуючи персональний характер буття. Як зазначив відомий католицький теолог Х. У. Фон Бальтазар, проаналізувавши персоналістський критерій самопізнання особистості у статті «On the Concept of Person», опублікованій у міжнародному щоквартальному богословському журналі «Communio: International Catholic Review» (1986, №13), «без Біблійного підґрунтя він [персоналізм] є немислимим» [1] (*тут і далі переклад мій – В. П.*). Укоріненість персоналістичної філософії на теренах теїзму усвідомлюється і при історико-філософській рецепції її ідей. Саме у спробах визначити роль персоналізму в історії філософської думки стверджується розуміння його як теїстичної течії філософствування, що, відповідно до характеристики, наданої Т. Д. Уільямсом та Дж. О. Бенгтсоном – авторами статті «Personalism» (2009) у «Stanford Encyclopedia of philosophy», виникає наприкінці XIX ст. «як реакція на очевидні елементи деперсоналізації у просвітницькому раціоналізмі,

пантеїзмі, гегелівському абсолютному ідеалізмі, а також в індивідуалізмі та колективізмі у політиці й у матеріалістичному, психологічному та еволюційному детермінізмі» [35].

Горизонти сприйняття особистого існування як первинної реальності, в якій сама персона постає «граничним пояснювальним, епістемологічним, онтологічним та аксіологічним принципом» [35], були прокладені американськими, західноєвропейськими та російськими мислителями кінця XIX – першої половини XX ст., насамперед такими, як Б. П. Боун, Дж. Ройс, Дж. Х. Хауісон, Е. Ш. Брайтмен, Р. Т. Флюеллінг, У. Е. Хокінг, Е. Мунье, Ж. Лакруа, С. М. Булгаков, М. О. Бердяєв, Л. І. Шестов, М. О. Лоський та ін. Персоналістичні тенденції проявилися й у Росії, де наприкінці XIX – початку XX ст. відбувалося становлення метафізики особистості, інспіроване прагненням подолати абстракції класичної онтології на основі православного вчення. Але як окремий напрям неklasичної філософії персоналізм оформився у двох варіантах – американському, що традиційно пов'язується з протестантизмом, хоча і не уникнув впливу католицизму (значущого, насамперед, для філософської творчості П. А. Бертоучі), та європейському, який спирається, передусім, на католицьку доктрину. На обох лініях персоналістської рефлексії означилась необ'єктивована особистісність суб'єкта, що не розкрилась у його концепціях, розроблених на раціоналістичних підвалинах. Так встановився обрій осмислення суб'єктивності, на якому не лише сформувався неklasичний тип філософствування, але й визначилась інспірація перетворення його постнеklasичного стилю.

Однак траєкторії становлення персоналізму у Старому і Новому Світі виявилися різними. У США персоналістична філософія, заснована наприкінці XIX ст., активно розвивається до теперішнього часу, сприймаючись як найбільш репрезентативна форма саморозкриття американського менталітету. У Європі персоналістська філософська думка зародилась у 1930-тих рр. у Франції, згодом – у 1950-тих рр. – отримала розвиток у Польщі, де набула неотомістського забарвлення, а вже у 1980-тих рр. втратила і динаміку, і вплив, про що переконливо свідчить заява П. Рікера – чи не найвідомішого інтерпретатора творчості європейських філософів-персоналістів: «Персоналізм зійшов зі сцени. Особистість відроджується» [33]. Ця декларація «постперсоналістичного» відродження особистісного ґрунтується на авторському визначенні підходу до розв'язання проблеми персональної ідентичності у статті «Approaching the Human Person», опублікованій у міжнародному науковому часописі «Ethical Perspectives» (1999, № 1).

Зазначена розбіжність шляхів формування персоналізму на північноамериканському та Європейському континентах пов'язана, очевидно, з різним духовним досвідом його засновників, який визначив сприйняття та перетворення філософської традиції, насамперед, гегельянства з притаманною йому раціоналізацією буттєвого Першоначала, осмисленого як «Світовий Дух».

Становлення філософії особистості в Європі інспірувалось пафосом заперечення класичної парадигми філософствування, що проглядається в заклику фундатора французького персоналізму Е. Мунье «зруйнувати ці мертві форми, які постійно стримують розвиток духовних цінностей» [27]. Ідея революції, націленої на звільнення духовності від обмежень раціоналізму, засвідчила експресивність персоналістичного мислення. Вона, власне, і стала кульмінацією персоналістської рефлексії у Франції, розкрившись у «Маніфесті персоналізму» Е. Мунье, загальновідомому в англomовному перекладі.

Однак прагнення «розчистити дорогу перед вічно молодим духом» [27], що стало первинним вираженням персоналістичних орієнтацій європейської філософської думки, виявилось обмеженим у його втіленні тим ракурсом розгляду природи особистості, який відкрився у вузькому просвіті між стіною като-

лицького вчення та монолітом філософії неотомізму. Затиснуті в ці жорсткі рамки, провідні французькі персоналісти – Е. Муньє, Ж. Лакруа – так і не змогли досягнути системності обґрунтування власних поглядів, а основоположники польської школи персоналізму і, насамперед, К. Войтила (Папа Римський Іоанн Павло II), намагалися зміцнити її позиції шляхом синтезу, при осмисленні особистісного способу буття, неотомістської метафізики та антропології із феноменологією.

Магістральний вектор систематизації персоналістичного мислення на таких засадах означився у теологічно-персоналістській концепції «особистості християнина», обґрунтованій 264-тим очільником Римо-католицької церкви. У його персоналістській рефлексії були сформульовані пролегомени до реалізації програми «теологічного оновлення, заснованого на особистісній природі людини» [37]. Висхідні положення взаємодії богословського та філософського дискурсів, спрямованої на розкриття буттєвого статусу персональності, визначились, зокрема, у двох книгах К. Войтили (Папи Римського Іоанна Павла II) – «Love and Responsibility» (1960) та «The Acting Person» (1962) – і таких його статтях, як «A Human Being is a Person» («Personalism. Science. Philosophy. Theology», 2001, №1), «Subjectivity and the Irreducible in Man» («Personalism. Science. Philosophy. Theology», 2002, №2), «The Person: Subject and Community» («Personalism. Science. Philosophy. Theology», 2003, №5), «Thomist Personalism» («Personalism. Science. Philosophy. Theology», 2004, №6). У них ствердження необхідності розгляду всієї реальності крізь призму «факту особистості» супроводжується проголошенням її «таємницею, більшою, ніж homo sapiens», що стає логічним продовженням і визначення людини як «непізнаваного буття», запровадженого неотомізмом, і феноменологічного визнання закритості для раціонального пізнання абсолютної трансцендентності існування Бога. Через таке переростання постулату про необ'єктивованість персони, запропонованого Е. Муньє, в умовивід про її непізнаваність, зроблений К. Войтилою (Папою Римським Іоанном Павлом II), ускладнюється подолання розмежованості етичного та раціоналістичного вимірів особистісності, здійснити яке покликаний персоналізм.

Відтак конфігурація формування філософії особистості в Європі призвела до того, що персоналістське співвіднесення антропологічного та онтологічного планів філософствування, яке дало імпульс до зміни його парадигми у XX ст., залишилось не затребуваним західноєвропейським постмодернізмом при критичному переосмисленні критеріїв суб'єктного самовизначення, стверджених раціоналізмом, і набуло актуальності лише при зверненні новітньої філософської думки до обґрунтування етики міжособистісних відношень.

Персоналізм у США, навпаки, започаткувався в ході творчого засвоєння ідей класичної західноєвропейської філософії й активно взаємодіє з іншими філософськими напрямками у своєму подальшому розвитку. Діалогічна відкритість і ліберальність того національно-культурного типу філософствування, що став визначальним для оформлення раціональної свідомості в Північній Америці, обумовлюються його протестантським підґрунтям, позбавленим догматичної сталості. Хиткість теологічних підвалин американського персоналізму спонукає наступників його традиційної версії до постійного пошуку нових способів визначення особистісного, що забезпечує спадковість, динаміку і поступальність розвитку персоналістської доктрини у США, залишаючи її в епіцентрі проблематизації самототожного «я», здійснюваної постмодерністською філософією при перегляді змістового наповнення концепту «інший», ствердженого класичною філософською традицією.

Про відповідність американського персоналізму викликам сучасності свідчить і численність звернень до нього персоналістів-католиків Західної Європи, які ретельно вивчають класичні й новітні розробки персоналістичної проблематики у США, намагаючись проаналізувати підходи до вирішення проблеми персонально-

суб'єктної самототожності, запропоновані в них.

Осмислення історії формування та нинішнього стану американської персоналістичної філософії постає актуальним, логічним і перспективним з огляду на переусвідомлення сутності і ролі особистості в сучасному мультикультурному, мультиконфесійному й екуменічно орієнтованому соціумі, де процеси глобалізації сприймаються як загроза персональній ідентичності.

При відображенні кризових умонастроїв, породжених втратою можливостей сприйняття особою себе як самототожної, постнекласична філософська думка пов'язує формування цього соціокультурного феномену, визначеного нею як «криза ідентифікації» (Дж. Уард), з еклектизмом постмодерної культури. У глобалізованому світі співіснування різних світоглядних парадигм і несумісних систем цінностей визначається відсутністю єдиного ціннісного центру і відмовою від ієрархічності [28]. Обмеженість культурного релятивізму проявляється у дезорієнтації людини в гетерокультурному середовищі, коли вона, не будучи у змозі зафіксувати самототожність своєї свідомості і себе як особистості, потрапляє у пастку «множинної ідентичності», що описує, зокрема, С. Р. Л. Кларк у статті «How many Selves make me?», включеній у науковий збірник «Human Being» (Ed. by D. Cockburn, Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Наполегливо шукаючи шляхи виходу із цього кризового стану, сучасна філософія виявляє хиткість орієнтирів особистісного самопізнання, встановлених при деконструкції класичної філософської спадщини. При осмисленні персональної ідентичності як індивідуальності, яка не може бути вичерпана раціоцентричними концепціями суб'єкта, і зосередженні на процесі її самовизначення стає очевидним, що обґрунтування загальності розрізнення («difference») на основі критики раціоналізму відкриває лише перспективу проблематизації ідентичного як індивідуального, особистісного, персонального. Відтак можливим стає тільки самоусвідомлення «я» як «проблематичного» - унікальності, яка вислизає, самототожності, що постійно шукається і постійно втрачається. Тож у пошуку «справжності суб'єктивного» (М. О. Можейко) новітня філософія переорієнтовується на персональні та інтерперсональні виміри комунікації, де, як стверджує Ю. Хабермас, обґрунтовуючи «комунікативну раціональність» (зокрема, у збірці есе «Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity», Cambridge, MA: MIT Press, 2002), «особистість проектує себе в інтерсуб'єктний горизонт життєвого світу, отримуючи «гарантію» своєї ідентичності від «інших», які накладають на неї відповідальність» [21]. Однак, відходячи від радикального заперечення концептів суб'єктивності і тотожності, основоположних для філософської класики постмодернізму, його сучасна – пізня – версія спирається на визначення меж «ratio», здійснене деконструктивізмом. Тож на нинішньому етапі свого розвитку, відмежованому від попереднього як «afterpostmodernism», постнекласична філософія спрямовує самовизначення «я» на етичне сприйняття «іншого», відкриваючи вертикальний вимір діалогічно-комунікативного формування персональної ідентичності, де філософський дискурс долає фрагментарність пізнання, звертаючись до Бога. Саме на вертикалі інтерперсональної взаємодії, що визначає етику комунікації у концепції діалогіки, розробленій Е. Левінасом (і представлений і в англomовному викладі: «Entre Nous. Essays on Thinking-of-the-Other», Columbia University Press, 2000), виявляється можливість «думки, яка не є знанням» [26]. Відтак і у сфері філософствування формується живе сприйняття Особи Творця, що найбільш повно може бути виражене відомим висловом Р. Гвардіні: «Бог – не Інший. Це – Бог». На сучасних горизонтах рецепції гвардінівської антропології, в якій, як доводить Р. Е. Кріг у статті «Romano Guardini's Theology of the Human Person» («Theological Studies», 1998, №59), були сформульовані філософські докази невід'ємності самопізнання людини від богопізнання, актуальності набуває і визначення концепту «особистість», обґрун-

товане «теологом особистісності»: «Персона» прямо означає «той, хто існує у співвіднесенні з Богом....» [4, с. 316]. Не менш актуальним стає і нагадування Р. Гвардіні про те, що «рефлексія над поняттям особистості є відмінним приводом для діалогу між християнським вченням і сучасністю» [18].

Таке оновлення епістемологічних засад суб'єктної самототожності передбачає розкриття пізнавального ресурсу тих підходів до визначення персональної ідентичності, які сформувались на теїстичній основі, обраній наріжним каменем для методологічної споруди персоналістичної філософії. Саме у спробах її побудови окреслилась перспектива зосередження філософської думки на особистісному способі буття, укоріненому в Самому Бозі. На цьому напрямі розвитку новітньої філософії персоналізм виявляється сполучною ланкою між богословським та філософським дискурсами, що уможливило перетин етичної та раціоналістичної площин особистісного самовизначення. Тож очевидною є необхідність поглибленого вивчення філософії особистості і в першу чергу – тієї її версії, яка оформилась і продовжує розвиватись у США, перебуваючи в живій, активній формі, резонуючи не лише з філософськими, але і з теологічними тенденціями як упродовж всього періоду власного становлення, так і на його сучасному етапі. У філософсько-гуманітарному вимірі сучасності дослідження персоналістських доктрин Північної Америки інспірується виявленням діалогічної спрямованості постнекласичної філософії, а відтак потребує вироблення стратегії, націленої на визначення передумов, форм і наслідків впливу протестантської теології на генезу і розвиток персоналістичного мислення в історико-філософському процесі. Реалізація такого завдання включає в себе і системний аналіз стану вивченості американського персоналізму, що передбачає звернення, насамперед, до англійських розробок заявленої проблематики.

На думку видатного американського персоналіста сучасності Т. О. Буфорда, автора чи не найбільш авторитетних, принаймні для новітньої історії філософії, аналітичних оглядів формування персоналізму, зокрема на теренах Америки («Personalism» та «Classical American Personalism», відомих у кількох редакціях, здійснених упродовж 2000 – 2010 рр.) для цієї країни він став «першою завершеною і всеохоплюючою філософською системою» [11]. Однак ті способи творчої і наукової рецепції, якими підтримується життя персоналістської доктрини, заснованої у США, свідчать не стільки про її концептуальну завершеність і системну сталість, скільки про значну і яскраво виражену динаміку розвитку, відображену в сучасних спробах його наукової ретроспекції [12; 35].

Рефлексія над американським персоналізмом стала логічним продовженням його маніфестацій, що виразили потребу самовизначення персоналістичної філософії, найбільш точно і повно висловлену у відомій заяві її засновника у США Б. П. Боуна (Bowne B. P.) (у «творі його життя» – «Personalism» (1908)): «Я персоналіст, перший із клану у повному сенсі ...» [8]. Відтак і сприйняття американського персоналізму як національно-культурного типу філософствування означилось у руслі його становлення, набувши первинного вираження у праці відомого представника Бостонської школи А. К. Надсона (Knudson A. C.) «The Philosophy of Personalism» (New York: Abington, 1927), у якій вперше було простежено походження філософії особистості в історії ідей [24]. Таким чином, щойно започаткувавшись, історико-філософське осмислення американського персоналізму обмежилось лише внутрішнім баченням процесу власного формування. Ця тенденція домінувала у США протягом XX ст., що стимулювало постійне самооновлення персоналістичної філософії в цій країні. Але за таких обставин ускладнювались і виявлення витоків персоналістських концепцій, сформованих в соціокультурному просторі Північної Америки, і розмежування та співвіднесення поетичного, власне філософського та теологічного обріїв становлення американського персоналізму, й обґрунтування критерію класифікації його різновидів. Тож генеалогія

персоналістичної філософії США так і не набула визначеності; не сформувалась і її загальноприйнята типологія. Не з'ясованою залишилась і співвіднесеність того шляху особистісного самопізнання, який означився у творчості самотнього американського поета-романтика У. Уйтмена, із траєкторією формування персоналістично орієнтованої філософської думки у Північній Америці, на що вказує дослідниця уйтменівської концепції персонального буття Г. Гацка у статті «Whitman» («Personalism. Science. Philosophy. Theology», 2002, №2). Вимагають уточнення і форми подолання «деперсоналістичних» тенденцій філософствування у Бостонській школі персоналізму, які були обґрунтовані, зокрема, у розділі «The Failure of Impersonalism» «доленосної» роботи її основоположника Б. П. Боуна [9], і підходи до визначення буттєвого статусу особистості, що відкрились у процесі діяльності Каліфорнійської персоналістської школи, набувши висвітлення, насамперед, у таких працях її засновника Р. Т. Флюеллінга, як «Creative Personality» (1926) [19] та *Studies in American Personalism* (1951) [20]. Потребує осмислення, у контексті зіставлення класичних версій «онтологічного доказу» Божественного буття та їх новітніх антропологічно орієнтованих переглядів, і те доведення відстороненості філософської рефлексії від живого богоспілкування, яке визначило напрям подолання її раціоналістичної обмеженості в роботі У. Е. Хокінга «The Meaning of God in Human Experience» (1912), де стверджується, що «філософія не може привести до релігії, тому що вона не може привести нас до знання Бога, і передусім ... ніколи не зможе створити Бога, якому поклоняються» [22, р. 87]. Тож доводиться визнати, що у межах саморефлексії теїстичної течії філософствування, з якої почалось становлення філософської свідомості в Північній Америці, залишились нерозкритими ключові моменти обґрунтувань особистісного характеру буття, здійснених у цьому процесі.

Відсутність зовнішнього погляду на філософію особистості, створену у США, була до певної міри подолана при зверненні представників польської школи персоналізму – Ч. С. Бартніка (у статті «Personalistic Ontology» «Personalism. Science. Philosophy. Theology», 2003, №5)) [14, 15, 16] та Б. З. Гацки (насамперед, у монографії «American Personalism» (Lublin: Oficyna Wydawnicza, «Czas», 1995 [15])) – до робіт американських персоналістів-класиків. Усвідомлюючи конфесійні відмінності сторін цього діалогу, католицькі інтерпретатори персоналістських теорій, сформованих на основі розгалуженої протестантської доктрини, зосереджуються на виявленні підстав їх зближення із вченням про особу К. Войтили (Папи Римського Іоанна Павла II) на історико-філософському підґрунті, закладеному Ч. С. Бартніком у ході розробки концепції «універсалістичного персоналізму» (у таких працях, як «Why Personalism?» (2001), «“The Person» in the Holy Trinity» (2001), «Personalistic Ontology» (2003), «The Human Person and the Universe» (2003), «From Humanism to Personalism» (2005) та ін.). Головним аргументом на користь включення до неї положень персоналістичної філософії США стає її вихід за рамки раціоналізму. Характеризуючи інструментарій американського персоналізму, Б. З. Гацка зазначає: «Персоналістська термінологія та образність, таким чином, сприяли тому, щоб дійти висновку, що це не суб'єктивний ідеалізм, який зводить реальність до людської думки. Це Божественна трансценденція, що дає Божому творінню його власну граничність» [16].

В Україні наукових робіт, присвячених дослідженню тем, пов'язаних із персоналізмом, на сьогоднішній день все ще небагато, а розвідок, присвячених безпосередньо персоналістичній філософії США, – зовсім мало. До 2014 року розробка українськими науковцями історико-філософської проблематики, пов'язаної із формуванням персоналістичного мислення на культурному ґрунті Північної Америки, обмежувалась згадуваннями про теїстичну течію філософствування, засновану в цій країні, у розділах та підрозділах дисертацій, теми яких опосередковано співвіднесені з американським персоналізмом, та статей, що представля-

ють основні результати цих дисертаційних досліджень. У останні роки діяльність філософської школи Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара відзначилась появою ряду англomовних публікацій, націлених на реконструкцію генези персоналістичної філософії США [29, 30, 31]. Усі ці звернення до творчості філософів-персоналістів Північної Америки привернули увагу наукової спільноти України до невичерпаного потенціалу самого персоналістського підходу до визначення особистісності, розкриття якого є необхідною передумовою обґрунтування персонального характеру суб'єктивності, що стає пріоритетним для сучасної філософської рефлексії.

Таким чином, підсумовуючи результати аналізу тієї картини становлення американської філософії особистості, що склалася на лініях її руху від саморефлексії до діалогу з європейським персоналізмом, доводиться визнати і домінування цих векторів у просторі історико-філософського вивчення процесу зародження і розвитку персоналістської думки у США, й обмеженість його «внутрішнього» бачення. Формування неупередженого «зовнішнього» погляду на генезу персоналістичного мислення у Північній Америці потребує вироблення такої методики її дослідження, яка уможливить визначення напрямів та орієнтирів руху американських філософів-персоналістів до мета-онтологічного виміру особистісності, не розкритого в раціоналістичних абстракціях, але передусвідомленого філософією при наближенні до живого досвіду богоспілкування.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Balthasar, H. U. von. On the Concept of Person / H. U. von Balthasar // *Communio: International Catholic Review*. – 1986. – №13. P. 18–26.
2. Bartnik C. S. Why Personalism? / C. S. Bartnik // *Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual*. – 2001. – №1. – P. 3 – 12.
3. Bartnik C. S. «The Person» in the Holy Trinity / C. S. Bartnik // *Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual*. – 2001. – №1. – P. 56 – 72.
4. Bartnik C. S. Personalistic Ontology / C. S. Bartnik // *Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual*. – 2003. – №5. – P. 68 – 84.
5. Bartnik C. S. The Human Person and the Universe / C. S. Bartnik // *Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual*. – 2003. – №4. – P. 43 – 61.
6. Bartnik C. S. From Humanism to Personalism / C. S. Bartnik // *Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual*. – 2005. – №9. – P. 98 – 112.
7. Bengtsson J. O. The Worldview of Personalism: Origins and Early Development / J. O. Bengtsson. – Oxford: Oxford University Press, – 2006. – 354 p.
8. Bowne B. P. Personalism / B. P. Bowne. – Boston, 1908. – 354 p.
9. Bowne B. P. The Failure of Impersonalism / B. P. Bowne // *Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual*. – 2001. – №1. – P. 13 – 38.
10. Buford T. O. Classical American Personalism [Електронний ресурс] / Thomas Buford. – Режим доступу до джерела: www.personalism.pl/biannual/number-3/classical-american-personalism/ (дата звернення 20.05.2015) – Назва з екрана.
11. Buford T. Personalism [Електронний ресурс] / Thomas Buford. – Режим доступу до джерела: www.american-philosophy.org/events/documents/Buford_Personalism.pdf (дата звернення 20.05.2015) – Назва з екрана.
12. Burrow R. Personalism: A Critical Introduction / Rufus Burrow. – St. Louis, MO: Chalice Press, 1999. – 328 p.
13. Clark St. R. L. How many Selves make me? / St. R. L. Clark // *Human Being* [Ed. by D. Cockburn] – Cambridge: Cambridge University Press, – 1991. – P. 67-92
14. Deats P. The Boston Personalist Tradition in Philosophy, Social Ethics and Theology / P. Deats, R. Carol. – Macon, GA: Mercer University Press, 1986. – 254 p.
15. Gacka B. Z. American Personalism / B. Z. Gacka. – Lublin: Oficyna Wydawnicza "Czas", 1995. – 340 p.
16. Gacka B. Z. A Presentation of Personalism [Електронний ресурс] / B. Z. Gacka. – Режим доступу до джерела: www.personalism.pl/biannual/number-1/a-presentation-of-personalism/ (дата звернення 20.05.2015) – Назва з екрана.
17. Gacka G. Whitman / G. Gacka // *Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual*. – 2002. – №2. – P. 3 – 15.

18. Guardini R. The End of the Modern World / R. Guardini. – Isi Books, 2001. – 220 p.
19. Flewelling R. T. Creative Personality / R. T. Flewelling // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2001. – №1. – P. 73 – 92.
20. Flewelling R. T. Studies in American Personalism / R. T. Flewelling // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2004. – №6. – P. 23 – 42.
21. Habermas J. Religion ad Rationality: Essays on Reason, God and Modernity / J. Habermas. – Cambridge, MA: MIT Press, – 2002. – 384 p.
22. Hocking W. E. The Meaning of God in Human Experience [Electronic resource] / W. E. Hocking. – Access mode: https://archive.org/stream/meaningofgodinhu027626mbp/meaningofgodinhu027626mbp_djvu.txt (дата звернення 20.05.2015) – Назва з екрана.
23. King Junior M. L. Personalism / M. L. King Junior // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2002. – №2. – P. 16 – 29.
24. Knudson A. C. The Philosophy of Personalism / A. C. Knudson. – New York: Abington, 1927. – 434 p.
25. Krieg R. A. Romano Guardini's Theology of the Human Person / R. A. Krieg // Theological Studies. – 1998. – №59. – P. 487 – 505.
26. Levinas E. Entre Nous. Essays on Thinking-of-the-Other / E. Levinas. – Columbia University Press, – 2000. – 256 p.
27. Mounier E. Personalism / E. Mounier // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2005. – №9. – P. 113 – 153.
28. O'Neill J. The Poverty of Postmodernism /J. O'Neill. – London: Routledge, 1994. – 216 p.
29. Patsan V. O. To the Problem of the Genealogy of Personalism / V. O. Patsan // European Science Review. – 2014. – № 11 – 12. – P. 80 – 83.
30. Patsan V. O. (Bishop Eulogius of Novomoskovsk) The Cristian Roots of the Personalistic Philosophy / V. O. Patsan (Bishop Eulogius of Novomoskovsk) // 3 International conference on Eurasian scientific development [“East – West» Association for Advanced Studies and Higher Education]. – Vienna. – 2014. – P. 202 – 205.
31. Patsan V. O. (Bishop Eulogius of Novomoskovsk) Personalistic Tendencies in Elizabethan Bible Translations / V. O. Patsan (Bishop Eulogius of Novomoskovsk) // Матеріали XVI Міжнародної науково-практичної конференції «Людина, культура, техніка в новому тисячолітті»: наукове видання / [ред. колегія: А. Є. Прилуцька (відп. випусковий) та ін.]. – Харків: Видавничий центр «ХАІ», 2015. – Ч. 2. – С. 117 — 119.
32. Post-secular Philosophy: between Philisophy and Theology / ed.: Ph. Blond. – London: Routledge, 1998. – 392 p.
33. Ricoeur P. Approaching the Human Person / P. Ricoeur // Ethical Perspectives. – 1999. – № 1. – Vol. 6. – 224 p.
34. Whitman W. Personalism / W. Whitman // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2001. – №1. – P. 93 – 113.
35. Williams Th. D. Personalism [Electronic resource] / Th.D. Williams, J. O. Bengtsson. – Access mode: <http://plato.stanford.edu/entries/personalism/> (дата звернення 20.05.2015) – Назва з екрана.
36. Wojtyła K. A Human Being is a Person / K. Wojtyła // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2001. – №1. – P. 39 – 55.
37. Wojtyła K. Subjectivity and the Irreducible in Man / K. Wojtyła // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2002. – №2. – P. 30 – 59.
38. Wojtyła K. The Person: Subject and Community / K. Wojtyła // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2003. – №5. – P. 34 – 52.
39. Wojtyła K. Thomist Personalism / K. Wojtyła // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2004. – №6. – P. 43 – 62.

REFERENCES:

1. Balthasar, H. U. von. On the Concept of Person // Communio: International Catholic Review. – 1986. – №13. P. 18–26.
2. Bartnik C. S. Why Personalism? // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2001. – №1. – P. 3 – 12.
3. Bartnik C. S. «The Person» in the Holy Trinity // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2001. – №1. – P. 56 – 72.
4. Bartnik C. S. Personalistic Ontology // Personalism. Science. Philosophy. Theology:

Biannual. – 2003. – №5. – P. 68 – 84.

5. Bartnik C. S. The Human Person and the Universe // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2003. – №4. – P. 43 – 61.

6. Bartnik C. S. From Humanism to Personalism // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2005. – №9. – P. 98 – 112.

7. Bengtsson J. O. The Worldview of Personalism: Origins and Early Development. – Oxford: Oxford University Press, – 2006. – 354 p.

8. Bowne B. P. Personalism. – Boston, 1908. – 354 p.

9. Bowne B. P. The Failure of Impersonalism // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2001. – №1. – P. 13 – 38.

10. Buford T. O. Classical American Personalism [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.personalism.pl/biannual/number-3/classical-american-personalism/>

11. Buford T. Personalism [Electronic resource]. – Access mode: http://www.american-philosophy.org/events/documents/Buford_Personalism.pdf

12. Burrow Rufus, Personalism: A Critical Introduction, St. Louis, MO: Chalice Press. 1999.

13. Clark St. R. L. How many Selves make me? // Human Being [Ed. by D.Cockburn] - Cambridge:Cambridge University Press, – 1991. –P. 67–92

14. Deats P., Carol R. The Boston Personalist Tradition in Philosophy, Social Ethics and Theology. - Macon, GA: Mercer University Press, 1986. – 254 p.

15. Gacka B. Z. American Personalism. – Lublin: Oficyna Wydawnicza, "Czas", 1995. – 340 p.

16. Gacka B. Z. A Presentation of Personalism [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.personalism.pl/biannual/number-1/a-presentation-of-personalism/>

17. Gacka G. Whitman // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2002. – №2. – P. 3 – 15.

18. Guardini R. The End of the Modern World. – p. 83–84, 120–133

19. Flewelling R. T. Creative Personality 73 – 92.

20. Flewelling R. T. Studies in American Personalism // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2004. – №6. – P. 23 – 42.

21. Habermas J. Religion ad Rationality: Essays on Reason, God and Modernity. - Cambridge, MA: MIT Press, – 2002. – 384 p.

22. Hocking W. E. The Meaning of God in Human Experience [Electronic resource]. – Access mode: https://archive.org/stream/meaningofgodinhu027626mbp/meaningofgodinhu027626mbp_djvu.txt

23. King Junior M. L. Personalism // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2002. – №2. – P. 16 – 29.

24. Knudson A. C. The Philosophy of Personalism/ A. C. Knudson. – New York: Abington, 1927. – 434 p.

25. Krieg R. A. Romano Guardini's Theology of the Human Person // Theological Studies. — 1998. – №59. – P. 487 – 505.

26. Levinas E. Entre Nous. Essays on Thinking-of-the-Other. - Columbia University Press, – 2000. – 256 p.

27. Mounier E. Personalism // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2005. – №9. – P. 113 – 153.

28. O'Neill J. The Poverty of Postmodernism. – London: Routledge, 1994. – 216 p.

29. Patsan V. O. To the Problem of the Genealogy of Personalism / V. O. Patsan // European Science Review. – 2014. – № 11 – 12. – P. 80 – 83.

30. Patsan V. O. (Bishop Eulogius of Novomoskovsk) The Cristian Roots of the Personalistic Philosophy / V. O. Patsan (Bishop Eulogius of Novomoskovsk) // 3 International conference on Eurasian scientific development ["East – West» Association for Advanced Studies and Higher Education]. Vienna. – 2014. P. 202–205.

31. Patsan V. O. (Bishop Eulogius of Novomoskovsk) Personalistic Tendencies in Elizabethan Bible Translations / V. O. Patsan (Bishop Eulogius of Novomoskovsk) // Materiali XVI Mizshnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsiji «Ludina, kul'tura, tekhnika v novomu tisjacholitti»: naukovе vidannja / [red. kolegija red.: A. E. Priluts'ka (vidp. vypuskovyi) ta in.]. – Harkiv: Vydavnychiy tsentr «HAI», 2015. – Ch. 2. – S. 117–119.

32. Post-secular Philosophy: between Philisophy and Theology / ed.: Ph. Blond. – London: Routledge, 1998. – 392 p.

33. Ricoeur P. Approaching the Human Person // Ethical Perspectives. – 1999. – № 1. – Vol. 6. – 224 p.
34. Whitman W. Personalism // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2001. – №1. – P. 93 – 113.
35. Williams Th. D., Bengtsson J. O. Personalism [Electronic resource]. – Access mode: <http://plato.stanford.edu/entries/personalism/>
36. Wojtyła K. A Human Being is a Person // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2001. – №1. – P. 39 – 55.
37. Wojtyła K. Subjectivity and the Irreducible in Man // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2002. – №2. – P. 30 – 59.
38. Wojtyła K. The Person: Subject and Community // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2003. – №5. – P. 34 – 52.
39. Wojtyła K. Thomist Personalism // Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual. – 2004. – №6. – P. 43 – 62.

Пацан В. А. (Евлогий, епископ Новомосковский), кандидат богословия, старший преподаватель кафедры философии, Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара, (Украина, Днепропетровск), E-mail: ave_logos@mail.ru

Американская философия личности: от саморефлексии к диалогу с европейским персонализмом.

Аннотация. Рассматриваются формы рецепции персоналистского направления философской мысли США, выделенные на линиях ее движения от самоопределения к включению в диалогическое взаимодействие с персоналистическими течениями, образовавшимися в философско-гуманитарном пространстве Европы; определяются ракурсы осмысления генезиса и идей американского персонализма, установившиеся на выделенных векторах его рефлексии.

В ходе анализа той картины становления философии личности в США, которая сложилась в персоналистически ориентированных ретроспекциях этого процесса выявляются различия предложенных в них определений генеалогии персоналистического мышления, сформировавшегося в Северной Америке, и расхождения существующих классификаций персоналистских доктрин, разработанных в этой стране. Такие тенденции связываются с ограниченностью «внутреннего» поля обзора американского персонализма, которая обуславливается длительным доминированием его саморефлексии в сфере изучения национально-культурного типа философствования, предопределившего становление философского сознания в Новом свете, а также преобладанием «универсалистического» подхода в интерпретациях творчества философов-персоналистов США, осуществленных их европейскими коллегами. Доказывается, что формирование непредвзятого «внешнего» взгляда на процесс основания и развития персоналистической философии на североамериканском континенте предполагает разработку методики исследования, которая обеспечит выявление путей ее продвижения к мета-онтологическому измерению личностности, не раскрытому в рационалистических абстракциях но пред-осознанного при приближении философского дискурса к живому опыту богообщения.

Ключевые слова: личность Творца, человеческая личность, христианская генеалогия персоналистического мышления, американский персонализм, персональная идентичность, личностный способ бытия.

Patsan V. O. (Eulogius, bishop of Novomoskovsk), Candidate of Theology, Senior Lecturer of the Department of Philosophy, Oles Honchar Dnipropetrovsk National University, (Ukraine, Dnipropetrovsk), E-mail: ave_logos@mail.ru

The American Philosophy of Personality: from Self-reflection to Dialogue with the European Personalism.

Abstract. The article reveals the forms of the reception of the personalist trend of the philosophical thought of the USA emphasized on the lines of its movement from self-definition to inclusion into the dialogue interaction with personalistic strains appeared in the philosophical-humanitarian area of Europe; defines the aspects of comprehension of genesis and ideas of American personalism, established on the emerging vectors of its reflection.

In the course of analysis of the picture of forming the philosophy of personality in the USA which has been founded in the personalist retrospective of this process the author reveals the differences

between the definitions of the genealogy of personalistic thinking formed in North America and the divergences of classifications of doctrines of personhood created in that country. These tendencies are connected with the narrowness of the inner field of vision of American personalism which has been determined by the durable domination of its self-reflection in the sphere of study of the national-cultural type of philosophizing developed into the philosophical consciousness in the New World as well as the prevalence of the «universal» approach in the European personalists' interpretations of the creative works of their colleagues from the USA. The authors proves that only special mode of comprehending the personalistic philosophy appeared on the North American continent will pave the way to the formation of the unprejudiced outer point of view on the process of its foundation and development. This method predicts revealing the meta-ontological dimension of personality which has not been disclosed in rationalistic abstractions, but foreseen in the approaching of the philosophical discourse to the immediate experience of communication with God.

Keywords: Person of Creator, human personality, Christian genealogy of personalistic thought, American personalism, personal identity, personalistic way of being.

УДК 130.123.3

Чаплигін О. К.,

доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії та політології
Харківський національний автомобільно-дорожній університет
(Харків, Україна), E-mail: phil@kharkov.ua

Сук О. Є.,

ст. викладач кафедри філософії та політології,
Харківський національний автомобільно-дорожній університет
(Харків, Україна), E-mail: suk.elena2010@yandex.ru

ПЕРСПЕКТИВИ ТА ГЛУХІ КУТИ НАУКОВО-ТЕХНІКО-ТЕХНОЛОГІЧНОГО ПРОГРЕСУ (НТПП)

Анотація. Розглядаються особливості сучасного науково-техніко-технологічного прогресу, який привів до розвитку технологій, які впливають на людину, структури його ідентичності, форми комунікації. Аналізується вплив новітніх технологій на трансформацію соціокультурного середовища.

Підаються критичному аналізу утопічні сподівання, пов'язані з масовим розповсюдженням конвергентних технологій (НБИКС) та їх здатності сприяти трансгуманістическої еволюції.

Ключові слова: технології, конвергенція, конвергентні технології, гуманізм, трансгуманізм, трансгуманістична еволюція.

Початок ХХІ століття запропонував нове розуміння місця людини в природі і природи самої людини. Цьому передували цілий ряд відкриттів і експериментів, що суттєво розширили можливості людського розуму в процесі пізнання і створення абсолютно нових технологій виробництва, розвитку природного середовища. Криза світової соціально-економічної системи, перехід до нового технологічного укладу, викликали необхідність створення нових алгоритмів і технологій розвитку. У зв'язку з цим у сучасному суспільстві спостерігається тенденція зростання ролі науки, використання її досягнень в усіх технологічних сферах. З іншого боку, трансформується сама наука, все більш зростаючись з технікою і технологіями, що характеризує перехід до постіндустріального суспільства [1, с. 32].

Слід зазначити, що контури нової техногенної цивілізації вже набули чіткості і разом з тим змінилися пріоритети та змістовні характеристики того процесу, який раніше мав назву науково-технічного прогресу (НТП), а сьогодні, на наших очах перетворився на науково-техніко-технологічний прогрес (НТПП). Однак, все більш сумнівним виглядає у зазначеній аббревіатурі і термін «прогрес»: надто неоднозначними і суперечливими виявляються зміни, що відбуваються [2].

Тривалий час в НТП лідерство зберігали наука і техніка, які досягли на цьо-

му шляху вражаючих результатів, що склали в кінцевому рахунку фундамент техногенної цивілізації. Технологія представлялася складовою частиною інженерії, її породженням. Але поступово вона розширювала поле свого впливу на операціональні, діяльнісні, соціокультурні складові інженерної сфери, а також поширювала свій вплив далеко за межі вирішення безпосередньо поставлених завдань перетворюючись на найважливішу складову нової техніко-технологічної реальності. Технологія, таким чином, пов'язувала воедино науку, інженерію, проектування і виробництво, з одного боку, і соціально-культурні процеси, з іншого [3; 2].

З розвитком технології відбуваються кардинальні зміни в механізмах і умовах прогресу техніки та технічного знання. Вже не встановлення зав'язків між природними процесами і технікою (винахідництво) і не розрахунки та розробки технічних виробів (інженерія) є визначальними в технічному прогресі, а різноманітні комбінації сформованих ідеальних технічних об'єктів, наявних видів дослідницької, інженерної та проектної діяльності, технологічних і винахідницьких процесів, операцій і принципів [2].

Технологія, особливо у розвинених в економічному відношенні країнах, вже сьогодні виглядає тією суперсистемою (техносферою), яка визначає формування і розвиток всіх технічних систем, виробів, а також і технічного знання [3, с. 147]. Розвиваючись вже в межах технології, а не навпаки, інженерія все більше стає стихійною, некерованою, в окремих випадках деструктивною. Тепер характер інженерних завдань визначається не наявністю людських потреб, які потрібно задовольняти шляхом науково-технічної творчості, а можливостями техносфери та технології, які через соціальні механізми самі формують певні потреби, а через їх задоволення – і «техногенні» якості людини. Так технологія підпорядковує собі не лише техніку і інженерію, але й саму людину і суспільство. В результаті типовою для технологізованого суспільства стає техногенна людина з розірваною, спрощеною свідомістю.

Людина все більше стає залежною від техніко-технологічних систем життєзабезпечення (починаючи з обладнання житла, побуту, медичного обслуговування, і, закінчуючи організацією та використанням вільного часу). Вона цілком підпорядковується техніко-технологічним ритмам, потребам, сформованим і запропонованим інноваціями. Людина і природа не встигають адаптуватися до стрімких змін, породжених техніко-технологічною сферою.

Криза інженерії супроводжується кризою раціональності як такої і відповідної картини світу. Виявилось, що розум – це сила, яка може слугувати людині, а може бути джерелом деструктивного впливу на неї, на суспільство, на культуру, на духовність. Таким чином, стає все більш необхідним привнесення в процеси пізнання і перетворення світу ціннісної складової, обліку соціальних, етичних, культурних елементів.

Проблематизації функціонування техносфери сприяє і виникнення неklasичних технічних наук, специфіка яких проявляється в особливій значущості комплексних досліджень, в необхідності розробки спеціальних і теоретичних методів дослідження для вирішення специфічних завдань. Технічні неklasичні науки складаються з різномірних предметних і теоретичних частин, системних і блоксхемних моделей об'єктів, які використовуються як специфічні засоби і мови опису цих об'єктів. До нетрадиційних наук відносяться також різного роду системи «людина-машина», складні технологічні системи. Тому важливим є вивчення закономірностей створення різних технічних систем та їх властивостей, а також властивостей систем різного ступеня складності [3, с. 17].

Зазначені зміни не можуть не позначатися на життєдіяльності як окремої людини, так і соціуму в цілому. Так, сьогодні важко обійти увагою вплив нових інформаційних технологій на людину, на структури її ідентичності, форми

комунікації, типи особистості, що формуються в результаті спілкування з новою технікою. Справа в тому, що сучасну техніку (особливо інформаційну) вже недостатньо розглядати лише як інструмент, що є продовженням природних «органів праці». Сьогодні ці інструменти спрямовані не тільки на зовнішні об'єкти людської діяльності, але всередину самого суб'єкта, змінюючи структуру його діяльності або породжуючи нові її форми» [4, с. 86]. А найголовніше, що нова техніка, розширюючи можливості людини, разом з тим підпорядковує собі останню, викликаючи цілий спектр взаємин – від повної залежності і неприязні техніки до її обожнення.

Дослідники сучасної культури відзначають, що нині людина зіткнулася з новим для себе явищем – з «хижацькими технологіями». Мова йде про «ненажерливі» речі, що несуть в собі спокусу, що стали більшими, ніж вони є насправді; речі, в яких злилися засіб і зміст, технологія і психологія, і які, крім задоволення потреби, заради якої вони і були створені, починають задовольняти інші потреби або навіть їх породжувати [4, с. 88].

Якщо раніше нові технології виступали продовженням людського тіла і органів [5], то сучасна електронна (в тому числі інформаційна) техніка виступає продовженням вищих психічних функцій, створюючи нові форми мислення, пам'яті, уваги. Використання нових технологій призводить до інтеріоризації інформаційних та інших сигналів, тобто до засвоєння через психічні механізми, і тим самим до змін у відносинах людини з реальністю, у зв'язку з появою нових можливостей. Новітні засоби комунікації орієнтовані на максимальний взаємозв'язок з користувачем і споживачем, стають невід'ємною частиною останнього, і без них користувач вже не уявляє свого подальшого існування. «Гранично розширивши світ людини, знищивши просторово-часові межі, зробивши можливим... доступ до будь-якої необхідної інформації, новітні технології фактично зробили людину своїм додатком, і вона добровільно віддалася їм у спокусі отримати нову інформацію, задоволення, і в кінцевому рахунку владу» [4, с. 89]. Фактор володіння і вміння користуватися технологічними медіумами стає умовою зростання соціального статусу людини. Нові вимоги до природи людини та якості людського потенціалу, до підготовки і освіти нових фахівців в галузі науки і технологій, викликали необхідність появи високих соціогуманітарних технологій, що конвергують з високими виробничими технологіями [6, с. 120].

У сучасній філософській думці багато уваги приділяється так званому конвергентним технологіям, завдяки яким стало можливим об'єднання науки, техніки і технологій в єдиний комплекс [7].

Не зважаючи на те, що термін «конвергенція» має різні трактування, всіма дослідниками конвергенція розглядається як процес, що змінює парадигму розвитку науки: від вузькоспеціалізованого знання до злиття наук і конвергенції технологій, до виникнення нового науково-технологічного укладу, заснованого на об'єднанні нано-, біо-, інформаційних, когнітивних і соціогуманітарних наук і технологій.

Конвергентні технології мають величезний футуристичний потенціал, оскільки людство стоїть на порозі нового еволюційного кроку, коли під впливом технологій людина зможе змінитися як вид, перетворитися не тільки фізично, але й духовно, тим самим забезпечивши виживання і розвиток всієї цивілізації.

На думку футуролога Р. Курцвейла сьогодні навіть вже є технічна можливість відсканувати людський мозок та відновити його електронну копію. Курцвейл пропонує варіант взаємодії біологічного інтелекту та обчислювальних технологій, що дасть можливість створення нанороботів, що зможуть контролювати стан мозку та копіювати його. Безперечно, постає питання, чи можна вважати штучну «копію» людиною. Австралійський філософ Д. Чалмерс звертає увагу на те, що людина втрачає свідомість кожного разу, коли засинає і просинаючись повертається

до свідомості, як «до нового світанку, наче до нової особистості». Чалмерс робить висновок, що по аналогії є можливим і відтворення із збереженої копії [8].

Як бачимо, з розвитком нано-, біо-, інфо-, когнітивних і соціогуманітарних мегатехнологій пов'язана перспектива нової технологічної революції. Конвергентні ефекти мегатехнологій, багаторазово посилюють їх вплив на людину та суспільство, становлять суть їх феномену, який позначається як НБІКС (NBICS)-конвергенція.

Сьогодні модель NBICS–конвергенції сприймається як основний каталізатор техногенної модифікації технологічного та соціального середовища. Це наукова методологія мережевого світу, фактор міждисциплінарного об'єднання різних галузей знань і появи нових об'єднань, що володіють синергетичним ефектом.

Пафосом преклоніння перед конвергентними технологіями пройняті заяви і декларації представників стратегічного громадського руху «Росія-2045» в яких висловлюється впевненість, що існуюча антропологічна криза може бути подолана завдяки використанню технологій НБІКС і трансгуманістичної еволюції [9, с. 27]. При цьому висловлюється думка про те, що людство до середини ХХІ століття здатне буде досягти таких успіхів на цьому шляху, що реально можна буде говорити про безсмертя людини [9, с. 35]. Саме завдяки використанню технологій НБІКС, на думку представників стратегічного громадського руху «Росія-2045», може бути подолана існуюча антропологічна криза. Так, у колективній монографії, присвяченій теоретичному осмисленню проблем майбутньої цивілізації «Глобальне майбутнє 2045. Конвергентні технології (НБІКС) і трансгуманістична еволюція» [4, с. 85-27] завдано загальний прогностичний ракурс на найближчу і більш віддалену перспективу прогресу науки і технологій, а також предметно обговорено перспективи розвитку андрюїдної робототехніки, інтерфейсів мозок–комп'ютер, моделювання мозку, перенесення індивідуальної свідомості людини на небіологічний субстрат та ін. Автори монографії, серед яких відомі філософи та фахівці: В. С. Стюпін, А. П. Назаретян, С. В. Кричевський, В. О. Лепський, В. Р. Горохов, М. Декер, В. І. Аршинов, Д. Чеклєцов, Д. І. Дубровський, та ін, розглядають проблеми точок зростання нових людських цінностей, світоглядної перспективи планетарної цивілізації, розселення людства поза межами Землі, створення суб'єктів розвитку в контексті еволюції технологічних укладів, технологічних ризиків при розробці та впровадженні інтелектуальних автономних роботів, свідомості і мозку у зв'язку з створенням конвергентних технологій, зворотного конструювання мозку, інформаційної цілісності людини та ін. Багато які з цих проблем, на перший погляд, представляються мало не фантастичними, але вони вже стали новою реальністю [10]. Дослідники зазначають, що «технології начебто отримують стимул в контексті трансгуманістичної концепції людини, і навпаки, трансгуманістичні концепції використовують фактуру технологій для осмислення людини» [12]. Це підтверджує схожість трансгуманізму зі сферою, де формуються понадзавдання для розвитку науки у найближчі десятиріччя.

Трансформуючи соціокультурне середовище, новітні технології здатні впливати на світогляд і світорозуміння сучасної людини, на притаманну їй систему образів думки, сенсів, цінностей, норм та ідеалів, стереотипів. Крім того, мегатехнології значно спрощують маніпулювання свідомістю, у зв'язку з чим свобода людини у прийнятті тих чи інших рішень виявляється уявною, що і призводить до втрати почуття реальності навколишнього світу, оскільки технології не лише багато дають людині, але і змушують людину служити їм, прирівнюючи технології до вищих цінностей, що може за досить короткий час зруйнувати традиційні цінності (що ми вже спостерігаємо сьогодні). Надмірне захоплення мегатехнологіями здатне позбавити людину навіть сенсу її існування. На противагу цим тенденціям необхідно ставити питання про створення механізмів, що породжують дивергентні процеси, що створюють неоднорідність дисциплінарних полів, щ є важливим для появи

нового знання.

Отже, конвергентні технології задають нову стратегію розвитку цивілізації і в цій якості потребують всебічного осмислення.

Однак, мабуть, однією з найбільш гострих і полемічних є проблема еволюції людської природи, втрата тієї біологічної основи, яка визначала природну сутність виду *homo sapiens*. Конвергентні технології націлені на задоволення біологічних і фізіологічних потреб людини, а також досягнення екзистенціальної безпеки, однак існує небезпека радикальної зміни в життєдіяльності людини і суспільства.

Суперечливим є питання про те, який тип людини прийде на зміну *homo sapiens*: надлюдина, постлюдина, біоробот або техногенна людина. Більшість дослідників схиляються до останнього терміна, розуміючи під ним залежність людської істоти від технічних засобів і результатів їх функціонування [13, с. 187]. Техногенність в даному випадку продукує нові модуси буття культури, соціальності людини, що укорінюється як світоглядний принцип, механізм цивілізаційного розвитку. Разом з тим техногенна людина «не приходить на зміну людині розумній, але є сходинкою її розвитку – технологізованою людиною розумною [13, с. 186].

Протенаявні сьогодні суперечності наслідків наукового і науково-технологічного прогресу змушують шукати певні обмеження. Так, Д. Нейсбіт бачить вихід з ситуації в «глибокій гуманності», під якою він розуміє як здатність прийняти технологію, яка зберігає нашу людяність, так і відкинути технологію, яка грубо в неї вторгається, а також уміння поставити питання про те, яке місце має займати технологія в житті кожної людини і суспільства в цілому [14, с. 41]. Розглядаючи високі технології в їх різноманітних проявах Д. Нейсбіт, називає сучасне суспільство «суспільством, що отруєне технологією» і відзначає шість симптомів такого «отруєння». Серед них – страх перед технологією і преклоніння перед нею; невміння відрізнити реальність від фантазії; прийняття насильства як форми життя; життя у відчуженні і неухважності [14, с. 11–36]. При цьому навіть такі, на перший погляд відносно нешкідливі симптоми, як перевага швидких рішень у всьому і любов до технології як до іграшки [14, с. 11–16], в інформаційному суспільстві набувають зловісного забарвлення. Але автор не дає будь-яких теоретичних визначень глибокого гуманізму [14, с. 39–41].

Учасники руху «Росія-2045» сподіваються в цьому плані на трансгуманізм і намагаються підвести під це поняття теоретичну базу. Так, один з авторів збірника руху «Росія-2045» В. В. Дьомін розглядає «гуманізм» і «трансгуманізм» як однотипні, що несуть певне світоглядне навантаження. Таким чином, гуманізм в загальному вигляді може бути представлений як «світогляд антропоцентризму», де людина є особою, що самостверджується або індивідуальністю [9, с. 197]. Трансгуманізм розглядається як розвиток гуманізму, що ставить перед людиною і людством надзавдання – «подолання біологічної зумовленості людської істоти, одним з аспектів якого повинно стати досягнення так званого кібернетичного безсмертя» [9, с. 198]. Тим самим буде подолана біологічна обумовленість і забезпечений перехід до «керованої еволюції», заміна біологічної еволюції еволюцією кібернетичною [11, с. 69–72].

Критики трансгуманізму (одним з найбільш послідовних серед них є В. О. Кутирьов), характеризують останній як заперечення гуманізму: «трансгуманізм благословляє поневолення людини процесами подальшого технологічного розвитку, її перетворення в матеріал процесу» [12, с. 10]. І «щоб відбити концептуальну атаку ідеологів смерті людини шляхом її технічного переродження: гуманізм або трансгуманізм, антропологія або гуманологія, буття або ніщо – треба вибирати щось одне» [15, с. 80]. Ці ідеї В. О. Кутирьова є продовженням його радикальної критики постмодернізму. В. О. Кутирьов розглядає трансгуманізм як один із проявів філософського постмодернізму, ставить трансгуманістів (раціоналістів і сциєнтистів) в один ряд з антисциєнтистами і навіть антираціоналістично

орієнтованими представниками філософії постмодернізму (Ж. Дельоз, Ж. Дерріда).

Слід зазначити, що голос «радикального консерватора» В. О. Кутирьова не самотній. Так, академік С. С. Хоружий в одному з інтерв'ю відзначав наявність тенденції, що веде в напрямку кардинальної трансформації людини в якусь іншу істоту, інший вид, який умовно іменується постлюдиною. При цьому планується досягти цього на суто технологічній основі завдяки комп'ютерним (кіборг) і біологічним (мутант) варіантам постлюдини. «Очевидно, - каже С. С. Хоружий, - що людина відмовляється від себе, обдумано і методично здійснює втрату своєї видової ідентичності. Звичайно, ці процеси можна називати постлюдськими, але очевидно і те, що цей термін, по суті є ефемизмом: перед нами сценарій смерті людини» [16]. Сакраментальне питання: для чого потрібні ці нововведення, виноситься у заголовок статті І. В. Владленова і резонно зауважує, що перш, ніж тотально впроваджувати конвергентні технології в усі сфери життєдіяльності людини, необхідно отримати відповіді на питання про наслідки – біологічних, психологічних, соціальних та ідеологічних – такого роду кроків [17, с. 71].

У свою чергу С. А. Храпов задається питанням, які межі технологізації людини в культурному, психо-екзистенціальному та біологічному аспектах [18]. У всякому разі залишається більше питань, ніж обґрунтованих і однозначних відповідей на них.

Однак, відсутність відповідей на питання не є аргументом до того, щоб такі питання не ставити і не шукати шляхи виходу з кризової ситуації: все, що можна передбачити і обчислити, необхідно передбачати і обчислювати, по мірі можливості відмовляючись від проєктів, ефект від яких не можна визначити, а шкода можлива.

Очевидно, що сьогодні необхідне нове розуміння техніки, яке пододало б натуралістичний підхід і виходило б на визначення її як прояв складних інтелектуальних і соціокультурних процесів, як особливого середовища для людини, яке би не нав'язувало людині архетипи поведінки, ритми функціонування, стиль мислення, естетичні уподобання та інше. Іншими словами необхідно розуміти, яка техніка нам підходить і прийнятна, з якими обмеженнями своєї волі ми будемо згодні, які цінності розвитку ми прийнемо, а які відкинемо як невідповідні нашому розумінню людини та її гідності, з нашим розумінням ідеалів дійсної (позитивної) культури, історичного прогресу, гідного майбутнього. Тому і виходячи з глухого кута технічного розвитку слід шукати на шляхах гуманізації, врахуванні екологічних, антропологічних, соціально-ціннісних чинників у створенні і використанні техніки. Нова цивілізація, якщо її вдасться сформувати має спиратися на нову, гуманітарно-орієнтовану техніку та техніко-технологічний розвиток, більш безпечний для людини, суспільства і природи.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ :

1. Лекторский В. А. Философия, общество знания и перспективы человека / В. А. Лекторский // Вопросы философии. – 2010. – № 8. – С. 30–34.
2. Розин В. М. Философия техники [Электронный ресурс] / В. М. Розин // Личность. Культура. Общество. Междисциплинарный научно-практический журнал социальных и гуманитарных наук. 2004, Т. VI. Вып. 3 (23). – М.: 2004. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/doc/6309> (дата звернення 20.05.2015) – Назва з екрана.
3. Мовчан С. П. Основы философии техники / С. П. Мовчан, О. К. Чаплигин / Навч. посібник. – Х.: Вид-во Форт, 2013. – 316 с.
4. Емелин В. А. Технологические соблазны информационного общества: предел внешних расширений человека / В. А. Емелин, А. Ш. Тхостов // Вопросы философии. – 2010. – №5. – С. 84-90.
5. Маклюэн М. Понимание медиа. Понимание медиа: Внешние расширения человека [Электронный ресурс] / М. Маклюэн – М.: Издательский дом: КАНОН-пресс-Ц, 2003 – Режим доступа: <http://bookap.info/design/img/pdf.gif> (дата звернення 20.05.2015) – Назва з екрана.
6. Шевченко Ю. С. Феномен конвергенции науки, технологий, образования в кон-

тексте научно-технологического развития человечества / Ю. С. Шевченко, Н. З. Алиева // Экономические и гуманитарные исследования регионов. – 2011. – № 4, – С. 121–127.

7. Малинецкий Г. Г. Когнитивный вызов и информационные технологии. / Г. Г. Малинецкий, С. К. Маненков, Н. А. Митин, В. В. Шишов // Подготовка кадров, методическое, алгоритмическое и программно- технологическое обеспечение. – М.: ИПМ им. М. В. Келдыша. 2009. – Препринт №11.

8. Драницына А. Эмуляция мозга. Бессмертие личности или копия? [Электронный ресурс] / А. Драницына // Ежемесячный журнал международного движения «За чистое видение» – Режим доступа: <http://ecologyofthinking.ru/trans/emulyatsiya-mozga-bessmertie-lichnosti-ili-kopiyu-mart-15-2.html> (дата звернення 20.05.2015) – Назва з екрана.

9. Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. – М.: «Изд-во МБА», 2013. – 272 с.

10. Кудашов В. И. Глобальное будущее 2045 (рецензия) / В. И. Кудашов, Н. В. Омельченко // Вопросы философии. – 2014. – 8. – С. 176–181.

11. Чаплигин О. К. Трансгуманізм у сучасному людинознавстві: перспективи і виклики / О. К. Чаплигин, О. Є. Сук // Філософія у сучасному світі: Матеріали міжнародного міжвузівського науково-практичного семінару, 20–21 листопада 2015р. // Ред. кол. Я. В. Татаров, А. В. Кіпенський, Л. В. Перевалова. – Х.: «Точка». – 2015. – 128с.

12. Кутырев В. А. Как и куда сдвигается гуманитарная парадигма? / В. А. Кутырев // Философия и культура. – 2009, – № 10. – С. 94–99.

13. Тищенко П. Д. Россия 2045: Котлован для аватара (Размышления в связи с книгой «Глобальное будущее 2045... / П. Д. Тищенко // Вопросы философии. – 2014. – № 8. – С. 181–187.

14. Нейсбит Дж. Высокая технология, глубокая гуманность: Технологии и наши поиски смысла / Дж. Нейсбит при участии Наны Нейсбит и Дугласа Филиппа; пер. с англ. А. Н. Анваера. – М.: АСТ: Трайлиткнига, 2005. – 381 с.

15. Кутырев В. А. Философия трансгуманизма / В. А. Кутырев – Н. Новгород: НГУ, 2010. – 85 с.

16. Хоружий С. С. «Размывание себя» / С. С. Хоружий // Частный корреспондент. – 2009. – 21 октября

17. Владленова И. В. Конвергентные технологии и человек: изменения мира. Знать бы для чего... / И. В. Владленова // Вопросы философии. – 2001. – № 11. – С. 64–79.

18. Храпов С. А. Техногенный человек: проблемы социокультурной онтологизации / С. А. Храпов // Вопросы философии. – 2014. – № 9. – С. 66–75

19. Чаплыгин А. К. У-блюдошный «коммунизм» Андрея Платонова в мире странных людей / А. К. Чаплыгин // Философия в культуре: актуальные контексты. – Х.: Изд-во «Лидер», 2014. – С. 211–235

REFERENCES:

1. Lektorskiy V. A. Filosofiya, obshchestvo znaniya i perspektivy cheloveka [Philosophy, Society of Human knowledge and perspectives] // Voprosy filosofii. 2010. № 8. – S. 30–34.

2. Rozin V. M. Filosofiya tekhniki [Philosophy of technology] [Electronic resource] // Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo. Mezhdistsiplinarnyy nauchno-prakticheskiy zhurnal sotsial'nykh i gumanitarnykh nauk. 2004, T. VI. Vyp. 3 (23). — М.: 2004. – Access mode: <http://gtmarket.ru/laboratory/doc/6309>

3. Movchan S. P., Chaplyhin O. K. Osnovy filosofii tekhniki [Fundamentals of philosophy of technology] / Navch. posibnyk. – Kh.: Vyd-vo Fort, 2013. – 316 s.

4. Emelin V. A., Tkhostov A. Sh. Tekhnologicheskie soblazny informatsionnogo obshchestva: predel vneshnikh rasshireniy [Technological temptations of the information society: the outer limit of human extensions] // Voprosy filosofii. – 2010. - №5. – s. 84–90.

5. Maklyuen M. Ponimanie media. Ponimanie media: Vneshnie rasshireniya cheloveka [Understanding Media. Understanding Media: External Expansion man] [Electronic resource]– М.: Izdatel'skiy dom: KANON-press-Ts, 2003 – Access mode: <http://bookap.info/design/img/pdf.gif>

6. Shevchenko Yu. S., Alieva N. Z. Fenomen konvergentsii nauki, tekhnologii, obrazovaniya v kontekste nauchno-tekhnologicheskogo razvitiya chelovechestva [The phenomenon of convergence of science, technology and education in the context of scientific and technological development of mankind] // Ekonomicheskie i gumanitarnye issledovaniya regionov. – 2011. – № 4. S. 121–127.

7. Malinetskiy G. G., Manenkov S. K., Mitin N. A., Shishov V. V. Kognitivnyy vyzov i informatsionnye tekhnologii. [The cognitive challenge, and information technology] // Podgotovka kadrov, metodicheskoe, algoritmicheskoe i programmno- tekhnologicheskoe obespechenie. – M.: IPM im. M. V. Keldysya. 2009. – Preprint №11.

8. Dranitsyna A. Emulyatsiya mozga. Bessmertie lichnosti ili kopiya? [The cognitive challenge, and information technology] [Electronic resource] // Ezhemesyachnyy zhurnal mezhdunarodnogo dvizheniya «Za chistoe videnie» – Access mode: <http://ecologyofthinking.ru/trans/emulyatsiya-mozga-bessmertie-lichnosti-ili-kopiya-mart-15-2.html>

9. Global'noe budushchee 2045. Konvergentnye tekhnologii (NBIKS) i transgumanisticheskaya evolyutsiya [Global Future 2045 Convergent Technologies (NBIKS) and transhumanist evolution]. – M.: «Izd-vo MBA», 2013. – 272 s.

10. Kudashov V. I., Omel'chenko N. V. Global'noe budushchee 2045 (retsenziya) [Global Future 2045 (review)] // Voprosy filosofii. – 2014. – 8. – s. 176–181

11. Chaplyhin O. K., Suk O. Ye. Transhumanizm u suchasnomu liudynoznavstvi: perspektivy i vyklyky [Transhumanism in the modern human nature: Prospects and Challenges] // Filosofiia u suchasnomu sviti: Materialy mizhnarodnoho mizhvuzivskoho naukovo-praktychnoho seminaru, 20–21 lystopada 2015r. // Red. kol. Ya. V. Tataroev, A. V. Kipenskyi, L. V. Perevalova. – Kh.: «Tochka». – 2015. – 128s.

12. Kutyrev V. A. kak i kuda sdvigaetsya gumanitarnaya paradigma? [How and where humanitarian paradigm shifts?] // Filosofiia i kul'tura. – 2009, № 10. – S. 94–99.

13. Tishchenko P. D. Rossiya 2045: Kotlovan dlya avatara (Razmyshleniya v svyazi s knigoy «Global'noe budushchee 2045... [Russia 2045: Pit for avatar (Reflections in connection with the book «Global Future 2045 ...)] // Voprosy filosofii. – 2014. – № 8. – S. 181–187.

14. Neysbit Dzh. Vysokaya tekhnologiya, glubokaya gumannost': Tekhnologii i nashi poiski smysla [High technology, deep humanity: Technology and our search for meaning]. – M.: ACT: Trayutkniga, 2005. – 381 s.

15. Kutyrev V. A. Filosofiia transgumanizma [The philosophy of transhumanism] – N. Novgorod: NGU, 2010.,

16. Khoruzhiy S. S. «Razmyvanie sebya» [«Blurring itself»] // Chastnyy korrespondent. – 2009. – 21 oktyabrya

17. Vladlenova I. V. Konvergentnye tekhnologii i chelovek: izmeneniya mira. Znat' by dlya chego... [Convergent technologies and people: to change the world. To know why ...] // Voprosy filosofii. – 2001. – № 11. – S. 64–79.

18. Khrapov S. A. Tekhnogenny chelovek: problemy sotsiokul'turnoy ontologizatsii [Convergent technologies and people: to change the world. To know why ...] // Voprosy filosofii. – 2014. – № 9. – S. 66–75

19. Chaplygin A. K. U-blyudochnyy «kommunizm» Andrey Platonov v mire strannykh lyudey [Bastard «communism» Andrei Platonov in the world of strange people] // Filosofiia v kul'ture: aktual'nye konteksty. – Kh.: Izd-vo «Lider», 2014. – S. 211–235

Чаплыгин А. К., доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и политологии Харьковский национальный автомобильно-дорожный университет (Харьков, Украина), E-mail: phil@kharkov.ua

Сук А. Е., ст. преподаватель кафедры философии и политологии, Харьковский национальный автомобильно-дорожный университет (Харьков, Украина), E-mail: suk.elena2010@yandex.ru

Перспективы и тупики научно-техничко-технологического прогресса (НТТП)

Аннотация. Рассматриваются особенности современного научно-техничко-технологического прогресса, который привел к развитию технологий, влияющих на человека, структуры его идентичности, формы коммуникации. Анализируется влияние новейших технологий на трансформацию социокультурной среды.

Подвергаются критическому анализу утопические упования, связанные с массовым распространением конвергентных технологий (НБИКС) и их способности содействовать трансгуманистической эволюции.

Ключевые слова: технологии, конвергенция, конвергентные технологии, гуманизм, трансгуманизм, трансгуманистическая эволюция.

Chaplygin O, Ph.D. in philosophical science, professor, head of department of philosophy

and political science, Kharkiv National Automobile and Highway University (Kharkiv, Ukraine), E-mail: phil@kharkov.ua

Suk O., senior lecturer of the department of philosophy and political science, Kharkiv National Automobile and Highway University (Kharkiv, Ukraine), E-mail: suk.elena2010@yandex.ru

Prospects and deadlocks of the scientific and technical progress

Abstract. *The article contemplates the peculiarities, identity structures and communication forms of the modern scientific and technological progress which led to the development of technology which influenced the humanity.*

Modern technology should not be considered as a means directed towards the objects of human activity. Nowadays this means also concentrates on the individual, thus altering the structure of his activity. The latest technology can influence the outlook and worldview of a modern person by transforming the socio-cultural environment. The main condition of advancing of a person's social status consists in the ability to use technological media. However, the megatechnology considerably facilitates the manipulation of consciousness. It might lead to limiting person's freedom in decision-making and causing the loss of sense of reality. Person who is excessively involved in using recent technology may even lose the meaning of life. In contrast to that, the article suggests creating the mechanisms which generate the divergent processes that play an important part in establishing of the most recent knowledge. Although, advanced technology combine both new resources and new hazards. It is considered that joining the specialists from different fields and merging information space will not lead to the emergence of common scientific discourse. Scientific productive discourse can be formed by new mechanisms of communicative self-organization followed by thorough scientific expertise.

The article critically analyzes utopian hopes related to the mass spread of convergent technologies and their ability to contribute to the transhumanist evolution. It is mentioned that the convergent technologies have enormous futuristic potential, because the humanity is about to make a new evolutionary step. It is highlighted that convergent technologies can influence the alteration the human kind in both physical and moral aspects, thus leading to survival and further development of the civilization. Thus, the convergent technologies need further consideration. The article contemplates the peculiarities, identity structures and communication forms of the modern scientific and technological progress which led to the development of technology which influenced the humanity. It analyzes the influence of the latest technology on the transformation of the sociocultural environment.

The article critically analyzes utopian hopes related to the mass spread of convergent technologies and their ability to contribute to the transhumanist evolution.

Keywords: technology, convergence, converging technologies, humanism, transhumanism, transhumanist evolution.

УДК 130.2: 323.2

Рыжкова Д. С.,

аспирант кафедры теоретической и практической философии
Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина
(Харьков, Украина), E-mail: darna.blackmoon@gmail.com

НОВЫЙ ГОРОЖАНИН КАК КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Аннотация. *В работе раскрываются основные принципы взаимодействия между современным городом и его обитателями. Даны некоторые характерные черты городского образа жизни и выявлена закономерность между их соблюдением городскими обитателями и степенью их включённости в сообщество. Выведен новый формат идентичности – идентичность нового горожанина, которая обладает рядом специфических черт. Сделаны выводы о неоднозначности и незавершённости данного феномена.*

Ключевые слова: город, горожанин, идентичность, современность, городской образ жизни.

Ни для кого не секрет, что в современном обществе наибольшим культурообразующим потенциалом обладают города. Наиболее актуальные представления о морали, образцы моды и политической культуры сосредоточены именно в них.

Для разграничения идентичностей жителей сельской местности и горожан существует множество предзаданных принципов городского сосуществования, характерных черт городского образа жизни.

Современный горожанин, принявший на себя определённый поведенческий паттерн, определённый набор идентичностей, является наиболее знаковым представителем человечества. При этом изучение его не сводится лишь к изучению психологии масс. Горожанин становится интересной точкой фокуса: элементом дисбаланса общему течению городской жизни. Его изучение осуществляется в рамках различных подходов и дисциплин.

Актуальность заявленной тематики во многом обусловлена тем фактором, что большинство исследователей, так или иначе, обращают внимание только на один из форматов идентичности городских обитателей – национальную, половую и т. п. В то же самое время для понимания сущности современного городского социума гораздо актуальнее обратиться к тем авторам, которые описывают городскую идентичность как целостный концепт. В данном случае речь идёт об оценке поведения и мировоззрения горожанина с точки зрения его культурного взаимодействия с городом, а также с другими городскими жителями. Новым в работе является взгляд на горожанина не с точки зрения социального, а с точки зрения культурного взаимодействия.

Существует несколько основных вариантов подхода к заявленной проблематике, которые в той или иной степени разрабатывают проблемы города, идентичности и городской идентичности как таковой. Если говорить о конкретных именах, то здесь можно упомянуть работы таких авторов, как О. С. Чернявская, Дж. Ифевунигве, А. Высоковский, Р. Е. Парк, Б. Фрезер.

Целью и задачей работы является разрешение трудностей в определении идентичности современного горожанина и определение его характерных черт. Объектом исследования является способ существования различных горожан в городе, их взаимодействие между собой и с городским пространством как таковым. Предметом исследования служит новый горожанин. Именно попытка выяснить наиболее общие характерные черты современного и даже постсовременного горожанина открывает в данной отрасли знаний широкое поле для исследования как идентичности, так и городских пространств.

В рамках философско-антропологической значимости работы её актуальность заключается в переработке и расширении понимания сущности идентичности, а также в заострении проблемы города, как того культурного пространства, которое задаёт начальный толчок для формирования нового типа идентичности – и шире, новых картин мира и мировоззренческих парадигм.

Социально-практическое значение работы состоит в новых подходах к изучению горожан, что может способствовать снижению статистических погрешностей при изучении различных поведенческих паттернов, а также прогнозированию реакции горожан на те или иные сдвиги, как в облике города, так и в городском устройстве в целом. Что касается актуальности в отечественном поле исследований, то здесь работа может служить для выявления основных черт городской идентичности жителей различных городов, абстрагируясь от специфики сугубо национальной идентичности.

В первую очередь стоит сказать о том, что в работе использовался феноменологический метод. Он присутствует главным образом при анализе отношений Я с Другими, там, где предприняты попытки подойти к данной проблематике с позиции субъекта. Также в работе используется герменевтический метод. Конечно, данная работа не затрагивает проблему языка непосредственно, однако, как показывает последнее время, дискурсивные практики играют немаловажную роль в современном мире. Именно диалог позволяет выяснять точки соприкосновения с другими и анализировать идентичность Я с позиции другого. Так как работа

носит культурно-антропологический характер, сложно обойтись и без культурно-антропологического метода как способа понимания места и уместности человека, индивида в городе и в мире.

Выводы и теоретические положения работы могут быть использованы для дальнейшего анализа городских пространств как места взаимодействия между индивидами с различной полярностью мировоззренческих парадигм, а также между индивидами и различными сообществами и городом как таковым.

Современность с её стремлением дистанцировать всё от всего, рассинхронизировать временные потоки, всё сильнее приближает человека к персонализации. Человек не знает, кто он, размываясь и растворяясь в потоке идентичностей. Свобода воли и стремление к свободе как таковой являются неотъемлемыми атрибутами человеческой сути, они являются своего рода реакцией на притеснение и обуздание полёта человеческой мысли. Однако весь фокус состоит в том, что современные люди массово стремятся в города, а Город в изначальной своей сути вовсе не способствует свободе, а наоборот – всячески их ограничивает, как минимум методами учёта и контроля. Город стремится сделать человека частью толпы, чтобы управление было легче осуществить. С одной стороны присутствует кажущаяся доступность свободы, с другой – дистанцирование от неё. И всё же именно городской образ мышления позволяет индивиду как минимум задуматься о возможности свободы.

Среди характерных черт городского образа жизни, которые позволяют индивиду в большей степени приобщиться к становлению горожанином, стоит отметить следующие. В первую очередь, это терпимость к любым проявлениям инаковости, пунктуальность, вежливость (в том числе к незнакомцам), помощь тем, кому это действительно необходимо, то есть, отстаивание собственной свободы в совокупности с признанием и принятием свободы других. Идентичность горожанина основана в первую очередь на эгоизме и индивидуализме, предполагающих видеть в любом Другом индивида, обладающего теми же правами и обязанностями, что и «Я». «С одной стороны, мощное подавление городской цивилизацией свободы отдельного индивида ради блага общества в целом, с другой стороны, городская культура вырабатывает компенсационные механизмы, позволяющие нейтрализовать последствия ее же репрессии, и предоставляет возможности развития человека, усиливая его рациональность и изобретательность» [4, с. 86].

В диалогической перспективе взаимоотношения между городом и городскими обитателями возникает диалог между различными сообществами и субкультурами. Этот диалог реализуется в бесконечном многообразии диалогов больших и малых: от дискуссии в стенах парламента до перепалки в семье, объединяющей представителей различных субкультур, этносов, носителей различающегося образа жизни. Во многом его характер – является ли он полноценной коммуникацией или речевым воздействием, влияет на степень свободы горожан. Можно сказать, что в том случае, когда диалог подменяется монологом, это свидетельствует о меньшей степени свободы того или тех, кто воспринимает информацию.

Кроме этого, город обладает немалым потенциалом, как по окультуриванию собственных пространств, так и по окультуриванию горожан. В городе присутствуют две противоположные тенденции – он одновременно интегрирует и дистанцирует носителей городской культуры. Современный город – это транзит между модерном и постмодерном, носитель черт как индустриального, так и постиндустриального общества. Это накладывает свой отпечаток на живущих и действующих в нём людей.

Ситуация постмодерна обладает специфическим способом взаимодействия на индивидов в городах. Люди очутились не среди человеческих существ, как это было в прошлом, а среди многообразия объектов. Сложно отрицать по большей части иллюзорный и искусственный характер новой реальности. Происходит уже

не взаимодействие между людьми, а только лишь функциональный, предсказанный Ж. Бодрийаром [1], статистический процесс обмена товарами и сообщениями: начиная со сложной организации дома с большим количеством техники и различных гаджетов, и заканчивая городами с их коммуникационной и профессиональной активностью и вечным буйством рекламы в повседневных сообщениях средств массовой информации.

Большинство исследователей сходятся во мнении о том, что город имеет определённое негативное влияние на индивида – отчуждение личности, морально-психологическая пустота межличностных контактов, деиндивидуализация и прочее. Однако представители одного из новых течений в социальных науках, которые сами они называют «микроурбанизмом» не согласны с такой трактовкой. По мысли данных исследователей, существует множество сугубо позитивных влияний города на индивидов: забота о безопасности, предупредительность, удобство и доступность любых видов коммуникаций. [5]

Культурное влияние на индивида заключается с одной стороны в том, чтобы избежать унификации и стандартизации, а с другой – чтобы индивид не оказался посмешищем в глазах общественности, пытаясь продемонстрировать свою уникальность. Город – это аккумулятор человеческой мысли, эмоций, чувств, действий человека. Современные изменения – это прежде всего изменения человека и его образа жизни, его духовного мира; городской обитатель решает проблемы перехода, преобразуя себя и проектируя свои действия в новых социокультурных пространствах. Но для развития городской культуры требуются определённые образцы и факторы. Именно культурная жизнь города должна служить для объединения индивидов из разных слоёв. Однако как показывает практика, такой вариант срабатывает далеко не всегда. Многие просто не стремятся принимать либо городскую культуру как таковую, либо культурное наследие отдельных городов. Это может привести к ещё большей разобщённости индивидов в городском пространстве.

Ж. Бодрийар [1] для лучшего понимания ситуации использует отличную метафору. Так для него восприятие культуры индивидом в традиционном и современном обществе было монументальным, то есть предполагающим приверженность той или иной единой, конкретной ментальности. В современности же монументальность уступает место фрагментации и миниатюризации объектов культуры, что соответствующим образом сказывается и на ментальности индивида. На смену монументальности приходит моментальность.

На самом деле идея о том, что существует некий сугубо городской образ жизни достаточно давняя. Первым, кто обратил на неё внимание, был Л. Вирт [2]. Конечно, многие его идеи успели устареть, однако основные постулаты достаточно полезны с точки зрения предзаданности городской идентичности городским образом жизни. Можно отметить несколько характерных черт. По мысли Вирта горожане склонны пренебрегать информацией, которая не является первоочередной.

При определенных социальных операциях производится перераспределение обязанностей таким образом, чтобы перегруженная система могла переложить часть нагрузки на второго участника взаимодействия. Система информационной защиты горожан блокирует доступ информации уже на самом входе. Между индивидом и поступающей из внешней среды информацией ставятся социальные средства защиты и отбора. Создаются специальные организации для приема входящей информации, которая иначе захлестнула бы индивида [2]. Это особенно полезно в современных условиях, когда поток информации стал нескончаемым и всеобъемлющим.

В современном обществе любая информация так или иначе опосредована. Даже тот диалог, о котором говорилось выше, далеко не всегда происходит напрямую. Конечно, сейчас благодаря распространению интернета цензура и блокировка

игают всё меньшую роль, однако из-за обилия вторичной, второстепенной информации всё сложнее бывает иногда уловить суть происходящего. А если учитывать то, что различные властные структуры и СМИ стремятся если не заблокировать часть информации, то как минимум исказить её, воспользовавшись подменой данных или подменой понятий, ситуация усложняется ещё сильнее.

По мысли С. Милграма [6] психологические уровни адаптации к информационному буму можно подразделить на несколько уровней в зависимости от формы и степени воздействия на повседневную жизнь. Среди прочих стоит отметить исполнение ролей (о котором уже было сказано ранее), эволюцию социальных норм, которая зачастую может быть чрезвычайно стремительной и носить революционный характер, когнитивное функционирование и использование технических средств для опосредования коммуникации.

Идеал свободы теперь представляется не достижением некоторой личностной целостности, а приходом к множественности, колеблющейся реальности, и, в конечном счёте, разрушением самого «принципа реальности». Освобождение здесь присутствует в форме многомерности и отрыва от авторитетности, в форме высвобождения различий и заострении внимания на локальных типах рациональности. Такое положение вещей не предполагает совершенного отказа от правил, так как некоторая структурность сохраняется. Однако локальность не приводит к чёткости границ и различий, а, скорее, к эффекту потерянности, которым сопровождается процесс идентификации себя и своей части культуры.

В городе уже не срабатывают современные этические нормы. У нового горожанина есть свои достоинства, однако не так уж мало и недостатков, в первую очередь основанных на отчуждении и равнодушии. Во-первых, они в куда большей степени склонны взаимодействовать с другими функционально, чисто механически. Сложно сказать, чем именно это обусловлено – возможно, стремлением защитить личную свободу и не допустить проникновения в личное пространство.

Нельзя назвать горожанина воплощением всех позитивных черт индивида. У него, как и у любого другого, есть свои характерные недостатки. Горожанин, как человек с мобильной и подвижной идентичностью, легко играет различные социальные роли, меняет лики и маски. Проблема состоит в том, что, как и во всякой игре, в этой игре может не хватать искренности. К сожалению, никакая, даже самая безукоризненная вежливость, не предполагает автоматически эмоциональную вовлеченность субъекта. В глазах общественности он может показаться прекрасным представителем человечества: вежливым, щедрым, радушным, предупредительным. Однако кроме самого индивида только самые проницательные люди смогут понять, какие из этих чувств – настоящие, а какие демонстрируются постольку, поскольку являются не переменным атрибутом той или иной социальной роли. Конечно же, у горожанина могут быть близкие люди, в компании которых он сбрасывает маску и легко может побыть самим собой. Но, как правило, круг этих близких людей довольно узок.

Кроме этого, равнодушие, обезличенность и отчуждённость становятся просто ещё одним вариантом нормы. Связанное с этим ограничение вовлеченности индивидов в городскую жизнь может проявляться в таких формах, как отказ проявить участие к нуждам другого индивида либо нежелание оказать услугу отсутствию некоторых проявлений вежливости.

Предельным случаем адаптации к перегруженной социальной среде является полное пренебрежение к нуждам, интересам и требованиям тех людей, которых человек не считает непосредственно связанными с удовлетворением его личных потребностей. Возможно, здесь срабатывает известный в психологии «эффект очевидца», когда один человек окажет пострадавшему помощь с куда большей вероятностью, чем множество людей. Потребность в оказании той или иной помощи становится настолько частой, что неучастие и бездействие оказываются

нормальной реакцией. Кроме этого, во многом этот эффект обусловлен тем, что в слишком большом потоке информации человеческое сознание отфильтровывает всю ту информацию, которая не касается его непосредственно. Особенно это заметно в спешке и целенаправленности общего городского движения.

Кроме того, горожане, как правило, мыслят достаточно критично для того, чтобы вслепую принимать общественные нормы и устои, особенно если они необоснованы и противоречивы. А так как сложившиеся в сообществах нормы зачастую не идеальны, каждый отдельный горожанин формирует собственные принципы взаимодействия с другими на этических основаниях. С точки зрения организации городской жизни и городского управления эта самовольность может обернуться настоящей катастрофой.

Так что такая полярность между близкими отношениями, взаимовыручкой и заботой в кругу своих и полнейшим равнодушием и анонимностью, когда речь идет о чужаках, является вполне характерной поведенческой парадигмой для горожанина и может показать его не с лучшей стороны.

Идентичность находится в постоянной динамике формирования, связанной с изменениями социальных практик индивида, изменениями жизненных обстоятельств, формирования и смены установок, получения информации и прочее – с одной стороны, и с динамикой изменения самого города как объекта для соотнесения – с другой. Едва ли можно навязать идентичность современному человеку, только если он совсем уж далек от осознания своей уникальности.

Чисто теоретически возможно предложить привлекательную идентичность, максимально возможно согласованную и непротиворечивую, определяющую ясный образ (ценности, качества, набор поведенческих установок), однако принятие или отклонение тех или иных установок городского образа жизни целиком зависит от людей. Так что даже о городской идентичности уже невозможно говорить как о чём-то незыблемом.

Новый горожанин – не эталон, он – скорее набор характеристик, зачастую, подвижных, разносторонних и иногда довольно таки противоречивых. Это накладывает свой отпечаток. Индивид должен в той или иной степени олицетворять свою собственную идентичность. Иначе он будет восприниматься ещё более маргинальным, чем он есть на самом деле. Человек Постмодерна не ощущает себя самодовольным и самодостаточным: у него нет уже опоры в настоящем. У него нет также оснований доверять будущему, ибо его «завтра» стало непредсказуемым, угрожающим, опасным. Он не может больше опереться на прошлое, весь прошлый опыт человечества в новой ситуации «гроша ломанного не стоит», ибо не содержит рецептов спасения.

Человек Постмодерна остался один на один с Небытием. Впервые вся жизненная ситуация (человека и человечества) предстала в виде открытой системы, застывшей в точке бифуркации. Человек Постмодерна – это человек «озабоченный» проблемой выживания, не ведающий, что его ждет. Постмодерный человек ориентируется не на будущее, а на настоящее – время, в котором он ест, потребляет, наслаждается. Возникает новый культ чувственности и тела. Постмодерное мироощущение соприкасается с безумием, связано с тревогой или пессимизмом.

Ориентировка на настоящее, неразборчивость в потреблении культурных смыслов, массовая доступность информации напрямую влияют на плюрализацию идентичности индивида в современности. Городские же пространства с их различиями в архитектурных стилях влияют на степень приверженности тех или иных городских районов к традиции, а также на степень открытости и всеобщей доступности городских пространств.

В современных условиях, когда развитие общества подчинено ориентации на новые представления, нужно критичнее посмотреть на состояние и проблему стабилизации образа жизни населения. Важный вопрос, встающий в этой свя-

зи, – кто является подлинным субъектом городского образа жизни. В литературе обычно население города вычленяется в специфическое социальное образование, территориальную общность людей, которая и является субъектом городского образа жизни, в то время как население деревни как социально-территориальная общность становится субъектом сельского образа жизни. Однако как показывает практика, реальная ситуация далеко не так прозрачна и однозначна.

Для того чтобы понять специфику взаимодействия, необходимо было проанализировать как город, так и самих горожан. Город раскрывается как хронотоп, как органичное сочетание пространства и времени. Кроме этого он выступает вариантом постмодерного «коллажа» из ультрасовременных построек и новейших инженерных решений и наследия прошлого со старинными домами и узкими улочками. Город становится больше чем пространством, больше чем территорией, его символическое значение в современности гораздо выше, чем значение внегородских пространств. Мир как таковой и город в частности слишком подвижен и текуч для того, чтобы раз и навсегда закрепить определённые характеристики городских обитателей.

Можно сделать вывод, что новая городская идентичность не столь однозначна, как может показаться на первый взгляд. Её формирование происходит сложными путями. Для некоторых горожан как носитель определённой городской культуры оказывается незыблемым фактом, однако на самом деле пока ещё сложно говорить о завершённости данного феномена.

Но не стоит забывать о том, что изменение городов приводит к тому, что у индивидов практически не остаётся другого выхода, кроме как приспосабливаться к новым формам городской культуры. Сложно оценивать нового горожанина с аксиологических позиций. Однако в связи с изменением городской парадигмы, его присутствие в городе становится всё более повсеместным и требует всестороннего изучения.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж/ Бодрийяр – М.: Рудомино – 1999 г. – 221 с.
2. Вирт Л. Урбанизм как образ жизни / Л. Вирт / Избранные работы по социологии. Пер. с англ. В. Г. Николаева. – М., 2005. – С. 93-118
3. Высоковский А. А. Смена вех: от градостроительства к градоустройству [Электронный ресурс] / А. А. Высоковский – Режим доступа: www.intelros.ru/pdf/arc/2011_02/06.pdf (дата звернення 20.05.2015) – Назва з екрана.
4. Горнова Г.В. Homo Urbanus: психоаналитический аспект / Г. В. Горнова // Гуманитарные и социальные науки – Выпуск № 5 – 2010. – С. 86-93.
5. Микроурбанизм. Город в деталях / Сборник статей под отв. ред О. Бредниковой, О. Запорожец – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – 352 с.
6. Милграм С. Эксперимент в социальной психологии / С. Милграм – СПб.: Питер, 2000. – 335 с.
7. Парк Р. Э. Город как социальная лаборатория / Р. Э. Парк // Социологическая теория: История, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». – СПб., 2008. – С. 29-43
8. Чернявская О.С. Управление идентичностью горожан [Электронный ресурс] / О. С. Чернявская – Режим доступа: www.hse.ru/data/2012/10/25/1245778611/Чернявская.%20Управление%20идентичностью%20горожан..pdf (дата звернення 20.05.2015) – Назва з екрана.
9. Fraser B. R. Manuel Delgado's Urban Anthropology: From Multidimensional Space to Interdisciplinary Spatial Theory / B. R. Fraser // Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies – Volume 11 – 2007 – P. 57-75
10. Ifekwunigwe J. O. (An)Other English city. Multiethnicities, (post)modern moments and strategic identifications / J. O. Ifekwunigwe // SAGE Publications (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi) – Vol. 2(3) – 2002 – P. 321-348

REFERENCES:

1. Bodriyyar Zh. Sistema veshchey [System of things] – M.: Rudomino – 1999 g. – 221 s.
2. Virt L. Urbanizm kak obraz zhizni [Urbanism as a lifestyle] // Izbrannye raboty po

sotsiologii. Per. s angl. V. G. Nikolaeva. – M., 2005. – с. 93-118

3. Vysokovskiy A. A. Smena vekh: ot gradostroitel'stva k gradoustroystvu [Change milestones: from urban planning to the Urban environments] [Electronic resource]. – Access mode: http://www.intelros.ru/pdf/arc/2011_02/06.pdf

4. Gornova G.V. Homo Urbanus: psikhoanaliticheskiy aspekt [Homo Urbanus: psychoanalytical aspect] // Gumanitarnye i sotsial'nye nauki – Vypusk № 5 – 2010 g. – s. 86-93.

5. Mikrourbanizm. Gorod v detalyakh [Mikrourbanizm. City details] // Sbornik statey pod otv. red O. Brednikovoy, O. Zaporozhets – M.: Novoe literaturnoe obozrenie – 2014 – 352 s.

6. Milgram S. Eksperiment v sotsial'noy psikhologii [The experiment in social psychology] – SPb.: Piter, 2000. – 335 s.

7. Park R. E. Gorod kak sotsial'naya laboratoriya [City as a social laboratory] // Sotsiologicheskaya teoriya: Istoriya, sovremennost', perspektivy. Al'manakh zhurnala «Sotsiologicheskoe obozrenie». – SPb., 2008. – S. 29-43

8. Chernyavskaya O.S. Upravlenie identichnost'yu gorozhan [Managing identity of citizens] [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.hse.ru/data/2012/10/25/1245778611/Chernyavskaya.%20Upravlenie%20identichnost'yu%20gorozhan.pdf>

9. Fraser B. R. Manuel Delgado's Urban Anthropology: From Multidimensional Space to Interdisciplinary Spatial Theory // Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies – Volume 11 – 2007 – pp. 57-75

10. Ifekwunigwe J. O. (An)Other English city. Multiethnicities, (post)modern moments and strategic identifications // SAGE Publications (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi) – Vol 2(3) – 2002 – pp. 321-348

Рижкова Д. С., аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (Харків, Україна), E-mail: darna.blackmoon@gmail.com

Новий городянин як культурна ідентичність

Анотація. У роботі розкриваються основні принципи взаємодії між сучасним містом та його мешканцями. Дано деякі характерні риси міського способу життя і виявлена закономірність між їх дотриманням міськими мешканцями і ступенем їх включеності у співтовариство. Виведений новий формат ідентичності – ідентичність нового городянина, яка має ряд специфічних рис. Зроблено висновки про неоднозначність і незавершеність даного феномена.

Ключові слова: місто, городянин, ідентичність, сучасність, міський спосіб життя

Ryzhkova D., postgraduate student of the Department of Theoretical and Practical Philosophy University of Kharkiv (Kharkiv, Ukraine), E-mail: darna.blackmoon@gmail.com

New citizen as a cultural identity

Abstract. The object of study the manner of existing of different citizens in the city, their interaction with each other and with the urban space itself. The subject of study is a new citizen. The problem and objective of the work is to resolve the difficulties in determining of the identity of the modern city dweller and the determination of its characteristics. The relevance of the announced topic is largely due to the factor that the majority of researchers, one way or another, pay attention to only one of the format of the identity of urban residents – ethnic, sexual, etc...

At the same time, it is far more relevant to apply those authors who describe the city's identity as a holistic concept to understand the essence of modern urban society.

In this case study is talking about the evaluation of the behavior and world view of the citizen in terms of its cultural cooperation with the city, as well as with other urban residents. The originality of the work is the point of view to the citizen not in terms of social, but in terms of cultural interaction. The study uses the phenomenological and hermeneutical methods.

In modern conditions, when the development of society is subordinated to focus on new ideas, we need more critical look at the situation and the problem of stabilizing the population's way of life. An important question arises in this context – who is the true subject of the urban lifestyle. In order to understand the specificity of the interaction, it was necessary to analyze both the city and the citizens themselves.

The city becomes more than space, more than the territory, its symbolic meaning in the contemporary conditions is much higher than the value of non-urban spaces. The social and practical significance of the work lies in new approaches to the study of the citizens, which may

help to reduce statistical errors during the study of different behavioral patterns and predict the reaction of citizens to certain changes in the image of the city and in the urban apparatus.

It can be concluded that the new urban identity is not as straightforward as it might seem at first glance. Its formation occurs in complex ways. For some scientists city dweller as a carrier of a specific urban culture is immutable fact, but in fact it is difficult to talk about completeness of this phenomenon. But we should not forget that the changing of cities leads to the fact that individuals have virtually no other choice but to adapt to new forms of urban culture.

Keywords: city, citizen, identity, modernity, urban lifestyle

УДК 316.61 (045)

Ардашова Я. І.,

старший викладач кафедри авіаційної психології
Національного авіаційного університету (Київ, Україна),
E-mail: yasenka_ponamka@ukr.net

СПІВВІДНОШЕННЯ ПОНЯТЬ «ПСИХОКУЛЬТУРА», «ІДЕНТИЧНІСТЬ», «МЕНТАЛЬНІСТЬ»: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

Анотація. Досліджуються особливості вживання поняття «психокультура». Описується та аналізуються споріднені з поняттям «психокультура» поняття «ідентичність» та «ментальність». Показано, що окреслені поняття хоча і мають схожі характеристики, проте застосовуються для позначення різних феноменів.

Ключові слова: психокультура, особистість, ідентичність, ментальність, культура.

Вступ

Феномен психокультури привернув до себе увагу науковців зовсім нещодавно. Поняття «психокультура» порівняно нове – вперше було згадане у 80-ті роки ХХ століття у роботах А. Бодальова і М. Обозова. Довгий час розробка даного поняття велася тільки у межах психології. Здебільшого психокультуру трактували як розвиток психічної компетентності особистості, педагогічної компетенції під час роботи з дітьми для розвитку їх психокультури. Актуальність цього підходу пов'язана також із зростаючою проблемою психологічного здоров'я особистості [5].

Дослідження психокультури особистості стосуються і її функціональних ресурсів (наприклад, роль психокультури в самоактуалізації особистості, успішності професійної діяльності, саморегуляції станів тривожності), а також її внутрішньої структури і трансформації в різних умовах.

А формування психокультури соціуму, здебільшого, ототожнюють з роботою психологів та просвітительською діяльністю у цьому руслі. За В. Розіним - психокультуру соціуму утворюють не тільки професійні співтовариства психологів (вчених і практиків), а й саме психологічно орієнтоване суспільство, тобто люди, які вірять у психологію і звертаються до психологів [15].

Проте, на нашу думку дослідження цього феномену є найбільш плідним саме з позицій філософської антропології, оскільки філософська антропологія прагне до створення цілісного вчення про людину шляхом використання і тлумачення даних різних наук (психології, біології, соціології та ін.), що цілком виправдано, тому що процес становлення психокультури відбувається індивідуально і для кожної особистості є специфічним. Крім того, феномен психокультури спочатку привернув увагу науковців психологічної галузі, і саме психологізація цього феномену зумовила актуалізацію питання про філософське осмислення психокультури.

Проблема психокультури потребує глибокого переосмислення з огляду на соціокультурні зміни, що відбулися у світі протягом останніх десятиліть. Ми маємо на увазі зміни, які сталися під тиском новітніх культурних феноменів, нових форм розвитку науки й техніки та виникнення «постіндустріального суспільства»

(Е. Тоффлер).

Розробкою поняття «психокультура» на засадах філософського підходу займалися такі науковці як: М. Абаєв, Кл. Гірц, С. Кітаяма, С. Кримський, А. Фіске, Р. Швердер та ін. Аналіз їх робіт показав, що особливості, які вкладаються у поняття «психокультура» довгий час досліджувались у рамках інших понять, таких як «духовність», «колективне несвідоме», «ментальність», «ідентичність» тощо.

Тому доцільно розглянути співвідношення понять «психокультура», «ідентичність», «ментальність» саме з точки зору філософсько-антропологічного аналізу, а також показати відмінності окреслених феноменів.

Постановка проблеми

Недостатність розробок з проблематики вивчення психокультури, невизначеність та розмитість її сутності актуалізують дослідження цієї проблеми та пошуку формулювань, які б могли чітко відмежувати існуючий феномен від інших («ідентичність», «ментальність») і розкрити його суть, тому дослідження психокультури є актуальним.

Аналіз досліджень та публікацій

Поняття «ідентичність», «ментальність» розроблялося в рамках психологічних, соціологічних та філософських підходів довгий час.

Проблема ідентичності – одна з найбільш актуальних і детально дискутованих у науковій думці, у філософії, культурі. Науковці говорять про пошуки національної чи етнічної ідентичності, про особливості професійної ідентичності, про кризи ідентичності тощо. Поняття «ідентичність» досліджували Е. Гуссерль, Г. Лейбніц, Ю. Хабермас, М. Хайдеггер, К. Юнг тощо. Проблема ідентичності посідає чільне місце і у творчих доробках українських вчених: В. Винниченка, М. Грушевського, М. Драгоманова, О. Потебні, І. Франка та ін.

Розробкою поняття «ментальність» займалися: А. Гуревич, С. Кримський, Н. Маєвська, Л. Февр, А. Фурман тощо. Термін «ментальність» характеризується як сукупність інтелектуальних навичок, вірувань, характерних для думки колективу і властивих кожному з його членів [26, с.704].

Вивченням психокультури займаються такі дослідники як М. Абаєв, А. Гуревич, І. Дубровина, Л. Дьоміна, С. Кримський, І. Мотков, Т. Огньова, О. Пузикова, К. Сельчюнок, В. Семікін та ін.

Представники персоналізму (Е. Брайтмен, М. Бердяєв, П.-Л.Ландсберг, Ж. Лакруа, Г. Мадін'є, Е. Муньє, М. Недонсель, Д. де Ружмон, Р. Флюеллінг, Дж. Хауісон, У. Хоккінг, Л. Шестов та ін..) частково наближаються до феномену психокультури через розгляд особливостей становлення та формування особистості.

В описовому вигляді поняття «психокультура» розглядалася і українським філософом С. Кримським, який у своїх лекціях описував риси та деякі аспекти психокультури українського суспільства.

Формулювання цілей

Дослідити та визначити поняття «психокультура». Проаналізувати визначення та зміст споріднених з поняттям «психокультура» понять «ідентичність» та «ментальність». Показати особливості співвідношення понять «психокультура», «ідентичність», «ментальність» з точки зору філософсько-антропологічного підходу.

Основна частина

Враховуючи недостатню вивченість зазначеної проблеми в сучасному філософському пізнанні (а саме відсутність чіткого формулювання поняття «психокультура» у філософській антропології), необхідна поетапна кореляція її смислового навантаження через низку понять, плідна розробка яких вітчизняними і зарубіжними філософами дозволяє обрати їх в якості константних. Найпершими з них є поняття «ідентичність» та «ментальність». Окреслимо основні відмінності змісту цих понять та фактично доцільність використання нового поняття «психо-

культура».

Передусім розкриємо поняття «ідентичність». Розглянемо його змістовне наповнення. Поняття «ідентичність» постійно виникає в сучасній філософській, суспільно-політичній думці. Встановлено, що одне із перших трактувань ідентичності належить І.Д. Скоту [4]. У його теорії кожен об'єкт являє собою загальну природу і визначальну індивідуальність об'єкта, його якісну своєрідність. Ю. Хабермас пов'язує цю лінію трактування ідентичності з ім'ям Г. Лейбніца, який, на його думку, вперше показав, що «кожна самопрезентуюча суб'єктивність зосереджена на самій собі і представляє світ як ціле своїм власним унікальним способом» [21, с.44].

Ф. Шеллінг трактує ідентичність як тотожність, а точніше, самототожність структур «чистого» мислення, ідеального «Я» [28]. Ідентичність в цьому разі представлено як даність, вона очевидна для пізнання суб'єкта. Ф. Brentano представляв ідентичність як «відповідність, осмислена в досконалості» [6, с. 33]. Схожі ідеї в розумінні ідентичності можна знайти у Е. Гуссерля. На його думку, через трансцендентальну редукцію можна перейти до самототожної («Чистої») свідомості як такої [10]. Проблематика ідентичності представлена в працях М. Хайдеггера і трактується як загальність буття. Всяке суще, в поданні М. Хайдеггера, тотожне самому собі та всякому іншому сущому [25].

Проаналізовані роботи К. Юнга та В. Франкла показали, що автори дотримувалися думки про те, що ідентичність – це внутрішня сутність, ядро особистості, тісно пов'язане з ціннісно-сисловою системою [19]. Е. Еріксон, визначивши ідентичність як «усвідомлення того, що синтезування Его забезпечується тотожністю людини самій собі і безперервністю, і що стиль ідентичності збігається з тотожністю і безперервністю того значення, яке представляється значущим іншим у безпосередньому оточенні» [22, с. 59], тобто ідентичність – це не стільки внутрішня цілісність, скільки результат узгодження, балансу між потенційною цілісністю, особистісними смислами і цінностями суспільства, представленими в тому числі і у визнанні значущими Іншими.

Дж. Марсія запропонував статусну модель ідентичності. Він наголошує, що ідентичність відображає внутрішню цілісність (унікальність) і є способом адаптації до суспільства (прийняття соціальних ідеалів) [27]. І. Гофман виділив три види ідентичності: соціальну, особисту і Я-ідентичність [24].

Екзистенційно-гуманістична традиція повертає нас до погляду на ідентичність як на внутрішню сутність і відчуття свого Я, своєї цілісності. Дж. Бьюдженталь розрізняє справжню, процесуальну, мінливу і зовнішню, придбану ззовні, ригідну ідентичність. Ідентичність для нього – це процес постійного відчуття свого Я, а також прийняття себе як даності [7]. У сучасній аналітичній психології М. Стайн, М. Каст [16] розвивають уявлення К. Юнга, згідно з яким особистісна ідентичність розвивається від адаптації в першій половині життя до цілісності в другій половині життя.

Українськими вченими (М. Грушевським, М. Драгомановим, М. Костомаровим, П. Кулішом, В. Липинським, М. Максимовичем, І. Франком, М. Хвильовим, Д. Чижевським, Т. Шевченком) «ідентичність» розглядається, як правило, в контексті наук, присвячених вивченню людини – психології, соціальної філософії, філософській антропології тощо. Під індивідуальною ідентичністю розглядається ставлення людини до самої себе, становлення якої відбувається під час соціальної взаємодії [17].

Ідентичність також розглядають як набір персональних характеристик, що роблять конкретного індивіда унікальним; означає послідовність психічного життя людини і т.д. У філософському словнику поняття «ідентичності» трактується через основний її елемент – ідентифікацію [18, с. 199]. Саме ідентифікація є процесом визначення індивідом самого себе, процесом побудови ідентичності. Сучасна

людина володіє значно більшою кількістю вільного від професійної діяльності часу, ніж у попередні епохи. У зв'язку з цим в її ідентичності важливу роль починають грати її другорядні ідентифікації - адже коли люди вирішують познайомитися з кимось ближче, вони говорять про те, що вони люблять, чим захоплюються, а не про те, чим зайняті на роботі.

Відповідно до філософського підходу, ідентичність (або схожість) полягає в тому, що робить об'єкт визначним і розпізнаваним з точки зору володіння низкою якостей або особливостей, які відрізняють цей об'єкт від інших об'єктів. З точки зору логіки, ідентичність нерозривно пов'язана з поняттям тотожності і передбачає не тільки операції абстракції ототожнення, а й абстракції непомітності [2].

Отже, можна зазначити, що поняття «ідентичність» має велику кількість значень. Дійсно, дослідження цієї проблематики велися і ведуться представниками різних шкіл та напрямів, але, зважаючи на всі розбіжності, можна виділити те значення, яке, на нашу думку, найбільше відповідає зазначеному поняттю, а також виходячи з того, що утворюються нові поняття, такі, наприклад, як «психокультура», що дають можливість більш чітко означити і поняття «ідентичності», і поняття «психокультури». Тому вважаємо, запропоновані визначення ідентичності у новому філософському словнику та І. Гофманом найбільш вдалим.

Отже, під ідентичністю розуміємо самовизначення на основі фізичних, інтелектуальних, моральних характеристик. Вона формується, закріплюється (чи трансформується) тільки в процесі соціальної взаємодії [13; 24]. Таке визначення ідентичності дає змогу відокремити поняття «ідентичність» та «психокультура». Тому що психокультура формується вже на основі особистої ідентичності, і її зміст вбачається не у самовизначенні, а на основі самовизначення у створенні певного алгоритму розвитку особистості.

Ще одним, пов'язаним з психокультурою поняттям, ми вважаємо поняття «ментальність». Одним із перших питань ментальності дослідив історик Л. Февр у своїй книзі про письменника Франсуа Рабле [23]. Аналізуючи його роботи А. Гуревич зазначає, що «ментальність, спосіб бачення світу, зовсім не ідентична ідеології, яка має справу з продуманими системами думки, і багато в чому, можливо, в головному залишається непрорефлектованою і логічно не виявленою. Ментальність – це не філософські, наукові або естетичні системи, а той рівень суспільної свідомості, на якому думка не відділена від емоцій, від латентних звичок і прийомів свідомості» [8, с. 59-60].

Питання ментальності дуже детально розроблялося власне А. Гуревичем. Перефразовуючи юнгівський термін «колективне безсвідоме», цей вчений застосовує для визначення ментальності термін «колективне неусвідомлене» [9, с. 25]. Згідно з А. Гуревичем, ментальність – соціально-психологічні установки, способи сприйняття, манера відчувати й думати. Ментальність виражає повсякденний вигляд колективної свідомості, невідрефлектованої і несистематизованої через цілеспрямовані розумові зусилля мислителів і теоретиків. Неусвідомленість або неповна усвідомленість – одна з важливих ознак ментальності.

Проаналізувавши зазначене вище, те, що вкладене в це поняття, можна сказати, що ментальність певною мірою ототожнюється з колективним несвідомим або психокультурою соціуму. С. Кримський у своїх працях наголошує на тісному взаємозв'язку цих понять [12]. Тобто він проводить певні паралелі між ними, насамперед в аспекті психокультури соціуму. Враховуючи вище викладене, можна зауважити, що С. Кримський, виділяючи психокультуру соціуму, певним чином пов'язує її з ментальністю. Ми схилиємося до думки про те, що ментальність все ж таки більш широке поняття, а психокультура, зокрема психокультура соціуму більше описує психологічні ознаки культури.

«Психокультура» як нове поняття вміщує в себе елементи інших, уточнює їх

зміст, саме через те, що поняття «психокультура» виокремлює те, що раніше називали інші поняття. Аналіз досліджень, присвячених цій темі, дозволяє зробити висновок про відсутність єдиного розуміння сутності та структури цього процесу. У той же час для сучасної наукової думки характерним є визнання того, що представлені в психокulturі цінності душевної та духовної розвиненості, зрілості, якості та функції фактично інтегровані до числа основних цінностей сучасного суспільства і існують як аксіоми культури.

Досліджено, що визначення поняття «психокультура» найперше з'являється у психології. Наприклад, Н. Маєвська у своїй дисертаційній роботі пропонує визначити поняття «психокультура» через поняття «соціетальна психіка»: «...яке трактується як цілісна психокультура соціуму, ... дає змогу зробити висновок, що соціетальна психіка і психокультура – синоніми, а психокультура є складником ментальності. Отже, соціетальна психіка і психокультура соціуму – нові поняття, які вирізняють із ментальності ті аспекти, у формі яких і виявляються психологічні ознаки культури...» [11, с. 5]. А. Фурман звертає увагу на появу останнім часом терміна «психокультура ментальності» [20]. У його роботі зустрічаємо, що «ментальність» можна розглядати як більш широке поняття, а психокультуру соціуму – як один з компонентів, який описує психологічні ознаки культури. Тобто досліджуване поняття завжди опосередковується змістом інших понять. Наприклад, політологічний словник [14] дає таке визначення соціетальної психіки – історико-культурна і психологічна готовність соціуму до відтворення певних поведінкових моделей реагування на проблемну ситуацію. Це своєрідна психокультура, втілена у матеріальні явища, енергію, в інформації. Встановлено, що саме ж поняття «психокультура» залишається не стільки поза увагою, скільки його застосовують до соціуму, а особистісний аспект (на чому наголошував С. Кримський) майже не розглядається, що і зумовлює актуальність цього дослідження.

Аналізуючи джерела за цією проблематикою, ми дійшли висновку, що певним чином про психокультуру говорили і раніше, але не виокремлювали її в незалежне поняття. Здебільшого, психокультура визначалася у межах соціуму і багато в чому її ототожнювали з ментальністю (А. Гуревич, А. Фурман) або колективним несвідомим (К. Юнг).

Описово дав визначення поняттю «психокультура» С. Кримський у своїх лекціях [3]. Його думки є важливими, оскільки їх можна назвати пролегоменами до проблеми психокультури.

С. Кримський вважав, що для того, щоб зрозуміти, що таке духовність, необхідно зрозуміти, на чому вона ґрунтується, тобто спочатку відповісти на питання, що ж таке психокультура особистості. За його словами, психокультура формується в процесі життя кожної людини, яка цікавиться питаннями: для чого жити? для чого вчитися? для чого заробляти гроші? для чого робити кар'єру? та ін. Хоча питання є спільними для всіх, для кожного відповідь буде власною, і до неї необхідно ще прийти, тобто психокультура визначає, які будуть відповіді на ці питання. Питання «для чого...?» і відповіді на них у своїй єдності складають фундамент духовності кожної особистості, процес її формування, тобто це і є психокультура.

Отже, виходячи з базового опису поняття «психокультура» С. Кримського, можна визначити, що «психокультура» – це цілісне, неподільне поняття, що відображає процес сходження особистості до духовності (за рахунок самоосмислення, самоудосконалення, саморозвитку; найвищим проявом психокультури стає духовність, як найвищий особистий рівень розвитку) у багатовимірній системі суспільних відносин. Це особливий спосіб розвитку особистості в соціальному просторі.

Встановлено, що психокультура починає формуватися тоді, коли у людини сформовані бодай якісь уявлення про неї та навколишній світ. Тобто, тільки коли

сформована свідомість, починає формуватися психокультура. Ми погоджуємося з думкою М. Абаєва, що психокультурою не можуть володіти немовлята або люди з психічними відхиленнями, бо в них не сформована свідомість або вона є деформованою. Крім того, М. Абаєв, як елементи психокультури, виділяє мислення, внутрішнє психічне життя, творчий потенціал, ціннісні орієнтації, когнітивно-інтелектуальні характеристики, вольові характеристики (цілеспрямованість, саморегуляцію), гуманістичні, естетичні характеристики, інтереси, ціннісні орієнтації, переконання та ідеали [1].

Про психокультуру можна говорити тоді, коли для особистості характерними є не тільки наявність вищезгаданих характеристик (інтелектуальних здібностей, саморегуляції і т.д.), а коли присутнє розуміння, критичне осмислення цих процесів у собі (можливо не на науковому рівні), а також, коли наявне прагнення до удосконалення себе. Хоча тут людину може чекати пастка, оскільки людина сама робить вибір, що добре, а що погане (все ж таки так чи інакше неможливо відкидати вплив «несвідомого підґрунтя» у вигляді ментальності чи психокультури соціуму, що впливає на формування свідомості особистості), тобто керується своїми власними поглядами; вона може піти шляхом «удосконалення» не до духовності, а до псевдодуховності.

З удосконаленням особистої психокультури людина менш схильна до впливів колективної думки, масової культури. Така людина керується у житті вищими моральними законами (щоправда тими, які сама вважає прийнятними для себе). Звичайно, в будь-якому разі на людину впливають і ментальність суспільства, в якому вона живе; і психокультура соціуму і мікросоціуму, їх особливості; але з розвитком власної психокультури вона здатна формувати логічні висновки з будь-якого питання, керуючись саме власним ставленням до проблеми. Тобто, якщо свідомість надає фактично можливість прийняти певне ставлення, певний устрій чи звичай, то психокультура дає можливість оцінити, подивитися зі сторони і прийняти рішення «брати це собі», засвоювати, щоб це стало частиною особистості, чи ні. У такому ракурсі психокультура може як привести до падіння людини у безодню, так і до вищого її рівня розвитку – духовності.

Отже, зважаючи на все викладене раніше, доцільно відносити деякі елементи, що описуються в контексті понять «ідентичність», «ментальність» до психокультури. Саме через те, що поняття «психокультура» досить нове і виникло нещодавно, воно містить в собі елементи інших, уточнює їх визначення, що дає змогу більш глибоко та ґрунтовно вивчати описані феномени у межах філософського підходу.

Висновки

Отже, було виявлено, що «психокультура», «ідентичність», «ментальність» хоч і споріднені поняття, проте вони відображають зміст різних феноменів.

Здебільшого ментальність та ідентичність являються певною платформою, базисом при становленні психокультури. Ідентичність (самовизначення на основі фізичних, інтелектуальних, моральних характеристик.) є основою для формування особистісної психокультури, тоді як ментальність (повсякденний вигляд колективної свідомості, невідрефлектованої і несистематизованої) є базисом для формування психокультури соціуму.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ :

1. Абаєв Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае [Електронний ресурс] / Н. В. Абаєв. – Новосибирск «Наука», 1983. – Режим доступу: www.litmir.net/br/?b=209080. (дата звернення 20.05.2015) – Назва з екрана.
2. Абушенко В. Л. Идентичность [Електронний ресурс] / В. Л. Абушенко // Новейший философский словарь / Сост. и гл. н. ред. А. А. Грицанов. 3-е изд., испр. - М.: Книжный Дом, 2003. – Режим доступу: <http://opredelenie1.ru/noveyshiyfilosofskiy-slovar/i/identity> (дата звернення 20.05.2015) – Назва з екрана.
3. Альберда Т. Життя як запит смислу (на пошану пам'яті Сергія Кримського) /

Т. Альберда // Електронний журнал ХайВей. – Режим доступу: <http://h.ua/story/359941/> (дата звернення 20.05.2015) – Назва з екрана.

4. Апполонов А. В. Иоанн Дунс Скот и его философская теология [Електронний ресурс] // Блаженный Иоанн Дунс Скотт. Трактат о первоначале. Пер. с лат. и комментарии А. В. Апполонова. – М.: Красанд, 2011. – Режим доступу: www.agnuz.info/tl_files/library/books/intro/ (дата звернення 20.05.2015) – Назва з екрана.

5. Ардашова Я. І. Психокультура в контексті культурного поступу суспільства / Я. І. Ардашова // Філософія та політологія в контексті сучасної культури. – Дніпропетровськ: ДНУ ім. Олеся Гончара. – 2015. – Випуск 1(9). – С. 11 – 18.

6. Брентано Ф. Избранные работы / Ф. Брентано. – М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1996. – 176 с.

7. Бьюдженталь Дж. Наука быть живым: диалоги между терапевтом и пациентами в гуманистической терапии / Дж. Бьюдженталь. – М.: Независимая фирма Класс, 1998. – 336 с.

8. Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов» / А. Я. Гуревич. – М.: Индрик, 1993. – 328 с.

9. Гуревич А. Я. Ментальность / А. Я. Гуревич, О. И. Шульман // Культурология. XX век. Энциклопедия. – СПб.: Аист, 1998. – Т. 2. – С. 25-27.

10. Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 668-743.

11. Маєвська Н. А. Психологічні ознаки культури українців на сучасному етапі розвитку суспільства : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. псих. наук: спец. 19.00.01 «Загальна психологія, історія психології» / Н. А. Маєвська. – Дніпропетровськ, 2003. – 183 с.

12. Марусик Т. Пан-господар як квінтесенція психокультури українців [Електронний ресурс] / Т. Марусик, В. Якуб'як // «Дзеркало тижня. Україна», 2011. - №44. – Режим доступу: http://gazeta.dt.ua/SOCIETY/pan-gospodar_yak_kvintesentsiya_psihokulturi_ukrayintsiv.html (дата звернення 20.05.2015) – Назва з екрана.

13. Новая философская энциклопедия Интернет-версия издания: Новая философская энциклопедия: в 4 т. [Електронний ресурс] / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. – М.: Мысль, 2000-2001. – Режим доступу: <http://iph.ras.ru/elib/2786.html> (дата звернення 20.05.2015) – Назва з екрана.

14. Політологічний словник [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://subject.com.ua/sociology/dict/index.html> (дата звернення 20.05.2015) – Назва з екрана.

15. Розин. В. М. Психологическая практика, культура, наука / В. М. Розин // Философия науки. – М., 2005. – Вып. 11. – С. 289-310.

16. Стайн М. Трансформация. Проявление самости / М. Стайн. – М.: Когито-Центр, 2007. – 224 с.

17. Труфанова Е. О. Человек в лабиринте идентичностей [Електронний ресурс] / Е. О. Труфанова // Вопросы философии, 2010. - №2. – Режим доступу: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=102&Itemid=52 (дата звернення 20.05.2015) – Назва з екрана.

18. Философский словарь / под. ред. И. Т. Фролова. – М.: Республика, 2001. – 719 с.

19. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990 г. – 196 с.

20. Фурман А. В. Психокультура української ментальності / А. В. Фурман. – Тернопіль: Економічна думка, 2002. – 131 с.

21. Хабермас Ю. Модерн - незавершенный проект. Постмодернизм и культура [Електронний ресурс] / Ю. Хабермас. – Режим доступу: www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Hab_Modern.php (дата звернення 20.05.2015) – Назва з екрана.

22. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон. – М.: Прогресс, 1996. – 197 с.

23. Febvre L. Le Problème de l'incroyance au XVIe. La religion de Rabelais / L. Febvre. – Paris.: Albin Michel, Coll. L'évolution de l'humanité, 1942. – 548 p.

24. Goffman E. Stigma: Notes of Management of Spoiled Identity / E. Goffman. – N.Y.: Prentice-Hall, 1963 – 168 p.

25. Heidegger M. Identity and Difference / M. Heidegger. – N.Y.: Harper and Row, 1969

– 76 p.

26. Le maxidico. Dictionnaire encyclopédique de la langue française. Édition de la Connaissance. – Paris, 1995. – 1716 p.

27. Marcia J. Ego identity: a handbook for psychological research / J. Marcia. – N.Y.: Springer-Verlag Inc., 1993 – 404 p.

28. Melchert N. The Great Conversation: A Historical Introduction to Philosophy / N. Melchert. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – 784 p.

REFERENCES:

1. Abaev N. V. Chan'-buddizm i kul'tura psikhicheskoy deyatel'nosti v srednevekovom Kitae [Chan Buddhism and the culture of mental activity in medieval China] [Electronic resource]. – Novosibirsk «Nauka», 1983. – Access mode: <http://www.litmir.net/br/?b=209080>.

2. Abushenko V. L. Identichnost' [Identity] [Electronic resource]. // Noveyshiyy filosofskiy slovar' / Sost. i gl. n. red. A. A. Gritsanov. 3-e izd., ispr. – M.: Knizhnyy Dom, 2003. – Access mode: <http://opredelenie1.ru/noveyshiyyfilosofskiy-slovar/i/identity>

3. Alberda T. Zhyttia yak zapyt smyslu (na poshanu pamiaty Serhiia Krymskoho) [Living the request sense (to honor the memory of Sergei Crimean)] [Electronic resource]. // Elektronnyi zhurnal KhaiVei. – Access mode: <http://h.ua/story/359941/>

4. Appolonov A. V. Ioann Duns Skot i ego filosofskaya teologiya [Duns Scotus and his philosophical theology] [Electronic resource]. // Blazhennyy Ioann Duns Skott. Traktat o pervonachale. Per. s lat. i kommentarii A. V. Appolonova. – M.: Krasand, 2011. – Access mode: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/intro/

5. Ardashova Ya. I. Psykhokultura v konteksti kulturnoho postupu suspilstva [Psychoculture in the context of the cultural progress of society] // Filosofiia ta politolohiia v konteksti suchasnoi kultury. – Dnipropetrovsk: DNU im. Olesia Honchara. – 2015. – Vypusk 1(9). – S. 11 – 18.

6. Brentano F. Izbrannyye raboty [Selected Works]. — M.: Dom intellektual'noy knigi, Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, 1996.— 176 s.

7. B'yudzhental' Dzh. Nauka byt' zhivym: dialogi mezhdru terapevtom i patsientami v gumanisticheskoy terapii [Science to be alive... Dialogue between therapist and patient in humanistic therapy]. – M.: Nezavisimaya firma Klass, 1998. — 336 s.

8. Gurevich A.Ya. Istoricheskiy sintez i Shkola «Annalov» [Historical synthesis and School «Annals»]. – M.: Indrik, 1993. – 328 s.

9. Gurevich A. Ya. Mental'nost' [Mentality] / A. Ya. Gurevich, O. I. Shul'man // Kul'turologiya. KhKh vek. Entsiklopeiya. – SPb.: Aist, 1998. – T. 2. – S. 25-27.

10. Gusserl' E. Filosofiia kak strogaya nauka [Philosophy as rigorous science] // Gusserl' E. Logicheskie issledovaniya. Kartezianskie razmyshleniya. Krizis evropeyskikh nauk i transsendental'naya fenomenologiya. Krizis evropeyskogo chelovechestva i filosofii. Filosofiia kak strogaya nauka. – Mn.: Kharvest, M.: ACT, 2000. – S. 668-743.

11. Maievska N. A. Psykholohichni oznaky kultury ukraintsiv na suchasnomu etapi rozvytku suspilstva : avtoref. dys. [Psychological features of Ukrainian culture in modern society]. – Dnipropetrovsk, 2003. – 183 s.

12. Marusyk T., Yakubiak V. Pan-hospodar yak kvintesentsiia psykhokultury ukraintsiv [Lord-owner as the quintessence psychokultury Ukrainian] [Electronic resource]. // «Dzerkalo tyzhnia. Ukraina», 2011. – #44. – Access mode: http://gazeta.dt.ua/SOCIETY/pan-gospodar_yak_kvintesentsiya_psihokulturi_ukrayintsiv.html

13. Novaya filosofskaya entsiklopediya Internet-versiya izdaniya: Novaya filosofskaya entsiklopediya: v 4 t. [New Encyclopedia of Philosophy Internet edition version: New Encyclopedia of Philosophy: 4 m] [Electronic resource]. / In-t filosofii RAN; Nats. obshchestv.-nauch. fond; Preds. nauchno-red. soveta V.S. Stepin. — M.: Mysl', 2000—2001. – Access mode: <http://iph.ras.ru/elib/2786.html>

14. Politolohichni slovnyk [Politologichny vocabulary] [Electronic resource]. – Access mode: <http://subject.com.ua/sociology/dict/index.html>

15. Rozin. V. M. Psikhologicheskaya praktika, kul'tura, nauka [Psychological practice, culture, science] // Filosofiia nauki. – M., 2005. – Vyp. 11. – S. 289-310.

16. Stayn M. Transformatsiya. Proyavlenie samosti [Transformation. The manifestation of the self]. – M.: Kogito-Tsentr, 2007. – 224 s.

17. Trufanova E. O. Chelovek v labirinte identichnostey [A man in a labyrinth of identities] [Electronic resource]. // Voprosy filosofii, 2010. – №2. – Access mode: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=102&Itemid=52

18. Filosofskiy slovar' [Philosophical Dictionary] / pod. red. I. T. Frolova. – M.: Respublika, 2001. – 719 s.
19. Frankl V. Chelovek v poiskakh smysla [Man in search of meaning]. – M.: Progress, 1990 g. – 196 s.
20. Furman A. V. Psikhokul'tura ukraïns'koï mental'nosti [Psychoculture of Ukrainian mentality]. – Ternopil': Ekonomichna dumka, 2002. – 131 s.
21. Khabermas Yu. Modern - nezavershennyi proekt. Postmodernizm i kul'tura [Modern - unfinished project. Postmodernism and culture] [Electronic resource]. – Access mode: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Hab_Modern.php
22. Erikson E. Identichnost': yunost' i krizi [Identity: Youth and Crisis]. – M.: Progress, 1996. – 197 s.
23. Febvre L. Le Problème de l'incroyance au XVIe. La religion de. – Paris.: Albin Michel, Coll. L'évolution de l'humanité, 1942. – 548 p.
24. Goffman E. Stigma: Notes of Management of Spoiled Identity. – N.Y.: Prentice-Hall, 1963 – 168 p.
25. Heidegger M. Identity and Difference. – N.Y.: Harper and Row, 1969 – 76 p.
26. Le maxidico. Dictionnaire encyclopédique de la langue française. Édition de la Connaissance. – Paris, 1995. – 1716 p.
27. Marcia J. Ego identity: a handbook for psychological research. – N.Y.: Springer-Verlag Inc., 1993 – 404 p.
28. Melchert N. The Great Conversation: A Historical Introduction to Philosophy. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – 784 p.

Ардашова Я. И., старший преподаватель кафедры авиационной психологии Национального авиационного университета (Киев, Украина), E-mail: yasenka_ponamka@ukr.net

Соотношение понятий «психокультура», «идентичность», «ментальность»: философско-антропологический анализ

Аннотация. Исследуются особенности употребления понятия «психокультура». Описываются и анализируются родственные понятию «психокультура» понятия «идентичность» и «ментальность». Показано, что исследуемые понятия хотя и имеют схожие характеристики, однако применяются для обозначения разных феноменов.

Ключевые слова: психокультура, личность, идентичность, ментальность, культура.

Ardashova Y., Senior lecturer at the Department of aviation psychology National Aviation University (Kyiv, Ukraine), E-mail: yasenka_ponamka@ukr.net

Correlation of the notions as «psychoculture», «identity», «mentality»: philosophical-anthropological analysis

Abstract. Exploration and definition of the «psychoculture» notion. Analysis of definitions which relate with such notions as «psychoculture», «identity», «mentality». Show features of the relationship between the notions: «psychoculture», «identity», «mentality» in terms of philosophical-anthropological approach.

Main part. The phenomenon psychoculture attracted the attention of scientists just recently and caused the relevance of the research relationship between the definitions «psychoculture», «identity» and «mentality». Analyzing the sources on this issue, we found that in a certain way scientists had said before about psychoculture, but didn't single out it as an independent notion. For the most part, men have defined psychoculture within society and largely have identified with her mentality (A. Gurevich, A. Furman) or collective unconscious (K. Jung).

The development of the definitions «psychoculture», «identity», «mentality» on the basis of philosophical approach involved scientists as M. Abayev, Cl. Geertz, C. Kitayama, S. Crimsky, A. Fiske, R. Shverder and others. Analysis of their work showed that the features that fit in the concept of «psychoculture» long time studied within other terms such as «spirituality», «collective unconscious», «mentality», «identity» and so on.

The term «identity» has many meanings, and its contents differ and determined with a lot of variability. In general, by the definition identity we mean self-determination based on physical, intellectual, moral characteristics. Its forming and fixing (or transforming) happens only in the process of social interaction. Such definition of the identity allows separating the concept of «identity» and «psychoculture». Because that psychoculture forming already on the basis of

personal identity, and its sense is not in self-determination, but on the basis of self-determination to create developing algorithm of personality.

Another notion related to psychoculture is the concept of «mentality». Mentality - social and psychological patterns, ways of perception, the way to feel and think. The mentality expresses the everyday appearance of unstructured collective consciousness. Mentality to some extent identified with the collective unconscious. It means that mentality is broader concept while psychoculture in particular psychoculture of the society describes more psychological signs culture.

«Psychoculture» as a new notion accommodates other elements of notions, clarifies their content. Analysis of researches devoted to this subject, allows to make an conclusion that the lack of a common understanding of the content and structure of this process. «Psychoculture» - a holistic, indivisible notion that reflects the process of ascent of the individual to spirituality in the multidimensional system of social relations.

Findings. *Thus, found that «psychoculture» «identity», «mentality» though is related notions, but they reflect the content of the various phenomena. Mostly mentality and identity are certain platforms which are the base in the formation psychoculture.*

Practical implications. *The practical significance is that the results, which we get after this research, can be used in the teaching process of the philosophical anthropology, philosophy, history, philosophical psychology etc.*

Keywords: *psychoculture, personality, identity, mentality, culture.*

УДК 130.2

Іванова Н. В.,

кандидат філософських наук, доцент,

завідувач відділення «Дошкільне виховання»

Луцького педагогічного коледжу (Луцьк, Україна),

докторант кафедри філософії та соціології

Південноукраїнського національного педагогічного університету

(Одеса, Україна), E-mail : iva_chumbas@mail.ru

ГУМАНІТАРНЕ МИСЛЕННЯ В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ДОСВІДІ ПІЗНАННЯ І РОЗУМІННЯ

Анотація. *Досліджується проблема гуманітарного мислення в процесі розвитку наукових уявлень про природничонаукове та гуманітарне пізнання. Показано, що гуманітарне мислення виступає умовою пізнання як внутрішнього (душевного) стану людини, так і умовою аналізу певних форм її діяльності, в яких викристалізовані життєва активність і творчість. Розкривається значення веберівської концепції раціонального (цілераціонального) для змістовності гуманітарного мислення. Визначається, що єдність пізнання і мислення забезпечується культурно-історичним фоном духовного і практичного прогресу.*

Ключові слова: *раціональне, гуманітарне мислення, гуманітарне пізнання, дух, наука, цінність, розуміння.*

Постановка проблеми. Гуманітарне мислення є важливим фактором соціокультурного і наукового пізнання в контексті історичного та стратегічного розвитку як суспільства, так і держави. Адже саме на його основі можна розкрити екзистенційні, глибинні морально-естетичні інтенції і принципи людського співжиття, проникнути в сутність свідомості і в таємниці творчості особистості. Воно наповнює життя людини сенсом і задає йому мету, виводить за межі усталених догм і стандартів оцінки. Разом з тим, гуманітарне мислення робить світ «відкритим», дає можливість тлумачити його різнопланово, не втрачаючи при цьому неповторності та своєрідності. Гуманітарне мислення безпосередньо пов'язане з поняттями «душевного» і «духовного», що, в свою чергу, становить проблему гуманітарного пізнання.

Аналіз останніх досліджень і публікацій показує, що вирішенню проблеми

гуманітарного мислення присвячені розвідки В. М. Розіна, С. Б. Кримського, Є. І. Андроса, М. К. Мамардашвілі, Л. А. Мікешіної, М. М. Бахтіна, С. В. Пролєсва, З. М. Оруджева, М. Д. Култаєвої та інших. Велику увагу гуманітарному мисленню і гуманітарному пізнанню приділяли В. Дільтей, Г. Ріккерт, В. Віндельбанд та ряд інших визначних філософів.

Однак залишаються невирішеними ряд питань, зокрема, стосовно взаємодії гуманітарного мислення з установками дослідника, історичним процесом в контексті раціонального (духовного) та ірраціонального (душевного), наукою та системою цінностей.

Метою статті є виявлення основних аспектів становлення гуманітарного мислення в генезі «філософії життя», концепту «цілераціональності», рефлексивності та природничонаукового пізнання.

Виклад основного матеріалу. Виокремлення проблеми «гуманітарного мислення» бере витoki з дискусії «наук про дух» і «наук про природу», де обмірковується необхідність проводити взаємодиференціацію між духовним і душевним, природничими і гуманітарними науками, і, відповідно, природничонауковим і гуманітарним мисленням. Очевидно, виходячи з таких міркувань, В. Дільтей вважає, що «первісно даним», «безпосереднім» в духовному (душевному) житті є «сув'язь душевного життя» (його цілісність, «взаємопов'язаний комплекс»). В той же час, в природі існуючі речі не пов'язані одна з одною в загальні явища або процеси. Якщо в природознавчих науках природні явища пояснюються на основі гіпотез про зв'язок між явищами (які пов'язують їх в єдине ціле), то в «науках про дух» явища душевного життя повинні «осягатися» («переживатися») на основі «душевного» зв'язку, виходячи з цілого. «Природу пояснюємо, – зазначав філософ, – душевне життя ми осягаємо» [5, с. 115].

Обґрунтувавши з позицій нового мислення можливість пізнання специфіки «душевного» осягнення дійсності, В. Дільтей далі аналізує умови власне гуманітарного пізнання. Одна з таких умов – перенесення акценту із власної рефлексії «душевного» життя на спостереження за іншими. Лише порівнюючи себе з іншими, – вважає В. Дільтей, – можна мати знання індивідуального відносно себе; усвідомлювати і мислити можна лише те, що в тобі «відрізняється від іншого», його свідомості, характеру, здібностей тощо. Друга умова – аналіз певних форм діяльності людини, в яких викристалізовані і життєва активність, і творчість. Їх вивчення і є гуманітарним пізнанням, яке можливе у формі розуміння в результаті осмислення. При цьому В. Дільтей приходить до важливого висновку, який нагадує кантівське положення про те, що мислення не виводить закони з природи, а, навпаки, визначає їх для неї. Розуміння і пов'язане з ним гуманітарне пізнання і, відповідно, гуманітарне мислення визначаються установками (позицією, цінностями) дослідника. Умова «можливості осягнути іншого полягає в тому, що у проявленні чужої індивідуальності не може не виступати щось таке, чого б не було в суб'єкті, який пізнає» [5, с. 118].

Якщо перша умова гуманітарного мислення задається підходом того, хто пізнає, то друга – реалізацією історичного підходу. Адже, за переконанням В. Дільтея, осягнути *що* таке життя, можна лише шляхом вивчення історії («духовно-душевного» процесу). Однією з причин такого вибору було прагнення В. Дільтея до загальнозначимого об'єктивного пізнання життєвої реальності, прагнення відрізнити наукове (науково-історичне) пізнання життя від тих способів його осягнення, які властиві для поета, художника. До них наближається спосіб «пізнання себе в спілкуванні з іншими... Але, вибравши цей третій шлях, Дільтей змушений розробити і третій метод – герменевтику. Цей метод має спільне із природничонауковим в тому сенсі, що історик також потрібно оперувати з деяким зовнішнім матеріалом, а не просто з даними особистого душевного досвіду; спільне з художником в історика в тому, що його матеріал особливого роду, це, так би мовити,

людський матеріал, і тому можна говорити про те, що в певній мірі він даний йому безпосередньо, не так, як «факти» дані вченому – фізику або теологу» [4, с. 398], – зазначає П. П. Гайденоко.

В своїх працях В. Дільтей не лише обґрунтував можливість і специфіку гуманітарного пізнання, але і проблематизував його, показавши залежність гуманітарного пізнання від установок того, хто пізнає. Тому для цього суб'єкту пізнання потрібно мислити. Як відомо, ще І. Кант процес мислення зводив до трьох правил, на які потрібно було покладатись. Насамперед, це мислити самому; по-друге – мислити таким чином, щоб мати змогу одночасно дивитись на мислиме або на власну справу очима іншого. Суть третього правила полягає в тому, щоб не суперечити самому собі, тобто мислити несуперечливо. Тому, поєднання в гуманітарному пізнанні зовнішньої протилежних процедур – інтуїтивного осягнення і понятійного аналізу, належність дослідника і його об'єкта до однієї реальності, значення в гуманітарному пізнанні розуміння, інтерпретацій, історичного підходу – все це відкривало перспективи розвитку гуманітарного мислення.

Тезу В. Дільтея про залежність гуманітарного пізнання від установок суб'єкта пізнання посилює М. Вебер, пов'язуючи цю залежність з гуманітарними установками і цінностями дослідника. Він показує, що гуманітарне пізнання являє собою не просто вивчення певного явища, але одночасно його конструювання творчості, це означає мисленнєвий процес, завдяки якому відбувається виявлення в ньому смислів, цінностей. «Не існує, – пише М. Вебер, – абсолютно «об'єктивного» наукового знання культурного життя або соціальних явищ, не залежного від особливих і «однобічних» точок зору, у відповідності з якими вони вибрані в якості дослідження, підлягають аналізу і розділені» [3, с. 35].

З точки зору М. Вебера ідеальні об'єкти гуманітарної науки мають особливий статус: це не зображення дійсності, а ідеально-типологічні побудови («конструкції»), котрі дозволяють досліднику схематизувати емпіричний матеріал і організувати його у відповідності з вибраною науковою позицією і завданнями дослідження. Свої міркування М. Вебер пов'язує з феноменом осмисленої соціальної дії людини, орієнтованої на буття іншої людини. Серед ідеальних способів соціальних дій він спеціально виокремлює «ціннісно-раціональну» соціальну дію, засновану «на вірі в безумовну – естетичну, релігійну або будь-яку іншу – самодостатню цінність певної поведінки як такої, незалежно від того, до чого вона приведе» [2, с. 628]. Така поведінка, в свою чергу, передбачає сміливість мислення, його духовну самостійність і самодостатність.

Для веберівської концепції раціонального, а точніше, цілераціонального мислення, властиве жорстке розділення понять «ціль» і «цінність». Перше – ціль – лежить в основі цілераціональних (насамперед економічних) дій людей, а друге – цінність, переважно ірраціональне – визначає їх поведінку в рамках тієї чи іншої культурної традиції або соціальної спільності. Важливим для гуманітарної науки є те, що М. Вебер категорично не погоджується з марксизмом, який намагається вивести свідомість, мислення, ту чи іншу систему цінностей, головним чином, із закономірностей матеріального життя суспільства. З позицій такого соціального детермінізму мислення людини в значній мірі буде визначатися особливостями цілераціональної діяльності, а цінності також не можуть мати трансцендентної природи і, тим більше, не мають ніякого укорінення в природному бутті.

Раціональне (цілераціональне) мислення для М. Вебера, як і цінності – спонтанний продукт спеціальної і культурної взаємодії людей. Ці раціонально-мисленнєві регулятиви динамічні, плюралістичні і навіть антагоністичні. Вони є визначальними для науки і частіше всього для процесів соціальної та економічної діяльності. «Те, що я вам тут висловлю – проголошував М. Вебер, – витікає... з головного положення, що життя знає лише вічну боротьбу богів, знає тільки несумісність найбільш принципових, взагалі можливих життєвих позицій і непримиренність

боротьби між ними, отже, необхідність між ними вибирати» [2, с. 730]. А вибір може здійснитися, безумовно, завдяки активній діяльності мислення, яке може визначити потрібні для ефективної соціальної взаємодії і культурної та політичної діяльності орієнтири.

Дослідник робіт Г. Ріккєрта, В. Дільтея, М. Вебера, філософ і видатний вчений, знавець естетичної свідомості М. Бахтін формулює думку, схожу з веберівською, про те, що пізнання в гуманітарних науках є одночасно і конституювання дійсності, яка пізнається. В своїх роботах, виходячи з раніше сказаного, М. Бахтін стверджує, що об'єкт пізнання в гуманітарних науках не просто належать до тієї ж дійсності, як і той, хто пізнає, але що він не менш активний, ніж суб'єкт пізнання. Гуманітарне пізнання у М. Бахтіна витлумачується як активний процес діалогічного спілкування і взаємодії. «Науки про дух, предмет – не один, а два «духи» (той, хто вивчає і що вивчається), які не повинні зливатися в один дух. Справжнім предметом є взаємовідношення і взаємодія «духів» [1, с. 349]. Тобто не «духу» в якості однієї іпостасі, а у взаємодії з іншими духовними процесами.

Вирішуючи питання про специфіку гуманітарного пізнання, як принципово відмінного від природничо-наукового, М. Бахтін вважає, що гуманітарна наука вивчає унікальні індивідуальні об'єкти, причому рефлексивно, через пізнання і осмислення. Якщо взяти текст як «знаковий комплекс», то тут ми бачимо «мислення про мислення, переживання переживань, слова про слова, тексти про текст. В цьому основна відмінність наших гуманітарних дисциплін від природних (про природу)... Дух не може бути даний як річ (прямий об'єкт природної науки), а лише в знаковому вираженні, реалізації в текстах... Кожний текст (як висловлювання) постає конкретним, індивідуальним, єдиним і неповторним, і в цьому весь його смисл, він (в своєму вільному ядрі), не допускає ні каузального пояснення, ні наукового передбачення» [1, с. 285]. В конкретному житті, як предметі мислення (думки), існує людина взагалі, існує третій. Але «в самому живому, в житті, яке проживається, існують лише Я, Ти, Він, і лише в ньому розкриваються (існують) такі первинні реальності, як моє слово і чуже слово, і взагалі ті первинні реальності, котрі поки що не підлягають пізнанню (абстрактному, узагальнюючому), а тому ним і не помічаються» [1, с. 348-349]. Але їх можна «побачити» через мислення, рефлексію, мисленнєву дію.

Разом з тим М. Бахтін схильний пов'язувати гуманітарне і природничо-наукове пізнання. «Протиставлення (Дільтей, Ріккєрт) гуманітарних і природничих наук було заперечене подальшим розвитком гуманітарних наук. Темпоральна співмірність художнього переживання і наукового вивчення. Їх неможливо розірвати, але вони проходять різні стадії та ступені і не завжди одночасно» [1, с. 349].

В даній ситуації вирішується питання про те, чи є можливою єдність духовного і життєвого досвіду людей, що належать до різних історичних і культурних спільнот; чи можлива «зустріч» різних епох і під різними моделями світобудови; як відбувається «склеювання» різних результатів діяльності в єдиний культурно-історичний фонд духовного і практичного прогресу людства? Тут проблемною є не множинність розуміння, а те, що забезпечує системність, цілість мислення в засвоєнні культурно-історичного досвіду. Пізнання і мислення в тому аспекті, в якому воно «ініціює розуміння, має подвійну спрямованість, «дипольне»; воно одночасно звернене і до предметності «макрокосму» (природи і суспільству в його об'єктивному, природничо-історичному розвитку), і до соціокультурних смислів «мікрокосму», заданих розкриттям і практичною об'єктивацією внутрішніх цільових проєктів розвитку суб'єкта. В першому зверненні воно реалізується актами причинного пояснення і опису світу, в другому – вимагає доповнення пізнавальних структур процесом засвоєння «осмисленої матерії» культури і, відповідно, герменевтичної інтенції на розуміння» [6, с. 91], – зазначає

С. Б. Кримський.

Для об'єктивності все ж таки потрібно визнати, що для М. Бахтіна гуманітарна наука, яка має справу з «абсолютно неповторними індивідуальностями», приводить до необхідності формулювання більш загальної проблеми, яка спрямована на важливість розвитку власне гуманітарного мислення. Зокрема, як видно з попереднього аналізу, розуміння текстів та їх смислів передбачають активне відношення дослідника до існуючих точок зору в культурній і науковій комунікаціях. Як правило, кожний мислитель, вчений, дослідник починає з полеміки, дискусії (діалогу) відносно інших концепцій, точок зору, тлумачень. В процесі такої полеміки артикулюються власні цінності і своє бачення, роз'яснюється новизна і особливості авторського підходу, висловлюються думки про сутність об'єкта, який вивчається. Позиціонування «авторської позиції, своєрідної «гуманітарної дискусії» – необхідний елемент гуманітарного мислення.

Отже, в даному контексті потрібно розрізнити два взаємопов'язаних аспекти гуманітарного мислення: витлумачення текстів і побудова ідеальних об'єктів, які репрезентують в теорії явище, що вивчається. При цьому, до вже побудованих ідеальних об'єктів в гуманітарній науці застосовується стандартні процедури, зокрема, методологічні рефлексії, які дозволяють одержувати нові теоретичні знання, окреслювати нові перспективи мислення і пізнання.

Відмінність між гуманітарним і негуманітарним пізнанням особливо очевидна на перших етапах побудови предмету науки. На відміну від природничо-наукового пізнання, де завжди наперед заданий відомий «принцип використання», або античної науки, де ціннісні установки дослідника частіше всього не рефлексуються, в гуманітарній науці перехід від життєвої і практичної точок зору до теоретичної, як правило, є найважливішим моментом, який конститує пізнання. Друга відмінність – необхідність задати і утриматись у вивченні особливостей гуманітарної реальності, тобто культурного та інтелектуального простору. Для цього гуманітарій рухається немовби в двох площинах. На одній він конструює явище, що вивчається, як ідеальний об'єкт, приписуючи йому такі характеристики, котрі дозволяють вирішити заявлені проблеми, пояснити факти, відкривають перспективу подальших досліджень. На другій площині гуманітарій (філософ, соціолог, культуролог) вступає в спілкування з феноменами, що вивчаються (тобто займається не пізнанням, а вирішує свою екзистенціальну проблему, але використовуючи для цього пізнання). Складність гуманітарного мислення полягає в тому, щоб розумно, доцільно і синхронно рухатися в обох площинах [8, с. 202-203].

Наступна відмінність полягає в контролі над тим, чи має гуманітарій-вчений справу з тим же самим об'єктом, чи останній вже давно змінився, розвинувся (сам або в результаті гуманітарного пізнання), або ж змінився погляд, мисленнєва інтенція самого дослідника на об'єкт. Коли об'єкт змінюється (наприклад, рефлексивно реагуючи на теоретичне знання про нього), або просто еволюціонує, або ж змінюється підхід дослідника до об'єкта, то починається новий цикл гуманітарного пізнання, утворюються нові інтерпретації, на їх основі формулюються емпіричні знання і закономірності, і потім вже на основі цих знань і закономірностей формулюються ідеальні об'єкти, теоретичні знання, процедури їх побудови, і, нарешті, теорія. Власне, що і складає процес мислення як процес когнітивно-інтелектуальної діяльності.

Постає питання: чому все-таки теорія в гуманітарних науках організована не так, як в природних? Тут декілька причин. Одна з них – відмінність в цих науках між ідеалами і нормами організації наукових знань; в гуманітарній науці суспільний, безперервний дискурс і систематизація скоріше засуджується як ознака фізикалізму, ніж приймається. Друга причина – необхідність обґрунтувати і виправдати свої цінності, підхід до об'єкту вивчення, маючи на увазі інші теоретичні

точки зору на той же предмет. Важливою є і та обставина, що в гуманітарній науці сам образ, ідеал гуманітарної науки остаточно не сформувався, він ще обговорюється, є об'єктом дискусій [8, с. 205].

Мислення в процесі гуманітарного пізнання не менш строге, ніж природничо-наукове. Оскільки знання гуманітарних наук активно відносяться до свого об'єкта, задаючи для нього «спосіб існування», то гуманітарно мислячий дослідник стає «повністю відповідальним» і не може вже самим фактом вивчення не впливати на свій об'єкт. Спрямованість цього впливу цілком визначена: сприяти культурі, духовності, розширювати можливості людини, ставити «перепони» всьому тому, що руйнує або знижує культурні або духовні потенції людини.

Зазначимо, що важливо враховувати епістемологічну повноцінність і самодостатність гуманітарного знання. В ньому представлені не тільки емпіричний, але й трансцендентальний рівні, хоча в іншій «пропорції» і в інших формах, ніж у природничих науках. Ідеали трансцендентальної філософії, які включають об'єктивність, всезагальність, необхідність, достатньо наявні в окремих самостійних екзистенціально-антропологічних підходах до пізнання. Але якщо в текстах теоретичних природничих наук трансцендентальний рівень задається повним відходом від суб'єкта, повною абстракцією, формалізацією і символізацією мови, аксіоматизацією і дедуктивною побудовою знання, то в гуманітарному знанні, де суб'єкт нерозривний з об'єктом та іншими суб'єктами, а мова зберігає свою змістовність і багатозначність, способи виходу на трансцендентальний рівень можуть бути, очевидно, іншими, змішаними і нетрадиційними. Можна зазначити, що і «форми трансцендентальності, як і трансцендентності, в цьому випадку також можуть бути дещо іншими внаслідок епістемологічних особливостей цього типу знання, що передбачає також подальший розвиток самих цих категорій, пов'язаних не лише з аналізом свідомості, але і аналізом типів діяльності і функцій мови» [7, с. 50]. А також, безумовно, і самого гуманітарного мислення, як результату гуманітарно-філософського пізнання.

Висновки. Таким чином, гуманітарне мислення формується в контексті гуманітарного знання, котре, в свою чергу, формується в процесі тривалого розвитку опозиції «наук про природу» і «наук по дух». В умовах науково-технічного прогресу, економізації і технологізації «науки про дух» (філософія, релігія, етика, культурологія тощо) почали втрачати своє значення. А, разом з цим, почало втрачати смисл і призначення життя людини. В такій ситуації на зміну класичним філософським роздумам приходять, зокрема, «філософія життя» та герменевтичні дискурси. В результаті нових гуманітарних та аксіологічних рефлексій вибудовується нова система гуманітарного пізнання і мислення. Гуманітарне мислення характеризується двозначно. З одного боку, це робота з текстами, їх розуміння, нове витлумачення, позиціонування в полі інших висловлювань про тексти, що аналізуються. З іншого боку, це аналіз феномену (особистості, культури), який виражений в даних текстах, існує в них і через них. Особливість гуманітарного мислення полягає і в тому, що воно задовольняє як теоретичні, так і практичні відносини. Наступна особливість гуманітарного мислення в тому, що воно розгортається як вияснення чужого, відмінного від власного, іншого, незвичного бачення реальності і, одночасно, як вияснення в зв'язку з цим власних уявлень і екзистенцій. Йде не просто діалог, в якому кожен залишається зі своєю думкою і баченням, а вибудовується така ситуація і реальність, в яких і гуманітарій, і той, кого він хоче зрозуміти, немовби народжуються заново. В кожній із названих особливостей гуманітарне мислення не може вибудовуватися без серйозного методологічного структурування на головні складові – дух і душу.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М.: Искусство, 1979. – 423 с.
2. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.

3. Вебер М. Исследования по методологии науки / М. Вебер. – М.: Наука, 1998. – 202 с.
4. Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному / П. П. Гайденок. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
5. Дильтей В. Введение в науку о духе / В. Дильтей // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. – М.: Искусство, 1987. – С. 108-135.
6. Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды / С. Б. Крымский. – К.: Курс, 2000. – 308 с.
7. Микешина Л. А. Трансцендентальные измерения гуманитарного знания / Л. А. Микешина // Вопросы философии. – 2006. – № 1. – С. 55-66.
8. Розин В. М. Мышление: сущность и развитие / В. М. Розин. – М.: ЛЕНАНД, 2015. – 368 с.

REFERENCES:

1. Bakhtin M. M. Estetika slovesnogo tvorchestva [Aesthetics of verbal creativity]. – M.: Iskustvo, 1979. – 423 s.
2. Veber M. Izbrannye proizvedeniya [Selected Works]. – M.: Progress, 1990. – 808 s.
3. Veber M. Issledovaniya po metodologii nauki [Studies on the methodology of science]. – M.: Nauka, 1998. – 202 s.
4. Gaydenko P. P. Proryv k transtsendentnomu [Breakthrough to the transcendent]. – M.: Respublika, 1997. – 495 s.
5. Dil'tey V. Vvedenie v nauku o dukhe [Introduction to the science of the spirit] // Zarubezhnaya estetika i teoriya literatury KhIKh-KhKh v. Traktaty, stat'i, esse. – M.: Iskustvo, 1987. – S. 108-135.
6. Krymskiy S. B. Filosofiya kak put' chelovechnosti i nadezhdy [Philosophy as a way of humanity and hope]. – K.: Kurs, 2000. – 308 s.
7. Mikesheina L. A. Transtsendental'nye izmereniya gumanitarnogo znaniya [Transcendental dimension of human knowledge] // Voprosy filosofii. – 2006. – № 1. – S. 55-66.
8. Rozin V. M. Myshlenie: sushchnost' i razvitie [Thinking: the nature and development]. – M.: LENAND, 2015. – 368 s.

Иванова Н. В., кандидат философских наук, доцент, заведующая отделением «Дошкольное воспитание», Луцкий педагогический колледж, докторант кафедры философии и социологии, Южнонациональный педагогический университет (Украина, Одесса), E-mail: iva_chumbas@mail.ru

Гуманитарное мышление в социокультурном опыте познания и понимания

Аннотация. Исследуется проблема гуманитарного мышления в процессе развития научных представлений о естественнонаучном и гуманитарном познании. Показано, что гуманитарное мышление выступает условием познания как внутреннего (душевного) состояния человека, так и условием анализа определенных форм его деятельности, в которых выкристаллизованы жизненная активность и творчество. Раскрывается значение веберовской концепции рационального (целерационального) для содержательности гуманитарного мышления. Определяется, что единство познания и мышления обеспечивается культурно-историческим фоном духовного и практического прогресса.

Ключевые слова: рациональное, гуманитарное мышление, гуманитарное познание, дух, наука, ценность, понимание.

Ivanova N., PhD, Associate Professor, Head of Department «Preschool education» of Lutsk Pedagogical College, doctoral student of the department of philosophy and sociology, South Ukraine National Pedagogical University (Odessa, Ukraine), E-mail: iva_chumbas@mail.ru

Humanitarian thinking in social and cultural experiences of knowledge and understanding

Abstract. The article reveals the problem of humanitarian thinking, which is formed in the context of human knowledge, in the long process of opposition between «natural sciences» and «human sciences». Author proves that in the conditions of scientific and technological progress, economization and technologization «human sciences» (philosophy, religion, ethics, culture, etc.) began to lose their value, and therewith human life began to lose its sense and its meaning. In this situation, instead of classic philosophical thoughts comes particularly «philosophy of life» and hermeneutical discourses. As a result of the new humanitarian and axiological reflections the new system of human cognition and thinking builds itself up.

The paper shows that humanitarian thinking acts as the prerequisite for cognition as internal (mental) personal condition, and as the prerequisite for analyzing of certain forms of activity in which vital activity and creativity appears. Their investigation is the humanitarian cognition, which is possible in the form of understanding as a result of reflection. The study analyzes dependence of humanitarian cognition from the settings of that, who percepts. The article reveals the value of consistency of humanitarian thinking of Weber's concept of rational (purpose-rational) for which a clear separation of concepts of «purpose» and «value» is inherent. We emphasize that the unity of cognition and thinking is provided by cultural and historical background of spiritual and practical progress. Therefore, it is necessary to distinguish between two related aspects of humanitarian thought: on the one hand, this is work with texts, their understanding, new interpretation of them, their positioning in the field of other expressions about analyzed texts. On the other hand, this is the analysis of the phenomenon (personality, culture), which is expressed in these texts, exists in them and through them.

The research states that thinking during the process of human cognition is as strict as in the case of natural sciences, because it clearly defines purpose and objectives of the activity. The undeniable feature of humanitarian thinking is that it unfolds itself as the definition of strange, different, unusual vision of reality and at the same time as clarification in this concern of its own ideas and existences. That is not just a dialogue in which everyone stays with his opinion and position, but such a kind of a situation and a reality that build themselves up in which humanitarian, as well as the person he wants to understand, so to say become born again. Therefore, in each of these characteristics humanitarian thinking can not be built without serious methodological structuring of it by main components – spirit and soul.

Keywords: rational, humanitarian thinking, humanitarian cognition, spirit, science, value, understanding.

УДК 177.72: 316.42

Бігун Р. В.,

аспірант, ДВНЗ «Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника» (Івано-Франківськ, Україна)

E-mail: bigunroman19@gmail.com

ГЕНЕЗИС КАТЕГОРІЇ МИЛОСЕРДЯ В КОНТЕКСТІ ЕВОЛЮЦІЙНОГО ПІДХОДУ

Анотація. Анотація. Розглядається дискусійна в сучасному гуманітарному знанні проблема витоків милосердного ставлення до інших людей, аналізується система еволюційних (природних) і соціокультурних передумов формування милосердя як морального принципу, що визначає нормативно-ціннісну аксіоматику моральної свідомості.

Ключові слова: милосердя, альтруїзм, інстинкт, людяність, взаємодопомога.

Постановка проблеми. Милосердя – моральна категорія і гуманістична традиція, що виникла в процесі формування людського суспільства і становлення основних соціальних інститутів. Великий історико-етнографічний матеріал досліджень традиційних культур свідчить, що вже на стадіях архаїчного суспільства склалися і сформулювалися різні принципи взаємодопомоги, що вплинули на розвиток людського співіснування. З виникненням національних і світових релігій милосердя як моральна норма органічно увійшла в освячені божественним авторитетом етичні системи.

Уже Ч. Дарвін відзначав, що людина зберегла з віддалених часів певну любов і співчуття до своїх родичів. Саме «любов» і «співчуття» є ціннісним ядром категорії милосердя, що визначає жалісливе, доброзичливе, дбайливе ставлення до іншої людини.

Аналіз досліджень. Тема становлення категорії милосердя у науковому просторі розглянута досі надто мало. В контексті еволюційного підходу найсуттєвіший внесок у розуміння категорії милосердя зробив Чарльз Дарвін. Зокрема, у праці «Походження людини та статевий відбір» він акцентував увагу саме на природно-

му походженні категорії милосердя.

Варто згадати про сучасну наукову концепцію категорії милосердя, зокрема у працях Р. Апресяна, Ф. Гайєка, А. Гусейнова, П. Кропоткіна, В. Малахова, В. Шадрикова та ін. Проте у дослідників нема єдності в поглядах на процес походження і виникнення милосердя, кожен пропонує свій підхід до аналізу зазначеної категорії, тому їхні теорії є досить неоднозначними, містять подекуди взаємно протилежні висновки. Отже, питання генезису категорії милосердя потребує глибшого й системнішого дослідження.

Мета дослідження полягає в комплексному вивченні проблеми витоків милосердного ставлення до інших людей, а також аналізі системи еволюційних (природних) і соціокультурних передумов формування милосердя як морального принципу.

Виклад основного матеріалу.

Як основоположник еволюційного підходу, Ч. Дарвін вважав, що милосердя і співчуття є результатами еволюційних процесів. З розвитком еволюційної теорії термін «милосердя» виявився джерелом багатьох розбіжностей. Існує уявлення, що природний і статевий відбори можуть призводити до афективного стану, який сприяє формуванню бажання надавати допомогу іншим. На противагу цьому Дарвін розглядав прояв співчуття як найбільш розвинений людський інстинкт. У праці «Походження людини та статевий відбір» Дарвін стверджував, що «співчуття посилюється шляхом природного відбору; спільноти, в яких існує найбільша кількість співпереживаючих членів, будуть процвітати краще і сприяти появі на світ більшого потомства» [1, с. 130]. Важливість дослідження біологічних підстав милосердя полягає в тому, що людська здатність співчувати важлива не тільки як підстава комусь допомогти, вона також є основою єдності, способом визнання іншого як вищої цінності. Відчуваючи милосердя, людина думає не стільки про себе, скільки про тих, хто страждає. Істинне милосердя виникає цілком природно, змушує нас допомагати людині заради неї самої. Таким чином, згідно з уявленнями філософів – прихильників еволюційної теорії і психологів, милосердя може бути важливим елементом, що відповідає за збереження всього генофонду. На їхню думку, саме милосердя змушує нас поводитися так, щоб створювати максимально сприятливі умови для виживання. З позиції прихильників еволюційного підходу все людство завдячує стародавнім людям своєю схильністю до милосердної поведінки і забезпечить її передачу прийдешнім поколінням. Однак якщо дійсно існує боротьба за існування, то постає питання: звідки береться альтруїзм щодо незнайомих людей? Відповідь на це питання дав сам Дарвін, який вважав, що милосердні особистості виживають успішніше, ніж немилосердні.

Спроби визначення витоків милосердного ставлення до інших приводять нас до проблеми народження «людяності» як такої, яку слідом за російським дослідником В. Д. Шадриковим ми розуміємо як комплекс якостей людини, що визначають її ставлення до інших людей, і в діях і у вчинках, які характеризуються з позицій добра і зла [10, с. 59].

Автори різних концепцій прагнуть визначити ту межу, яка відділяє природну істоту, котра виникла в результаті біологічної еволюції, від «людини в повному розумінні цього слова».

Досягнення біології (етології, генетики, соціобіології) кінця XX століття досить переконливо демонструють, що деякі форми поведінки людини, в тому числі такі «зародки» людських типів поведінки як, з одного боку, егоїзм і прагнення до самозбереження, а з іншого – альтруїзм і прагнення до солідарності та об'єднання, генетично детерміновані. Про те, що людська мораль народжувалася в світі тварин, свідчать чимало спільних для людей і тварин програм поведінки. Дійсно, у людини, як і у тварин, існують вроджені форми поведінки, які характеризуються рядом рис: спонтанність, гальмування інстинкту діє тільки стосовно

«своїх», інстинкти передаються у спадок цілими «блоками» [4, с. 223]. У цьому ключі досить логічним виглядає теза К. Лоренца про мораль як «компенсаційний механізм, який пристосовує наше інстинктивне успадкування до культурного життя і утворює з ним функціонально єдину систему» [7, с. 219].

Представники етології виділяють чотири типи інстинктів, характерних як для тварин, так і для людини: статевий, голод, агресія і страх. Інстинктам відповідають основні типи поведінки: розмноження, харчування, прагнення до влади і самозбереження. Справжнім «основним» інстинктом, на думку К. Лоренца, є інстинкт агресії, який не тільки покликаний відокремити даний вид від інших конкуруючих видів, а й служить важливим інструментом у внутрішньовидовій конкуренції [8, с. 67]. Не випадково з часів Аристотеля, а пізніше у християнстві «дно душі» розуміли як тваринність, злу природу людини. При цьому К. Лоренц відзначав: на внутрішньовидовому рівні боротьба між особинами відбувається за визначеними правилами, що захищає особин певного виду від убивства. Таким чином, хоча сам інстинкт зберігається незмінним, для внутрішньовидового захисту природа створила особливий механізм – гальмування інстинкту, який проявляється в ритуалізації поведінки.

Однак у зв'язку з цим виникає питання про те, як у процесі еволюції живого не тільки виникла здатність уникати конфліктів, а й більш того – появилася здатність милосердного ставлення до іншого.

Перші спроби пояснити моральні цінності, виводячи їх підґрунтя із законів природи, були здійснені англійським філософом Г. Спенсером. Він визнав фундаментальне значення альтруїзму, який проявляється у вчинках і діях задля існування природи. На його думку, самопожертва є таким самим первинним фактом природи, як і самозбереження.

На наявність еволюційних передумов етично забарвленої поведінки людей, у тому числі співчутливої підтримки, звернув увагу П. О. Кропоткін. Він розширив уявлення Ч. Дарвіна і Г. Спенсера, сформулювавши «біосоціологічний закон взаємної допомоги». Взаємодопомога, як інстинкт товариськості виникла, на його думку, природним шляхом з досвіду життя суспільних тварин і людини. Цей інстинкт не скасовує закону боротьби за існування, але дозволяє зрозуміти його в більш широкому і глибокому розумінні. Не заперечуючи міжвидової боротьби, інстинкт допомагає тваринам всередині виду досягати більш відчутних результатів у розвитку, використовуючи взаємну підтримку в боротьбі з несприятливими обставинами життя і зовнішніми ворогами. Одночасно, вважав П. О. Кропоткін, взаємодопомога сприяла пом'якшенню внутрішньовидової боротьби, виробленню звичок, звичаїв і традицій, які дозволяють – особливо людині – створювати різні форми співіснування. Саме принцип товариськості (або «закон взаємодопомоги»), який виник у ході еволюції природи, став основою таких проявів моральності як почуття обов'язку, співчуття, повага до одноплемінників і самопожертва [6, с. 278].

Подібну думку поділяють представники соціальної концепції, які стверджують, що милосердя виникло одночасно з народженням людського суспільства – з родоплемінних відносин, коли людина, підкоряючись законам видового співтовариства, змушена була піклуватися про ближніх. «Того, хто впав, – підніми», «замерзлого – відігрій», «голодного – нагодуй», «слабкого – захисти» – ось прості моральні закони милосердя. Таким чином, милосердя як загальнолюдський феномен зароджується на ранніх стадіях розвитку людського суспільства з почуття взаємодопомоги.

Ідея про існування «протоетичних» емоцій, включаючи співчуття, знаходить своє відображення у працях В. П. Ефроїмсона. На думку дослідника, специфіка еволюційного розвитку людства така, що природний відбір був значною мірою спрямований на розвиток біологічних основ самовідданості, альтруїзму,

колективізму та жертвовності. Частково інстинктивні підстави такої поведінкової практики обумовлені тривалим періодом безпорадності немовлят і дітей. Безперервна охорона, часте годування безпорадних дітей та вагітних, чисельність яких становила, ймовірно, не менше третини спільноти, могли здійснюватися тільки всією спільнотою, скутою в своїх можливостях швидкого пересування через таку велику масу дітей, які потребували охорони та їжі. Група, згряя, рід, що не володіли біологічними основами потужних інстинктів і екстраполяційних рефлексів колективного захисту потомства і групи, на думку В. П. Ефроїмсона, прирікали себе на загибель особливою формою природного добору – груповим природним відбором [11, с. 18]. Тим часом роди і племена людей могли якийсь час обходитися без будь-яких колективістських і альтруїстичних інстинктів. Однак такий стан міг тривати лише обмежений час, оскільки поступово накопичувалися проблеми з вихованням потомства (позаяк не здійснювався відповідний за ним догляд) і, як результат, втрачалась можливість передачі генів. Отже, такі типи племен і родів поступово ставали вимираючими тупиками розвитку (за рахунок малої чисельності дитинчат, що вижили). Дитинчата лише тих родів і племен, які мали досить розвинені інстинкти та емоції, спрямовані не тільки на особистий захист, а й на захист потомства, на захист колективу загалом, на захист блискавичний та інстинктивний, напівсвідомий і свідомий, мали шанси вижити. Роди і племена людини могли не конкурувати один з одним, проте все одно природа безжально винищувала тих, хто недостатньо дбав про дітей. На думку В. П. Ефроїмсона, якщо припустити, що еволюція йшла в напрямку збільшення великих півкул, то це могло відбуватися лише за умови довготривалого захисту безпорадного потомства, оскільки при цьому неминуче збільшувалися розміри резервуарів пам'яті – матеріальні основи безумовних, умовних і екстраполяційних рефлексів, створювалися складні механізми мислення, і в підсумку вдосконалювалася система інстинктів і емоцій, на яку спирається альтруїзм [11, с. 18].

Така «біологічна недостатність» (умовно кажучи, фізична недозрілість) людини чималою мірою визначає початкову «відкритість світу», що виразилася у спілкуванні, взаємодії, здатності вступати у стосунки з іншими, перш за все дорослими, особинами свого виду. Австро-американський дослідник Ф. А. Гайек, поділяючи ідею про існування інстинктивної етики, або генетично успадкованих інстинктів (етики солідарності й альтруїзму) [9, с. 141], звертає увагу на «вузькообмежену» взаємодію одноплемінників, які добре знали один одного і довіряли один одному, тобто не поширювалися на чужих. «Ці первісні люди, – пише Ф. А. Гайек, – керувалися конкретними, однаково зрозумілими цілями і виходили з однакового сприйняття небезпек і можливостей місця їх існування (в основному укриттів і джерел прожитку). Вони могли не тільки чути свого глашатая, а й бачити його» [9, с. 24-25]. Члени таких малих груп могли вести тільки колективний спосіб життя: залишившись на самоті, людина незабаром гинула. Тому, спростовуючи тезу Т. Гоббса про первісний індивідуалізм, Ф. А. Гайек стверджує, що «дикун» згідно зі своїми інстинктами був колективістом, тож стану «війни всіх проти всіх» не було ніколи [9, с. 25].

Зауважимо також, що безпорадність немовляти, необхідність тримати його на руках сковувала свободу жінки, ставила її в більшу залежність від чоловіків, які займалися полюванням, годували сім'ю. В результаті жінка стала берегинею вогнища, доповнюючи цю функцію збиранням горіхів, фруктів, коріння й ін. І. Бахофен розглядає материнство як вихідну умову для розвитку доброчесності, принципів любові, єднання і миру, що і стає, на його думку, основою «ідеї загального братерства» [3]. Таким чином, біологічна безпорадність дитини відіграла надзвичайно важливу роль в культурній еволюції людини, ставши одним з вирішальних чинників виникнення соціальної організації життя людини. Ця об'єктивна «взаємопов'язаність» з іншими людьми, врешті-решт, і є, за словами М. С. Кага-

на, «пусковими пружинами» для таких дій, які організовують єдині матеріально-практичні, практично-духовні і чисто духовні дії людей [5, с. 146].

Визнання деяких природних передумов милосердного ставлення до інших не означає визнання тільки біологічних трактувань їх коренів. Зауважимо, що на базі інстинктів можна будувати адаптивну поведінку в досить стабільному середовищі. Більш тонке пристосування здійснюється за рахунок надбаних форм поведінки, заснованих на позагенетичних потребах. Отже, виникнувши на біологічно спадковій основі, ця природна сутність людини проявляється в якісно іншій галузі – соціальній.

У тих тварин, які ведуть колективне життя, самі форми колективності є біологічними за змістом і способом трансляції: поведінка особини стосовно інших членів зграї, стада, сім'ї управляється успадкованим нею інстинктом і тому стабільна як у нескінченній низки поколінь, так і протягом усього життєвого шляху індивіда. Людський же рід опинився в такій ситуації, коли умовою виживання стала необхідність постійної зміни – і в житті індивідів, і в розвитку виду – способів поведінки, форм діяльності, установок психіки.

У процесі оволодіння навичками виживання люди у своїх спільних мисливських, військових, ремісничих діях навчалися розрізняти Суб'єктність Іншого – побратима, співробітника, родича, а також, що було більш важливо, «супер-суб'єкта» – доброго і злого духа, божества. Такого розчленування не знає поведінка тварини в силу інстинктивності скоєних нею дій. Людина ж виявляється спочатку в ситуації позаінстинктивної поведінки, яка передбачає необхідність визначення своєї тактики щодо рослини, тварини і т.д., усвідомлення мети, засобів і способів дії. А це вимагає виокремлення себе як діяча, який володіє правом та свободою вибору дії і предмета, на який ця дія спрямована. Оскільки діяльність людини відбувається не на самоті, а так чи інакше поєднується з діями партнерів, соратників та ін., відповідно слід відрізняти їх як таких самих вільних у своєму виборі активних істот. Не випадково ще однією сутнісною потребою людини є потреба в іншій людині як у співучаснику свого існування.

Однією з перших культурних форм, в якій знаходить своєрідне відображення милосердне ставлення до іншого, постає таке явище як «дарування», «віддання», «частування». На перший погляд це явище виглядає «протиприродним», оскільки мова йде про товариства, які перебували в умовах потреби (продовольчої, виробничої та ін.), а в таких умовах першосигнальні подразники вимагають спожити «відсутнє» самому.

У цих найдавніших доцивілізаційних відносинах церемоніального обміну дарами знаходить свою основу принцип подяки як вияв у відповідних діях почуття схвалення, поваги і любові до іншої людини за надане нею благодіяння. Звичай дарування, віддання, частування відбивали і функціональні, практично корисні взаємини за логікою: «як я – тобі, так і ти – мені», або «я – тобі, щоб ти – мені» [2, с. 75]. У зв'язку з цим вони можуть бути розглянуті як регулятори, або «обмежувачі» альтруїзму. Інакше не обмежений нічим альтруїзм міг породити і необмежений егоїзм у формі експлуатації альтруїстів. Як іронічно зауважує В. П. Ефроїмсон, «найпорядніші племена і народності ... атипові і живуть на «краях Ойкумени» в найважчих умовах Арктики і Антарктики, в жарких пустелях тому, що їх витіснили з більш сприятливих зон проживання племена з помірною або більшою агресивністю» [11, с. 56]. У контексті нашого аналізу особливо важливий акцент робиться на взаємності альтруїзму, або його оборотності. Як вихідну модель для розвитку взаємного альтруїзму у людини і її предків, за припущенням В. П. Ефроїмсона, потрібно розглянути ситуацію, при якій небезпечно для альтруїста втручання дуже підвищує шанси на спасіння того, хто гине. Узятя абстрактно, така акція альтруїста повинна знижувати його особисті шанси на виживання. Але якщо врятований, на думку В. П. Ефроїмсона, в свою чергу згодом

ризикне життям, рятуючи рятівника, який потрапив у біду, то така система буде підхоплюватися відбором, а не усуватися ним. У розвитку системи взаємної самопожертви важливу роль могли відігравати допомога при небезпеці з боку ворогів, допомога хворим і пораненим, поділ їжі, обмін навичками. Все це часто мало вирішальне значення для того, хто прагнув спасіння, тоді як альтруїст особливо не ризикував і чимось значимим не жертвував [11, с. 55].

Тому найважливішим етапом культурної еволюції, що символізує народження «людяності», стає здатність людини здійснювати вчинки, які особисто їй у даний момент не вигідні і навіть небезпечні, але приносять користь іншим людям і згодом створюють ситуацію «оборотності» добра (коли добро для іншого може обернутися добром для себе).

Природний відбір форм поведінки, що сприяє виживанню, поступово закріплює добродійні вчинки у звичаях (для архаїчного суспільства це сукупність заборон), тобто різні види діяльності і поведінки, властиві індивіду, стають формами поведінки для всіх. За допомогою табу архаїчне суспільство своєрідним чином проводить межу між «своїм» і «чужим», між силами, з якими людині можна контактувати, і тими, що становлять для неї загрозу. У психіці індивідів табу існували і виникали як тверді опори, як стереотипи. Вони мотивували індивідуальні вчинки, але діяли як «незламна» соціальна форма.

На стадіях пізньородового і ранньоісторичного суспільства пріоритетним нормативним правилом стає таліон («око за око, зуб за зуб») як особливо важливий механізм обмеження особистої сваволі. У стосунках з чужими таліон був покликаний відновлювати рівність, а також оберігати і позитивні відносини співпраці (партнерства), союзництва, гостинності тощо. Відповідно таліон передбачав не тільки караючу дію, а й дію позитивного спрямування, як, наприклад, у випадку із вдячністю. Причому суттєва особливість таліону полягає в його «реактивному» характері, оскільки вказує на необхідність конкретних дій у відповідь на конкретні дії. У зв'язку з цим таліон є історично першою формою справедливості, в якій приховано міститься ідея «передмилосердного» ставлення до іншого.

Вже в епоху античності починають формуватися і отримувати концептуальне обґрунтування моральні норми не тільки реактивної – справедливої дії (відповідь на добро чи зло), а й ініціативної, або «випереджаючої» дії. До такого типу належить, зокрема, діяльність з надання реальної допомоги, заснована на особливих афективних станах, таких як любов, співчуття та співстраждання.

Можливість ініціативних милосердних дій стосовно інших людей, заснованих на особливій гармонії почуттів, відображена у Старому Завіті. Давньоєврейське слово «hesed», тобто «любляча доброта» (слово «hesed» співвідноситься з грец. «Eleos»), виражає не тільки принцип ставлення Бога до людей, а й особливу силу Його любові, очікування довірливості та вірності людей стосовно одне одного. У грецькому тексті Нового Завіту милосердя передається здебільшого словом «агаре» – одним із чотирьох грецьких слів, що означали любов; у християнстві «агаре» набуває строго специфічного сенсу милосердної любові. Християнське вчення зводить милосердя до універсальної вимоги, заснованої на розумінні спільності людей в любові, і ця любов до всіх і навіть ширше (у тому числі до природи) наділена відчуттям цінності буття.

Християнське вчення зводить милосердя в ранг граничної нормативної підстави. Тут милосердя – універсальна вимога, заснована на розумінні спільності людей в любові, і вона навіть ширша (в тому числі і до середовища проживання), наділена відчуттям цінності буття.

Інстинктивна взаємодопомога, турбота про іншу людину спочатку і структурно, і функціонально пронизувала всі сторони життя людини архаїчного суспільства. Безсумнівно, що нарощування логічних операцій мислення (раціоналізація) і порушення колективного архетипу привели до змін поведінки людини як виду. По-

силення аналітичної спрямованості в процесі еволюції послаблювало відчуття єдності, солідарності, взаємозв'язку всередині архаїчного суспільства і його груп. Від інстинктивної взаємодії в боротьбі за виживання людина переходить до свідомої взаємодії і допомоги іншому на основі співчуття, співпереживання (емпатії).

Вектор розвитку ідеї милосердя як морального принципу може бути представлений таким чином: від спонтанного (інстинктивного) прояву взаємодопомоги «близьким» як одного з механізмів виживання до свідомого прояву «любові-дару», призначеного для всіх як умови людського співіснування. Отже, в процесі культурної еволюції милосердя стає визначальною моральною ідеєю в нормативно-ціннісній аксіоматиці моральної свідомості як такої, де будь-яка людина має непересічну цінність, є об'єктом поваги і турботи.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Darwin C. The descent of man, and selection in relation to sex / C. Darwin. – London, England: Penguin Books. (Original work published 1871), 2004 – 864 p.
2. Апресян Р. Г. Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов / Р. Г. Апресян // Вопросы философии. – 2001. – № 3. – С. 72–84.
3. Бахофен И. Я. Материнское право / И. Я. Бахофен // Классики мирового религиозоведения. – М.: Канон, 1996. – С. 216–267.
4. Горелов А. А. Этика: учебное пособие / А. А. Горелов, Т. А. Горелова. – М.: Флинта, 2006. – 416 с.
5. Каган М. С. Философия культуры / М. С. Каган. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996. – 416 с.
6. Кропоткин П. П. Этика: [избранные труды] / П. П. Кропоткин. – М.: Изд-во политической лит-ры, 1991. – 496 с.
7. Лоренц К. Обратная сторона зеркала: пер. с нем. / К. Лоренц. – М.: Республика, 1998. – 393 с.
8. Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»): пер. с нем. / К. Лоренц. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – 272 с.
9. Хайек Ф. А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма: пер. с англ. / Ф. А. Хайек. – М.: Изд во «Новости» [при участии изд ва «Catallaxy»], 1992. – 304 с.
10. Шадриков В. Д. Происхождение человечности: [учебное пособие для студентов высших учебных заведений] / В. Д. Шадриков. – М.: Издательская корпорация «Логос», 1999. – 200 с.
11. Эфроимсон В. П. Генетика этики и эстетики / В. П. Эфроимсон. – СПб.: Талисман, 1995. – 288 с.

REFERENCES:

1. Darwin C. The descent of man, and selection in relation to sex. – London, England: Penguin Books. (Original work published 1871), 2004. – 864 P.
2. Apresyan R. G. Talion i zolotoe pravilo: kriticheskiy analiz sopryazhennykh kontekstov [Talion and the Golden Rule: a critical analysis of the conjugate contexts] // Voprosy filosofii. – 2001. – № 3. – S. 72–84.
3. Bakhofen I. Ya. Materinskoe pravo [Mother's rights] // Klassiki mirovogo religiovedeniya. – M.: Kanon, 1996. – S. 216–267.
4. Gorelov A. A., Gorelova T. A. Etika: uchebnoe posobie [Ethics: Textbook]. – M.: Flinta, 2006. – 416 s.
5. Kagan M. S. Filosofiya kul'tury [Philosophy of Culture]. – SPb.: TOO TK «Petropolis», 1996. – 416 s.
6. Kropotkin P. P. Etika: [izbrannye trudy] [Ethics: [Selected Works]]. – M.: Izd-vo politicheskoy lit-ry, 1991. – 496 s.
7. Lorents K. Oborotnaya storona zerkala: per. s nem. [Backside mirror]. – M.: Respublika, 1998. – 393 s.
8. Lorents K. Agressiya (tak nazyvaemoe «zlo»): per. s nem. [Aggression (so-called «evil»)]. – M.: Izdatel'skaya gruppa «Progress», «Univers», 1994. – 272 s.
9. Khayek F. A. Pagubnaya samonadeyannost'. Oshibki sotsializma: per. s angl. [Pernicious conceit. Errors of Socialism]. – M.: Izd vo «Novosti» [pri uchastii izd va «Catallaxy»], 1992. – 304 s.

10. Shadrikov V. D. Proiskhozhdenie chelovechnosti: [uchebnoe posobie dlya studentov vysshikh uchebnykh zavedeniy] [The origin of humanity: [textbook for university students]]. – М.: Izdatel'skaya korporatsiya «Logos», 1999. – 200 с.

11. Efroimson V. P. Genetika etiki i estetiki [Genetics of ethics and aesthetics]. – SPb.: Talisman, 1995. – 288 с.

Бигун Р. В., аспирант, ДВНЗ «Прикарпатский национальный университет имени Василия Стефаника» (Ивано-Франковск, Украина) E-mail: bigunroman19@gmail.com

Генезис категории милосердия в контексте эволюционного подхода.

Аннотация. Рассматривается дискуссионная в современном гуманитарном знании проблема истоков милосердного отношения к другим людям, анализируется система эволюционных (естественных) и социокультурных предпосылок формирования милосердия как нравственного принципа, определяющего нормативно ценностную аксиоматику морального сознания.

Ключевые слова: милосердие, альтруизм, инстинкт, человечность, взаимопомощь.

Bihun R. V., postgraduate student, Carpathian National University Vasyl Stefanik (Ivano-Frankivsk, Ukraine) E-mail: bigunroman19@gmail.com

Genesis category of mercy in the context of evolutionary approach.

Abstract. The present article is pointed at the open for the contemporary humanitarian knowledge question of the charitable relation to others background. The system of evolution (natural) and socio cultural prerequisites for charity formation as a moral principle for normative value axiomatic of moral consciousness is under analysis.

Keywords: charity, altruism, instinct, humanity, mutual aid.

УДК 316.012

Бродецкая Ю. Ю.

кандидат социологических наук,
докторант кафедры философии ДНУ имени Олеся Гончара
(Днепропетровск, Украина), E-mail: brodezkaja_yulij@mail.ru

**АРХИТЕКТОНИКА СОЦИАЛЬНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ:
КУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВАНИЯ COMMUNITAS**

Аннотация. Анализ статьи акцентирован на исследовании феномена социальной целостности и тех условиях, факторах, которые участвуют в его формировании. Речь идет о социокультурных факторах, задающих контекст реализации целостности индивидуального и социального порядков. В этой связи, автор фокусирует внимание на трансформации экзистенциальных аспектов феномена культуры в условиях становления современного общества и тех проблемах, которые влияют на решение проблемы социального единения. Последние, как показывает исследование, являются следствием искажения роли культурной традиции в жизни человека, смещения авторитета культуры на влияние цивилизации. В свою очередь, данная ситуация формирует культ желания, ориентирующего человека на удовлетворение материальных благ, искажающего экзистенцию со-бытийности. В связи с этим, автор обращается к анализу генезиса культурной традиции, условий трансформации ее оснований, как фундаментального основания конструирования социального единства.

Фокус анализа сосредоточен на условиях и специфике конструирования социальной целостности, в качестве которых выступает цельное знание, трансформированное в феномене духовной культуры – пайдейи. Данное исследование является исходным теоретическим шагом в формировании комплексной методологии анализа проблематики социальной целостности.

Ключевые слова: культура, социальная целостность, опыт коммунитас, цельные знания, пайдейя.

Постановка проблемы. Локус современного социально-философского дискурса все более настойчиво концентрирует свой потенциал на проблеме

целостности, единения социального и индивидуального порядков. Вызванная противоречиями нового массового мироустройства, проблематика продуктивной со-бытийности является сегодня не просто актуальным исследовательским проектом. Последняя воплощает в себе реальные надежды и интуиции относительно решения проблемы единения, актуализированной дискурсом власти и его угрозой тоталитаризации социального бытия.

Отвечая на вопрос относительно возможности решения проблемы социального порядка, его стабильности и гармонии, представители классической и современной философской традиции неоднократно обращались к потенциалу духовной культуры (В. Дильтей, И. Гердер, Г. Зиммель, О. Шпенглер, А. Тойнби, А. Швейцер, И. Хёйзинга, Л. Леви-Брюль, М. Вебер, А. Вебер, Г. М. Маклюэн, Р. Гвардини и др.). Влияние, роль культуры, генерирующей социальность каждой исторической эпохи, выступает непосредственным контекстом конструирования *опыта коммунитас* в пространстве социального, программой совершенствования личностного и общественного потенциала, тем социальным багажом *цельных знаний*, который ориентирован на сохранение Целого, в контексте развития индивидуального¹. В

¹ В качестве фокуса исследования, культура представляет интерес в связи с историчностью данного понятия. Этимологический анализ последнего определяет первоначальную идентичность термина «культура» с греческим «*παῖδεία*» – «воспитание (ребенка), обучение, культура». Понятие возникло в греческой софистике 5 в. до н. э. и стало предметом рефлексии у Исократ и Ксенофонта. Дальнейшая разработка понятия встречается у Сократа (в «Алкивиаде I»), Платона (в диалогах «Государство» и «Законы») и Аристотеля (в трактате «Политика»). Так, по словам Сократа, человек рожден для пайдейи, она наполняет внутреннюю жизнь людей высшим богатством, позволяя познать истину, обрести духовную свободу. Это единственный путь духовного развития, основанный, с одной стороны, на понимании человеком своего невежества, с другой – на самопознании, опирающемся на адекватную оценку собственных возможностей, благодаря которому происходит становление личности. В соединении с учением о бессмертии души, программа Платона, полагающая воспитание «стражей» и «правителей» фундаментом социального устройства, характеризует *пайдейю* как, одновременно, смысл организации социальных отношений и жизни души. А Аристотель возводит в статус единственного эффективного механизма социально-политической интеграции людей («толпы») через «внедрение добрых нравов, философии и законов». В системе этико-политических взглядов Аристотеля пайдейя – условие счастья для всех членов общества, в то время как для Платона воспитание мыслится в онтологическом ракурсе, как условие спасения души, способ приобщения к истинному бытию [1, 2]. С понятием *пайдейи* у эллинов соотносится римское представление о *humanitas* (достигаемом посредством воспитания «культурного» человека), *culture*. В латинской интерпретации пайдейя-культура употреблялась только в значении совершенствования, улучшения чего-то («*culture juris*» – выработка правил поведения, «*culture lingual*» – совершенствование языка и т.д.). Так, римский философ Марк Туллий Цицерон в своих «Тускуланских беседах» называет философию «культурой души» («*cultura animae*»). Данное понятие в цicerоновской интерпретации означает особое духовное напряжение и связывается не с необходимыми, а с «избыточными» сторонами человеческой деятельности, с «чистой» духовностью, как результатом индивидуальных усилий.

Понятие «пайдейя» не ограничивалась какими-либо определенными программами. Предполагалось, что *пайдейя* будет продолжаться на протяжении всей жизни человека, развивая его природный, врожденный потенциал. Как отмечает Л. Зойя, ««пайдейя» выражала понятие «внутренней культуры», «культуры души», которая ушла из западной цивилизации после того, как в ней стало уделяться слишком большое внимание прогрессу, специализации и экстраверсии без учета психологии, после того, как в ней упрочилось представление, согласно которому «культура» цивилизации определяется в первую очередь ее социальным строем, а также материальными инструментами и предметами. Поэтому в проявляемом в настоящее время интересе к юнгианской концепции индивидуации можно увидеть возврат к подавляемому» [3].

В 19-20 вв. понятие *пайдейи* возрождается в немецкой классической философии (Гегель), неогуманизме (В. Йегер, А.-И. Марру, Ф. Х. Кессиди) и герменевтике (М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер).

связи с этим, основной **целью** статьи является анализ фундаментальных аспектов культуры как феномена непосредственно участвующего в решении проблематики социальной целостности. Поэтому *проблемная ситуация* данной работы заключается в анализе культурной детерминанты в конструировании опыта гармоничной со-бытийности, с целью дальнейшего формирования комплексной методологии решения проблематики социальной целостности.

Проследивая историческую ретроспективу понятия «культура», необходимо отметить, что в греческой (а далее и латинской) интерпретации, данная категория несла в себе, прежде всего, потенциал «внутренней культуры». «Культура души» выступала функциональным средством формирования и развития социальной природы личности – воспитания, то есть обучения законам, традициям социальной жизни, направленным на гармоничное взаимодействие членов в рамках *общинно-кайнонии*¹. Согласно античному пониманию, «пайдейя» органично сочетала в себе воспитание, обучение и непосредственно образование, направленные на формирование цельной личности, ее совершенствование. В связи с этим, анализируя данный феномен, М. Хайдеггер отмечал, что *пайдейя* – это своего рода взросление, самостановление, руководство к формированию и созданию своей сущности сообразно собственной природе [4]. «Это образованность, воспитанность, интеллектуальные и практические умения, нравственные качества. Сочетание этих составляющих в гармонии с учетом всех социальных различий и культурно-национальных особенностей общества на каждом этапе развития входит в состав содержания термина «пайдейя»» [5, с. 35].

Пайдейя предполагала не просто овладение нормами, паттернами взаимодействия личности, но была ориентирована на соотнесенность их продуктивному функционированию в рамках общины. Она детерминировала смыслы общинной коммуникации, закрепляя их в ценностно-нормативной системе коммунитас. Так, через постижение последних культурный тест феномена со-бытия воссоздавался в незримую ткань гармоничных связей людей. Связей, механизм воссоздания которых рождался в результате вплетения частей в единое Целое – семью, род, общину. Так в культуре рождалась социальная целостность, реифицированная в конкретно-исторических моделях организации человеческих отношений.

Другими словами *пайдейя* выступала условием подготовки человека к выполнению им функционально заданных ролей, задач, гармонично вытекающих из статуса в пространстве общинных отношений. Можно сказать, данный механизм обретения идентичности личности являлся универсальным способом решения проблемы социального порядка. Поскольку так *формировался духовный потенциал личности, сохраняла и ретранслировала свой опыт коммунитас, обеспечивалась преемственность поколений*. Культура-пайдейя отвечала за организацию продуктивной *социальной коммуникации, решающей проблему индивидуальной и социальной целостности*. Именно в этом заключалась ее основная задача.

Такое содержание и роль культуры сохранялись на протяжении тысячелетий².

¹ Напомним, в связи с этим, что понятия «общение» («тесная связь, близкие отношения») и «общность» («участие в общем деле»), как отмечалось ранее, обозначались в греческом языке одним словом «койнония» (κοινωνία) – *близкие, духовные отношения между людьми*.

² Так, например, в период средневековья понятие «культура» окончательно закрепило за собой сферу совершенствования духовной природы человека, как возможность устранение греха и приближение его к божественному замыслу. Такое исходное понимание феномена сохраняло ту невидимую связь человека с духовным порядком, которая и открывала возможности его совершенствования, становления *человеческого потенциала*, формирования его целостности. По сути, эта связь и наделяла культуру потенциалом по возделыванию, культивированию необходимой почвы, на которой и прорастает зерно ду-

Трансформируясь в негенетическую память народа, в качестве символической системы социальных знаний, культурная традиция аккумулировала в себе законы и принципы целостной общинной коммуникации, генезис которой прослеживается в историческом развитии родовых, семейных отношений¹. По сути, пайдейя выполняла задачу незримой спутницы койнонии, хранительницы цельных общинных знаний, трансформирующихся в социальном контексте в опыт коммунитас. «Работа» над человеком, совершенствование его природы, решение экзистенциальных проблем со-бытийности, совершенствование человеческих отношений, с целью преодоления проблем индивидуальной и социальной целостности, составляет фундаментальную задачу культуры, которая согласно И. Гердера, «захватывает человека и формирует его голову и ...члены его тела» [7, с. 231].

Обеспечивая «второе рождение», культурная традиция открывала человека для себя, способного за суетой повседневности видеть качественно иную реальность – духовный мир, в котором в процессе непрерывного творчества, любви, свободы он способен воссоздавать целостность и связность его со-бытия. Другими словами, целостность культуры, автохтонность традиции, была фундаментальным аспектом организации пространства коммунитас.

Однако несмотря на это, нарушение сакральности союза койнонии и культуры-пайдейи прослеживается уже в эпоху Возрождения, когда посредством трансформации социально-экономических отношений статус культурной традиции, ее целостность, подрываются претензией новых источников власти – экономических и политических структур. Таким образом, *символическая власть цельного знания культурной традиции, формирующей общинную коммуникацию, вытесняется тотальной жаждой обладания знанием ради власти*. Другими словами, трансформация традиционной картины мира, точнее способов ее познания, детерминирует проблематику культуры², чей фокус анализа это попытка

ховности, как стремление к любви, жизни, творческому развитию, единению. Поэтому искажение роли и значения культуры в жизни человека и общества означало разрыв связей, дающих личности возможность совершенствования.

¹ Как утверждают многочисленные исследования, род исторически старше семьи, будучи видоизмененным продолжением более элементарной формы — первобытной орды. В истории человечества политеистические культы отдельных народов или государств древности не были первой ступенью религиозной эволюции: им предшествовал семейный и родовой культ предков. Эта сторона эволюции семейных и родовых отношений входит в состав сравнительного изучения религий. Внутренняя организация семьи и рода складывалась первоначально вне влияния со стороны государственной власти, которая по времени своего возникновения моложе власти родовой. Только с развитием государства семья получает, кроме религиозных санкций и чисто юридические. В большинстве государств родовая организация лягла в основу всего политического строя, формируя союз отдельных родов. Генезис родовой организации демонстрирует ситуацию, когда по мере исторической эволюции социальных отношений, отдельные роды распадались на семьи, либо утрачивали свою цельность под влиянием иных форм коммуникации (община, артель, дружина) в развивающихся древних городах [6].

² Начинается постепенное размывание нормативной определенности понятия «культура». Лексический ряд категорий претендующих на анализ символического пространства человеческого бытия пополняется понятием «цивилизация», сосредоточившая в себе потенциал научно-технических преобразований того периода. Понятие «цивилизация» (от лат. *civilis* -- гражданский, государственный, изначально означало превращение уголовного процесса в гражданский. Впервые в научном дискурсе появляется во французском языке в рамках теории прогресса XVIII века (хотя слова «цивиловать» и «цивилизованный» известны уже в конце XVI века благодаря работам М. Монтеню). Так, И. Кант, например, описывая ситуацию современного ему общества, противопоставлял культуру умения культуре воспитания. Исследователь отмечает внешний, «технический» тип культуры как цивилизацию, бурное развитие которой ведет к разрыву с культурой, которая тоже идет вперед, но гораздо медленнее. Эта диспропорция, по мнению И. Канта, является причи-

обнаружения целостной объективной системы знаний, паттернов, ценностей, направленных на формирование, развитие и поддержание гармоничной событийности, социальной целостности, преодоление духовного кризиса, возрастающего по мере актуализации проблемы.

Используя потенциал культурной традиции, ее влияние и роль на развитие человека и социального пространства в целом, новый массовый порядок формирует культ желания, поглощающий человека блеском цивилизационных благ. «Превращая отдельных людей в функции, огромный аппарат обеспечения существования изымает их из субстанциального содержания жизни, которое прежде в качестве традиции влияло на людей. Часто говорили: людей пересыпают, как песок. Систему образует аппарат, в котором людей переставляют по своему желанию с одного места на другое, а не историческая субстанция, которую они заполняют своим индивидуальным бытием. Все большее число людей ведет это оторванное от целого существование. Разбрасываемые по разным местам, затем безработные, они представляют собой лишь голое существование и не занимают больше определенного места в рамках целого. Глубокая, существовавшая раньше истина каждый да выполняет свою задачу на своем месте в сотворенном мире – становится обманчивым оборотом речи, цель которого успокоить человека, ощущающего леденящий ужас покинутости. Все, что человек способен сделать, делается быстро. Ему дают задачи, но он лишен последовательности в своем существовании. Работа выполняется целесообразно, и с этим покончено. В течение некоторого времени идентичные приемы его работы повторяются, но не углубляются в этом повторении так, чтобы они стали достоянием того, кто их применяет; в этом не происходит накопления самобытия. То, что прошло, не имеет значения, значимо лишь то, что в данную минуту происходит. Основное свойство этого существования – умение забывать; его перспективы в прошлом и будущем почти сжимаются в настоящем. Жизнь течет без воспоминаний и без предвидений во всех тех случаях, когда речь идет не о силе абстрагирующего, целесообразно направленного внимания на производительную функцию внутри аппарата. Исчезает любовь к вещам и людям. Исчезает готовый продукт, остается только механизм, способный создать новое. Насильственно прикованный к ближайшим целям, человек лишен пространства, необходимого для видения жизни в целом» [9].

Это новое знание оторвано от духовной природы человека, фрагментировано, индивидуализировано, рационально ориентировано на его эксплуатацию под требования нового массового порядка. И в этом смысле оно тотально, бездушно, безжалостно. Формально все еще признаваясь условием развития и совершенствования человека, целостность, сакральность культурной традиции утрачивается, а фокус переносится с совершенствования его духовной природы, на усовершенствование интеллектуального, гражданского, экономического потенциала потребителя массовых благ. Не человек с его духовным потенциалом, «близкими связями» становится объектом интереса цивилизационного знания, а масса, бесконечно потребляющая, алчная, разобщенная, поверхностная. Следовательно, меняются и перспективы социокультурного развития общества: ценность общинного мира становится недоступной пониманию тоталитарному потребительскому сознанию, мыслящему примитивными утилитарными категориями. Потребительский рай становится тем местом, к которому направляет дискурс власти человеческий потенциал.

ной многих бед человечества [8, с. 26].

Замещение понятий, сопровождающееся размыванием содержательных границ категории «культура», ведет к тому, что в рамках европейской социально-философской традиции последняя наделяется инструментальным статусом средства политической власти по формированию универсальной образованной личности – индивидуализированного субъекта новых социально-политических отношений.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Jaeger W. Paideia die Formung des Griechischen Menschen / W. Jaeger. – Berlin: W. de Gruyter, 1954. – 1393 p.
2. Marrou H. Histoire de l'éducation dans l'antiquité. Tome 1. le monde grec / Henri-Irénée Marrou. – P: Seuil, 1984. – 437 p.
3. Зойя Л. Индивидуация и пайдейя [Электронный ресурс]. / Л. Зойя // Журнал практической психологии и психоанализа, – 2004. – №2 – Режим доступа: <https://psyjournal.ru/psyjournal/articles/detail.php?ID=2775> (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
4. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. / М. Хайдеггер – М.: Гнозис, 1993. – 464 с.
5. Кукина Е. А. «Пайдейя»: сущность и значение в историческом и современном понимании / Е. А. Кукина // Гуманитарные и социальные науки. – 2009. – № 5. – С. 33–40.
6. Энциклопедический Словарь Ф. Брокгауза и И. Ефрона [Электронный ресурс]. / Под. ред. И. Андреевского, К. Арсеньева, – СПб. – 1890–1907 – Режим доступа: www.vehi.net/brokgauz/ (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
7. Гердер И. Идеи к философии истории человечества / И. Гердер. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
8. Гулыга А. Кант сегодня / А. Гулыга // И. Кант. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 712 с.
9. Ясперс К. Духовная ситуация времени [Электронный ресурс]. / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – с. 288–418 – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/yaspk01/txt01.htm> (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.

REFERENCES:

1. Jaeger W. Paideia die Formung des Griechischen Menschen. Bd. 1–3. B., 1954
2. Marrou H. Histoire de l'éducation dans l'antiquité. Tome 1. le monde grec. – P: Seuil, 1984. – 437 p.
3. Zooya L. Individuatsiya i paydeyya [Individuation and Paideia] [Electronic resource]. // Zhurnal prakticheskoy psikhologii i psikhoanaliza, – 2004, – №2 – Access mode:<https://psyjournal.ru/psyjournal/articles/detail.php?ID=2775>
4. Khaydegger M. Raboty i razмышleniya raznykh let. [The work and reflection over the years] – М.: Gnozis, 1993. – 464 s.
5. Kukina E. A. «Paydeyya»: sushchnost' i znachenie v istoricheskom i sovremennom ponimanii [«Paideia»: the nature and significance of the historic and the modern sense] // Gumanitarnye i sotsial'nye nauki. – 2009. – № 5. – S. 33–40.
6. Entsiklopedicheskiy Slovar' F. Brokgauza i I. Efrona [Collegiate Dictionary F. A. Brockhaus and I. A. Efron] [Electronic resource]. / Pod. red. I. Andreevskago, K. Arsen'eva, – SPb. – 1890–1907 – Access mode: <http://www.vehi.net/brokgauz/>
7. Gerder I. Idei k filosofii istorii chelovechestva [Ideas for the philosophy of history]. – М.: Nauka, 1977. – 703 s.
8. Gulyga A. Kant segodnya [Kant Today] // I. Kant. Traktaty i pis'ma. – М.: Nauka, 1980. – 712 s.
9. Yaspers K. Dukhovnaya situatsiya vremeni [The spiritual situation of time] [Electronic resource] / K. Yaspers // Yaspers K. Smysl i naznachenie istorii. – М.: Politizdat, 1991. – с. 288–418 – Access mode: <http://psylib.org.ua/books/yaspk01/txt01.htm>

Бродецька Ю. Ю., докторант кафедри філософії Дніпропетровського національного університету ім. О. Гончара, (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: brodezkaja_yulij@mail.ru

Архітектоніка соціальної цілісності: культурні підстави *communitas*

Анотація. *Аналіз статті акцентовано на дослідженні феномену соціальної цілісності і тих умов, факторах, які беруть участь в його формуванні. Йдеться про соціокультурні чинники, які задають контекст реалізації цілісності індивідуального та соціального порядків. У зв'язку з цим, автор фокусує увагу на трансформації екзистенційних аспектів феномену культури в умовах становлення сучасного суспільства і тих проблемах, які впливають на рішення проблеми соціального єднання. Останні, як показує дослідження, є наслідком спотворення ролі культурної традиції в житті людини, зміщення авторитету культури на вплив цивілізації. У свою чергу, дана ситуація формує культ бажання, що орієнтує людину на задоволення матеріальних благ, що спотворює екзистенцію спів-*

буттєвості. У зв'язку з цим, автор звертається до аналізу генези культурної традиції, умов трансформації її підстав, як фундаментальної основи конструювання соціальної єдності.

Фокус аналізу зосереджений на умовах і специфіці конструювання соціальної цілісності, в якості яких виступає цілісне знання, трансформоване в феномені духовної культури - пайдеї. Дане дослідження є вихідним теоретичним кроком у формуванні комплексної методології аналізу проблематики соціальної цілісності.

Ключові слова: культура, соціальна цілісність, досвід коммунитас, цільні знання, пайдея.

Brodetskaya Iu., Doctoral student of the Department of philosophy O. Honchar's Dnipropetrovsk National University, (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: brodezkaja_yulij@mail.ru

Architectonics of social integrity: cultural foundation communitas.

Abstract. Analysis of articles focus on the study of the social integrity phenomenon, the conditions and factors that are involved in its formation. It is about socio-cultural factors that form context of the implementation of individual and social integrity. In this connection, the author focuses on the transformation of the existential aspects of the culture phenomenon in the conditions of modern society and the problems that affect the decision of social cohesion problems. Culture generates sociality historical epoch. Its impact, the role of advocate immediate context of designing experience communitas in the social space. Culture acts as improvement program of personal and social potential, social baggage whole knowledge, which is focused on the preservation of the Whole in the context of the development of the individual. As a symbolic system of social knowledge of cultural traditions accumulated the laws and principles of holistic community communication. Transformed into non-genetic memory of the people, the genesis of which can be seen in the historical development of tribal and family relations. «Work» over a man, the improvement of its nature, the solution of existential problems of co-beingness, in order to overcome the problems of individual and social integrity is the fundamental task of culture

In this connection, the author focuses on the transformation of the existential aspects of the culture phenomenon in the conditions of modern society. Also interested in the problems that affect the decision of social cohesion problems. These problems, as the research shows, are the result of distortion of the cultural tradition role in human life, displacement of authority on the civilization impact of the phenomenon. This situation creates a cult of desire, orienting the person to meet the wealth. The desire to distort the existence of co-beingness. In this connection, the author refers to the analysis of the genesis of cultural tradition, the transformation of the conditions of its grounds as a fundamental base the construction of social cohesion.

Cultural tradition has been the condition of man training to perform their functional roles defined status in the area of community relations. This mechanism of finding identity is a universal way to solve the problem of social order. Since so formed spiritual potential of man, preserved and relay their experience communitas, ensured the continuity of generations. Culture-Paideia was responsible for the organization of productive social communications, the crucial issue of individual and social integrity. It is in this was its main goal.

Analysis focused on the conditions and the specific construction of social integrity, which acts as an integral knowledge, transformed into the phenomenon of spiritual culture - paideia. This study is an initial step in the formation of the theoretical methodology for analyzing complex social integrity issues.

Keywords: culture, social integrity, communitas experience, holistic knowledge, paideia.

Бучин О. П.

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та соціально-економічних наук
Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя
(Ніжин, Україна), E-mail: buchyn2010@yandex.ua

ІДЕОЛОГІЯ ТА ТЕРОРИЗМ

***Анотація.** Тероризм в сучасному світі швидко перетворився на глобальну проблему. Соціально-філософський аналіз сутності та причин походження, різновидів тероризму та методів, які використовуються у терористичній діяльності є надзвичайно актуальним. Ідеологічний тероризм грає особливу роль. Ідеологія як ілюзорна свідомість і тероризм взаємопов'язані. У боротьбі з тероризмом вирішення ідеологічних проблем має методологічне значення.*

***Ключові слова:** тероризм, причини тероризму, ідеологія, ідеологічний тероризм, протидія тероризму.*

Сутність проблеми можна сформулювати таким чином: інформаційна війна потребує інформаційних засобів; усі засоби є «добрими» заради досягнення мети; тероризм не є тільки прямим насильством із трагічними наслідками; тероризм є також ідеологічним насильством щодо зомбування як самих безпосередніх терористів, так і широких мас населення щодо ставлення до тих чи інших політичних процесів у суспільстві та до буття в цілому; розвиток демократичних процесів не є можливим без адекватної свідомості громадян, які приймають участь у цих процесах; необхідно боротися не тільки з наслідками, але і причинами інтелектуального урагану. Ефективної протидії тероризму не може бути, якщо не вирішувати проблему протистояння ідеології та науки. Міркування щодо ідеології як «хибної свідомості» переводить проблему у гносеологічну площину протиставлення «хиби» та «істини». Для пояснення ідеології як соціальної реальності необхідно використовувати термін «ілюзія», «ілюзорна свідомість». Ілюзії виникають об'єктивно у практичній діяльності людей, але суб'єкт може приймати активну участь у їх створенні. Ілюзії створюються поступово, шляхом нав'язування штучних міфологем. Старшому поколінню добре відома, наприклад, ілюзія будівництва комунізму, яка була штучно створена засобами «наукової ідеології». Протилежністю «ілюзії» є «реальність», тобто радянські люди жили у реальності, яку не здатні були побачити, усвідомити. Звідси, до речі, і була необхідність «залізної завіси». У сучасного покоління є шанс жити у реальному світі, але доведеться долати глобальні проблеми і робити дійсність кращою.

Досліджень та публікацій з проблем, як правило, окремо ідеології та тероризму доволі багато. Насамперед це класика: праці М. Бакуніна, Ф. Енгельса, П. Кропоткіна, В. Леніна, К. Маркса, Ф. Ніцше, Х. Ортега-і-Гассета, Б. Савінкова та ін. Активні дослідження тероризму почалися у 70-х роках ХХ ст. За цей час сформувалася ціла плеяда дослідників: В. Антипенко, В. Вітюк, Р. Драйк, А. Гушер, М. Делягін, В. Крутов, У. Лакер, Н. Лівінгстоун, В. Ліпкан, І. Мірської, І. Міхеев, Дж. Поуст, М. Тайлор, С. Хантінгтон, С. Хоффман, Б. Чурков, І. Шкурат та багато інших. Далеко не всі дослідження є доступними широкому загалу, бо просто не перекладалися українською мовою. Специфічними є і самі дослідження: вони часто є присвяченими вивченню конкретного періоду в розвитку тероризму чи розгляду дій конкретних терористичних організацій. Слід зазначити, що наука у цій сфері дослідження не може залишатися абсолютно неупередженою. Влада завжди втручається. Особливо це було відчутно під час протистояння ідеології Радянського Союзу та ідеології США. Здебільшого у дослідженнях тероризму відсутній аспект ідеологічного тероризму.

Метою даної статті є привернути увагу дослідників до цього ідеологічного аспекту тероризму, обґрунтувати необхідність соціально-філософського аналізу причин, наслідків та засобів терористичної діяльності та дослідити шляхи протидії тероризму.

У деяких дослідників у Європі та США на даний момент сформувалося переконання, що тероризм є діяльністю конкретних людей, які не мають ані глибоких релігійних переконань, ані батьківщини, ані взагалі історичних коренів і є ізгоями суспільства. Як наслідок боротьба з цим негативним явищем переноситься з площини боротьби наукових ідей, у площину політико-ідеологічну та боротьби із конкретними виконавцями. Причини тероризму шукають не у нормах та традиціях певної частини суспільства, а у конкретних людях, їх психології, дитячих травмах, відхиленнях від «нормальної», з точки зору іншої частини суспільства, поведінки.

Характерним є явище відмежування від тероризму офіційної влади. Жоден сучасний уряд не визнає себе причетним до зв'язків з терористами, а тим більше у цілеспрямованому зомбуванні широких мас людей. Дослідження гальмуються, бо треба називати речі своїми іменами, але терористичні цілі є надзвичайно політизованими і їх розкриття є прямою загрозою державі. Тому дослідження відбуваються у відповідності з державними інтересами і будь-яка агресія буде виправдовуватися зацікавленими в цьому ідеологами. Ідеології може протистояти тільки наука та неупереджені діячі культури, але вчених та журналістів, співаків тощо можна позбавити бажання вступати у суперечку з владою, залякати чи фізично знищити. Показовим є і відсоток годин у навчальних планах вищих закладів освіти України наукових дисциплін, що спрямовані формувати свідомість громадян. Зокрема поступово у навчальних планах багатьох вишів зменшуються курси філософії, хоча офіційно філософія ще є так званою «основною» дисципліною. Виникає питання: такий стан – це результат злочинних професійного кретиризму та службового недбалства чи цілеспрямовані дії зацікавлених груп людей? У Радянському Союзі, наприклад, викладання філософії було під пильним контролем компартії та держави і «сприяло» формуванню «будівельника комунізму», завжди готового стати на захист комуністичної ідеї. Зараз філософія отримала свободу і навіть стали з'являтися, згідно із західною традицією, доктори філософії. Але чому ж зникає з університетів світоглядна дисципліна, яка здатна створити «вакцинацію» проти хвороби зомбування? Це чергова ілюзія, що низка спеціальних дисциплін, навіть таких як політологія, соціологія та педагогіка здатні замінити філософію. Тероризм – це завжди зусилля певної групи індивідів за допомогою насильства здійснити кардинальні зміни у суспільстві. А хіба не є кардинальними змінами зміни суспільної свідомості, виховання слухняної більшості, яка не здатна думати самостійно?

Кінець світу для конкретної особи, групи людей чи навіть людства може бути спричинений як природними, так і соціальними явищами. Серед соціальних явищ одною з найнебезпечніших загроз у сучасному світі є тероризм.

Ми пам'ятаємо як вразила людство трагедія, що сталася 11 вересня 2001 року у США. Для багатьох людей ця трагедія була несподіваною, бо існувало переконання у здатності найсильнішої країни світу захистити себе. Було переконання, що це випадкова подія, але кількість трагічних подій почала неухильно зростати: у жовтні 2002 р. у Москві на мюзиклі «Норд-Ост», у березні 2004 р. в Іспанії, у вересні 2004 р. у Беслані, у липні 2005 р. в лондонському метро... Терористичні акти вже розписані по роках. Не залишилася осторонь від тероризму і Україна. Вже є цілий список диверсій та терактів, здійснених на її території. На щорічному Брюсельському форумі, де дискутують політики, політологи, економісти тощо, у 2015 році при розгляді української кризи прозвучали нові терміни: «гібридна війна», «проксі-війна» (чужими руками) [1]. Це новий термін, який з'явився на заміну терміну «холодна війна». Зокрема цим терміном користуються, коли згадують агресію Росії чи терористичну мусульманську організацію «Ісламська держава Іраку та Леванту»

(ІДІЛ). Боротьба ідеології (інтересів) зокрема виразилася у забороні розповсюдження комуністичної ідеології в Україні. Це може сприяти розвитку лібералізації, або може створити додаткову напругу у суспільстві і міждержавних стосунках. Хоча нещодавні вибори у Держдуму в Росії і показали низьку активність виборців, але частина електорату знову проголосувала за КПРФ. Напевно і в Україні ще є чимало прихильників ідеології комуністів.

В нових реаліях актуальність дослідження тероризму для України виросла у рази. У Законі України «Про боротьбу з тероризмом» від 20 березня 2003 р. № 638-IV є трактовка тероризму та терористичного акту: «тероризм – суспільно небезпечна діяльність, яка полягає у свідомому, цілеспрямованому застосуванні насильства шляхом захоплення заручників, підпалів, убивств, тортур, залякування населення та органів влади або вчинення інших посягань на життя чи здоров'я ні в чому не винних людей або погрози вчинення злочинних дій з метою досягнення злочинних цілей; терористичний акт – злочинне діяння у формі застосування зброї, вчинення вибуху, підпалу чи інших дій, відповідальність за які передбачена статтею 258 Кримінального кодексу України. У разі, коли терористична діяльність супроводжується вчиненням злочинів, передбачених статтями 112, 147, 258-260, 443, 444, а також іншими статтями Кримінального кодексу України (2341-14), відповідальність за їх вчинення настає відповідно до Кримінального кодексу України» Слід зазначити, що у юридичному документі не визначається ідеологічний тероризм, хоча є визначення технологічного: технологічний тероризм – злочини, що вчиняються з терористичною метою із застосуванням ядерної, хімічної, бактеріологічної (біологічної) та іншої зброї масового ураження або її компонентів, інших шкідливих для здоров'я людей речовин, засобів електромагнітної дії, комп'ютерних систем та комунікаційних мереж, включаючи захоплення, виведення з ладу і руйнування потенційно небезпечних об'єктів, які прямо чи опосередковано створили або загрожують виникненням загрози надзвичайної ситуації внаслідок цих дій та становлять небезпеку для персоналу, населення та довкілля; створюють умови для аварій і катастроф техногенного характеру [2]. В Законі до терористичної діяльності відносяться не тільки планування, організація, підготовка та реалізація терористичних актів, підбурювання до вчинення терористичних актів, насильства над фізичними особами або організаціями, знищення матеріальних об'єктів у терористичних цілях, вербування, озброєння, підготовка та використання терористів, але і пропаганда і поширення ідеології тероризму. Словосполучення «ідеологія тероризму» передбачає, що є ще інші ідеології. Під час панування марксизму-ленінізму мав широкого вжитку термін «наукова ідеологія», тобто наука та ідеологія не протиставлялися. Протилежна точка зору: «ідеологічним» вважають будь-яку артикульовану свідомість, яка має наочну класову детермінацію, тобто виражає конкретні класові інтереси, і яка здатна впливати на поведінку мас. Ця точка зору ґрунтується на розумінні Фрідріхом Енгельсом (1820–1895) ідеології як «хибної свідомості». У листі до Мерінга, 14 липня 1893 року Ф. Енгельс пише: «Идеология – это процесс, который совершает так называемый мыслитель, хотя и с сознанием, но с сознанием ложным. Истинные движущие силы, которые побуждают его к деятельности, остаются ему неизвестными, в противном случае это не было бы идеологическим процессом. Он создает себе, следовательно, представления о ложных или кажущихся побудительных силах. Так как речь идет о мыслительном процессе, то он и выводит как содержание, так и форму его из чистого мышления – или из своего собственного, или из мышления своих предшественников. Он имеет дело исключительно с материалом мыслительным; без дальнейших околичностей он считает, что этот материал порожден мышлением, и вообще не занимается исследованием никакого другого, более отдаленного и от мышления независимого источника. Такой подход к делу кажется ему само собой разумеющимся, так как для него всякое действие кажется основанным в последнем счете на мышлении,

потому что совершается при посредстве мышления». [3, с. 83]. Напевно, Енгельс спирався на критику К. Марксом у «Німецькій ідеології» концепції людини Людвіга Фейєрбаха (1804–1872) під кутом зору її ідеологічної викривленості, ілюзорності. К. Маркс у свою чергу знаходився під впливом Макса Штірнера (1806–1856), який хоч і не вживав термін «ідеологія», але аналізуючи фейєрбахівську концепцію людини як результат відчуження («чуже» діє репресивно по відношенню до суб'єкта відчуження), розглянув такі важливі соціальні інститути та культурні феномени як держава, право, власність, сім'я, мораль, релігія, злочинність, війна, революція, низька оплата праці вчителів [4]. Під впливом соціальних інститутів люди створюють собі «кумирів», «ідолів», яким підкорюються і яким поклоняються. «Я» повинне звільнитися від цього поклоніння. Відчужені «сутності» чи «ідоли» Макса Штірнера – це феномени свідомості, аналогічні релігійним, які у Карла Маркса отримали загальну назву «ідеологія». Існує боротьба ідеологій. Найбільшу увагу Маркс приділяв лібералізму та комунізму. Лібералізм дуже відрізняється в Англії, Франції та Німеччині. Лібералізм є вираженням класових інтересів буржуазії, які проявляються у політиці та комерції. Політичний лібералізм проявився як «панування терору» під час французької революції та завоювань Наполеона. Комерційний лібералізм проявився в Англії як буржуазна нажива. Лібералізм стає зрозумілим тільки у зв'язку з дійсними інтересами. Ілюзії утворюються про державу та права людини, ілюзії класу відносно самого себе. Лібералізм на німецькому ґрунті породив соціалістичні (комуністичні) вчення.

Особливу увагу приділяв Штірнер аналізу моральної свідомості та її специфіки. В сучасних українських умовах цими проблемами не надто переймаються. Зокрема предмет «етики» у багатьох українських вишах не є обов'язковим предметом. Студенти отримали право вибирати чи вивчати їм логіку, етику, естетику, релігієзнавство тощо. Тим самим проблема протиставлення ідеології неідеологічних форм свідомості підсилюється, бо для ідеології не потрібні аудиторії вишів.

У ХХ ст. виникла думка про «кінець ідеології». Напевно, передбачалося, що наука завершить свою переможну ходу. Але факти говорять про надзвичайну ефективність та вплив ідеології на сучасне життя, враховуючи стрімкий розвиток засобів масової комунікації. Деякі сучасні ідеологи цілком можуть бути науковцями і усвідомлювати чиє і яке замовлення вони виконують, створюючи ілюзорну, хибну свідомість. Взагалі фундаментальним в ідеології є ідеологічна репресія, можливість маніпуляції масовою та індивідуальною свідомістю. «Представления, которые создают себе эти индивиды, суть представления либо об их отношении к природе, либо об их отношениях между собой, либо о том, что такое они сами... Если сознательное выражение действительных отношений этих индивидов иллюзорно, если они в своих представлениях ставят свою действительность на голову, то это опять-таки следствие ограниченности их материальной деятельности и их, вытекающих отсюда, ограниченных общественных отношений» [5, с. 19]

Сьогодні ми про тероризм чуємо щодня і занепокоєння багатьох людей своєю долею та майбутнім людства значно зросло.

Коли йдеться не про поодинокі, а масові випадки насильства, то стає зрозумілим, що справа не тільки в проявах девіантної поведінки душевно хворих людей. Безумовно дослідженням підлягають і психічний стан терористів, їх духовні цінності та особливості світогляду, але цього явно недостатньо.

Неухильно зростає кількість терористичних дій та кількість жертв цих дій. Це змушує дослідників шукати не тільки політичні чи психологічні чинники цього соціального явища, але здійснювати соціально-філософський аналіз, який вимагає встановлювати сутність явищ.

Насильство (терор) як метод знищення людей та залякування відомий людству з давніх давен. Цей метод використовувався та використовується для захоплення та збереження влади та власності. Християнська мораль, яка була здатна утримувати

маси від насильства, привчала боятися Бога, була докорінно переглянута завдяки філософу Ніколо Макіавеллі (1469–1527). У праці «Державець» цей ідеолог тероризму вчинив філософський переворот у свідомості людей. Сутність перевороту полягає у тому, що Бог став другорядним у регулюванні стосунків між людьми. Людина сама має право чинити як вважає за потрібне, не озираючись на Бога [6].

З XVIII ст. термін «тероризм» став поширеним завдяки ідеології яacobinців під час Великої французької революції. Насильство як ідеологічно визначений шлях досягнення групою людей своєї мети будь-якими засобами стає систематичним.

У 70-х роках XX ст. виникає термін «міжнародний тероризм» і наука «терологія». З 1970 року у США випускається журнал «Terrorism». Американці визначилися щодо трьох видів тероризму: соціальний, політичний та ідеологічний. Сформувалися два напрямки дослідження тероризму, як об'єктивного соціального явища: з одного боку тероризм вивчається як міжнародно-правова категорія, абстракція, а з іншого як низка конкретних кримінальних явищ. Так само як, наприклад, торгівля зброєю та наркобізнес, тероризм став одною з глобальних проблем. Латинський термін «terror» означає «страх», «жах» [7, с. 644]. Відома думка екзистенціалістів, що сучасне філософствування має засадою «відчай», який породжується страхом та жахом [8]. Стан жаху здатен поставити людину перед Ніщо, Небуттям. Мартін Гайдеггер вважав, що жах властивий такому різновиду буття як «Dasein». Як відомо, цим терміном Гегель позначав «наявне буття», а Гайдеггер позначив «присутність», «буття-свідомість», «тут-буття», «завжди моє буття» тощо. У стані жаху людина не усвідомлює чому вона опинилася у такому стані. «Все вещи и мы сами словно тонем в каком-то безразличии. Тонем, однако, не в смысле простого исчезания, а вещи поворачиваются к нам этим своим оседанием как таковым» [9, с. 156]. Одною з задач терориста є залякування людей настільки, що вони втрачають відчуття стабільності, ґрунту під ногами. Задача ідеологічного тероризму – створити ілюзію стабільності, змінити свідомість, буття-свідомість. Адже ж Homo Zombie нічого не відчують, люди, що втратили розум та життя. Zom-bie /'zombie/ n (colloq) dull, slow, lifeless, mindeless person [10, с. 497]

У XXI ст. кількість теоретичних досліджень з проблематики насильства та тероризму значно зросла, але це не означає, що саму проблему практично вирішено.

Досліджуються історичні корені цього соціального явища. З'явилося чимало визначень поняття «тероризм» (зараз їх існує понад 100). Наприклад, визначають тероризм як використання насильства чи загрози його застосування щодо окремих людей, групи людей або важливих об'єктів з метою досягнення політичних, ідеологічних, економічних та інших цілей. Однак психологічні, соціологічні чи політологічні дослідження не розкривають сутності тероризму. Треба враховувати і політичні процеси, і психологію терористів, але вони є похідними від ідеологічних процесів, які відбуваються у суспільстві і за якими треба бачити певні інтереси. Таке «надбання» XX ст., як тоталітаризм переконливо показав здатність людей штучно створювати масову ілюзорну свідомість.

Висновки. Враховуючи характер і мету терористичної діяльності, поняття «тероризм» використовується урядами країн у своїх власних інтересах і не виключає підміну поняття. Маємо двоякий характер ілюзорності свідомості: з одного боку Homo Zombie в особах виконання терористичних актів, а з іншого «обробка» свідомості широких мас населення. Штучні зміни масової свідомості та свідомості конкретних виконавців терористичних актів в напрямку омані завдяки величезному арсеналу задурливих дій є ідеологічним тероризмом. Інформаційна зброя вдосконалюється швидкими темпами. Не виключено, що будь-яка інформація, спрямована на розкриття цих процесів блокується. Україна стоїть на шляху розбудови громадянського суспільства. Громадяни мають вимагати від держави створювати сприятливі умови розвитку науки та освіти, занепад яких буде означати перемогу ідеології і підсилить тенденцію формування слухняної маси.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Минеев А. Вместо холодной войны – «гибридная» [Электронный ресурс] / А. Минеев – Режим доступа: www.novayagazeta.ru/columns/67784.html (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
2. Відомості Верховної Ради України. – 2003. – № 25. – Закон України «Про боротьбу з тероризмом» від 20 березня 2003 р. № 638-IV Стаття 1. Визначення основних термінів. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/638-15> (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
3. Маркс К. Собрание сочинений Т. 1–39 / К. Маркс, Ф. Энгельс – М.: Издательство политической литературы, 1966. – Т. 39. – 431 с.
4. Штирнер М. Единственный и его собственность. [Электронный ресурс] / М. Штирнер – Режим доступа: <http://ru.theanarchistlibrary.org/library/maks-shtirner-edinstvennyj-i-ego-sobstvennost> (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
5. Маркс К. Собрание сочинений: В 1 – 39 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс – Москва: Государственное издательство, 1924. – Т.2 – 660 с.
6. Макиавеллі Н. Флорентійські хроніки. Державець / Н. Макиавеллі – К., Основи, 1998. – 492 с.
7. Литвинов В. Д. Латинсько-український словник / В. Д. Литвинов – К.: Укр. Пропілеї, 1998. – 644 с.
8. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор – М.: Республика, 1993. – 383 с.
9. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер – М.: Республика, 1993. – 384 с.
10. Hornby A.S. Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English. – Volume II. M-Z – Moscow Russian Language Publishers, 1982.

REFERENCES:

1. Mineev A. Vmesto kholodnoy voyny — «gibridnaya» [Instead of the Cold War – «hybrid»] [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.novayagazeta.ru/columns/67784.html>
2. Vidomosti Verkhovnoi Rady Ukrainy. – 2003. – # 25. – Zakon Ukrainy «Pro borotbu z teroryzmom» vid 20 bereznia 2003 r. # 638-IV Stattia 1. Vyznachennia osnovnykh terminiv. [Supreme Council of Ukraine. - 2003. - № 25. - The Law of Ukraine «On combating terrorism» of 20 March 2003 r. Number 638-IV Article 1. Definitions of key terms] [Electronic resource]. – Access mode: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/638-15>
3. Marks K., Engel's F. Sobranie sochineniy T. 1–39 [Collected Works], M., 1966. – T. 39, – s. 83.
4. Shtirner M. Edinstvennyy i ego sobstvennost' [One and his property] [Electronic resource]. – Access mode: <http://ru.theanarchistlibrary.org/library/maks-shtirner-edinstvennyj-i-ego-sobstvennost>
5. Marks K., Engel's F. Sobranie sochineniy T. 1–39 [Collected Works], – 1924, – T.2, – s. 5
6. Makiavelli N. Florentiiski khroniky. Derzhavets [Florentine chronicles. Statesman] – K., Osnovy, 1998. – 492 s.
7. Lytvynov V. D. Latynsko-ukrainskyi slovnyk [Latin-Ukrainian dictionary] – K.: Ukr. Propilei, 1998. – 644 s.
8. K'erkigor S. Strakh i trepet [Fear and Trembling] – M.: Respublika, 1993. – 383 s.
9. Khaydegger M. Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya [Time and Being: Articles and Speeches] – M.: Respublika, 1993. – 384 s.
10. Hornby A.S. Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English. Volume II M-Z – Moscow Russian Language Publishers, 1982.

Бучин А. П., кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социально-экономических наук Нежинского государственного университета имени Николая Гоголя (Нежин, Украина), E-mail: buchyn2010@yandex.ua

Ідеологія і тероризм

Аннотация. Тероризм в современном мире быстро превратился в глобальную проблему. Социально-философский анализ сущности и причин происхождения, разновидностей терроризма и методов, которые используются в террористической деятельности является чрезвычайно актуальным. Идеологический терроризм играет особенную роль. Идеология как иллюзорное сознание и терроризм взаимосвязаны. В борьбе с терроризмом решение идеологических проблем имеет методологическое значение.

Ключевые слова: терроризм, причины терроризма, идеология, идеологический

Buchyn A., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of Philosophy and Socio-economic sciences, Gogol Nizhyn State University (Nizhyn, Ukraine), E-mail: buchyn2010@yandex.ua.

Ideology and terrorism

Abstract. *Modern terrorism has become a global. The study of the essence and reasons of its origin, forms and methods, as well as a special role of the ideological terrorism is a contribution to the fight against this negative phenomenon.*

K. Marks understood ideology as illusive consciousness that arises up objectively in practice. Nation, state, property, right, family, social strat, religion, language, a moral is formed the consciousness of an individual. But people can artificially create illusions. Creation of such illusions is also a violence or ideological terrorism.

Ukraine experiences hard time of hybrid war, proxies-war (war by stranger hands). Therefore, actuality of research of the intercommunication of ideology and terrorism grew in time for Ukraine.

The term «terrorism» is a social-philosophical concept that describes objective reality. The term «terror» is a method of action. One of the tasks of terrorists is intimidation of people. The task of the ideological terrorism is to create the illusion of stability, to change a consciousness of people. The specific task of the ideological terrorism is to prepare terrorists. Terrorism as a phenomenon of public life is the variety of violence. Violence of the state is repressions, but manipulations by consciousness of citizens, their zombiing is ideological terrorism. The ideology is the powerful mean of prosecution of information war. Prohibition on distribution of communist ideology in Ukraine can assist liberalization of society as well as create additional tension

Keywords: *terrorism, reasons of terrorism, ideology, ideological terrorism, counteraction to terrorism.*

УДК 330. 123. 7(5): 330. 44: [94+1] (043)

Вощенко В. Ю.

кандидат філософських наук
доцент кафедри українознавства,
культури та документознавства,
Полтавський національний технічний
університет імені Юрія Кондратюка
(Полтава, Україна), E-mail: llvika221l@rambler.ru

Денисовець І. В.

кандидат філологічних наук,
старший викладач кафедри українознавства,
культури та документознавства,
Полтавський національний технічний
університет імені Юрія Кондратюка
(Полтава, Україна), E-mail: denysovets.ira@gmail.com

ЦИВІЛІЗАЦІЙНА ТА ФОРМАЦІЙНА КОНЦЕПЦІЇ ЯК АБСТРАКТНО-ЛОГІЧНІ СХЕМИ ІСТОРИЧНОЇ ПЕРІОДИЗАЦІЇ

Анотація. *Досліджується проблема пошуку найбільш точної та логічної схеми історичної періодизації. У ході аналізу цивілізаційної та формаційної теорій характеризуються варіанти їх співвідношення та взаємодоповнення. Доведено, що формаційна схема відображає прогресивні зміни в соціально-економічній та політичній сферах, а цивілізаційна пов'язана із духовно-культурними чинниками, які визначають конкретний етап суспільного розвитку.*

Ключові слова: *цивілізація, формація, історична періодизація, цивілізаційний підхід, формаційний підхід.*

Постановка проблеми. Філософія історії спрямована на досягнення особливо-

стей історичного процесу та обґрунтовує різні підходи до розуміння суспільного розвитку, намагаючись розкрити їх ціннісний потенціал не лише для вивчення минулого, але й для осмислення теперішнього й майбутнього. Формацийний і цивілізаційний методологічні підходи до вивчення історії як умовно-абстрактні схематичні конструкції характеризують суспільний розвиток із різних позицій, що обумовлює їх переваги й недоліки. Формацийний підхід ґрунтується на моністичному, універсалістському розумінні історії. Він трактує всесвітню історію як єдиний лінійно-поступальний природно-історичний процес послідовної зміни суспільно-економічних формацій. Недоліки даної концепції пов'язані передусім із її метафізичним трактуванням; надаючи першорядне значення економічному чиннику, формацийна схема вбачає суспільний розвиток у діалектиці продуктивних сил і виробничих відносин, базису і надбудови. Крім того, вона визначає історію як єдиний закономірний об'єктивний процес, ігноруючи той факт, що не всі суспільства проходять п'ять конкретних етапів – від первіснообщинного до комуністичного, – більшість із них оминає окремі формації.

Досліджувана проблема привертала увагу багатьох науковців. Формацийна теорія періодизації була предметом вивчення для таких радянських учених, як Є. Варга, Ю. Качановський, В. Нікіфоров, Р. Нуреев, Ю. Семенов. Вони тлумачили історичний розвиток як послідовний процес зміни суспільно-економічних формацій, що логічно простежувався на прикладі європейських країн. Цивілізаційна проблематика представлена у працях сучасних українських філософів, а саме: І. Бойченка, І. Бредуна, Г. Виноградова, Г. Волинка, В. Головка, В. Гончаревського, І. Гончаренка, В. Загороднюка, Б. Канівця, В. Космини, П. Кравченка, Б. Кучменка, Д. Музи, І. Немчинова, Ю. Павленка, Ю. Пахомова, Т. Розової, В. Скоблика, І. Ткаченка, В. Шейка. Серед російських учених необхідно відзначити О. Воробйову, Л. Карпову, Т. Махаматову, О. Полякова, Є. Рашковського, В. Уханова, А. Фоміна, Є. Чепікова, Я. Шемякіна. Серед зарубіжних дослідників теорію суспільно-економічних формацій вивчали Е. Вельскопф, К. Вітфогель, М. Годельє, Ж. Сюре-Каналь, Ж. Шено. Полеміка з приводу філософського розуміння цивілізаційної концепції представлена у працях П. Гейла, Р. Коллінґвуда, У. Макнейлі, Г. Мейсона, М. Перрі.

Необхідно зауважити, що цивілізаційна теорія (представники А. Тойнбі, О. Шпенглер, П. Сорокін, М. Данилевський) має переваги перед формацийною, оскільки вбачає прогрес у забезпеченні історичної спадкоємності. У розвитку цивілізації фіксуються певні духовні еталони, які стають основою суспільного буття. Тому, з позицій сучасного трактування цивілізаційного підходу, як і з позицій його традиційного варіанту, історичний процес постає насамперед не монолінійною послідовністю, а поліцентричним процесом розвитку й зміни таких культурно-історичних форм, як цивілізації. Але саме й тільки у рамках сучасної версії цивілізаційного підходу кожна з цивілізацій розглядається як нелінійне утворення монадного характеру.

Як бачимо, ані формацийна, ані цивілізаційна концепції не можуть претендувати на роль універсального методологічного інструментарію дослідження історії. Проте на сьогодні існує перспектива їх синтезу на основі спільних рис, про що, зокрема, зазначав дослідник А. Мигولاتєв: «Формацийна й цивілізаційна ознаки світового розвитку мають багато спільного і тому, що вони фіксують не лише статичну й динаміку окремих народів, націй-держав та їх споріднених утворень, але й взаємозв'язки центрів та периферії. Історія Західної Європи, наприклад, не може бути всебічно розкрита і з неї не можна зробити потрібні висновки й уроки без аналізу проблем країн Старого Світу у їх взаємозв'язку із створеними ними величезними колоніальними імперіями в Азії, Африці, Океанії» [5, с. 114].

Ми погоджуємося, що новий методологічний інструментарій має ґрунтуватися на засадах, котрі властиві формацийному й цивілізаційному підходам, тому що при дослідженні закономірностей історичного поступу суспільства необхідно враховувати не лише економічний і соціально-політичний аспекти, а брати до уваги й

духовно-культурні чинники.

Мета роботи – розглянути цивілізаційну й формаційну концепції як абстрактно-логічні конструкції та проаналізувати варіанти їх співвідношення.

Виклад основного матеріалу. Насамперед зазначимо, що для реалізації поставлених завдань не варто вдаватися до простого «поєднання» та «узгодження» цих підходів, потрібно зробити спробу довести, що поняття «цивілізація» та «формація» змістовно уточнюють і розширюють одне одного. Крім того, протиставлення цих моделей суспільного розвитку є штучним і зумовлене низкою причин. Першорядне значення відіграють ідеологічні чинники: ще чверть століття тому вітчизняна історіографія спиралася на ідеї марксизму, а погляди західноєвропейських філософів сприймалися як «прозахідне буржуазне вчення». Другою причиною, яка розводить формаційну та цивілізаційну концепції на різні ідейні полюси, є відмінність у підходах до розуміння сутності історії – для К. Маркса найважливішу роль відігравав економічний фактор, для фундаторів теорії цивілізацій – духовно-культурний. Внаслідок цього виникає необхідність філософського переосмислення контекстуального змісту даних схематичних конструктів, які, як ми вважаємо, не суперечать один одному, а навпаки, є зразком вдалого змістовного взаємодоповнення.

Спектр тлумачень співвідношення формаційної та цивілізаційної теорій настільки обширний, що тяжіє до нескінченності. Ми спробуємо структурувати основні позиції в інтерпретації цієї проблеми.

Перша позиція – конфронтаційна – наголошує на принциповій іншості формаційної та цивілізаційної теорій. Так, зокрема, дослідник В. Корякін в одній із своїх робіт розглядав еволюцію двох схематичних конструкцій суспільно-історичного розвитку та їх поступовий відхід від базових теоретичних принципів [3]. У ході аналізу проблеми синтетичного поєднання формаційного й цивілізаційного підходів до розуміння історії науковець прийшов до висновків про їх внутрішню концептуальну несумісність. Як вихід із даної критичної ситуації, він запропонував шляхи поглиблення теорії формацій і переробки на її основі досягнень цивілізаційної концепції.

Український економіст Я. Кульчицький вважав, що на сьогодні цивілізаційний підхід цілком витіснив формаційний. На його думку, основною вадою теорії формацій є те, що теоретичний аналіз на базі суспільно-економічної формації та її визначальної складової – способу виробництва – не дає змоги пояснити розмаїття реальних економічних процесів та змін, які відбуваються за сучасних умов. Істотними недоліками даного підходу є ігнорування суб'єктивного чинника економічної еволюції, залишення поза увагою аналізу людського фактору, відсутність можливості розгляду варіативності розвитку цілей та мотивів діяльності людей як рушійних сил виробництва, надмірна абстрактність економічних досліджень, їх односторонність та відірваність від реальної практики, що призводить до випадання з поля зору цілої низки вкрай важливих проблем життя суспільства.

Я. Кульчицький наголошував на тому, що з позицій цивілізаційного підходу людина розглядається не тільки як головний суб'єкт виробництва, а й як його безпосередня самочіль. Саме завдяки цьому дана концепція відображає людиноутверджуючу лінію історичного процесу. Основним критерієм розвитку цивілізації є свобода, яку суспільство здатне забезпечити особі у ході її саморозвитку [4, с. 176].

Позитивні риси цивілізаційного підходу відзначив російський дослідник І. Пристанський. Він наголошував на тому, що принципи теорії цивілізацій підходять для будь-якої країни чи групи країн із складним суспільним ладом, котрий неможливо пояснити за допомогою формаційного підходу, який не враховував специфіки східних країн, формування їх державності й правових систем. Дана концепція дає уявлення про історію як про полілінійний, поліваріантний процес, що дуже важливо для глибинного діалектичного розуміння таких складних явищ, як держава і право. Цивілізаційний підхід надає пріоритетного значення в історичному розвитку людським факторам – духовно-моральному та інтелектуальному [7, с. 45].

Прибічники другого напрямку (С. Білан, В. Келле, А. Мигольцев, А. Селезньов, Ю. Синенко, Г. Пилипенко, А. Чухно) обґрунтовують доцільність об'єднання двох структурно-схематичних моделей суспільного розвитку, котрі, на думку науковців, змістовно доповнюють одна одну. Досліджуючи закономірності всесвітньо-історичних процесів, російський вчений А. Селезньов робив акцент на співвідношенні між суспільно-економічними формаціями, цивілізаціями й міжформаційними революціями. Науковець зазначав, що людське суспільство, представлене множинністю різноманітних соціальних організмів, у своєму розвитку зазнає як еволюційних, так і революційних змін. Ці обидва аспекти всесвітньо-історичного процесу можуть бути об'єктивно висвітлені, якщо брати до уваги три його рівні. Перший – найбільш глибокий і загальний – проявляється у зміні суспільно-економічних формацій; другий – особливий – пов'язаний з виникненням, співіснуванням й радикальною трансформацією локальних цивілізацій; третій – одиничний – визначає становлення, існування, зникнення або перетворення неповторних за своєю специфікою окремих соціально-політичних та етнокультурних організмів певної формаційної та цивілізаційної приналежності [8, с. 24–25]. Таким чином науковець наголошує на необхідності розробки комплексного багаторівневого методологічного інструментарію дослідження історії.

Можливість співвідношення формаційного й цивілізаційного підходів у контексті проблематики типології держав досліджував Ю. Синенко. Він звернув увагу на специфіку країн Сходу, які прибічники формаційної теорії відносять до азійського способу виробництва. Науковець у ході дослідження прийшов до наступних висновків: «Цивілізаційний аналіз допомагає краще зрозуміти дійсність, оскільки фіксує особливості, що відбуваються всередині конкретної формації й на рівні конкретної держави. Формаційний же підхід розкриває особливості процесу соціальної мінливості у масштабах всесвітньо-історичного розвитку, розробляючи загальні схеми, часом далекі від реальності» [9, с. 98]. Ю. Синенко наголошував на необхідності формування інтегративної схеми історичної періодизації, у якій позитивні риси цивілізаційної концепції усунуть недоліки й змістовно доповнять формаційну теорію.

Цієї ж точки зору дотримується А. Мигольцев. Він наголошував на тому, що К. Маркс і Ф. Енгельс обґрунтовували формаційне вчення на історичному досвіді країн Західної півкулі; азійський спосіб виробництва й східні регіони досліджувалися у меншій мірі. «Цивілізаційне вчення, – зазначав А. Мигольцев, – оперує світовим досвідом, де Західна Європа й Північна Америка посідають важливе місце. У цьому плані цивілізаційний підхід спирається на формаційний й одночасно корегує його» [5, с. 113].

Про необхідність діалектичного поєднання формаційної й цивілізаційної концепцій, котре повинно бути реалізованим у зміні поглядів на роль й значення економічних факторів у процесі історичного розвитку, зазначав український дослідник Г. Пилипенко. Це, на його думку, передбачає відмову від технологічного детермінізму при встановленні причинно-наслідкових зв'язків у функціонуванні суспільства. Проте варто визнати той факт, що всі без винятку форми життєдіяльності соціуму (матеріальне виробництво й весь комплекс економічних, політичних, правових, культурних, релігійних форм людського спілкування) можуть розглядатися як визначальні чинники суспільного розвитку [6, с. 9].

Український філософ І. Бойченко писав про те, що з позицій сучасного тлумачення цивілізаційного підходу, як і з позицій його традиційного варіанту, історичний процес постає насамперед не монолітною послідовністю, а поліцентричним процесом розвитку й зміни таких культурно-історичних форм, як цивілізації. Але саме і лише в рамках сучасної версії цивілізаційного підходу кожна з цивілізацій розглядається як нелінійне утворення монадного характеру, яке порівнюється із живим організмом.

Саме нерозуміння цієї імпліцитної, проте щонайістотнішої атрибутивної «гомеомеричності» цивілізацій як живих індивідів історичного процесу не дало змоги трьом фундаторам цивілізаційного підходу – М. Данилевському, О. Шпенглеру, А. Тойнбі – зрозуміти і, тим більше, послідовно впровадити цю концепцію як принципово нелінійну, а самі цивілізації розглядати як монади історії.

Далі І. Бойченко зазначав, що з позицій цивілізаційного підходу, послідовно нелінійного, історичний прогрес полягає не в неухильному русі, поступальний характер якого визначається через опозиції «нижче – вище», «гірше – краще», а в тому, щоб кожна цивілізація у процесі самовизначення й самоствердження відтворила, відкрила для себе заново й збагатила своїм, тільки їй притаманним екзистенціальним досвідом неминущі інваріантні структури й цінності загальнолюдського характеру [11, с. 46].

В. Келле вважав, що застосування для сучасності методологічних принципів формаційного й цивілізаційного підходів у їх взаємозв'язку допоможе теоретично більш змістовно осмислити процеси, які відбуваються у сучасному світі, а також розв'язати проблеми, котрі постають у суспільстві [1, с. 33]. В умовах сучасних глобалізаційних зрушень цивілізація досягла у своєму розвитку критичної межі, подолання якої відкриє перед людством перспективи подальшого прогресу, оскільки світ володіє соціально-економічними, політичними й культурними засобами й механізмами, здатними забезпечувати збільшення ступеню свободи людей і створити умови для їх розвитку. Нинішня епоха віддає пріоритет загальнолюдським цінностям, які стануть підґрунтям для встановлення згоди й усунення загрози ядерного знищення. Людство повинно розв'язувати нагальні проблеми спільними діями, котрим не будуть перешкоджати формаційні відмінності, оскільки визнається право кожного народу на визначення своєї долі. Із співвідношення цивілізаційного й формаційного підходів витікає наступне: можливими є процеси зближення формаційних структур на основі спільних тенденцій розвитку сучасної цивілізації. Проте це не повинно створювати підстави для їх конфронтації.

Проблема удосконалення й концептуального доповнення формаційної й цивілізаційної концепцій періодизації світової історії на сьогодні залишається відкритою. Зазвичай сучасні дослідники або ж роблять спробу уточнити та розширити теорію цивілізацій, пояснити за її допомогою еволюцію людства, культури, сутність глобальних перетворень (Я. Кульчицький, Ю. Павленко, Ю. Пахомов, О. Поляков, Є. Рашковський, В. Стьопін, Я. Шемякін), або ж намагаються провести паралелі між реаліями сьогодення й філософськими, соціологічними, футурологічними, політичними та економічними ідеями К. Маркса (О. Афанасьєв, В. Іноземцев, П. Кондрашов, В. Корецький, В. Корякін, К. Любутін, Т. Метельова, О. Самарська, Ю. Старкін). Таке «зависання» між двома концепціями абсолютно зрозуміле: якби хоч одна із теорій не мала конструктивних моментів, вона б зникла, і навпаки, якби хоч одна не містила недоліків, вона б повністю витіснила іншу. У зв'язку з цим ми спробуємо чітко артикулювати недоліки й позитивні риси кожної із точок зору.

Потрібно зауважити, що формаційна концепція К. Маркса містить низку суперечливих положень. По-перше, вона ідеально спрацьовує лише для деяких європейських країн (Середземноморський регіон), а загальний всесвітньо-історичний контекст висвітлюється умовно й абстрактно. По-друге, схематична конструкція історії німецького філософа не враховує самотутністі і культурні особливості народів світу, а також залишає поза увагою нерівномірність соціально-економічного й політичного розвитку різних регіонів. На сьогодні у світі паралельно з постіндустріальною цивілізацією існують синполітейні суспільства Африки, Австралії, Америки (первісні суспільства, котрі «застигли» у своєму розвитку, проте функціонують синхронно із цивілізованими, наприклад племена аборигенів Центральної Африки та Австралії.). Позитивним моментом було за-

провадження концепту «азійського способу виробництва», проте йому не було приділено належної уваги. Ми вважаємо, що використання даного концепту при аналізі історії у контексті формаційної теорії сприятиме удосконаленню і розширенню п'ятичленної схеми періодизації суспільного розвитку. По-третє, перехід до «постекономічної» (комуністичної) формації К. Маркса дещо подібної за змістом і цінностями до сучасної постіндустріальної інформаційної епохи відбувся поступовим еволюційним шляхом, а не у результаті всесвітньої революції.

Проте Марксів концепція періодизації всесвітньо-історичного процесу має й певні переваги, оскільки інтерпретує соціально-історичний процес як поступову зміну форм власності та способів виробництва і за змістом близька до теорії прибічників постіндустріалізму. Вона дозволяє розкрити внутрішню єдність суспільного розвитку, виявляє його основні закономірності. В. Корецький, розмірковуючи над проблемою методологічного значення теорії суспільно-економічних формацій, зазначав: «Теорія формацій розкриває якісно відмінні історичні шаблі розвитку суспільства і слугує підґрунтям для виявлення і аналізу просторового розмаїття суспільств, котрі співіснують у часі. Замислюючись над цим розмаїттям, ми стикаємося із необхідністю вивчення взаємодії і боротьби суспільств, котрі мають різну формаційну приналежність. Ця проблема стає проблемою практичною одночасно із зародженням цивілізації, а її причина – нерівномірність розвитку» [2, с. 24]. Дослідник намагався також розв'язати питання внутрішньоформаційної типології, яка враховує не лише економічні, але і соціально-культурні особливості різних територій. У межах суспільно-економічної формації утворюються різновиди суспільств, пов'язані з різноманітними умовами географічного та історичного середовища, особливостями соціокультурного розвитку даної людської спільноти. Тому на одному економічному базисі можуть існувати різні види соціальних утворень, проте для їх аналізу необхідні більш конкретні категорії, що характеризують внутрішньоформаційний поділ соціуму. Ми вважаємо, що у даному випадку актуальним є застосування концепту «цивілізація».

Цивілізаційний підхід до періодизації суспільного розвитку розглядає історію як процес генезису, зростання, надлому і занепаду цивілізаційних утворень, а також контактів між ними у просторі і часі. Цивілізації характеризують особливий тип суспільств, що виникають на певній стадії суспільного розвитку, коли відбувається перехід від примітивного стану до перших соціумів; вони охоплюють значні території, об'єднують велику кількість людей і здатні підкоряти та асимілювати інші соціальні організми. В основі цього розуміння – цілісне системне бачення людської спільноти з особливостями її культури, базисних цінностей, соціальних відносин, засобів взаємодії з природою, які відтворюються у процесі існування цивілізації [10, с. 80].

Отже, проблема удосконалення, доповнення й синтезування даних концептів з метою сучасної інтерпретації за їх допомогою новітніх явищ в історичній науці має свої особливості. Переважна більшість вітчизняних філософів схиляється до необхідності оновлення теорії цивілізацій і доповнення останньої цінними аспектами формаційної, оскільки цивілізаційна схема періодизації обґрунтовує приналежність нашої країни до європейської соціокультурної спільноти і актуалізує необхідність і важливість західноєвропейського вектору зовнішньої політики та відкриває шлях до євроінтеграції.

На нашу думку, формаційна концепція – це окремий випадок цивілізаційної теорії. Наприклад, характеристика усіх способів виробництва (античного, феодального, буржуазного), крім азійського, – це опис західноєвропейської цивілізації. У свою чергу, азійський спосіб виробництва – це характеристика східної цивілізації.

У сучасному контексті обидві теорії можна вважати рекурсивними системами, кожна з яких включається як елемент в іншу, змінюючи її, й тим самим здійснює вплив і на саму себе.

Досліджувані моделі періодизації суспільного розвитку на сьогодні мають свою евристичну цінність, оскільки містять і певний прогностичний потенціал: сформульовані у свій час, дані схематичні конструкції певною мірою передбачили перехід до постіндустріалізму, що свідчить про їх футурологічну функцію. Предметом подальших наукових пошуків у даному контексті постане історичний розвиток постіндустріальної цивілізації та його тлумачення за допомогою нового (цивілізаційно-формаційного) інструментарію дослідження суспільного поступу.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Келле В. Соотношение формационного и цивилизационного подходов к анализу исторического процесса / В. Келле // Цивилизация. – 1993. – Вып.2. – С. 26–34.
2. Корецкий В. Глобализация и марксистский взгляд на всемирно-исторический процесс / В. Корецкий // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. – 2007. – № 2. – С.18–26.
3. Корякин В. Цивилизационный и формационный подход к истории: возможен ли синтез? / В. Корякин // Личность, культура, общество. – 2009. – Том XI. Вып.3 (№50). – С. 341–348.
4. Кульчицкий Я. Цивілізаційний підхід до порівняння сучасних еколого-економічних систем / Я. Кульчицкий // Науковий вісник. – 2005. – Вип. 15.3. – С. 175–179.
5. Мигولاتьев А. Философия цивилизации / А. Мигولاتьев // Социально-философские знания. – 2004. – №1. – С. 108–126.
6. Пилипенко Г. Формаційний і цивілізаційний підходи: методологічні проблеми застосування / Г. Пилипенко // Академічний огляд – 2007. – № 1. – С.5–9.
7. Пристанский И. Цивилизационный и формационный подходы в науке истории государства и права: достоинства и недостатки / И. Пристанский // Вестник Московского университета. Серия 11. Право. – 2007. – № 6. – С. 44–46.
8. Селезнёв А. Всемирно-исторический процесс: общественно-экономические формации, цивилизации и межформационные революции / А. Селезнёв // Философия и общество. – 2005. – № 2. – С. 18–38.
9. Синенко Ю. О соотношении формационного и цивилизационного подходов к типологии государства / Ю. Синенко // Закон и право. – 2007. – № 4. – С. 97–98.
10. Тойнби А. Постигжение истории / А. Тойнби; Пер. с англ. / Сост. Огурцов А. П.; Вступ. ст. Уколовой В. И.; Закл. ст. Рашковского Е. Б. – М.: Прогресс, 1996. – 608 с.
11. Цивілізація: структура і динаміка. Монографія за загальною редакцією І. Бойченка. – К. : Купріянова, 2003. – 445 с.

REFERENCES:

1. Kelle V. Sootnoshenie formatsionnogo i tsivilizatsionnogo podkhodov k analizu istoricheskogo protsessa [Value formational and civilizational approaches to the analysis of the historical process] // Tsivilizatsiya. – 1993. – Vyp.2. – S. 26–34.
2. Koretskiy V. Globalizatsiya i marksistskiy vzglyad na vseмирno-istoricheskiy protsess [Globalization and the Marxist view of the world-historical process] // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 18. Sotsiologiya i politologiya. – 2007. – № 2. – S.18–26.
3. Koryakin V. Tsivilizatsionnyy i formatsionnyy podkhod k istorii: vozmozhen li sintez? [Civilizational and formational approach to history: The synthesis is possible?] // Lichnost', kul'tura, obshchestvo. – 2009. – Tom KhI. Vyp.3 (№50). – S. 341–348
4. Kulchytskyi Ya. Tsyvilizatsiyni pidkhid do porivniannia suchasnykh ekoloho-ekonomichnykh system [Civilization approach to compare modern ecological and economic systems] // Naukovyi visnyk. – 2005. – Vyp. 15.3. – S. 175–179.
5. Migolat'ev A. Filosofiya tsivilizatsii [Philosophy of civilization] // Sotsial'no-filosofskie znaniya. – 2004. – №1. – S. 108–126.
6. Pylypenko H. Formatsiyni i tsyvilizatsiyni pidkhody: metodolohichni problemy zastosuvannia [Formational and civilizational approaches, methodological problems of application] // Akademichnyi ohliad – 2007. – # 1. – S.5–9.
7. Pristanskiy I. Tsivilizatsionnyy i formatsionnyy podkhody v nauke istorii gosudarstva i prava: dostoinstva i nedostatki [Civilizational and formational approaches in the science of history of State and Law: Advantages and disadvantages] // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 11. Pravo. – 2007. – № 6. – S. 44–46.
8. Seleznev A. Vseмирno-istoricheskiy protsess: obshchestvenno-ekonomicheskie formatsii, tsivilizatsii i mezhformatsionnye revolyutsii [The world-historical process: the socio-economic

formations, civilization and revolution interformational] // *Filosofiya i obshchestvo*. – 2005. – № 2. – S. 18–38.

9. Sinenko Yu. O sootnoshenii formatsionnogo i tsivilizatsionnogo podkhodov k tipologii gosudarstva [On the relation between the formation and civilization approaches to state typology] // *Zakon i pravo*. – 2007. – № 4. – S. 97–98.

10. Toynbi A. Postizhenie istorii [A Study of History] Per. s angl. / Sost. Ogurtsov A. P.; Vstup. st. Ukolovoy V. I.; Zakl. st. Rashkovskogo E. B. – M.: Progress, 1996. – 608 s.

11. Tsyvilizatsiia: struktura i dynamika. [Civilization: the structure and dynamics] Monohrafiia za zahalnoiui redaktsiieiu I. Boichenka. – K.: Kupriianova, 2003. – 445 s.

Вощенко В. Ю., кандидат философских наук доцент кафедры украиноведения, культуры и документоведения, Полтавский национальный технический университет имени Юрия Кондратюка (Полтава, Украина), E-mail: llvika22ll@rambler.ru

Денисовец И. В., кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры украиноведения, культуры и документоведения, Полтавский национальный технический университет имени Юрия Кондратюка (Полтава, Украина), E-mail: denysovets.ira@gmail.com

Цивилизационная и формационная концепции как абстрактно-логические схемы исторической периодизации.

Аннотация. Исследуется проблема поиска наиболее точной и логической схемы исторической периодизации. В ходе анализа цивилизационной и формационной теорий характеризуются варианты их соотношения и взаимодополнения. Доказано, что формационная схема отражает прогрессивные изменения в социально-экономической и политической сферах, а цивилизационная связана с духовно-культурными факторами, которые определяют конкретный этап общественного развития.

Ключевые слова: цивилизация, формация, историческая периодизация, цивилизационный подход, формационный подход.

Voschenko V., PhD in philosophical sciences, associate professor of the department of Ukrainian Studies, Culture and Documentation Science, Poltava National Technical Yuri Kondratyuk University (Poltava, Ukraine), E-mail: llvika22ll@rambler.ru

Denysovets I., Ph.D. in Philological Sciences, Senior Lecturer of the department of Ukrainian Studies, Culture and Documentation Science, Poltava National Technical Yuri Kondratyuk University (Poltava, Ukraine), E-mail: denysovets.ira@gmail.com

Formation and civilization concept as abstract logic scheme of historical periodization.

Abstract. The problem of finding the most accurate and logical scheme of historical periodization. The author emphasizes that the formational and civilizational methodological approaches to the study of history as conventionally abstract schematic design, characterizes the social development of different positions, which makes them incomplete and conditional.

Detailed analysis of the advantages and disadvantages of civilization and formational approaches to historical development understanding. It is noted that the problem of improvement, addition and synthesizing data concepts for the purpose of their modern interpretation with the latest events in history is different. It is noted that neither formational nor civilizational concept can claim to be universal methodological tools of history research.

The analysis of civilizational and formational theories characterizes their relationship and complementarity. It is noted that the formational scheme reflects progressive changes in the socio-economic and political spheres, and civilization is associated with spiritual and cultural factors that determine specific stage of social development.

It is proved by the fact that the vast majority of domestic philosophers incline to the need to update and complement the theory of civilizations last valuable formational aspects as civilizational periodization scheme proves our country's membership to the European socio-cultural community and updates the necessity and importance of Western European vector of foreign policy and opens the way to European integration.

The main result of the study contained in the statement that the concept of formation – is special case of civilization theory. For example, description of all means of production (ancient, feudal and bourgeois), except Asia – description of Western civilization. In turn, Asian mode of production is characteristic of oriental civilization.

As a result the author admits that in the current context, both theories can be considered as recursive systems, each of them is included as an item to another; changing it, and thus has

impact on itself. Investigated periodization model of social development today has heuristic value as prognostic and contain potential: stated at the time, these schematic designs anticipated the transition to post-industrialism, indicating their futures function.

Keywords: *civilization, formation, historical periods, civilization approach, formational approach.*

УДК 323.1(478.9)

Добровольська А. Б.,

кандидат економічних наук,

старший науковий співробітник

відділу історії нових незалежних держав,

Державна установа «Інститут всесвітньої історії НАН України»

(Київ, Україна), E-mail: lindob@ukr.net

ПРОБЛЕМИ ПОЛІТИЧНОЇ КОНСОЛІДАЦІЇ НАЦІЇ В УМОВАХ ЕТНІЧНОЇ НЕОДНОРІДНОСТІ: ДОСВІД МОЛДОВИ

Анотація. *Розглянуто передумови та чинники формування етнічної неоднорідності в Молдові. Досліджено вплив неоднорідності на процеси політичної консолідації нації в умовах демократичного транзиту. Проаналізовано вплив міжнародних чинників і змін у внутрішньому стані суспільства на інтеграційні пріоритети.*

Ключові слова: *пострадянський простір, Молдова, посткомуністична трансформація, етнічна неоднорідність, нацменшини, мовне питання, інтеграційні пріоритети.*

Більшість сучасних держав і суспільств, прямо або опосередковано, визнають свою неоднорідність в етнічному, мовному, культурному та інших відносинах. Різноманіття оцінюється як норма і підтримується як частина організованого суспільного життя. Визнання різноманіття як загальнозначущої цінності знаходить свій прояв у виробленні і застосуванні відповідних правил і принципів. Практично усі країни Європи і Північної Америки у тих чи інших формах – у законодавстві, офіційних заявах і практичних рішеннях – визнають важливість політики різноманітності. Основні прийнятні і бажані підходи до управління різноманітністю закріплені у міжнародному праві - універсальних і регіональних договорах, деклараціях і рекомендаціях. Найменування, межі, цілі, завдання, зміст і характер цієї політики визначаються у різних випадках по-різному в залежності від демографічної ситуації, стану суспільних інститутів, політичного режиму, інтелектуальних традицій і багатьох інших обставин.

Підходи до оцінки проблем етнічного різноманіття, а отже і управління цією сферою суспільного життя, на пострадянському просторі мають свою специфіку, обумовлену як ідеологічним спадком соціалістичного минулого, так і орієнтацією на демократичні цінності консолідованої Європи. Після розпаду СРСР самоорганізація внутрішніх територій і спільнот колишніх радянських республік включала формування нових моделей державного устрою, інституалізацію й модифікацію демократичних процедур і принципів функціонування держави. В основі більшості реформ, які проводились державами пострадянського простору лежала ідея трансплантації (запозичення) інститутів з більш передового інституційного середовища. Однак інститути, що виникли в іншому суспільному просторі, у національних умовах нових незалежних держав не завжди виявлялися життєздатними. Напрацьовані у попередній період правила функціонування соціальних інститутів успішно чинили опір ідеологічним змінам і демонстрували значну стійкість у більшості колишніх союзних республік. Навіть після більш ніж 20 років незалежності ідеї та інститути, що сформувалися в радянський період, у тій чи іншій формі продовжують існувати і тим самим впливають на сучасний стан справ у більшості нових незалежних держав.

У період національного відродження держави пострадянського простору по-

різному оцінювали свою цивілізаційну приналежність. Відмова від колишніх і сприйняття нових цінностей у кожній з союзних республік у визначальному ступені залежали від культурної готовності націй до тих або інших змін. Як наслідок підходи до оцінки проблем різноманіття, а так само ті чи інші компоненти етнокультурної політики нових незалежних держав, могли бути проявом як комуністичної спадщини так і породженням нових реалій державної незалежності. Вплив змін на інститути у системі державного управління, зокрема на ситуацію у сфері управління різноманіттям, можливість запозичення нових інститутів, а також причини і наслідки стійкості старих залишаються питаннями, важливими для всіх держав пострадянського простору і для оцінки перспектив їх демократичного розвитку.

Переломним етапом серед сукупності безлічі географічних, історичних і соціально-політичних чинників, під впливом яких складалося етнокультурне різноманіття пострадянських держав, стала трансформація спільного для них у недавньому минулому соціально-економічного простору. Розпад Радянського Союзу загострив у більшості союзних республік проблеми, створені попередньою адміністративною й міграційною політикою. Молдова у цьому сенсі не була винятком, оскільки після розпаду СРСР через Бессарабію пройшли державні кордони трьох країн (України, Молдови й Румунії).

Республіка Молдова – багатонаціональна країна. Більшість її населення (без урахування Придністров'я) складають молдаване, чисельність яких дорівнює 56,82 відсотків. Найбільшою національною меншиною в РМ є румуни, чисельність яких становить 23,18. На території держави також проживають українці (7,62 відсотків населення), росіяни (5,46 відсотків), гагаузи (3,89 відсотків), болгари (1,64 відсотків) [1].

Національні меншини компактно розташовані в окремих регіонах країни. Туркоязычні гагаузи в основному мешкають в автономному територіальному утворенні (АТО) Гагаузія на півдні країни. Етнічні болгари розташовані в сусідньому Тараклійському районі. У цих територіальних одиницях молдаване становлять меншість. Північна Молдова – місце проживання українців. Національні меншини становлять близько половини населення міста Бельці, відомого як північна столиця Молдови. Росіяни мешкають в основному у міських зонах, половина з них - у Кишиневі. Державна столиця – багатонаціональне місто, хоча позиції титульної нації тут досить сильні.

Значна частина немолдавського населення влаштувалася в Молдові у радянський період. Сьогодні більшість з них відчуває ностальгію за Радянським Союзом і дотримується проросійських поглядів. Поняття національні меншини у Молдові практично синонімічно російськомовному населенню, оскільки багато представників нацменшин або не володіють румунською мовою (молдовською, відповідно до конституції), або вважають за краще використовувати російську. Більшість з них – слов'яни.

Протягом майже 25 років незалежності Молдови значна частина нетитульних етнічних груп ухиляється від вивчення румунської мови і негативно сприймає ідею об'єднання з Румунією.

Негативний образ західного сусіда закріпився в їх колективній пам'яті у період між двома війнами, коли Молдова (Бессарабія) входила до складу Румунії. Цей проміжок часу сприймається багатьма представниками меншин як період окупації і утисків за національною ознакою. Такий імідж широко використовувався радянською пропагандою для поглиблення розриву між Румунією і приєднаною до СРСР у 1940-х роках Молдовою.

Як етнічні росіяни, так і представники інших нетитульних етнічних груп слов'янського походження займають проросійську позицію в силу культурної близькості з Росією й історичної пам'яті. Вони сприймають Росію як позитивного

учасника міжнародних процесів.

Зі здобуттям незалежності Молдова під впливом геополітичних інтересів намагалася вийти з-під контролю Росії, сподіваючись, що така віддаленість буде сприяти підвищенню шансів для створення сильної національної державності. Однак нацменшини, які по-іншому сприймали і минуле, і майбутнє країни, не підтримали цей вектор розвитку.

У перші роки здобуття незалежності, «коливання» між східнослов'янськими республіками й Румунією спровокували бурхливі й суперечливі зміни, що супроводжувалися політико-економічною нестабільністю й військовим протистоянням. Наявність у пострадянській Молдові внутрішніх етнонаціональних рубежів слов'янського, тюркського й романського народів значно ускладнила становлення державності. Ігнорування прихильниками об'єднання Молдови з Румунією історично сформованого етнічного різноманіття в регіоні, де молдовани тяжіють до румунів, тюрки-гагаузи – до Туреччини, а росіяни й українці – до східнослов'янського світу, призвели до виникнення політично нестабільних територій у Гагаузії та Придністров'ї.

Стратегічна мета об'єднання Республіки Молдова з Румунією, що виникла у період національного відродження на рубежі 1980-х и 1990-х років, передбачала як перехід молдавської (румунської) мови на латиницю та її проголошенням державною мовою, так і зміну назви Молдавської Радянської Соціалістичної Республіки на Румунську Республіку Молдова; офіційне затвердження етноніма «румунський народ» і глтоніма «румунська мова»; автокефальну незалежність Церкви з назвою – Автокефальна Румунська Православна Церква Бессарабії, Придністров'я та Північної Буковини тощо [2]. Румунізація Молдови викликала відповідну реакцію, яка проявилася у сепаратистських рухах проти «румунської загрози» у придністровському регіоні та на півдні Молдови, де кількість російськомовного населення російської, української і гагаузької національності перевищувала кількість молдаван.

На території колишньої МРСР склалися дві самостійні держави: Республіка Молдова з автономним територіальним утворенням Гагауз Ері та міжнародно-невизнана держава – Придністровська Молдавська Республіка. Етнорегіональний конфлікт, що виник на території Молдови, і необхідність його врегулювання стали, можливо, найсерйознішою перевіркою для становлення державності в Республіці. Неврегульованість Придністровської проблеми і сьогодні виступає джерелом напруги як у середині країни, так і у регіоні в цілому. Наявність політично нестабільних територій актуалізує небезпеку спроб перегляду кордонів, викликаючи прагнення до потенційних територіальних надбань у найближчих сусідів. У цих умовах реінтеграція Придністров'я сприяла б стабілізації ситуації у регіоні.

Побудова демілітаризованої федеративної держави у складі Молдови і Придністров'я дозволила б вийти на авансцену новим елітам і в політиці, і в економіці. Врегулювання конфлікту могло б підвищити інвестиційну привабливість регіону, що у свою чергу сприяло б подоланню бідності й підвищенню рівня життя в країні. Однак прагнення регіонів збільшити свій вплив на протизагромадженню центральній владі становить одну з причин недовіри до них з боку уряду Молдови. Суперництво за владу між центральним урядом і етнічними регіонами само по собі виступає джерелом напруги. Молдова – централізована держава і Кишинів побоюється зростання самостійності регіонів. У свою чергу страх підживлює недовіру і заважає співпраці між нацменшинами, які населяють регіони, і центральним урядом.

Ситуація для об'єднання країни дедалі ускладнюється. Віддаленню Кишинева і Тирасполя один від одного сприяють як внутрішні, так і зовнішні чинники. Після більш ніж двох десятиліть з моменту здобуття незалежності стан РМ і

досі описується як «перехідний період», а скільки-небудь стійка і широка згода щодо спрямування і кінцевої точки «переходу» до сих пір не досягнута. Уряд Республіки постійно стикається з несприятливими внутрішніми умовами. Країна вже пройшла через кілька політичних криз; парламент республіки протягом двох з половиною років був нездатний обрати президента, в той час як у межах коаліції постійно виникали внутрішні суперечності. За роки незалежності невирішеними залишилися багато питань розвитку як соціальної так і економічної сфер. Проблеми комунікації з нацменшинами, розумна децентралізації влади в етнічних регіонах і зміцнення громадянської ідентичності шляхом інтеграції немолдован тільки підвищили свою актуальність.

Нездатність національного уряду вирішити внутрішні проблеми підвищує інтеграційну привабливість сусідніх держав. Молдавське суспільство знаходиться під впливом двох конкуруючих між собою ідеологій, обумовлених, з одного боку, існуванням у межах Радянського простору у недавньому минулому, і сусідством з Російською Федерацією (яка все більш явно позиціонує себе як реінкарнація СРСР) у сьогоденні, а також орієнтацією на демократичні цінності консолідованої Європи, з іншого боку.

Як безпосередній сусід Європейського Союзу, Молдова відчуває тяжіння цього інтеграційного об'єднання та його інститутів. З тих пір, як у 2009 році проєвропейська коаліція змістила Комуністичну партію і прийшла до влади, Молдова досить успішно просуvalася у бік європейської інтеграції і навіть була визнана лідером Східного партнерства (програми, спрямованої на надання підтримки шести державам Східної Європи і Кавказу по зближенню і інтеграції з ЄС). Республіка Молдова є членом Ради Європи і декларувала бажання вступити в Євросоюз. Серед найбільш значущих досягнень Молдови на цьому шляху стали безвізовий в'їзд в ЄС для її громадян (з квітня 2014 року) і підписання Угоди про асоціацію (червень 2014 року), що включає Угоду про глибоку та всеосяжну зону вільної торгівлі (СГВЗСТ). Незважаючи на ряд зовнішніх і внутрішніх викликів, що негативно вплинули на впевненість РМ у своїй національній безпеці, уряду країни вдається зберігати прихильність європейському курсу.

Керівництво Молдови прагне адаптувати нормативно-правову базу до європейських стандартів, зокрема докладає певні зусилля, щоб зблизити законодавство про меншини та протидію дискримінації, з підходами, що розвиваються ЄС. На просування і реалізацію політики країни у галузі міжетнічних відносин було спрямовано створення Бюро міжетнічних відносин (спочатку департамент), яке торік відзначило свою 25-ту річницю [3]. Функціонування цієї державної структури у рамках виконавчої влади підтримувала досить прогресивна законодавча база. У період становлення незалежної держави поетапно були прийняті закон про функціонування мов, закони і концепції про національну політику, статус національних меншин та їх етнокультурних організацій і т.п.

За роки незалежності у Молдові накопичено значний досвід у практиці самоорганізації етносів, які проживають на її території. Національні громади та етнокультурні товариства, що утворилися в країні прагнуть шляхом взаємодії з органами і гілками державної влади, зберігати етнічне розмаїття, а також відстоювати і захищати свої права. У той же час представники національних громад дорікають на те, що багато з того, що було законодавчо затверджено, і отримало позитивні оцінки міжнародного співтовариства, сьогодні не дотримується органами влади країни як на центральному, так і місцевому рівнях: представники етнічних меншин не мають квот в органах управління країни, мовна політика ЗМІ проводиться без урахування потреб усіх етносів [4].

Актуалізація питань етнокультурного розмаїття в Молдові значною мірою пов'язана з присутністю Російської Федерації з її відносно розвиненим законодавством про національні відносини і широкими експертними дискусіями

[5, 6]. Зовнішньополітичні амбіції Москви, яка сприймає себе правонаступницею радянської ідеологічної спадщини, загострюють тему сумісності або, навпаки, конфліктності цієї спадщини по відношенню до європейських стандартів захисту меншин і недискримінації. При цьому фахівці відмічають, що тенденції офіційної російської політики у сфері етнокультурного розмаїття, особливо офіційні декларації 2011–2013 рр. по суті, підтверджують відмову від впровадження стандартів Ради Європи у галузі захисту меншин і, навпаки, реанімацію радянських підходів і радянської термінології [7].

Ідеологічна та інституційна спадщина Радянського Союзу у політиці управління етнокультурним розмаїттям і взаємодія цієї спадщини з підходами, запропонованими європейськими організаціями, у даний час значною мірою впливають на тенденції розвитку молдовського суспільства.

Євроскептики експлуатують ідею консервативних цінностей, стверджуючи, що зближення з ЄС зруйнує місцеву мораль. Наприклад, прийнятий Молдовою в 2012 році за підтримки Євросоюзу закон про боротьбу з дискримінацією гарантує права етнічних меншин, але вони самі його не підтримують, оскільки цей документ також гарантує права сексуальних меншин, що визнається противниками ЄС як пропаганда гомосексуалізму.

Однією з найбільш євроскептично налаштованих груп у Молдові є нацменшини. Вони не сприймають ідею європейської інтеграції (від 67% до 80% у залежності від етнічної групи [8]) та широко підтримують ліві проросійські партії, головним чином комуністів. Нинішній уряд проєвропейської коаліції нацменшини асоціюють з румунізацією Молдови і зміцненням зв'язків з Румунією. Євроскептики пророкують втрату суверенітету країни, введення в Молдову румунської армії, вступ країни у НАТО, як, нібито, обов'язкову умову приєднання до ЄС, і т.п. При цьому вони висловлюють свої позиції не тільки на виборах але й організують інші політичні заходи.

Серед молдован та румунів також немає одностайної позиції з приводу європейської інтеграції. Хоча більшість все ж висловлюється на її користь, громадська підтримка проекту євроінтеграції поступово знижується: з 76% у листопаді 2007 року вона скоротилася до 41,3% у травні 2016 [9]. Розчарування в європейському виборі в Молдові багато у чому пов'язано з результативністю впровадження цього курсу керівництвом країни: з нездатністю проєвропейської коаліції вирішити соціально-економічні проблеми, віддати пріоритет антикорупційним реформам й використанням подвійних стандартів по відношенню до своїх опонентів.

Важливим чинником, що впливає на оцінку поточної ситуації і формує політичні уподобання населення Молдови, є якість життя в країні. Нездатність національного уряду привести країну до позитивних змін сприяє посиленню ролі в Молдові міжнародних суб'єктів. Сусідні держави використовують економічний фактор як інструмент посилення свого впливу у регіоні і роблять це досить успішною. Наприклад, Москва витрачала більш як 43 € на душу населення ПМР на поставки продуктів харчування та надбавки до пенсії, широко рекламуючи цю підтримку. У Придністров'ї упродовж 2011–2014 рр. російські субсидії економіці і незабезпеченим верствам населення коливались від 25 млн. доларів за рік до 100 млн. доларів за один транш [10]. Якщо додати до цього дешевий газ, що одержували жителі Придністров'я, у порівнянні з високими цінами, які платять решта населення Молдови, то перевага російського інтеграційного проекту у сприйнятті пересічних молдован стає цілком логічною.

Як відзначають експерти: «У той час як фінансування ЄС становить близько 5% від ВВП або 40 € на душу населення, воно залишається невидимим для населення, оскільки з 2009 року ці гроші використовуються головним чином для інституційного будівництва. Остання тенденція у фінансуванні Євросоюзом -

пряма бюджетна підтримка - також не допомагає, оскільки молдаване не можуть відрізнити гроші ЄС від коштів з національного бюджету» [11]. У результаті, вигода від вступу у Митний союз часто виявляється більш доступною розумінню населення, ніж перспектива інтеграції з Євросоюзом.

Росія, зацікавлена у реалізації власного євразійського інтеграційного проекту обіцяла швидку економічну вигоду, наприклад, зниження цін на газ, у разі вступу Молдови до Митного союзу. Вона справляла відчутний вплив на регіони уміло виявляючи слабкі місця у стосунках між Кишиневом і місцевими адміністраціями. У свою чергу регіони, демонструючи логіку «політичного підприємництва», використовують цю ситуацію для вирішення своїх проблем. Показовим в цьому сенсі є приклад Гагаузії, яка з 1994 року користується статусом автономного регіону. У лютому 2014 року в Гагаузії був організований референдум, визнаний центральною владою незаконним. Більшість його учасників підтримала ідею інтеграції Молдови з Євразійським Митним союзом. Відразу після проведення референдуму західні донори зобов'язалися надати протягом 3-5 років близько 12 млн. Євро на підтримку плану довгострокового розвитку Гагаузії. Росія зняла ембарго на молдавські вина виключно для цього регіону, а також була скликана спільна комісія молдавського і гагаузької парламентів для вирішення регіональних проблем.

З часів Російської імперії і Радянського Союзу за Молдову (Бессарабію) з Москвою змагається Бухарест. Румунія, якій за останні роки вдалося якісно змінити свої позиції у регіоні, справляє все більший вплив на ситуацію в РМ. У Бухаресті широко обговорюють перспективи об'єднання двох країн. Згідно опитування, проведеного фахівцями INSCOP Research, у березні поточного року (2016 р.), майже 40 відсотків румунів упевнені, що об'єднання РМ і Румунії принесе останній цілий ряд переваг (не згодні з цим твердженням 28,5 відсотків респондентів і майже 32 відсотки опитаних не змогли однозначно відповісти на це питання або відмовилися на нього відповідати) [13]. Після охолодження відносин Молдови з Росією, Румунія є головним економічним партнером РМ. У травні 2016 року Президент Румунії Клаус Йоханніс підписав закон про виділення Молдові фінансової допомоги на суму в 150 мільйонів євро [12]. Окрім економічної складової, що ставить РМ у залежне становище, її вразливість підвищує неготовність Бухаресту підписати базовий договір, який би на юридичній основі закріпив взаємне визнання суверенітету і територіальної цілісності двох країн. Відсутність відповідної правової бази, яка сприяла б усуненню накопичених за століття територіальних суперечок, загострює проблему ідентичності в Молдові та актуалізує ідеї уніонізму.

Досить суперечливою політичною практикою у цьому сенсі є активна роздача румунського громадянства на території Молдови. Змагаючись за вплив у регіоні Бухарест діє симетрично Росії, яка, у свою чергу, активно роздавала громадянство населенню Придністров'я. Вражає кількісна динаміка роботи Національного бюро по громадянству Румунії: якщо у 2009 році було видано 22 000 паспортів, а в 2010 році – 41800, то у 2011 році вже близько 100 000. У період з 1 січня 2002 р. по 11 квітня 2016 р. було схвалено 385 167 заяв про надання (відновлення) румунського громадянства, поданих молдавськими громадянами [16].

Ілюстрацією результативності діяльності уряду Бухаресту можуть служити дані перепису населення Молдови 2014 року. Згідно з інформацією, поширеною Національним бюро статистики, при загальному падінні чисельності населення (з 3 мільйона 383 тисячі 332 у 2004 році до 2 мільйонів 913 тисяч 281 осіб – у 2014, без урахування даних по Придністров'ю), за останні десять років кількість румунів у Молдові зросла більш ніж у 10 разів (з 2,2 відсотків до 23,18 – в 2014 році). Чисельність молдаван зменшилася майже на 20 відсотків і налічує 56,82 відсотків. За цей період в країні помітно зменшилася і кількість представників

національних меншин: українці становлять 7,62 відсотків населення (у 2004 – 8,4 відсотків); росіяни – 5,46 відсотків (5,9 відсотків); гагаузи – 3,89 відсотків (4,4 відсотків); болгари – 1,64 відсотків (1,9 відсотків). [2, 14].

Динаміка структури населення свідчить про те, що можливість бути румуном в РМ відкриває більш сприятливі перспективи. Сьогодні більшість представників політичної еліти Молдови мають Румунське громадянство. Для пересічних молдаван подвійне громадянство не завжди означає вираження політичної лояльності Москві чи Бухаресту. Наявність паспортів сусідніх країн дозволяє активним громадяни Молдови виживати у складних економічних умовах, полегшуючи перетин кордону (з 2913281 осіб, що проживають в країні, 329 108 є вимушеними мігрантами). Водночас наявність можливості для мешканців Молдови в'їжджати на територію ЄС в якості громадян Румунії перешкоджає становленню РМ як держави, що відбулася, а подвійне громадянство посадовців становить потенційну загрозу лобювання інтересів бізнесу чи політичних кіл сусідньої країни. Так остаточне рішення молдавського Конституційного суду про те, що державна мова в РМ повинна називатися румунською, а не молдавською [18] може бути наслідком того факту, що п'ятеро з шести членів Конституційного суду Молдови, у тому числі його голова Олександру Тенасе, є громадянами Румунії.

У цілому за період незалежності визначальними для формування суспільного настрою в Молдові, зокрема з питань національної ідентичності, були фактори ідеологічного, інформаційного, економічного та політичного характеру. Ці фактори і зараз прямо або опосередковано впливають на оцінку перспектив зближення з ЄС чи Росією. Вони можуть бути як тимчасовими, тобто викликаними поточними подіями або політичним суперництвом, так і системними, тобто пов'язаними з способами державного управління або соціоекономічними структурами. Їх джерелами виступають як центральна влада Молдови, так і зовнішні політичні сили.

Суперечки навколо ідентичності час від часу (здебільшого на передодні виборів) актуалізуються політичною елітою країни. Саме з питань культурної ідентичності у Молдові були зафіксовані найвищі рівні поляризації партійних позицій. Найважливішими з точки зору позиціонування у партійній системі серед окремо взятих лідерами питань виявилися питання, пов'язані з вирішенням етнотериторіального конфлікту і зовнішньополітичної орієнтації [15].

Вагомим імпульсом впливу на стан суспільства, підвищуючи або знижуючи рівень напруги, залишається геополітичний фактор. До різкої поляризації населення Молдови з виникненням двох ворожих таборів, проукраїнського (прозахідного) і проросійського, привів конфлікт між Росією і Україною. Уряд Молдови став на бік першого, нацменшини – другого.

Відокремлення у березні 2014 року Криму від України і його анексія Росією, а також сепаратистська війна на сході України, породили побоювання того, що подібна загроза може виникнути з боку проросійськи налаштованого населення Молдови, особливо з боку нацменшин. Політичні еліти і ЗМІ проголосили, що «події в Криму можуть викликати непередбачені і небажані дії в південній частині Молдови», «Бельці, з їх проросійськими настроями, можуть стати молдавським Донецьком» і «Молдова може отримати свій Донбас», маючи на увазі Гагаузію [17].

У ході української кризи помітно посилилася російська пропаганда, все більше ускладнюючи діалог між двома таборами. З огляду на те, що конфлікт на Україні виник з проєвропейського протестного руху і для багатьох він символізує проблему геополітичного вибору між Сходом і Заходом, розвиток подій на Україні має відчутний вплив на дискурс про європейську інтеграцію в Молдові.

Системна криза 1990-х років, спричинила руйнування сформованих раніше соціальних ідентифікацій і спільностей, активізувала тенденцію поглиблення

плюралізму і дрібності інтересів у більшості радянських республік. У Молдові недолік консенсусу з громадянської ідентичності титульної нації став серйозною перешкодою на шляху побудови міцного фундаменту для багатоетнічної нації. Незавершеність нової стратифікації суспільства, непроявленість загальних і політичних інтересів різних верств і груп населення, відчуженість значної частини населення від системи влади і держави, розмитість ідейно-політичних інтересів, відсутність національної ідеї, сприйнятої широкими верствами суспільства, суперечливий хід демократичних перетворень в країні знаходять свій прояв у незавершеності національної консолідації держави.

Протягом усього перехідного періоду від радянського минулого до демократії, у силу ряду об'єктивних і суб'єктивних причин уряд Молдови виявляв недостатньо гнучкості у національному питанні. Нацменшини не в повному обсязі інтегровані у молдавське суспільство і центральна влада несе на собі частину відповідальності за цю ситуацію. Все більшу актуальність набуває необхідність глибокого аналізу процесів, що відбуваються у міжетнічних відносинах, визначення перспектив і глибинної суті питань міжетнічних відносин які б дозволили зняти напругу між центром та етнічними регіонами, створити умови для взаємодоповнюючого співіснування етносів. За цих обставин вирішення соціально-економічних, політичних та ідентифікаційних проблем, що породжують напруженість, є безальтернативною умовою позитивних зрушень в країні.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Перепись 2014: Гагаузы составляют 3,89 процентов от общей численности жителей Молдовы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gagauzinfo.md/index.php?newsid=15966> (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
2. Боцан И. Партии и демократизация Республики Молдова [Электронный ресурс] / И. Боцан. – Режим доступа: www.e-democracy.md/ru/monitoring/politics/comments/20081203/ (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
3. Biroul Relații Interetnice [Electronic resource]. – Access mode: www.bri.gov.md/index.php?pag=sec&id=92&l=ru (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
4. Яниев Владимир: Молдавская власть глуха и невнимательна к этническим меньшинствам [Электронный ресурс] / В. Яниев. – Режим доступа: www.vedomosti.md/news/vladimir-yaniev-moldavskaya-vlast-gluha-i-nevnimatelna-k-et (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
5. Осипов А. Что такое этническая дискриминация и что с ней можно сделать? [Электронный ресурс] / А. Осипов. – М.: Центр «Сова», 2012. – 152 с. – Режим доступа: www.sova-center.ru/files/books/ed12-text.pdf (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
6. Верховский А. Современное дискурсивное противостояние русских националистов и федеральных властей. [Электронный ресурс] / А. Верховский. – Режим доступа: www.gorby.ru/userfiles/file/averhovskiy_tp.pdf (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
7. Беспамятных Н. Политика управления этнокультурным разнообразием в Беларуси, Молдове и Украине: между советским наследием и европейскими стандартами [Электронный ресурс] / Н. Беспамятных. – Вильнюс: ЕГУ, 2014. – 300 с. – Режим доступа: www.ehu.lt/uploads/files/book/docs/Politika_Upravlenia_s_54367cb4323ee.pdf (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
8. Нацменьшинства могут помешать евроинтеграции Молдовы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.allmoldova.com/ru/news/nacmeshinstva-mogut-pomeshat-evrointegracii-moldovy (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
9. Опрос ребром: граждане Молдовы хотят сменить власть, но не верят в честные выборы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://newsmaker.md/rus/novosti/opros-rebrom-grazhdane-moldovy-hotyat-smenit-vlast-no-ne-veryat-v-chestnye-vybory-24689> (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
10. Шевченко Р. Почему Приднестровье лишилось российских денег [Электронный ресурс] / Р. Шевченко. – Режим доступа: http://pmrf2.ru/0100_all-articles/rossiya-snyala-pridnestrovoe-s-dovolstviya (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
11. Ghinea C. Helping Moldova Stay on the EU Course. Proposals for a Real «More for More» Approach [Electronic resource] / C. Ghinea, A. Paul, V. Chirila // EPC Policy Brief. –

Access mode: http://epc.eu/documents/uploads/pub_4006_helping_moldova_stay_on_the_eu_course.pdf. (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.

12. Глава Румунії підписав закон о выделении Молдавии кредита в 150 млн евро. РИА Новости [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://ria.ru/economy/20160506/1427822208.html#ixzz4AoF5iFZC> (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.

13. Опрос: почти 40% румын считают, что объединение с РМ даст ряд преимуществ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://novostimoldova.ru/novostiobshchestvo/6033---40--> (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.

14. Национальное Бюро Статистики РМ [Электронный ресурс]. // Перепись населения 2004 г. — Режим доступа: www.statistica.md/pageview.php?l=ru&idc=295 (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.

15. Процик О. Партийная конкуренция в Молдове: идеология, организационные стратегии и подходы к разрешению этно-территориальных конфликтов. Кишинев, 2007 [Электронный ресурс] / О. Процик, И. Букатару, А. Волентир – Режим доступа: www.policy.hu/protysk/Book1/RusContentsandPreface.pdf (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.

16. Сколько румынских паспортов выдано молдаванам? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.noi.md/ru/news_id/82562 (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.

17. В Молдавии может появиться свой Донбасс [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.newscom.md/rus/v-moldavii-mozhet-poyavit_sya-svoj-donbass.html (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.

18. Конституционный суд Республики Молдова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.constcourt.md/ccdocview.php?tip=hotariri&docid=476&l=ru (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.

REFERENCES:

1. Perepis' 2014: Gagauzy sostavlyayut 3,89 protsentov ot obshchey chislennosti zhiteley Moldovy [Census 2014: Gagauz people constitute 3.89 percent of the total population of Moldova] [Electronic resource]. – Access mode: <http://gagauzinfo.md/index.php?newsid=15966>

2. Botsan I. Partii i demokratizatsiya Respubliki Moldova [Party and the democratization of the Republic of Moldova] [Electronic resource]. – Access mode: www.e-democracy.md/ru/monitoring/politics/comments/20081203/

3. Biroul Relații Interetnice [Electronic resource]. – Access mode: www.bri.gov.md/index.php?pag=sec&id=92&l=ru

4. Yaniev Vladimir: Moldavskaya vlast' glukha i nevnimatel'na k etnicheskim men'shinstvam [Yaniev Vladimir: Moldovan authorities deaf and inattentive to ethnic minorities] [Electronic resource]. – Access mode: www.vedomosti.md/news/vladimir-yaniev-moldavskaya-vlast-gluha-i-nevnimatelna-k-et

5. Osipov A. Chto takoe etnicheskaya diskriminatsiya i chto s ney mozžno sdelat'? [What is ethnic discrimination, and that it can be done?] [Electronic resource]. – М.: Tsentr «Sova», 2012. – 152 s. – Access mode: www.sova-center.ru/files/books/ed12-text.pdf

6. Verkhovskiy A. Sovremennoe diskursivnoe protivostoyanie russkikh natsionalistov i federal'nykh vlastey. [Modern discursive confrontation between Russian nationalists and federal authorities] [Electronic resource]. – Access mode: www.gorby.ru/userfiles/file/averhovskiy_tp.pdf

7. Bespamyatnykh N. Politika upravleniya etnokul'turnym raznoobraziem v Belarusi, Moldove i Ukraine: mezhdru sovetским naslediem i evropeyskimi standartami [Ethnocultural diversity management policy in Belarus, Moldova and Ukraine: between the Soviet heritage and European standards] [Electronic resource]. – Vil'nyus: EGU, 2014. – 300 s. – Access mode: www.ehu.lt/uploads/files/book/docs/Politika_Upravleniya_s_54367cb4323ee.pdf

8. Natsmen'shinstva mogut pomeshat' evrointegratsii Moldovy [National minorities may hinder Moldova's European integration] [Electronic resource]. – Access mode: www.allmoldova.com/ru/news/nacmen'shinstva-mogut-pomeshat-evrointegratsii-moldovy

9. Opros rebrom: grazhdane Moldovy khotyat smenit' vlast', no ne veryat v chestnye vybory [Poll edge: Moldovans want to change the power, but do not believe in fair elections] [Electronic resource]. – Access mode: <http://newsmaker.md/rus/novosti/opros-rebrom-grazhdane-moldovy-hotyat-smenit-vlast-no-ne-veryat-v-chestnye-vybory-24689>

10. Shevchenko R. Pochemu Pridnestrov'e lishilos' rossiyskikh deneg [Why Russian Transnistria lost money] [Electronic resource]. – Access mode: http://pmrf2.ru/0100_all-articles/rossiya-snyala-pridnestrove-s-dovolstviya

11. Ghinea C., Paul A., Chirila V. Helping Moldova Stay on the EU Course. Proposals for a Real «More for More» Approach [Electronic resource] // EPC Policy Brief. – Access mode: http://epc.eu/documents/uploads/pub_4006_helping_moldova_stay_on_the_eu_course.pdf.

12. Glava Rumynii podpisal zakon o vydelenii Moldavii kredita v 150 mln evro. [The head of Romania signed a law on the allocation of credit in Moldova 150 million euros] [Electronic resource]. – Access mode: <http://ria.ru/economy/20160506/1427822208.html#ixzz4AoF5iFZC>

13. Opros: pochti 40% rumyn schitayut, chto ob»edinenie s RM dast ryad preimushchestv [Survey: nearly 40% of Romanians believe that the association with the Republic of Moldova will provide a number of advantages] [Electronic resource]. – Access mode: <http://novostimoldova.ru/novostiobshestvo/6033---40-->

14. Natsional'noe Byuro Statistiki RM [The National Bureau of Statistics of the Republic of Moldova] [Electronic resource]. // Perepis' naseleniya 2004 g. – Access mode: www.statistica.md/pageview.php?l=ru&idc=295&

15. Protsik O., Bukataru I., Volentir A. Partiynaya konkurentsia v Moldove: ideologiya, organizatsionnye strategii i podkhody k razresheniyu etno-territorial'nykh konfliktov. Kishinev, 2007 [Party competition in Moldova: the ideology, organizational strategies and approaches to the resolution of ethno-territorial conflicts] [Electronic resource]. – Access mode: www.policy.hu/protsyk/Book1/RusContentsandPreface.pdf

16. Skol'ko rumynskikh pasportov vydano moldavanam? [How many Moldovans of Romanian passports issued?] [Electronic resource]. – Access mode: www.noi.md/ru/news_id/82562

17. V Moldavii mozhet poyavit'sya svoj Donbass [In Moldova, you may receive your Donbass] [Electronic resource]. – Access mode: www.newscom.md/rus/v-moldavii-mozhet-poyavit_sya-svoj-donbass.html

18. Konstitutsionnyy sud Respubliki Moldova [The Constitutional Court of the Republic of Moldova] [Electronic resource]. – Access mode: www.constcourt.md/ccdocview.php?tip=hotariri&docid=476&l=ru

Добровольская А. Б., кандидат экономических наук, старший научный сотрудник отдела истории новых независимых государств, Государственное учреждение «Институт всемирной истории НАН Украины» (Киев, Украина), E-mail: lindob@ukr.net

Проблемы политической консолидации нации в условиях этнической неоднородности: опыт Молдовы

Аннотация. Рассмотрены предпосылки и факторы формирования этнической неоднородности в Молдове. Исследовано влияние неоднородности на процессы политической консолидации нации в условиях демократического транзита. Проанализировано влияние международных факторов и изменений во внутреннем состоянии общества на интеграционные приоритеты.

Ключевые слова: постсоветское пространство, Молдова, посткоммунистическая трансформация, этническая неоднородность, нацменьшинства, языковой вопрос, интеграционные приоритеты.

Dobrovolska A., PhD in Economic Sciences, Senior Research Officer of the Department of History of the newly independent states, State Institution «Institute of World History of NAS of Ukraine» (Kyiv, Ukraine), E-mail: lindob@ukr.net

Problem of the nation's consolidation under conditions of ethnic heterogeneity: Moldova's experience.

Abstract. The study tested the preconditions and factors of formation of ethnic heterogeneity in Moldova. The impact of the ethnic heterogeneity on the processes of the political system transformation is investigated. The influence of international factors and changes in the internal state of society on the integration preferences are analyzed.

Keywords: post-Soviet space, Moldova, post-communist transformation, ethnic heterogeneity, ethnic minorities, language issue, integration priorities.

Кириленко К. М.,

доктор педагогічних наук, доцент, завідувач кафедри філософії
Київського національного університету культури і мистецтв
(Київ, Україна), E-mail: katerinasophia@ukr.net

ІННОВАЦІЙНИЙ ПОТЕНЦІАЛ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ ЯК МІСЦЯ ЗУСТРІЧІ ЗАХІДНОЇ ТА СХІДНОЇ КУЛЬТУРНИХ ПАРАДИГМ

Анотація. Предметом вивчення є інноваційний потенціал України, унікальність якої сформована глибинним дуалізмом двох парадигм – Заходу та Сходу, – що імпліцитно поєдналися в українській культурі. Аналіз особливостей західного та східного типів культури шляхом порівняння їх ключових ознак здійснюється з метою обґрунтування інноваційних можливостей української культури. Інноваційний потенціал української культури є востребованим в контексті розв'язання нагальних проблем життя сучасного українського суспільства, в контексті подолання світоглядної кризи сучасності.

Ключові слова: Західна парадигма культури, східна парадигма культури, інноваційні винаходи українців, інтелектуальний потенціал України.

Постановка проблеми у загальному вигляді. Філософська думка, що має особистісний спосіб існування, має тісний внутрішній зв'язок із ширшим контекстом, до якого належить людина. Немає універсальної, космополітичної за своєю суттю філософії, є національні філософські школи. Кожна з них має свої особливості і у аспекті проблематики, яку з'ясовує, і у аспекті особливостей її з'ясування. Національні традиції не є локальними утвореннями, вони репрезентують ширші контексти, до яких належать.

Коли говорять про особливо фундаментальний, широкий контекст спільності, вживають такий термін, як парадигма. Цей термін знаходимо ще у Платона, який позначав ним наявні прообрази, зразки всього існуючого. У перекладі із давньогрецької слово означає «зразок, приклад, наскрізне, традиційне». У філософії науки поняття парадигми отримало ще один аспект. Так, американський філософ Томас Кун під парадигмою розумів «модель постановки проблем та їх розв'язання науковим співтовариством». [10, с. 11]. Тож парадигма – це сукупність передумов, що визначають пізнання та є визнаними на певному його етапі, це спільна модель постановки та розв'язання проблеми, яка є зразковою, це традиція філософування та відповідний їй тип культури, що характеризуються спільним розумінням меж, завдань, можливостей філософії. Це поняття вказує на наявні загальні тенденції в розвитку тієї чи іншої епохи у вигляді провідних ідей, поглядів, цінностей, що проявляють себе у культурі, науці, мистецтві, а також у різних сферах життя людини. Вони формують певний спосіб бачення універсуму, ціннісні настанови, загальноприйняті нормативи, наскрізні тенденції тощо. У філософії говорять про такі парадигми філософування, як західна та східна.

Географічність термінів хоч і вказує на відповідний регіон, в якому відбувалося становлення цих двох підходів (так, батьківщиною Заходу є антична цивілізація, Сходу – цивілізація Індії та Китаю), але не визначає ореолу їх поширення. Географічна приналежність не є домінуючою. Як культура в цілому, так і окрема людина, географічно перебуваючи на Заході, може репрезентувати Схід чи тяжіти до нього і навпаки.

Парадигми філософування існують лише в певних національних та особистісних втіленнях, які репрезентують їх у більшій чи меншій мірі. Втім, у деяких регіонах та країнах можна відслідкувати наявність як східних, так і західних рис. Зокрема, українська культура, що завдяки індоєвропейському корінню має багато спільного зі східною культурою, конститууючим чинником свого становлення позиціонує світоглядні християнські цінності західного типу мислення. Цю зустріч куль-

тур Заходу і Сходу як надію на з'яву нового типу культури передбачав Шпенглер у «Сутінках Європи», про Україну як оазис європейського ренесансу писав Микола Хвильовий, на «прикордонний» характер української культури вказували М. Бердяєв, М. Данилевський, М. Карамзін, В. Липинський, П. Савицький, В. Соловйов, П. Сувчинський, П. Толочко, Г. Флоровський, О. Хомяков та багато інших дослідників.

Невирішені раніше частини загальної проблеми, котрим присвячується дана стаття. Світоглядні пошуки людства на початку XXI століття, що пов'язані з необхідністю розв'язання ним глобальних проблем; суспільно-політичні виклики, перед обличчям яких опинилась об'єднана Європа нині; нагальна потреба у нових, не почутих сповна дотепер, суб'єктах світового співтовариства, що здатні бути носіями креативних ідей та активними їх впроваджувачами, – все це пов'язане з пошуком нових, інноваційних за своєю суттю, ідей, яких потребує сучасне людство. Не даремно очільники світової політики так багато уваги останнім часом приділяють Україні та розв'язанню її проблем; ними керують не лише міркування власної безпеки, яка опиняється під загрозою у випадку дестабілізації ситуації в Україні, вони захоплені силою народного духу, спротиву, що давно став поодиноким у Європі, але з такою вражаючою частотою та силою спалахує в Україні протягом станнього десятиліття. Чи пов'язані ці надії на Україну з глибинними коренями Сходу та Заходу, що переплелися в тілі української культури? Роздумаю над цією проблематикою присвячена дана стаття.

Метою статті є відстеження інноваційного потенціалу української культури, що імпліцитно присутній у ній та все частіше проявляє себе у створенні артефактів культури, науки та мистецтва, і який пов'язаний із присутністю в українській культурі ознак східної та західної традицій.

Аналіз останніх досліджень і публікацій з даної теми засвідчує, що вивчення даної проблематики здійснюється переважно в теоретичному аспекті, з домінантою з'ясування історико-культурологічних аспектів, через які проявляє себе дуалізм Заходу та Сходу в українській культурі. Пошлемось для прикладу на знакову працю Ігоря Шевенка «Україна між Заходом і Сходом» [14], дисертацію Демещенко В. В., що присвячена вивченню взаємодії культур Сходу і Заходу як фактору становлення світової культури [5], чи на одну зі статей з теми: С. Кость «Між Сходом і Заходом. (Проблема історичної орієнтації на сторінках західноукраїнської преси першої половини XX ст.)» у Віснику Львівського університету [9]. Слід також зазначити, що західна та східна парадигми неодноразово висвітлювалися науковцями, які як вказували на необхідність діалогу Заходу і Сходу, так і здійснювали компаративістські дослідження: В. Біблером, М. Вебером, А. Гусейновим, Х.-Г. Гадамером, М. Конрадом, Е. Левінасом, М. Реріхом, М. Хайдеггером та ін. Втім, інноваційний потенціал їх зустрічі в українській культурі не був предметом окремого вивчення науковців.

Виклад основного матеріалу дослідження. Для початку охарактеризуємо особливості західної (окцидентальної) та східної (орієнтальної) парадигм філософування та визначимо критерії для їх порівняння. Такими критеріями можуть бути: співвідношення «людина і світ», «людина і суспільство», «світське та релігійне», «традиція та новаторство» (чи спосіб збереження та трансляції своїх здобутків).

В контексті з'ясування місця людини у світі та розуміння нею того середовища, в якому вона живе, західна традиція вибудовує модель «механічного світу», який не лише рухається як досконалий механізм, але і має свого дослідника – людину, яка вичленовується зі світу, із природного середовища. Обґрунтовується настанова на активне втручання людини у світ, в природу, звідки вона може і повинна взяти все необхідне для свого життя. Метою цього втручання у світ є його вдосконалення, покращення, а, як наслідок, необхідним є вивчення світу з натуралістичної точки зору. Для західної традиції природниче знання має більшу вагу за усіляке інше

знання. Домінуючою концепцією пізнання світу в західній філософії є раціоналізм, важливим є його науковий апарат: суб'єкт, об'єкт пізнання, закони, категорії тощо. Схід навпаки має пієтет перед світом, в якому живе людина, навіть географічна велич просторів наштовхує на поклоніння йому. Вибудовується модель «органічного світу», якому притаманна єдність людини із середовищем; людина поглинається цим середовищем і розчиняється у ньому в сенсі злиття з його особливим духовним порядком чи законом. Їй властиве споглядальне відношення до світу, вона відмовляється від активного втручання у природний процес. Сходу властиве усвідомлення меж природничого знання, яке не має особливого статусу і нічого не додає до розуміння суті існуючого; пошук перспектив майбутнього не залежить від вдосконалення розумових (раціональних) здібностей людини. У східній традиції, зокрема, китайській, «мудра людина не пізнає світ, а «смакує гармонією» і тому радіє життю» [1, с. 143]. У світорозумінні Сходу над поняттями домінують образи, життєва чуттєвість, інтуїція. Світ речей, у якому живе людина, проголошується фікцією, в ньому панує майя. Майя – ім'я богині в індійській релігії та філософії, яка уособлювала принцип обману у світі; це магічна сила створення, ілюзія, видимість, перевтілюючий принцип, який визначає існування світу. Німецький філософ Артур Шопенгауер ввів словосполучення «покривало Майя», що означало ілюзорний характер світу, праці філософа зробили цей термін популярним на Заході. Східна традиція пропагує ідею постійного всебічного самовдосконалення людини, вдосконалення світу при цьому не є головним і не завжди супроводжує цей процес. Універсум здійснюється в людині і через людину, тому її внутрішній розвиток є запорукою світової еволюції. Індійський мислитель Свами Вивекананда писав: «Людина народжується для того, щоб підкорити природу, це справедливо, а Захід під «природою» розуміє лише фізичний, зовнішній світ, але є ще внутрішній світ людини. І в цьому внутрішньому світі людина Сходу – своя, як і людина Заходу – своя у світі зовнішньому» [3, с. 7]. Захід, таким чином, асоціюється з парадигмою антропоцентризму, а Схід – з парадигмою космоцентризму.

Стосунки людини із іншими людьми, із світом суспільства також є відмінними на Заході та Сході. Захід акцентує увагу на соціальному «Я» людини, розуміє соціальний аспект як домінуючий у ній. Важливим для розвитку людини є з'ясування її місця у суспільстві, значна увага приділяється кар'єрному росту, соціальному становищу, статкам у порівнянні із іншими тощо. Людина прагне до здобуття певного місця у суспільстві, до з'ясування своїх прав та свобод у ньому. Оскільки влада суспільства розглядається як замах на свободу особистості, то людина Заходу прагне самостійності, відстоює індивідуалізм. На Сході домінує особистісний аспект людини, пропагується особисте самовдосконалення. Влада суспільства не є зазіханням на свободу особистості, а постає гарантом її безпеки, приналежність до певної традиції є запорукою правильного особистісного шляху розвитку. (Схід тому історично тяжіє до монархічних суспільних утворень, в той час як західна історія є шляхом багатовікової боротьби із будь-якими проявами монархізму та тоталітаризму)

Відмінності окреслених парадигм помітні також в контексті порівняння релігійного та світського аспектів. Для західної традиції Бог постає персоніфікованим, він є володарем своєї, чіткої відокремленої сфери, він є захисником та рятівником, який потребує від людини всебічної самовіддачі та віри, за що винагороджує благами вищого потойбічного життя, яке не можливо досягнути розумом. Релігійне життя людини тому відокремлене від світського, земного, так, як відокремлені розум та віра. «Богу богове, а кесарю кесарево», – цей біблійний вислів (Єв. від Матфея, гл. 22, в. 15-21) ще від часів Римської імперії є ключовим для західного типу мислення. Церква та держава хоч і мали практику тісних взаємопроникаючих стосунків, прагнуть розмежування як більш досконалої моделі існування. Запорукою вдосконалення світу, у якому живе людина, є самовдосконалення людського розуму, досягнення

науки та техніки є двигуном прогресу. Саме поняття прогрес має науково-технічний характер, навіть тоді, коли мова йде про розвиток духовної сфери. Наука та техніка визнаються спроможними розв'язати всі, навіть соціальні та історико-культурні проблеми, наука постає двигуном прогресу. На Заході сформувався саєнтизм як світоглядно-методологічна настанова, що пропагує ці постулати. Культура Заходу має світську орієнтацію. У науці, в свою чергу, домінує натуралістично-емпірична проблематика. Схід, натомість, знає не теологічного, а філософського бога, який постає учителем, провідником у світ вищого істинного знання. Східна традиція визнає світовий принцип, світовий закон, який є причиною існування світу природи і людини (рита, брахма, дхарма, дао тощо). У багатьох випадках боги самі опиняються в залежності від надприродного світового космічно-морального закону. На Сході відсутня західна ідея одноразовості світового процесу, яка акцентує увагу на приході Спасителя. Їй протиставлена ідея вічності повторення, нетривалості та неважливості життя індивіда у порівнянні з космічною історією. Доля людини залежить від визнання цього закону. Вище знання потрібне людині не колись після смерті як порятунком душі, воно конче необхідне у цьому світі, бо все існуюче є проекцією вищих сил, без постійного зв'язку з якими світ втратить своє існування. Світське та релігійне життя тісно переплетені між собою і постають як єдине ціле. Предметний світ є або незрозумілою грою вищих сил, фікцією, яка не заслуговує на особливу увагу, а тим паче вивчення; або продуктом людської уяви чи думки, тому, з одного боку, ілюзорним, а з іншого, – таким, що затягує людину у потік життєвого павутиння, яке приносить лише страждання (буддизм проголошує тотожність буття та страждання). Все має бути пронизане вищим духовним змістом, у тому числі світська сфера життя людини. Східна культура має релігійну орієнтацію. Шляхом до вдосконалень та змін світу є не наука та техніка, а особиста духовна пошукова діяльність людини; технічні та технологічні пошуки людини можливі в тому числі поза рамками традиційної науки, а також можуть бути зреалізовані всупереч очікувань від неї середовища, поза встановленими наперед стандартами. Оскільки у філософській думці Сходу домінує морально-етична проблематика (особливо в китайській філософії), а не природниче знання, його можна здобути лише у процесі постійного внутрішнього та міжособистісного діалогу.

По-різному також зберігають та передають наступним поколінням свої знання Захід та Схід. Захід пропагує необхідність зведення великої кількості знань до вихідних положень, які мають універсальний всезагальний характер. Науковець Заходу фіксує основоположне, ключове, головне; нетипове ним до уваги не береться (відомим є вислів про те, що виключення із правила є лише підтвердженням цього правила). Західна традиція взагалі виключила з поля своєї уваги цілий ряд тем, які перебувають поза концепцією розуму, влада якого над науковцем Заходу і нині лишається дуже великою. Схід навпаки зорієнтований на сприйняття і збереження великої кількості дрібниць, нетипового і особливого, бо саме у ньому і проявляється розмаїття і багатство життя. Розум для східної традиції не має особливого статусу, він не може досягнути весь світ. (Головний трактат даосизму починається зі слів: «Дао, що може бути назване, не є істинне Дао», – переклад з російської автора.) [11] Різні відношення до набутих попередниками знань робить різними і моделі розвитку Заходу та Сходу. Західний світ розвивається так, неначе рухається східцями, що ведуть до уявної вершини, кожен наступний щабель позиціонує себе як вищий і кращий за попередній, як такий, що знаходиться ближче до істини, пізнання та досягнення якої і є метою розвитку. Культура спрямована на пошук раціональної істини. Кожна наступна епоха відмежовується від попередньої; хоч і вбирає у себе її спадок, але не акцентує на цьому уваги, вважаючи за необхідне довести свою цілковиту новизну, самобутність. Західна модель розвитку – лінійна, послідовна, у ній є підпорядкованість того, що було раніше тому, що нині. На Заході домінує новаторство. Схід можна порівняти з віялом, що має вихідну точку, з якої у різні боки ви-

ходять стулки, кожна у своєму напрямку, кожна спрямована на розробку і всебічне вдосконалення якоїсь своєї проблеми, і всі вони водночас можуть бути зібрані докупи і скласти одне взаємодоповнюване ціле. Схід не знає принципової відмінності у культурфілософських проблемах різних епох, мислителі продовжують розробляти проблеми, які вивчали їх попередники, для дослідника Сходу важливо обґрунтувати свою приналежність до вже існуючої традиції і позиціонуватися у якості її речника; так, відомий китайський філософ Конфуцій вважав себе не самостійним мислителем, а тлумачем стародавніх трактатів. На Сході традиція домінує над новаторством.

Відмінності між Заходом та Сходом [7; 12], про які йшла мова вище, дають підстави багатьом мислителям, зокрема, німецькому філософу XIX-XX ст. Макс Веберу стверджувати про існування двох типів культури: «західної» – раціоналістичної, утилітарної, і «східної» – ірраціональної, містичної. [2]

Як влучно зазначила українська дослідниця Л. Косар, «Захід і Схід колись були неподільні. Згодом колись одне ціле розпалося на дві частини, спочатку з необхідності, а потім за інерцією. Але такий поділ не може бути нескінченним, деś має бути його межа. До того ж одна половина не може існувати без іншої, вони шукають і знаходять одна одну. І тоді, коли Схід і Захід знаходять один одного, свідомість виходить на новий рівень. Змінюється їх зміст, змінюються кордони, але існування їх неминуче, як неминуче існування двох боків одного» [8]. Хто зна, можливо ми стоїмо на порозі нової синкретичної ери, у якій «сама історія, сама необхідність робить неминучою Зустріч культур у просторі (Схід-Захід) і в часі (минуле-теперішнє, заради майбутнього)» [8].

На нашу думку, осередком цього синкретизму є (і потенційно може стати ним більш помітно) українська культура, духовний та інтелектуальний потенціал якої не був сповна поцінований та широко розтиражований дотепер. Інноваційні розробки українців посідають окреме місце серед винаходів сучасників. Вони неначе пропонують очевидне, вражають своєю простотою та доступністю, але яка стає можливою лише за принципово нового бачення світу. В них можна відстежити характерні риси як західного, так і східного типу мислення, в них переплітаються ознаки двох культурних типів, що визначає їх особливості.

Унікальні винаходи українців за часів незалежності були свого часу підібрані журналістами. Як зазначає одне з інтернет-видань, «щорічно українські вчені створюють близько 15 тис. винаходів.» [4]. Це і вітряк на балконі, і автомобіль, що працює на повітрі, і екологічні батарейки, і спосіб орієнтування морської води, і спосіб приборкання ураганів, і істівний поліетилен, і безкровний аналіз крові, і рідкий струменевий скальпель, і годинник-глюкометр для діабетиків, і навіть шоколадні цукерки для схуднення. Якщо додати до цього високий ІТ-потенціал українських розробників та їх успіхи на цій ниві, картина буде ще переконливішою. [13] Деякі з цих винаходів, як стверджують інтернет-джерела, вже отримали замовлення на реалізацію та успішно використовуються.

Значна частина українських інновацій постає як альтернатива саєнтизму, світоглядно-методологічні позиції якого є потужним двигуном розвитку західної культури; як наслідок, має місце особиста пошукова діяльність людини, яка у якості альтернативи академічним знанням використовує інтуїцію, яка покладається на інсайт, а не на розумові здібності, а останні, в свою чергу, тлумачить значно ширше за їх академічне потрактування. Раціональне та ірраціональне, які успішно поєднуються в згаданих вище та інших винаходах, є яскравим свідченням синкретичної єдності світоглядно-методологічних настанов Заходу та Сходу. І тут важливо наголосити на принциповому моменті, а саме: має місце єдність двох парадигм, що імпліцитно присутні в українській культурі, і які мають потужний потенціал розвитку, що вже активно заявляє про себе, а не тяжіння українського світу до Заходу чи Сходу у пошуку стандартів майбутнього розвитку. (Дискусії про західний чи східний вектор розвитку України мають при цьому дещо видозмінений

вигляд та завуальований контекст: репрезентантом західної культури закономірно постає Європа, в той час коли східної ним де-факто є Росія)

Звичайно, скептики скажуть, що цікаві винаходи мають місце не лише в Україні (хоча в Україні їх чомусь особливо багато), що ці винаходи та їх розробники далекі від роздумів про діалектику Заходу та Сходу (хоча дослідник не завжди рефлексує над походженням свого винаходу, а послідовне слідування українськими винахідниками принципам західної науки навряд чи зробило б їх винаходи можливими). На нашу думку, наявність таких цікавих та самобутних розробок засвідчує потужний потенціал не лише окремих українців, але й тієї духовної традиції, що проявляє себе через них. Усвідомлення внутрішнього змісту її двигуна дозволить не лише проаналізувати окремі винаходи, але й накреслити магістральний напрямок розвитку та втілення глибинного духовного потенціалу, що так наполегливо проявляє себе.

Нині багато уваги приділяється процесам інтеграції України у європейський простір, в цьому контексті зелену вулицю отримує втілення європейських розробок та досвіду в різних сферах українського життя. Втім, ми часто забуваємо, що європейський досвід диференційований на досвід окремих національних традицій, які і складають інтегровану Європу, а наш деперсоніфікований «європейський досвід» часто є особистим сумарним враженням від споглядання життя розвинених країн, а не конкретними реаліями цього життя. Ми схильні не помічати власних цікавих розробок, часто сповна не використовуємо власного потенціалу. Статус цього потенціалу для нас самих набирає ваги лише після його поціновування партнерами з інших країн.

Україна має свій власний духовний та інтелектуальний потенціал, свій власний шлях розвитку. Його унікальність сформована глибинним дуалізмом двох світових парадигм, що зустрілися та поєдналися в українській культурі. Інноваційні можливості цього потенціалу можуть не лише і надалі формувати унікальність українського світу, але й запропонувати нові змісти, яких потребує сучасний глобалізований, але не деперсоніфікований світ.

Висновки дослідження. Як зазначив Іван Дзюба, «в сучасній українській культурі ... ще не окреслений виразно її соборноцілісний образ» [6]. Без самоусвідомлення немає становлення та розвитку як окремої особистості, так і цілого національного освіти. Тому визначення геному нації є важливим не лише для істориків, це першочергове завдання тих, чий погляд спрямований у майбутнє. «Найплідніший шлях до утвердження національної самобутності, можливо, пролягає через ... розкриття універсального первня в самобутності, тобто через таку інтерпретацію національного буття, яка зробила б його зрозумілим і важливим для людей усього світу» [6]. Внутрішнім двигуном розвитку української культури, на нашу думку, є динамічна імпліцитна єдність західного та східного начал, що творять не лише її історичну самобутність, але й містять потужний інноваційний потенціал. Цей потенціал вже наполегливо заявляє про себе. Він може бути рятівним не лише в контексті розв'язання нагальних соціально-політичних та економічних проблем життя сучасного українського суспільства. Цей потенціал має велике майбутнє в контексті творення нових змістів, що конче необхідні сучасному світу, в контексті виходу із світоглядної кризи та розв'язання глобальних проблем.

Тому окрім дискусії про шляхи розвитку України, що мають бути спрямовані чи то на Захід, чи то на Схід, варто звернутися до аргументованого та детального обґрунтування самобутності українського світу, що проявляє себе в єдності різностей. Про необхідність саме такої форми єдності в сучасному науковому дискурсі неодноразово писали дослідники. Досвід наявності такої єдності сам по собі може бути продуктивним.

Перспективи подальших розвідок у даному напрямку можуть відкрити дослідження, предметом розгляду яких стане вивчення національно потрактовано-

го Заходу і Сходу та їх проявлення в тілі української культури з метою розширення її інноваційних можливостей. Цікавим та корисним також буде досвід вивчення наявності згаданого синкретизму в тілі інших національних культур.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ

1. Бичко А. К. Історія філософії: Підручник / А. К. Бичко, І. В. Бичко, В. Г. Табачковський. – К.: Либідь, 2001. – 408 с.
2. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко; коммент. А. Ф. Филиппова / М. Вебер – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
3. Вивекананда Свами. Философия йоги. (сер. В поисках истины) М.: Рипол Классик. – 2003г. – 400 с.
4. Винаходи українців, які відомі світові [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://espresso.tv/article/2015/07/24/top_22_ukrayinskykh_vynakhody___bez_yakykh_by_ne_isnuvav_svit (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
5. Демещенко В. В. Взаємодія культур «Сходу» і «Заходу» як фактор становлення світової культури. Автореф. дис... канд. іст. наук: 17.00.01 / В. В. Демещенко; Київ. нац. ун-т культури і мистецтв. — К., 2005. — 20 с.
6. Дзюба І. Україна-Росія: концептуальні основи гуманітарних відносин [Електронний ресурс] / І. Дзюба — К., 2001. — Розділ V. — С. 265–333.] – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/gizne/dros.htm> (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
7. Конрад Н. И. Запад и Восток / Н. И. Конрад. – М.: Наука. 1972. – 496 с.
8. Косар Л. П. Проблема етичних цінностей заходу і сходу: порівняльний аналіз [Електронний ресурс] / Л. П. Косар // Мультиверсум : Філософський альманах : [збірник наукових праць] / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – Вип. 44. – С. 182–191. – Режим доступу: https://www.filosof.com.ua/Jornel/M_44/Kosar.htm (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
9. Кость С. Між Заходом і Сходом (Проблема історичної орієнтації на сторінках західноукраїнської преси першої половини ХХ ст.) [Електронний ресурс] / С. Кость – Вісник Львів. ун. Серія журналістики. – 2004. Вип. 25. – С. 260-273. – Режим доступу: http://journal.lnu.edu.ua/publications/visnyk25/Visnyk25_P2_07_Kost.pdf (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
10. Кун Т. Структура научных революций. / Т. Кун. Пер. с англ. И. З. Налетова. Общая ред. и послесловие С. Р. Микулинского и Л. А. Марковой. – М.: Прогресс, 1975. – 288 с.
11. Лао-Цзи. Дао Де Цзин. / Лао-Цзи // Древнекитайская философия. – М., Мысль, 1972–1973. – Т. 1. – 363 с., Т. 2. – 384 с.
12. Рерих Н. К. Восток - Запад / Н. К. Рерих. Сост. и предисл. Л. В. Шапошниковой. – М.: МЦР, 1994. - 104 с.
13. Унікальні винаходи українців, які допомогли людству [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://24tv.ua/24_unikalni_vinahodi_ukrayintsiv_yaki_dopomogli_lyudstvu_n603395 (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
14. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку ХVІІІ століття [Електронний ресурс] / І. Шевченко / авторизований переклад з англійської Марії Габлевич, під редакцією Андрія Ясіновського. Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії 2001.ХІХ+250 с. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/ishevch/ishev.htm> (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
15. Юнг К. Г. Йога и запад: Сборник / К. Г. Юнг. – Львов : Инициатива, 1994. – 232 с.

REFERENCES:

1. Bichko A. K., Bichko I. V., Tabachkovs'kiy V. G. Istoriya filosofii: Pidruchnik [History of Philosophy: Textbook]. – K.: Libid', 2001. – 408 s.
2. Veber M. Izbrannye proizvedeniya [Favourites Works], Per. s nem.; sost., obshch. red. i poslesl. Yu. N. Davydova; predisl. P. P. Gaydenko; komment. A. F. Filippova. - M.: Progress, 1990. - 808 s.
3. Vivekananda Svami. Filosofiya yogi. (ser. V poiskakh istiny) [Philosophy of yoga] – M.: Ripol Klassik. - 2003g. - 400 s.
4. Vynakhody ukraintsiy, yaki vidomi svitovi [Ukrainian Inventions, known worldwide] [Electronic resource]. – Access mode: http://espresso.tv/article/2015/07/24/top_22_ukrayinskykh_vynakhody___bez_yakykh_by_ne_isnuvav_svit
5. Demeshchenko V.V. Vzaiemodiia kultur «Skhodu» i «Zakhodu» yak faktor stanovlennia

svitovoi kultury [Interaction of Cultures «East» and «West» as a factor in the formation of world culture], Avtoref. dys; Kyiv. nats. un-t kultury i mystets. — K., 2005. — 20 s

6. Dziuba Ivan. Ukraina-Rosiia: kontseptualni osnovy humanitarnykh vidnosyn [Ukraine-Russia: conceptual bases of humanitarian relations] [Electronic resource]. — K., 2001. — Rozdil V. — S.265-333 — Access mode: <http://litopys.org.ua/rizne/dros.htm>

7. Konrad N. I. Zapad i Vostok [West and East]. — M.: Nauka. 1972. — 496 s.

8. Kosar L. P. Problema etychnykh tsinnosti zakhodu i skhodu: porivnialnyi analiz [Problem ethical values of East and West: comparative analysis] [Electronic resource] // Multyversum : Filsofskyi almanakh : [zbirnyk naukovykh prats] / In-t filosofii im. H.S. Skovorody NAN Ukrainy. — K.: Ukrainskyi Tsentr dukhovnoi kultury, 2004. — Vyp. 44. — S. 182-191. — Access mode: https://www.filosof.com.ua/Jornel/M_44/Kosar.htm

9. Kost S. Miizh Zakhodom i Skhodom (Problema istorichnoi oriiatatsii na storinkakh zakhidnoukrainskoi presy pershoi polovyny KhKh st.) [Between East and West (the historical problem of targeting Western media pages first half of the twentieth century.)] [Electronic resource], Visnyk Lviv. un. Serii zhurnalistyky. — 2004. Vyp. 25. — S. 260–273. — Access mode: http://journal.lnu.edu.ua/publications/visnyk25/Visnyk25_P2_07_Kost.pdf

10. Kun T. Struktura nauchnykh revoliutsiy [The Structure of the Scientific Revolutions] / Per. s angl. I. Z. Naletova. Obshchaya red. i posleslovie S. R. Mikulinskogo i L. A. Markovoy. — M.: Progress, 1975. — 288 s.

11. Lao-Tszi. Dao De Tszin. [Tao Te Ching] // Drevnekitayskaya filosofiia. — M., Mysl', 1972-1973. — T. 1. — 363 s., T. 2. — 384 s.

12. Rerikh N.K. Vostok-Zapad [East-West] / Sost. i predisl. L.V. Shaposhnikovoy. — M.: MTsR, 1994. — 104 s.

13. Unikalni vynakhody ukrainsiv, yaki dopomohly liudstvu [Unique Ukrainian inventions that have helped humanity] [Electronic resource]. — Access mode: http://24tv.ua/24_unikalni_vinahodi_ukrayintsiv_yaki_dopomogli_lyudstvu_n603395

14. Shevchenko Ihor. Ukraina mizh Skhodom i Zakhodom. Narysy z istorii kultury do pochatku XVIII stolittia [Ukraine between East and West. Essays on Cultural History to the XVIII century] [Electronic resource]. — Lviv: Instytut Istorii Tserkvy Lvivskoi Bohoslovskoi Akademii 2001.XIX+250 s — Access mode: <http://litopys.org.ua/ishevch/ishev.htm>

15. Yung Karl Gustav. Yoga i zapad: Sbornik [Yoga and West: collections]. — L'vov: Initsiativa, 1994. — 232 s.

Кириленко Е. М., кандидат философских наук, доктор педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой философии Киевского национального университета культуры и искусств (Киев, Украина), E-mail: katerinasophia@ukr.net

Інноваційний потенціал української культури як места зустрічі західної і східної культурних парадигм

Аннотація. Предметом изучения является инновационный потенциал Украины, уникальность которого сформирована глубинным дуализмом двух парадигм – Запада и Востока, – которые имплицитно соединились в украинской культуре. Анализ особенностей западного и восточного типов культуры методом сравнения их ключевых особенностей осуществляется с целью обоснования инновационных возможностей украинской культуры. Инновационный потенциал украинской культуры востребован в контексте решения насущных проблем жизни современного украинского общества, в контексте преодоления мировоззренческого кризиса современности.

Ключевые слова: Западная парадигма культуры, восточная парадигма культуры, инновационные изобретения украинцев, интеллектуальный потенциал Украины.

Kyrylenko K., Phd in philosophical science, Doctor of Pedagogical Sciences, Head of the Department of Philosophy of Kyiv National University of Culture and Arts, (Kyiv, Ukraine), E-mail: katerinasophia@ukr.net

Innovative potential of ukrainian culture as a meeting point of western and eastern cultural paradigm

Abstract. The subject of the study is the innovation potential of Ukraine, whose uniqueness is formed by dualism of two paradigms – Western and Eastern – that is implicitly combined in Ukrainian culture. Analysis of features of the Western and Eastern types of culture is carried out by comparing their key traits in order to justify innovative capacities of Ukrainian culture that is a

meeting place of these cultures.

Innovative developments clearly demonstrate originality of Ukrainian innovative potential of Ukraine. These developments suggest the obvious, impress by its simplicity and accessibility, which becomes possible only by radically new vision of the world. Most of Ukrainian innovations are presented as an alternative to the scientism, whose ideological and methodological positions are a powerful engine of the development of Western culture; as a result, there is a personal search that uses intuition, which relies on insight, not the mental abilities, that is a typical Eastern way of search. Besides a significant number of IT developments examples of such innovations are a windmill on a balcony, a car that runs on air, ecological batteries, method of seawater desalination, a way of taming hurricanes, edible polyethylene, bloodless blood test, liquid inkjet scalpel, clock-glucometer for diabetics and even chocolates for weight loss. Rational and irrational that successfully combines in modern Ukrainian inventions, is a clear indication of syncretic unity of Western and Eastern ideological and methodological guidelines.

The existence of such interesting developments demonstrates the powerful potential of both Ukrainians and the spiritual tradition that manifests itself through them. The uniqueness of the Ukrainian spiritual tradition is formed by deep dualism of the West and the East. The innovative potential of Ukraine is able to offer new content, which is required by modern globalized world. This potential is required for solving the urgent problems of modern Ukrainian society in the context of overcoming the ideological crisis of our time.

Keywords: *Western cultural paradigm, Eastern cultural paradigm, Ukrainian innovative inventions, intellectual potential of Ukraine.*

УДК 1(091)

Ковтун А. Л.,

аспирант кафедры философии,

Днепропетровский национальный университет имени О. Гончара

(Днепр, Украина), E-mail: anastasia.kovtyn@gmail.com

ТЕОРИЯ ДВОЙНИКОВ И МОДАЛЬНЫЙ РЕАЛИЗМ ДЭВИДА ЛЬЮИСА

Аннотация. *Статья посвящена одному из ключевых представителей современной аналитической философии – Дэвиду Льюису. Наибольшую известность философ получил благодаря его «теории двойников». В статье раскрывается понятие теории двойников, которая являет собой своеобразную семантику для квантифицированной модальной логики, и основывается на восьми постулатах. Рассматриваемые нами объекты находятся в некоторых отношениях друг с другом, и философ выделяет основные виды их взаимоотношений. В статье анализируются некоторые понятия с которыми работает Льюис: он предлагает избавиться от оператора «возможно», вводит понятия «внутренне присущих свойств» и понятие «сравнительного сходства». В статье прослеживается эволюция взглядов Льюиса начиная с этапа «теории двойников», заканчивая воззрениями под названием «модальный реализм».*

Ключевые слова: *возможный мир, теория двойников, модальный реализм, квантифицированная модальная логика.*

Постановка проблемы: Понятие «возможного мира» является одним из ключевых для современной аналитической философии. Несмотря на то, что понятие было представлено впервые Г. Лейбницом в XVII веке, новые аспекты «возможных миров» были открыты философами в середине прошлого века. Считается, что в философский лексикон понятие возможного мира было заново введено С. Крипке. Однако через несколько лет после этого Д. Льюис начинает говорить о возможных мирах тоже. Если Крипке видит в возможных мирах лишь некий инструмент, которые помогают решить логические вопросы связанные с модальностью, то Льюис уделяет вопросу возможного мира больше внимание нежели, просто логическому инструменту.

Анализ исследований. Большинство отечественных работ, посвященных дан-

ной тематике являются зачастую учебной литературой, которая задает общий ритм исследований аналитической философии, однако напрямую не описывают ни само понятие возможного мира в контексте разработок модальной логики ни взгляды Дэвида Льюиса в частности. Однако существует огромное количество работ англоязычных авторов касательно понятия возможного мира и видов его интерпретации. В свою очередь взгляды Льюиса вызывают много споров и как следствие на фоне этого мы имеем слишком обширный круг литературы. На основе вышеизложенного наиболее логичным видется опираться в первую очередь на работы самого автора.

Задачи. Проблемы возможного мира и философии Дэвида Льюиса являются относительно новыми и плохо исследованными для наших соотечественников. Поэтому задачами нашего исследования является ознакомиться и разобраться с понятиями возможного мира, теории двойников и модального реализма Д. Льюиса.

Изложение основного материала

Первой работой Дэвида Льюиса, посвященной интерпретации модальной логики с кванторами, и где он, по сути, впервые упоминает понятие возможного мира в интересующем нас ключе, является статья 1968 год «Теория двойников и квантифицированная модальная логика» [1]. Основной задачей, которую перед собой ставит философ в данной работе – это формализация экстенционального языка, в котором есть модальные операторы. Основой экстенционального языка является возможность взаимозаменяемости объектов, без изменений истинностного значения утверждения. «Мы можем придерживаться нашей стандартной логики (квантификационной теорией с тождеством и без неэлиминируемых сингулярных терминов) и обеспечить ее предикатами и областями квантификации, подходящие теме модальности. Имея это, некоторые доступные выражения займут место модальных операторов. Необходимы новые предикаты, вместе с постулатами к ним, составляют систему, которую я называю теорией двойников» [1, р 113].

Для введения своей теории Льюис предлагает 4 примитивных предиката:

« Wx (x есть возможный мир)

Iru (r находится в возможном мире u)

Ap (p есть актуальный индивид);

Sqr (q есть двойник u)»

Далее, область квантификации, или то, что мы можем расценивать как существующее, должна содержать каждый из возможных миров и все что существует в каждом мире. Льюис предлагает нам постулаты теории двойников:

1. Ничто не существует в чем угодно, кроме как в мире
2. Ничто не существует одновременно в двух возможных мирах
3. Чтобы не было бы двойником, он существует в возможном мире
4. Чтобы это ни было, он обладает двойником в возможном мире
5. Ничто не является двойником чего либо, в том же возможном мире.
6. Любой объект в мире является своим двойником
7. Некоторый мир содержат все актуальные вещи
8. Что-то является актуальным.

Итак, мы имеем объекты, которые существуют в возможных мирах, за пределами которых нет ничего. Чем-то первый постулат созвучен с фразой Парменида «Бытие есть, небытия нет». Мы не можем взять одного и того же индивида, и сказать что он одновременно существует в том и этом возможном мире. Здесь речь идет об отсутствии самотождественности индивида при переходе из мира в мир, ибо место тождественности занимает двойник, который существует в любом возможном мире. В каждом из возможных миров может существовать лишь один двойник, и это же значит, что он является своим собственным двойником в данном мире. Существует действительный мир, который содержит актуальные объекты и индивиды.

По сути, в седьмом постулате создается утверждение об актуальном мире, которое основывается на постулате 2 и 8: мир содержит все актуальные вещи из-за того,

что что-то не может существовать одновременно в двух мирах, и потому что, что-то должно быть действительным.

Куайн [5, с. 181] отмечает, что не актуализированные возможности – то есть вещи, в возможных мирах, но не в действительном часто считаются «*entia non grata*» – нежелательными сущностями во многом из-за того что не понятно когда они идентичны сами себе а когда нет в одном мире, не говоря уже о трансмировом тождестве. Однако, исходя из второго постулата мы можем сказать, что ничего не может существовать одновременно в двух возможных мирах, следовательно они никогда не могут быть идентичными. Отношения двойников заключаются в том, что двойник является субститутутом объекта, но не ним самим. Такое размышление ведет нас к тому, что двойник достаточно близко напоминает нам объект в интересующем нас содержании и контексте. Льюис говорит: «ваши двойники другими словами, это вы, и что они и вы одинаковы; но эта одинаковость не является буквальным тождеством, как одинаковость между вами сегодня и вами завтра. Лучше сказать что двойники являются такими людьми, которыми вы могли бы быть, если бы мир был другим» [1, р. 115].

Поэтому отношения двойников это отношение схожести, но не тождества: есть схожие и различные черты в разных аспектах.

Льюис отмечает, что ряд исследователей предложили свои интерпретации квантифицированной модальной логики, в которых один объект может существовать в нескольких мирах. Может показаться, что разница заключается только в вербализации: то, что Льюис называет объектом в мире, может казаться нам парой объектов, и то что мы называем «тем же объектом» в нескольких мирах, Льюис бы назвал классом взаимных двойников. Однако отношения двойников не могут быть названы отношениями эквивалентности.

Следует отметить, что существует несколько отношений двойников.

1. Они не являются транзитивными

Предположим что x_1 в мире w_1 напоминает меня во всех отношениях намного ближе чем кто либо в мире в рассматриваемом нами мире. Далее предположим, что x_2 в мире w_2 напоминает x_1 , во всех отношениях намного ближе чем кто либо в мире w_2 . Выходит что, x_2 является двойником x_1 , который в свою очередь являлся двойником меня. Однако x_2 не обязательно будет походить на меня ближе чем кто либо в мире w_2 , и следовательно не будет моим двойником в мире w_2 .

2. Они не являются симметричными

Предположим, что x_3 является моим двойником в мире w_3 . Предположим, что в действительном мире у меня есть близнец, и x_3 и напоминает нас обоих намного ближе, чем кто либо в мире w_3 . Однако, очевидно, что я и мой близнец обладаем различными свойствами. И предположим, что сходства между x_3 и моим близнецом намного ближе между x_3 и мной. В таком случае, я не буду являться двойником x_3 , в то время как он будет оставаться моим двойником.

3. У любого объекта может быть более одного двойника, находящихся в одном возможном мире. Данный постулат очень похож на предыдущий однако имеет обратный эффект: Предположим, что существуют два объекта x_{4a} и x_{4b} в мире w_4 , которые являются близнецами. Они во всех отношениях равно близко напоминают меня, чем кто либо в мире w_4 . Следовательно оба являются моими двойниками.

4. Так же два объекта в любом возможном мире могут иметь одного двойника в другом возможном мире. Речь здесь идет о том, что несмотря на то, что x_5 в мире w_5 , может не напоминать ничего из того, что существует в действительном мире, однако мы можем найти его двойника в другом возможном мире.

5. Двойник объекта из одного возможного мира не обязательно будет существовать в другом возможном мире. Предположим что x_6 , во всех отношениях намного ближе чем кто либо в мире w_6 напоминает меня. Однако все же, он не похож на меня. Следовательно в мире w_6 не существует моего двойника.

Теория двойников и квантифицированная модальная логика имеют один и тот же предмет своего исследования. Однако они предоставляют собой два соперничающих между собой способа формализации модального дискурса, однако их можно переводить один в другой. Льюис предлагает некоторые указания для перевода утверждений квантифицированной модальной логики в предложения теории двойников.

Во-первых, он отмечает что «Теория двойников имеет как минимум три преимущества на квантифицированной модальной логикой как проводником для формализации дискурса о модальности. (1) Теория двойников это теория, а не специализированная интенциональная логика. (2) В то время как неясность квантифицированной модальной логики доказала свою сложность в понимании, теория двойников как минимум разделена, если не завоевана. Мы можем проследить ее к двум независимым источникам. Это наша неопределенность об аналитичности, и, следовательно, являются ли некоторые дескрипции описанием возможного мира; и есть наша неопределенность об относительной важности разных отношений схожести и несхожести, и следовательно, о том которые вещи являются двойниками которых. (3) Если перевод схемы, которую я предлагаю верны, то каждое предложение квантифицированной модальной логики имеет то же значение, что предложение в теории двойников, или является эквивалентом перевода любого предложения квантифицированной модальной логики. Таким образом, начиная с фиксированного запаса предикатов, отличных от теории двойников, мы можем сказать больше, с помощью добавления теории двойников, нежели мы можем сказать с помощью добавления модальных операторов».[1, p. 117]

Мы не будем вдаваться в логические измышления Льюиса, однако следует отметить несколько моментов. Во-первых, философ предлагает избавиться от оператора «возможно», с помощью квантификации по возможным мирам. Во-вторых, когда сфера покрываемая оператором первична, сложностей не возникает, однако если сфера таковой не является, мы оказываемся в затруднении. Может возникнуть ситуация в которой, в возможном мире двойник объекта не обладает свойствами которые мы ему приписываем в данном мире. Льюис говорит о проблеме внутренние присущих свойств: «...Если на самом деле Хамфри – собственно он сам – ведет двойную жизнь как часть двух разных миров, нет интилигибельного способа для отличия его внутренние присущих свойств от мира к миру. И это не делается только для того чтобы только объявить, когда мы знаем лучше, что такие вещи, как его размер и форму и состав все-таки не входит в число его внутренних свойств. Назовем это проблемой случайных внутренних свойств. Этот вопрос встает не для существенных свойств Хамфри, но для внутренне присущих. Проблема заключается в том, как он может иметь различные свойства, являясь частью различных миров, и в случае существенных свойств не существует никаких изменений, из-за которых следует беспокоиться»[3, p. 201]. Интересно что, если, исходя из теории двойников, объект, рассматриваемый нами, не может быть одновременно частью нескольких возможных миров, то мы сталкиваемся с следующей проблемой: модальность, связанная на прямую с вопросом возможных миров, не может пониматься через эти же возможные миры, из-за слишком большого различия между ними. Следовательно, исходя из взглядов Льюиса, в таком случае нам необходимо обнаружить мир, в котором существует двойник объекта, обладающий важными для нас свойствами.

Далее, в работе «контрфактуалы» [2] (Counterfactuals), Льюис также вводит понятие сравнительного сходства, которое используется при работе с понятием «размытости» (vagueness). Размытыми высказывания могут быть по отношению к их состоянию истинности в рассматриваемом нами мире. Льюис считает, что понятие размытости является схожим с понятием двусмысленности. То есть, есть некоторый набор точных понятий, которые очень близко напоминают друг друга. Однако при сравнении их есть некоторые различия, которые следует учитывать. Чем ближе

находятся миры, в которых мы рассматриваем интересующие нас понятия – тем больше сходств и наоборот. В связи с этим возникает еще одно понятие «полного сходства». В случае полного сходства, два рассматриваемых нами мира, должны совпадать по своим сущностным характеристикам. Данный концепт вызывает много споров, так как два тождественных мира приводят нас к противоречию с законом необходимого тождества, так как двойники, существующие в разных мирах, по теории Льюиса, не являются тождественными.

Основываясь на позициях Льюиса о множественности миров, можно прийти к выводу о том, что он является представителем модального реализма. Философ об этом заявляет в разных работах, однако наиболее известным считается следующий абзац: «Я верю, как и вы, что вещи могли бы сложиться иначе бесчисленным образом. Но что это значит? Обычный язык позволяет нам такой парафраз: Есть много способов, как все могло бы быть, кроме того, как оно есть на самом деле. Я верю, что все могло бы сложиться иначе бесчисленным образом; Я верю в допустимые парафразы того, во что я верю; принимая парафраз в его кажущейся ценности, я, поэтому, верю в существование сущностей, которые можно было бы назвать «вещи которые сложились иначе». Я предпочитаю «возможные миры»» [2, р. 84]. Однако также интересным является замечание Т. Левиной «Теорию возможных миров Льюис назвал «модальным реализмом», из-за чего стала происходить путаница, так как он не являлся реалистом в общем смысле слова, а, скорее, «мягким» номиналистом. Его реализм – это реализм «по области модальностей», или признание существования возможных миров»[6, с 40].

Философ, после разработки теории двойников не останавливается, но развивает свои идеи в понятие модального реализма. Веретенников А. А. выделяет следующие постулаты модального реализма в философии Д. Льюиса:

1. Возможные миры существуют в той же мере, как и наш актуальный мир;
2. Возможные миры нельзя свести к чему-то более простому; они являются нередуцируемыми сущностями;
3. Возможные миры принадлежат к той же онтологической категории, что и наш актуальный мир, они отличаются от него только своим содержанием;
4. «Актуальность» является индексальным понятием, мы отличаем наш мир от остальных возможных миров только потому, что «находимся» в нем;
5. Возможные миры не связаны пространственно-временными отношениями друг с другом;
6. Возможные миры каузально изолированы друг от друга; ни одно событие в одном из миров не может вызвать событие в другом;
7. Возможные миры представляют собой полные универсумы, в каждом из которых заключено все, что может в нем содержаться; мир является мереологической суммой входящих в него индивидов;
8. Не существует «невозможных» возможных миров: логическое противоречие является ограничением того, что может существовать. [4]

Мы видим, что утверждения, которые он предлагает в данной концепции очень схожи с постулатами теории двойников, однако являются взглядами, которые пережили некоторую эволюцию и стали более развернутыми. Например, первый постулат теории «Ничто не существует в чем угодно, кроме как в мире» можно соотносить с утверждениями пять и шесть, ведь в сущности своей первый постулат утверждает то, что любой рассматриваемый нами мир является изолированным и не имеет никаких связей с другими мирами. Постулаты о том что, «ничто не существует одновременно в двух возможных мирах», «чтобы не было бы двойником, он существует в возможном мире», «чтобы это ни было, он обладает двойником в возможном мире» являются скорее частными утверждениями касательно существования индивидов в возможном мире, в то время как постулаты модального реализма являются по своему объему более обобщающими принципами. Постулаты «ничто

не является двойником чего либо, в том же возможном мире» и «Любой объект в мире является своим двойником» созвучны с седьмым утверждением, о том, что мир является неким набором своих фрагментов.

Кроме того, как отмечает А. А. Веретенников, Льюис решает следующие проблемы с помощью модального реализма:

1. Проблема модальности.
2. Проблема контрфактических условных высказываний, каузальность, научные теории.
3. Проблема анализа содержания мышления
4. Проблема свойств и квантификации по ним и проблема определения того, что такое суждение [4]

Выводы. Дэвид Льюис является одним из ключевых представителей современной аналитической философии. Наибольшую известность философ получил благодаря его «теории двойников». Она являет собой своеобразную семантику для квантифицированной модальной логики, и основывается на восьми постулатах. Учитывая что, в то время как большинство философов, которые занимаются проблемами возможного мира, обеспокоены вопросом о тождестве объектов в разных рассматриваемых мирах, Льюис находится на противоположных позициях, и говорит о том, что рассматриваемые нами объекты не являются тождественными. Учитывая это, мы можем прийти к выводу о том что, они все-таки могут находиться в некоторых отношениях друг с другом, и Льюис выделяет основные виды их взаимоотношений. Кроме того важным аспектом теории двойников является возможность переводить утверждения из теории в квантифицированную модальную логику и обратно. Кроме того Льюис предлагает избавиться от оператора «возможно», вводит понятия «внутренне присущих свойств» и понятие «сравнительного сходства». Начиная свою работу в сфере аналитической философии с «теории двойников», философ не останавливается исключительно на этой теории, но развивает ее до более широких воззрений, которые он называет модальным реализмом. Интересно, что принципы модального реализма очень созвучны с постулатами теории двойников, и по сути являются более расширенной версией взглядов философа.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Lewis D. K. Counterpart Theory and Quantified Modal Logic / D. K. Lewis, –Journal of Philosophy 65, 1968 – P. 113–126.
2. Lewis D. K. Counterfactuals / D. K. Lewis, – Cambridge: Harvard University Press, 1973. – 168 p.
3. Lewis D. K. On the Plurality of Worlds / D. K. Lewis, – Oxford: Basil Blackwell. (Sections 1–3 of Chapter 4 reprinted in Kim and Sosa 1999.), 1986. – 276 p.
4. Веретенников А. А. Философия Д. Льюиса. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук / А. А. Веретенников – М.: ИФ РАН, 2007 – 18 с.
5. Куайн У. Слово и объект / У. Куайн – М.: Логос, Праксис, 2000. — 386 с.
6. Левина Т. Реализм в метафизике: о том, что существует иначе / Т. Левина. – Analytica. – №5. – 2011. – С. 36-56.

REFERENCES:

1. Lewis D. K. Counterpart Theory and Quantified Modal Logic, Journal of Philosophy 65, 1968 – p. 113–126.
2. Lewis D. K. Counterfactuals, Cambridge: Harvard University Press, 1973. – 168 p.
3. Lewis D. K. On the Plurality of Worlds, Oxford: Basil Blackwell. (Sections 1–3 of Chapter 4 reprinted in Kim and Sosa 1999.), 1986. –276 p.
4. Veretennikov A. A. Filosofiya D. L'yuisa. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoy stepeni kandidata filosofskikh nauk [Philosophy D. Lewis.] – М.: IF RAN, 2007 – 18 с.
5. Kuayn U. Slovo i ob'ekt [Word and Object] – М., 2000. – 386 с.
6. Levina T. Realizm v metafizike: o tom, chto sushchestvuet inache [Realism in metaphysics: that there is a way]. – Analytica, – No5. – 2011, – s. 36-56.

Ковтун А. Л., аспірант кафедри філософії, Дніпропетровський національний університет

імені О. Гончара (Дніпро, Україна), E-mail: anastasia.kovtyn@gmail.com

Теорія двійників і модальний реалізм Девіда Льюїса.

Анотація. Стаття присвячена одному з ключових представників сучасної аналітичної філософії – Девіду Льюїсу. Найбільшу популярність філософ отримав завдяки його «теорії двійників». У статті розкривається поняття теорії двійників, яка являє собою своєрідну семантику для квантифікованій модальної логіки, і ґрунтується на восьми постулатах. Розглянуті нами об'єкти знаходяться в певному відношенні один з одним, і філософ виділяє основні види їх взаємовідносин. У статті аналізується деякі поняття з якими працює Льюїс: він пропонує позбутися від оператора «можливо», вводить поняття «внутрішньо властивих властивостей» і поняття «порівняльного подібності». У статті простежується еволюція поглядів Льюїса починаючи з етапу «теорії двійників», закінчуючи поглядами під назвою «модальний реалізм».

Ключові слова: можливий світ, теорія двійників, модальний реалізм, квантифікувати модальна логіка.

Kovtun A., postgraduate student of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnipro, Ukraine), E-mail: anastasia.kovtyn@gmail.com

Counterpart theory and modal realism of David Lewis

Abstract. David Lewis is one of the key representatives of contemporary analytic philosophy. The philosopher gained fame due to his «counterpart theory», which is a kind of semantics for quantified modal logic. It is based on eight postulates. Here they are: 1.Nothing is in anything except a world 2.Nothing is in two worlds 3.Whatever is a counterpart is in a world 4.Whatever has a counterpart is in a world 5.Nothing is a counterpart of anything else in its world 6.Anything in a world is a counterpart of itself 7.Some world contains all and only actual things 8.Something is actual. Considering that, while the vast majority of philosophers who deal with the problems of possible worlds' semantic, concerned about the issue of the identity of the objects, that we examine in different possible worlds, Lewis stands on the opposing positions He argues that two objects in different worlds are not identical but they have some similarities. With this in mind, we can come to the conclusion that they may still be in some relations with each other; and Lewis highlights the major types of relationships: 1. They are not transitive. 2. They are not symmetrical. 3. Nothing in any world had more than one counterpart in any other world. 4. Two things in any world had a common counterpart in any other world. 5. For any two worlds, anything in one was a counterpart of something in the other. Also an important aspect of the counterpart theory is the ability to interpret prepositions of theory into quantified modal logic and vice versa. In addition, Lewis offers to get rid of the operator «it is possible», introduces the concept of «intrinsic properties» and the concept of «comparative similarities». From his work in the field of analytical philosophy with the «counterpart theory», the philosopher does not stand still only in the area of this theory, but he continued developing his views, and they arose to the modal realism.

Keywords: possible world, counterpart theory, modal realism, quantified modal logic.

УДК 101.1:316

Лещук О. О.,

аспірант кафедри культурології

та менеджменту соціокультурної діяльності

Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки

(Луцьк, Україна), E-mail: e.leshchuk@gmail.com

СИМУЛЯТИВНА ПРИРОДА РЕКЛАМНИХ ОБРАЗІВ

Анотація. Здійснено філософсько-культурологічний аналіз симулятивної природи рекламних образів. Переосмислено концепт симулякру Ж. Бодріяра в контексті сучасної медіакультури і рекламної візуальності. З'ясовано специфіку симулятивних медіа-зображень, які створюють гіперреальність нашої культури. Розгляд реклами як симулякра аргументується тим, що в ній річ та інформація зливаються воедино, наявні феномен симуляції турботи про людину та ілюзія відчуття єдності, яке вона в собі несе. Також симулятивність реклами характеризують фактори стирання реальності, «ескаляції істинного» та «воскресіння образного». Наголошено на тому, що симулякр є родовою оз-

накою реклами. Реальний життєвий досвід не співпадає з моделлю реальності, яку обіцяє втілити рекламована продукція. Акцентовано на тому, що візуальні рекламні образи являються первинними, взірцевими моделями щодо нашої дійсності. В рекламному зображенні і сам образ людини стає симулякром. Цей образ девальвується та перетворюється на інструмент стимулювання споживацької активності. Зливаючись із симулякром «Я» медійних осіб в процесі творення іміджу, він утворює в медіа-просторі рекламний гіперсимулякр. Також окреслено проблему негативного впливу симулятивних рекламних образів на людську особистість.

Ключові слова: симулякр, симуляція, гіперреальність, медіа, рекламна візуальність, рекламний гіперсимулякр.

Постановка наукової проблеми та її значення. Реклама є не лише масовокомунікаційним інструментом маркетингової політики, але й медіакультурним феноменом, впливові властивості якого виходять за межі маркетингово-економічної парадигми. Суспільне життя загалом та життєвий простір людини зокрема програмуються медіа, які уможливили всеохопну масову комунікацію та потужний тиск на свідомість мас. Традиційні суспільні цінності поступово витісняються і підміняються міфологізованими образами сучасної масової культури.

Реклама використовує медіа як основний канал транслявання свого інформаційного продукту. Рекламні образи візуальної комунікації неминуче впливають на культурне середовище, адже вони, за словами С. М. Квіта, є комбінацією знаків і символів, які «пов'язані з інформацією, цінностями, вірою, настановами та ідеалами людей» [10, с. 60]. Однак природа цих образів переважно симулятивна та гіперреальна, тому й постає проблема впливу на людину цінностей та псевдоцінностей, ідеалів та псевдоідеалів, які несуть в собі рекламні зображення. В цьому і полягає актуальність дослідження симулятивності рекламних образів.

Аналіз досліджень цієї проблеми. Дослідження феномену симулятивності не є новим у науковій літературі. Концепції «симулякру» та «симуляції» були розроблені в працях Ж. Бодріяра, Ж. Дельоза, Ж. Батая, Ж. Дерріди, П. Клоссовскі. Дослідження цих концепцій в контексті постмодерної філософії та соціокультурних проблем сьогодення здійснено в роботах Н. О. Зінченко, Т. С. Мосенцевої, О. В. Сухович, Н. І. Григор'євої, В. І. Демченка, В. Ю. Головей та ін. Досить змістовний аналіз інтерпретації поняття «симулякр» у постмодерністському мисленні зробили російські науковці Е. М. Курмелева та Л. Ю. Мещерякова [13]. А. Н. Кірюшин та А. Н. Астахова розглядають історико-філософську ретроспективу розуміння симулякру у співвідношенні з категорією «віртуальне» [11]. Ґрунтовний аналіз платонівської теорії симулякру та концепту репрезентації міститься в науковому доробку В. Ю. Головей [4]. Досить глибоке та змістовне тлумачення поняття «симулякр» в історико-філософському контексті, починаючи від античних мислителів, подано в роботі Н. О. Зінченко «Теорія симулякра Ж. Бодріяра: історико-філософський аспект» [9].

Однак не дивлячись на те, що концепції «симулякру» активно розробляються у філософсько-культурологічному дискурсі, у вітчизняній науці не вистачає проєкції цієї концепції на рекламну візуалістику.

Мета статті – філософсько-культурологічний аналіз симулятивної природи рекламних образів.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання таких **завдань**:

- аналіз концепції «симулякру» в доробку Ж. Бодріяра;
- розкриття симулятивності медіа-зображень;
- з'ясування специфіки симулятивної природи реклами в контексті медіакультури.

Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження.

Одним із перших, хто ввів термін «симулякр» у філософський науковий обіг як поняття та стер зв'язок симулякра з реальністю, став французький філософ, соціолог та культуролог Жан Бодрійяр. Він вказує на те, що «Абстракція сьогодні – це не абстракція карти, копії, дзеркала чи концепту. Симуляція – це вже не симуляція території, референційного сущого, субстанції. Вона – породження моделей реального без першопричини та без реальності: гіперреального. Територія більше ані передує карті, ані живе довше за неї. Відтепер карта передує території» [2, с. 5–6].

Згідно з концепцією Бодріяра, це так звані симулякри третього порядку.

Філософ виділяє три порядки симулякрів:

- симулякри природні, натуралістичні, засновані на зображенні, імітації та підробці, гармонійні, оптимістичні і спрямовані на відновлення чи ідеальне запровадження природи за образом Бога;

- симулякри виробничі, спрямовані на підвищення продуктивності, засновані на енергії, силі, її матеріальному втіленні в машині та всій системі виробництва, – прометеївське прагнення до мондіалізації та неперервної експансії, до вивільнення безмежної енергії (це бажання входить як складова до утопій, пов'язаних з цим порядком симулякрів);

- симулякри симуляції, засновані на інформації, моделі, кібернетичній грі, – тотальна операційність, гіперреальність, прагнення до тотального контролю [2, с. 175].

Симулякри третього порядку (саме на них ми сфокусуємо свій погляд) стирають відмінність між «реальністю» та «уявним», «істинним» та «хибним», творять імплізію смислу. Філософ наголошує, що «ера симуляції відкривається, відтак, через ліквідацію всіх референцій – гірше того: через штучне воскресіння їх у системах знаків, матеріалі ще більш в'язкому, ніж смисл... Вже не йдеться ні про імітацію, ні про повторення, ані навіть про пародію. Мова йде про субституцію, заміну реального знаками реального, тобто про операцію з попередження будь-якого реального процесу за допомогою його оперативної копії, метастабільного сигнального механізму, програмованого й бездоганного, що презентує всі знаки реального й поминає всі його несподівані повороти» [2, с. 7]. Такий симулятивний процес із створення оперативної копії без подоби яскраво змальовано у фільмі «Хвіст виляє собакою» («Wag the Dog»). Сюжет розкриває висвітлення в мас-медіа неіснуючої війни в Албанії як способу відвертання уваги громадськості від сексуального скандалу з президентом США. Фільм буквально «нафарширований» моделями симулятивних зображень в медіа. Він дозволяє ніби ззовні спостерігати процес творення гіперреальності. Якщо пригадати культовий фільм братів Вачовські (тепер уже сестер) «Матриця» («The Matrix»), який став екранізацією бодрійярівської філософії, то слова персонажа Морфіуса повністю змальовують наше сьогодення. Гіперреальність всюди. Вона оточує нас. Ми споглядаємо її, коли включаємо телевізор чи дивимося у вікно. Ми можемо відчувати її під час праці і навіть у церкві. Ми можемо відчувати її, коли платимо податки. Це окремий світ, натягнутий на очі, аби приховати реальність. Реальність нашого рабства. Ми всі з народження у в'язниці, до якої не доторкнутись і яку важко відчувати. У в'язниці для розуму. В таких ситуаціях реальне втрачає свою цінність. Воно згоряє під поглядом всевидячого ока медіа, аби з цього попелу постав симулякр і утворив гіперреальність.

Український дослідник масових комунікацій В. Ф. Іванов у 2012 році в рамках науково-практичного семінару для медіа-педагогів «Практична медіаосвіта» наголосив: «На жаль, багато журналістів можуть зрадіти цьому, а я засмучуюся: довіра до медіа ще дуже висока. ...Вірити медіа – це не поважати себе. Інформація в медіа, навіть ті факти, які даються, вони даються абсолютно препаровано, так, як це потрібно комунікаторам» [16]. Між інформацією та істиною стерто знак рівності. У цьому контексті доцільно згадати американського філософа, соціолога та футуролога Елвіна Тоффлера, зокрема його трактування уяви та інформації як невичерпного

виду сировини в постіндустріальному суспільстві [14].

Сутність сучасного медіа-простору чи не найкраще передають слова Ж. Бодрійяра: «речі й інформація вже є результатом відбору, монтажу, зйомки, вони вже протестували «реальність», задаючи їй лише ті питання, які їм «відповідали»; вони розклали реальність на прості елементи, а потім заново склали їх разом за сценаріями регулярних опозицій, точно так само як фотограф накладає на сюжет свої контрасти, світлові ефекти та ракурси ... точно так само як тест або референдум перетворюють будь-який конфлікт або проблему в гру питань/відповідей; реальність, яку ви тестуєте, у відповідь і сама тестує вас за допомогою такої ж сіті питань, і ви декодуєте її за тим же кодом, котрий вписаний в кожне її повідомлення або річ, немов мініатюрний генетичний код» [1]. «Генетична мініатюризація» у Бодрійяра і є виміром симуляції. Реальне вже не потребує раціональності, воно конструюється на основі моделей, образів без подоби та набуває статусу гіперреального. Це конструювання не одноразове, тому доцільно говорити про варіативність гіперреального.

Вказуючи на симулятивність медіа-простору, наголошуємо на тому, що вона стосується як текстової інформації, так і візуальної. Текстова псевдоінформативність підпорядкована візуальній симулятивності.

Досліджуючи симулятивну природу телевізійного простору, в якому першорядне місце відведено саме візуальності, Оксана Коханевич пише: «Отримуючи готовий образ у певному смисловому контексті, ми починаємо вірити у реальність зображувальних подій. Ці образи вже не дають ні бачення, ні розуміння подій у їх специфічності (історичній, соціальній, культурній), а лише орієнтують на споживання відповідно до певного коду» [12, с. 29]. Таке твердження актуальне і щодо симулятивності рекламних образів (з поправкою на те, що ми починаємо вірити у реальність *відтворення* зображувальних подій).

О. О. Даниленко так характеризує сучасний процес симуляції: «Рух симулякрів набуває ознак тотальності, всюдисущості, перетворюючись на процесію симулякрів. Апофеоз процесії симуляції позначений передуванням подібностей (копій) власним образами, втратою будь-яких стійкостей і ідентичностей, відображається у метафорі «орбітальне передує ядерному» [6].

Така «процесія симулякрів» в медіа-просторі найяскравіше представлена калейдоскопом рекламних образів. Проте, говорячи про симулятивність рекламних зображень, ми не можемо відкидати еволюційну складову їх розвитку. Реклама пройшла певний шлях розвитку від протореклами до реклами сьогодення, в якій «орбітальне передує ядерному». Цей шлях можна прослідкувати в роботі В. В. Ученової та Н. В. Старих «Історія реклами» [15].

Ж. Бодрійяр виділяв «послідовні фази образу:

- він є відображенням глибокої реальності;
- він маскує і спотворює глибоку реальність;
- він маскує *відсутність* глибокої реальності;
- він позбавлений зв'язку з будь-якою реальністю: він є чистим симулякром самого себе.

У першому випадку образ є *доброю* видимістю – репрезентація належить до порядку таїнства. У другому він є *поганою* видимістю – порядку псування. У третьому він *грає роль* видимості – і належить до порядку чаклунства. У четвертому випадку він належить аж ніяк не до порядку видимості, але до симуляції» [2, с. 12–13]. В. Ю. Головей визначає їх як «стадії онтологічної деградації візуального образу» [5].

Рекламні тексти та зображення на етапі становлення реклами репрезентують предмети, про які йдеться в рекламі. Тобто в них наявний зв'язок рекламних зображень з реальними предметами. Рекламні зображення були вторинними по відношенню до реальних предметів. Згодом рекламні зображення вже не репрезентують, а створюють образи. Ці образи пов'язані не з реальними предметами, а зі свідомістю та

підсвідомістю. Вони реальні лише в людській свідомості. Такі образи симулятивні та набувають статусу віртуальної реальності. Користуючись термінологією Ж. Бодрійяра, вони визначають гіперреальність нашої культури.

Російський науковець В. А. Ємелін розглядає рекламу як симулякр, підкріплюючи це твердження наступними аргументами.

По-перше, симулятивність реклами уможливлена тим фактом, що в ній річ та інформація зливаються воедино. Реклама перестала бути лише «дискурсом про речі», а сама стала «дискурсом-річчю».

По-друге, це феномен симуляції турботи про людину. Ця турбота завжди надто індивідуальна, складається з враження, що вона спрямована на одну конкретну людину – ту, яка в цей читає, слухає чи дивиться рекламу. Та й самі рекламні зображення переважно надмірно персоніфіковані: ми віримо, що людина в білому халаті на екрані телевізора і є тим представником Асоціації стоматологів України, які підтверджують безпечність відбілювання зубів зубною пастою певної торгової марки.

Ще однією причиною, яка дозволяє назвати рекламу симуляцією є ілюзія відчуття єдності, яке вона в собі несе. Рекламна візуальність демонструє не стільки речі, скільки спосіб життя, до якого можна долучитися за посередництва придбання певної речі. «Здійснюючи акт покупки, споживач «віртуально» долучається до тієї чи іншої соціальної категорії, причому тут не має значення наскільки в дійсності він далекий від неї» [8], – наголошує науковець.

Ще однією характеристикою симулятивності реклами є фактор стирання реальності та пов'язане з цим відчуття фрустрації. Жан Бодрійяр цей аспект симулятивності рекламних образів описує наступним чином: «Образ створює порожнечу, на порожнечу він спрямований – саме в цьому його «натякаюча» сила. Але образ – це порожній привид. Притягаючи до себе заряд психічного навантаження, він накоротко замикає його на рівні читання. Слабкі та хиткі бажання він орієнтує на певний предмет, одночасно і розкриваючи, і маскуючи його. Він оманливий, *його функція – показуватися і не даватися*. У погляді є презумпція зіткнення, в образі є презумпція володіння. Тобто реклама не дає ні позірного задоволення, ні практичного опосередкування підходу до світу; стан, який нею створюється, – це боязка та нереалізована спроба, незавершений жест, постійне збудження та постійна невдача: бачення речей і бачення бажань» [3].

Поряд із фактором стирання реальності додамо фактор «ескалації істинного» та «воскресіння образного». Особливо яскраво ця тенденція проявляється в рекламі, яка представляє продуктовий сегмент. Морозиво в упаковці «як раніше», сир «як у бабусі», масло «смаком з дитинства» і т.д. «Коли реальне більше не є тим, чим воно було, ностальгія набуває свого повного значення. Інфляція первісних міфів і знаків реальності. Інфляція вторинної істини, вторинної об'єктивності й автентичності. Ескалація істинного, пережитого, воскресіння образного там, де зникли предмет і субстанція» [2, с. 13].

Даючи оцінку характеристику симулятивності в рекламі, В. А. Ємелін вважає, що «симуляція іманентна самій природі реклами, і завдяки її дії остання виходить за рамки інформаційного повідомлення і стає одним із міфологічних компонентів сьогодишнього світогляду. Саме симуляція перетворює рекламу з безтілесного знака на повнокровну річ. Позбавлена симуляції реклама нівелюється до сухих рядків чорно-білих оголошень, втрачаючи при цьому всю свою магічну чарівність та потенціал генерування бажань» [8]. Ми не можемо позитивно трактувати рекламні образи, але й змінити їх теж не можемо, адже симулякр є родовою ознакою реклами.

Згідно з бодрійярівською концепцією, «реклама – це не те, що оживлює чи прикрашає стіни, це те, що стирає стіни, стирає вулиці, фасади і решту архітектури, стирає будь-яку основу і будь-яку глибину, і саме це нищення, це усунення всього, що є на поверхні (байдуже, які знаки циркулюють в ній), занурює нас у цю вража-

ючу, гіперреальну ейфорію, яку ми не поміняли б ні на що інше і яка являє собою порожню і безповоротну форму спокуси [2, с. 136].

Водночас Бодріяр наголошує на деградації значущості рекламної форми, яка переживала свій «золотий вік» в час екзальтації предмета у відеоряді та процесу придбання та споживання за допомогою надмірних рекламних витрат: «Хоч би яким був ступінь підпорядкованості реклами капіталу..., вона завжди була більше, ніж підпорядкованою функцією, вона була дзеркалом, простягнутим світові політичної економіки та товару, вона була якийсь час його славетним уявним, уявним світу, роздertoго на частини, але в стані експансії. Та світ товару більше таким не є: це світ насичення та інволюції. Він одним разом втратив своє тріумфальне уявне, і від стадії дзеркала перейшов, так би мовити, до оплакування покійника.

Сцени для товару більше не існує: від неї лишилася тільки непристойна і порожня форма. І реклама якраз і є ілюстрацією цієї форми, насиченої і порожньої.

Ось чому в неї більше немає території. Її помітні для ока форми перестали бути значущими» [2, с. 137–138].

І на цьому можна було би поставити крапку, адже навіщо досліджувати майже покійника? Проте реклама не та форма, яка може зникнути безслідно. Мутація її форми, метастази рекламної естетики залишають цього «майже покійника» і досі актуальним.

Рекламні образи-симулякри поспішають злитися з симулякром людини в просторі гіперреальності. Так образи fashion-реклами залишають потойбічний світ рекламної форми, коли зливаються зі street-style образами. Рекламний образ, таким чином, народжується у гіперреальності у плоті та крові. Тому нині доцільно говорити про рекламний гіперсимулякр як сплав симулякру рекламного образу із симулякром людського «Я» (імідж так званих медійних облич), що «живе» в медіа-просторі. Якби рекламна форма як така зникла, то необхідно було би викарбувати епітафію: «Спочатку був симулякр. І симулякр був у людини. І Людина стала симулякром».

Оскільки медіа часто називають «четвертою владою», то розкриття симулятивності медіа-зображень, зокрема рекламних гіперсимулякрів, змушує нас задуматися над тим, яку ж владу має над людиною рекламна візуальність. Дубовенко Н. П., досліджуючи феномен «модного тіла» в сучасній українській культурі, пише: «... тіло, яке має недолік, що не вписується в рамки, шаблони, норми прийнятої моди – займає місце «виключеного». А «виключених тіл» на порядок більше, ніж «виняткових». Їх мучать постійні занепокоєння з приводу своєї невідповідності. Постійний психологічний тиск надходить і ззовні. Адже вся реклама побудована на зразках. Навколо нас – ідеальний світ (світ реклами, медіа, моди (подіуму, який ввів не так давно нові зразки, абсолютно потворні на перший погляд, нібито наближений до звичайних людей) і т.д. Світ для ідеальних, зображених на обкладинках журналів, на етикетках товарів, в кінофільмах, в ток-шоу, світ манекенів, світ ляльок» [7, с. 60–61]. Таким чином, ми підходимо до більш глибокої проблеми втрати людиною власної ідентичності по відношенню до персоніфікованих рекламних образів. На жаль, в межах цієї статті проблема не може бути висвітлена, адже потребує окремого дослідження.

Висновки та перспективи подальшого дослідження. Рекламна візуальність є одним із шляхів конструювання симулятивної моделі навколишнього світу та гіперреальності культури сьогодення. Візуальні рекламні образи являються первинними, вірцевими моделями. Реальний життєвий досвід не співпадає з моделлю реальності, яку обіцяє втілити рекламована продукція. В реальному контексті рекламована продукція є вже вторинною візуальністю, вона не співпадає з медіа-зображенням, з цим симулякром, який ми сприймаємо як істинний. Також стає симулякром і сам образ людини в рекламному зображенні. Цей образ девальвується та перетворюється на інструмент стимулювання споживацької активності. Злива-

ючись із симулякром «Я» медійних осіб в процесі творення іміджу, він утворює в медіа-просторі рекламний гіперсимулякр. Виявлення специфіки презентації образу людини в рекламних зображеннях є перспективним напрямком подальшого дослідження.

Важко уявити, що може настати день, коли, вийшовши на вулицю, зайшовши в Інтернет чи включивши телебачення, ми не побачимо «ідеальних» людей, предметів та способу життя. Проте можна уявити, що в школах та вузах діти відвідують обов'язкові курси медіаосвіти, які дадуть не фрагментарні знання про симуляцію, а допоможуть побачити гіперреальність як систему. На наше глибоке переконання, лише таким шляхом можна допомогти людині не втратити своє «Я» в тотальній матриці симулякрів ХХІ століття.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть [Электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр – Режим доступа: https://new.vk.com/doc8013102_239185288?hash=c1d675962f1bf835e2&dl=d40b1cdaea4351032e (Дата обращения 20.08.2016) – Название с экрана
2. Бодрийяр Ж. Симулякры і симуляція / Ж. Бодрийяр; [пер. з фр. В. Ховхун]. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 230 с.
3. Бодрийяр Ж. Система вещей [Электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр – Режим доступа: https://new.vk.com/doc39946534_334073313?hash=8c1b5873721e17709b&dl=404814a4a15c899cff (Дата обращения 20.08.2016) – Название с экрана
4. Головей В. Ю. Платонівська критика мистецтва в контексті становлення дискурсу репрезентації / В. Ю. Головей // Вісник національного університету «Львівська політехніка». Серія «Філософські науки». – 2014. – № 780. – С. 70–78.
5. Головей В. Ю. Становлення концепту репрезентації у філософсько-естетичному дискурсі / В. Ю. Головей // Науковий вісник Чернівецького університету. Серія «Філософія». – 2014. – № 726–727. – С. 129–133.
6. Даниленко О. О. Інтерполяція симулякрів у контексті становлення трансреального світу культури [Електронний ресурс] / О. О. Даниленко – Режим доступа: www.filosof.com.ua/Jornel/M_70/Danylenko.pdf (Дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана
7. Дубовенко Н. П. Фиксация феномена «модного тела» в современной украинской культуре: исключительные и исключенные / Н. П. Дубовенко // Yearbook of Eastern European Studies. – 2014. – № 3. – С. 53–64.
8. Емелин В. А. Реклама как симулякр [Электронный ресурс] / В. А. Емелин – Режим доступа: <http://emeline.narod.ru/advertising.htm> (Дата обращения 20.08.2016) – Название с экрана
9. Зінченко Н. О. Теорія симулякра Ж. Бодрийяра: історико-філософський аспект [Електронний ресурс] / Н. О. Зінченко – Режим доступа: [http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis64r_81/cgiirbis_64.exe?Z21ID=&I21DBN=ARD&P21DBN=ARD&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=fullweb&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=A&S21COLORTERMS=1&S21STR=%D0%97%D1%96%D0%BD%D1%87%D0%B5%D0%BD%D0%BA%D0%BE%D0%9D.%20%D0%9E.\\$](http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis64r_81/cgiirbis_64.exe?Z21ID=&I21DBN=ARD&P21DBN=ARD&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=fullweb&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=A&S21COLORTERMS=1&S21STR=%D0%97%D1%96%D0%BD%D1%87%D0%B5%D0%BD%D0%BA%D0%BE%D0%9D.%20%D0%9E.$) (Дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана
10. Квіт С. Масові комунікації: Підручник / С. Квіт. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 206 с.
11. Кирюшин А. Н. Идея симулякра в понимании виртуального: от Платона к постмодернизму [Электронный ресурс] / А. Н. Кирюшин, А. Н. Астахова – Режим доступа: <http://human.snauka.ru/2012/08/1593> (Дата обращения 20.08.2016) – Название с экрана
12. Коханевич О. Симулятивна природа телевізійного простору / О. Коханевич // Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Сер. : Філософія. – 2014. – № 16. – С. 28–32.
13. Курмелева Е. М. Симулякр и общество в современной социальной теории [Электронный ресурс] / Е. М. Курмелева, Л. Ю. Мещерякова – Режим доступа: file:///C:/Users/User/Downloads/%D1%81%D0%B8%D0%BC%D1%83%D0%BB%D1%8F%D0%BA%D1%80_%D0%B8_%D0%BE%D0%B1%D1%89%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE.pdf (Дата обращения 20.08.2016) – Название с экрана
14. Тоффлер Е. Третья волна: міжнародний футурологічний бестселер / Е. Тоффлер ; [пер. з англ. А. Євса]. – К. : Вид. дім «Всесвіт», 2000. – 480 с.
15. Ученкова В. В. История рекламы / В. В. Ученкова, Н. В. Старых. – СПб. : Питер, 2002.

– 304 с.

16. Фрагмент виступу В. Ф. Іванова в рамках науково-практичного семінару для медіа-педагогів «Практична медіаосвіта» (2012 р., м. Дніпропетровськ) [відео] [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.youtube.com/watch?v=fc0lHKM7GSI (Дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана

REFERENCES:

1. Bodriyyar Zh. Simvolicheskiy obmen i smert' [Symbolic exchange and death] [Electronic resource]. – Access mode: https://new.vk.com/doc8013102_239185288?hash=c1d675962f1bf835e2&dl=d40b1cdaea4351032e (Accessed 20 august 2016)

2. Bodriyar Zh. Simulyakri i simulyatsiya [Simulacra and simulation]; [per. z fr. V. Khovkhun]. – K. : Vid-vo Solomii Pavlichko «Osnovi», 2004. – 230 s.

3. Bodriyar Zh. Systema veshchei [System of things] [Electronic resource]. – Access mode: https://new.vk.com/doc39946534_334073313?hash=8c1b5873721e17709b&dl=404814a4a15c899cff (Accessed 20 august 2016)

4. Holovei V. Yu. Platonivska krytyka mystetstva v konteksti stanovlennia dyskursu reprezentatsii [Platonic critique of art in the context of formation of discourse representation] // Visnyk natsionalnoho universytetu «Lvivska politekhnika». Seriya «Filosofski nauky». – 2014. – # 780. – S. 70–78.

5. Holovei V. Yu. Stanovlennia kontseptu reprezentatsii u filosofsko-estetychnomu dyskursi [Formation of the concept of representation in the philosophical and aesthetic discourse] // Naukovyi visnyk Chernivetskoho universytetu. Seriya «Filosofia». – 2014. – # 726–727. – S. 129–133.

6. Danylenko O. O. Interpoliatsiia symuliakriv u konteksti stanovlennia transrealnoho svitu kultury [Interpolation simulacra in the context of world culture formation transrealnoho] [Electronic resource]. – Access mode: https://www.filosof.com.ua/Jornel/M_70/Danylenko.pdf (Accessed 20 august 2016)

7. Dubovenko N. P. Fiksatsiya fenomena «modnogo tela» v sovremennoy ukrainskoy kul'ture: isklyuchitel'nye i isklyuchennye [Fixing «fashion body» phenomenon in the modern Ukrainian culture: an exceptional and excluded] // Yearbook of Eastern European Studies. – 2014. – № 3. – S. 53–64.

8. Emelin V. A. Reklama kak simulyakr [Advertising as a simulacrum] [Electronic resource]. – Access mode: <http://emeline.narod.ru/advertising.htm> (Accessed 20 august 2016)

9. Zinchenko N. O. Teoriia symuliakra Zh. Bodriiara: istoryko-filosofskiy aspekt [Jean Baudrillard simulacrum theory: historical and philosophical aspect] [Electronic resource]. – Access mode: [http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis64r_81/cgiirbis_64.exe?Z21ID=&I21DBN=ARD&P21DBN=ARD&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=fullweb&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=A&S21COLORTERMS=1&S21STR=%D0%97%D1%96%D0%BD%D1%87%D0%B5%D0%BD%D0%BA%D0%BE%20%D0%9D.%20%D0%9E.\\$](http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis64r_81/cgiirbis_64.exe?Z21ID=&I21DBN=ARD&P21DBN=ARD&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=fullweb&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=A&S21COLORTERMS=1&S21STR=%D0%97%D1%96%D0%BD%D1%87%D0%B5%D0%BD%D0%BA%D0%BE%20%D0%9D.%20%D0%9E.$) (Accessed 20 august 2016)

10. Kvit S. Masovi komunikatsii: Pidruchnyk [Mass Communication: Textbook]. – K. : Vyd. dim «Kyievo-Mohylianska akademiia», 2008. – 206 s.

11. Kiryushin A. N., Astashova A. N. Ideya simulyakra v ponimani virtual'nogo: ot Platona k postmodernizmu [The idea of the simulacrum in understanding virtual: from Plato to postmodernism] [Electronic resource]. – Access mode: <http://human.snauka.ru/2012/08/1593> (Accessed 20 august 2016)

12. Kokhaneych O. Symuliatyvna pryroda televiziinoho prostoru [Simulative nature of television space] // Naukovyi visnyk Skhidnoevropeiskoho natsionalnoho universytetu imeni Lesi Ukrainky. Ser. : Filosofiia. – 2014. – # 16. – S. 28–32.

13. Kurmeleva E. M., Meshcheryakova L. Yu. Simulyakr i obshchestvo v sovremennoy sotsial'noy teorii [Simulacra and Society in Contemporary Social Theory] [Electronic resource]. – Access mode: file:///C:/Users/User/Downloads/%D1%81%D0%B8%D0%BC%D1%83%D0%B%D1%8F%D0%BA%D1%80_%D0%B8_%D0%BE%D0%B1%D1%89%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE.pdf (Accessed 20 august 2016)

14. Toffler E. Tretia khvyliia: mizhnarodnyi futurolohichnyi bestseler [Third Wave International Futurological best seller]; [per. z anhl. A. Yevsa]. – K. : Vyd. dim «Vsesvit», 2000. – 480 s.

15. Uchenova V. V. , Starykh N. V. Istoriya reklamy [The history of advertising]. – Spb. : Piter, 2002. – 304 s.

16. Frahment vystupu V. F. Ivanova v ramkakh naukovo-praktychnoho seminaru dlia

media-pedahohiv «Praktychna mediaosvita» (2012 r., m. Dnipropetrovsk) [video] [Detail of speech V. F. Ivanov within the scientific workshop for media educators «Practical media education» (2012, c. Dnepropetrovsk)] [Electronic resource]. – Access mode: www.youtube.com/watch?v=fc0lHKM7GSI (Accessed 20 august 2016)

Лещук Е. А., аспирант кафедры культурологии и менеджмента социокультурной деятельности Восточноевропейского национального университета имени Леси Украинки (Львук, Украина), E-mail: e.leshchuk@gmail.com

Симулятивная природа рекламных образов.

Аннотация. Осуществлен философско-культурологический анализ симулятивной природы рекламных образов. Переосмыслено понятие симулякра Ж. Бодрийяра в контексте современной медиакультуры и рекламной визуальности. Выявлена специфика симулятивных медиа-изображений, которые творят гиперреальность нашей культуры. Рассмотрение рекламы как симулякра аргументируется тем, что в ней вещь и информация сливаются воедино, имеются феномен симуляции заботы о человеке и иллюзия ощущения единства, которое она в себе несет. Также симулятивность рекламы характеризуют факторы стирания реальности, «эскалации истинного» и «воскресения образного». Отмечено, что симулякр является родовым признаком рекламы. Реальный жизненный опыт не совпадает с моделью реальности, которую обещает воплотить рекламируемая продукция. Акцентировано на том, что визуальные рекламные образы являются первичными, образцовыми моделями по отношению к нашей действительности. В рекламном изображении и сам образ человека становится симулякром. Этот образ девальвируется и превращается в инструмент стимулирования потребительской активности. Слияясь с симулякром «Я» медийных лиц в процессе создания имиджа, он образует в медиа-пространстве рекламный гиперсимулякр. Также определена проблема негативного влияния симулятивных рекламных образов на человеческую личность.

Ключевые слова: симулякр, симуляция, гиперреальность, медиа, рекламная визуальность, рекламный гиперсимулякр.

Leshchuk O., postgraduate student of the Department of Cultural and management of socio-cultural activities Lesya Ukrainka Eastern European National University (Lutsk, Ukraine), E-mail: e.leshchuk@gmail.com

Simulative Nature of Advertising Images.

Abstract. The article focuses on philosophical and cultural analysis of the advertising images simulative nature. Relevance of the study is determined by the problem of the impact on the person of values and pseudo values, ideals and pseudo ideals which are abundant in advertising images. Gaining this aim meant solving of the following tasks: analysis of the concept of «simulacrum» in the works of Jean Baudrillard, discovering of simulative media images, clarifying the specifics of advertising simulative nature in the context of media culture. The paper points to the fact that social life in general and human living space in particular are being programmed by the media. It was they which realized the pervasive mass communication and strong pressure on the mass consciousness. The paper clarifies the simulative media image specifics, which lies in the creation of our culture hyper reality. The real does not require rationality, it is constructed on the basis of models, images without similarity and it acquires the hyper real status. Pointing to media space simulation, it is emphasized that it concerns both text and visual information. The text pseudo informativeness is subordinated to visual simulation. The research paper focuses on the fact that visual advertising images are the primary and exemplary models. Considering advertising as a simulacrum is reasoned because a thing and the information about it blend into one. This is also due to the present phenomenon of care about the person and the illusion of the sense of unity which advertising implies. The simulative feature of advertising is characterized by erasing reality factors, «escalation of the true» and «resurrection of the figurative» It is emphasized that the simulacrum is a generic characteristics of advertising. Real life experience does not coincide with the model of reality which the advertised product promises to implement. In the real context the advertised products are already the secondary vizuality, they do not coincide with the media image that is the simulacrum, which we perceive as true. The very image of a person shown in the advertising image turns to be simulacrum. This image is devaluated because it is used as the instrument for the sake of the advertised products. Advertising images –simulacrums rush to merge with a person's simulacrum in the space of hyper reality. Thus, the fashion advertising images

are leaving the underworld of promotional form merging with street-style images. In this way the advertising image is being born in flesh and blood of hyper reality. That is why nowadays it is appropriate to speak about advertising hyper simulacrum as an alloy of the advertising image simulacrum with simulacrum of the human self (the so-called media face images) that «live» in media space. It is noted that if the advertising form as itself disappeared, it would be necessary to engrave the epitaph: «In the beginning was Simulacrum. And Simulacrum was in the man. And the Man has become the Simulacrum».

Thus, the study is a useful source for reasoning the necessity of teaching media education courses at schools and universities; that will not give fragmentary knowledge about simulation but help to see hyper reality as a system. Only in this way we can help people to avoid losing their «Self» in the total matrix of the 21st century simulacrams. The author outlines the problem of simulative advertising images impact at a person as the prospect for the further study.

Keywords: *simulacrum, simulation, hyper reality, media, advertising visuality, advertising hyper simulacrum.*

УДК 504.03

Ліпич І. І.,

кандидат філософських наук,

доцент кафедри історії та філософії

Бердянського державного педагогічного університету

(Бердянськ, Україна) E-mail: kafedra-filosofii@rambler.ru

ЕКОЛОГІЧНА КОМПЕТЕНТНІСТЬ ЯК ПРОДУКТ ЕКОЛОГІЧНОЇ ОСВІТИ ТА ЕКОЛОГІЧНОГО ВИХОВАННЯ

Анотація. *Досліджуються актуальні проблеми екологічного виховання та освіти, розкриваються механізми формування етичних імперативів в екологічній культурі особистості.*

Ключові слова: *екологічна культура, екологічна освіта, екологічне виховання, етичний імператив.*

Екологічна проблема на сьогодні є глобальною проблемою людства, у зв'язку з чим набуває поширення поняття «екологічна культура», що стає важливим компонентом культурології. Екологічна культура передусім передбачає розгляд на соціально-філософському та конкретно-науковому рівнях проблеми раціонального природокористування, охорони навколишнього середовища. Очевидним є те, що ці проблеми не можуть бути розв'язані без світоглядного контексту, без формування екологічної свідомості, екологічної культури, моральних основ природотворчої та природоохоронної діяльності. У цьому аспекті вихідним є розуміння культури як процесу діяльності та її продуктів, що характеризує людину як розумну, свободну (вільну) та морально відповідальну істоту. Культура охоплює всю сферу суспільної діяльності людини, включаючи як її матеріальні, так і ідеальні (духовні) форми. Саме тому В. Межуєв слушно наполягає на відносності поділу культури на матеріальну та духовну [5, с. 70]. В екологічному контексті некоректність такого поділу виглядає особливо переконливою.

Важливе значення для розгортання екологічної діяльності має екологічна компетентність як продукт екологічної освіти та екологічного виховання. Доречним буде підкреслити, що екологічна освіта є одним з найважливіших компонентів екологічної діяльності. Саме тут відбувається процес формування екологічної свідомості, ґрунтовних еколого-світоглядних переконань у кожного нашого сучасника. Означений аспект активно розробляється філософами (А. Галєєва, Е. Гірусов, М. Кисельов, В. Ліпичський, Г. Платонов, М. Тарасенко та ін.), а також спеціалістами в галузі педагогіки (С. Глазичев, О. Захлібний, І. Зверева, К. Слободяніна та ін.). Відомо, що проблема оптимізації взаємодії людського суспільства з середовищем його існування є не стільки екологічною чи технічною, скільки соціальною. Попередньо не гармонізувавши взаємини в самому суспільстві, неможливо гармонізувати

взаємовідносини суспільства та природи.

Це викликає необхідність виховання в кожній людині соціоекологічної свідомості, яка полягає не лише в любові та бережному ставленні до матері-природи (ознака екологічної свідомості), а й у розумінні домінування природних благ над створеними людьми матеріальними благами; в усвідомленні необхідності відмовитись від предметів розкоші й так званих «престижних речей», тобто у зведенні своїх потреб до розумної необхідності, що забезпечує повноцінне здорове життя; в економному ставленні не лише до природних об'єктів, але і створених людьми предметів, у яких так чи інакше опосередковані природні ресурси; добровільному підпорядкуванню особистих інтересів загальнонаціональним. Подібне ставлення до життя можливе лише в людей з багатим духовним світом, які позбулися споживацької психології та фетишизації речей і мають високу національну свідомість. Лише при такій суспільній свідомості система структуралізації суспільства буде здійснюватись не штучно (таке суспільство буде недовговічним), а через глибоке розуміння громадянами соціоекологічних законів, базуватиметься на їхній здатності добровільно цим законам підпорядковуватися заради виживання власного, своєї нації та всього людства.

Мета статті: розкрити механізм формування та функціонування етичних імперативів в екологічній культурі особистості.

Обговорення проблеми

Характер сучасних відносин з природою ставить людину перед необхідністю глибокого і всебічного пізнання «закономірностей функціонування і розвитку географічної оболонки в цілому» [2, с. 21]. Без аналізу законів природи, без прогнозування наслідків утручання людини в перебіг її процесів сьогодні неможливо побудувати ставлення до природи на раціональних засадах.

Досягнення даної мети можливе, якщо екологічна освіта буде включена в комплекс навчального процесу й орієнтована на всі категорії населення. Прикметним є те, що на міжнародному рівні останнім часом спостерігається зміщення акцентів від власне творчої діяльності в бік діяльності виховної. Оскільки можливості вирішення екологічних проблем лежать в області соціальних, економічних і культурних чинників, необхідно змінити ціннісні орієнтації людей по відношенню до природного середовища. Тоді екологічна освіта буде дещо більшим, ніж одним із аспектів навчального процесу: вона стане певним оперттям для розробки нового способу життя в гармонії із навколишнім середовищем, для оптимального екологічного вибору в складних ситуаціях сучасності, для передбачення й подолання негативних наслідків діяльності людини в природі. Формування в кожній людині особистої причетності до всього, що відбувається у світі, екологічної відповідальності за збереження природи як необхідної передумови її власного існування є стратегічною метою екологічного виховання. Лише за умови реалізації цієї стратегії можна буде вести мову про вдосконалення внутрішнього світу нашого сучасника, формування належного екологічного світогляду й адекватної поведінки і, насамкінець, екологічної культури.

Як зазначає В. Гюсле, лише освіта, яка надає однаково глибокі знання в науках природних і гуманітарних і, тим самим, сприяє появі людей, які зроблять свій внесок у справу подолання кризи, піде на користь також і філософії. Філософія допоможе окремим наукам теоретично зрозуміти причини екологічної кризи, з тим щоб успішно боротися з нею на практиці, а також сприятиме наведенню мостів між самостійними дисциплінами. Філософія, вказавши межі гуманітарним та природничим наукам, зможе по-новому поставити деякі питання таким чином, щоб люди мали змогу отримати на них бажану відповідь [1, с. 10].

Загалом екологічна освіта спрямована на розв'язання наступних завдань:

- відбивати навколишнє середовище на міждисциплінарному рівні в усій його повноті;

- поєднувати планетарні характеристики з локальними (місцевими, регіональними, державними);
- бути постійним (продовжуваним) процесом, націленим на майбутнє;
- уміло суміщати академічні та практичні аспекти, спонукати до активної громадянської позиції [8, с. 282].

У 2001 р. в Україні була затверджена Концепція екологічної освіти. Вона враховує сучасний стан і перспективи розвитку суспільного знання, спрямованого на перебудову змісту освіти відповідно до вимог часу, на формування екологічної культури як складової системи національного й громадського виховання всіх верств населення.

Освіта в інтересах екологобалансованого розвитку не дорівнює екологічній освіті й не є переорієнтацією будь-якої однієї сфери освіти. Вона має однаковою мірою включати економічні, соціальні й екологічні аспекти і стати процесом навчання протягом усього життя, з чіткою роллю формальної, неформальної і неофіційної освіти [6, с. 134].

Відомо, що екологічну інформацію від ЗМІ суспільство одержує переважно у вигляді випадкових повідомлень про екологічні катастрофи, аварії, стихійні лиха. Разом з тим у ЗМІ олігархічними структурами дуже позитивно рекламуються екологічно небезпечні проекти. Основну увагу приділяють створенню нових робочих місць і, відповідно, обіцянкам високої заробітної плати. Такий рекламі сприяють владні структури, які з легкістю надають різні податкові пільги проектам і виробникам, що здебільшого є екологічно небезпечними. Часто з метою вироблення необхідної громадської думки спекулюють на патріотизмі та непоінформованості громадян. Необхідність впровадження екологічно небезпечних проектів подається з точки зору інтересів національної безпеки, економічної і соціальної необхідності. Об'єктивна інформація, результати проведення незалежних екологічних, соціальних та економічних експертних таких проектів замовчуються. Нині фахівців у галузі екології та охорони навколишнього середовища готують 103 вищі заклади освіти. Вони забезпечують здебільшого прикладні напрями екології з урахуванням специфіки галузей виробництва (гідроекологія, метеорологія, агроєкологія, промислова екологія, лісоінженерія, моніторинг навколишнього середовища, радіоекологія тощо). Учителів-екологів відповідно до ліцензій в Україні готують лише два вищі заклади освіти (екологів-хіміків – Чернігівський педагогічний університет, екологів-біологів – Мелітопольський педагогічний університет) з незначною кількістю набору абітурієнтів (близько 50 осіб), що ніяк не задовольняє потреби в цих спеціалістах. У провідних ВНЗ України розпочато підготовку магістрів з екології [6, с. 135–136].

Очевидно, що стан соціуму (і не лише у власне екологічному аспекті) все більше буде залежати саме від рівня екологічної культури. Екологічно компетентній людині відкривається прекрасне як у природі, так і суспільстві. Видатний український педагог В. Сухомлинський завжди наголошував на тому, що природа є багатим джерелом виховання людини. Краса природи виховує витонченість почуттів, допомагає відчувати красу людини. Пізнання природи допомагає пізнанню краси в самому собі, стверджує людські гідності [7]. Мешкаючи в природі, людина розкриває свої індивідуальні й родові здібності, творить не лише навколишній світ, але й саму себе (світ внутрішній), у відповідності з характером своєї діяльності. А характер діяльності безпосередньо залежить від екологічної компетентності та екологічної культури.

Сам процес засвоєння екологічних знань суб'єктом екологічної діяльності залежить від наявності в ньому визначеної системи ціннісних орієнтацій: власного відношення до питань, які підлягають вивченню, готовності присвятити себе захисту навколишнього середовища, бажанню безпосередньо брати участь у природоохоронних заходах тощо. Розглядаючи роль освіти в становленні екологічної культури, правомірно говорити про морально-екологічну освіту, що служить не тільки засобом засвоєння зовнішніх орієнтирів і регуляторів, але й перетворенням їх в еле-

менти особистої свідомості, у регулятори внутрішні. у результаті така освіта сприяє виробленню ціннісно-орієнтованого погляду на природу.

Сучасна філософська й педагогічна наука стали виділяти екологічне виховання в самостійний вид (напрямок) виховної роботи, що має професійний відтінок. В «Екологічній енциклопедії» зазначається, що екологічне виховання є процесом формування сукупності рис, якостей і навичок поведінки особистості, що забезпечує формування відповідального ставлення до природи, спонукає людину брати безпосередню участь у природоохоронній діяльності і сприяє набуттю досвіду вирішення екологічних проблем [3, т. 1, с. 135–136]. Метою екологічного виховання є глибоке усвідомлення ідеї оптимальної взаємодії суспільства і природи (соціально-екологічний ідеал), свого зв'язку з природним середовищем і відповідальністю за його стан, що реалізується в відповідній діяльності й стилі поведінки. Відповідно до мети в екологічному вихованні виділяються юридичні, моральні, естетичні аспекти. Існують і більш широкі типологізації, де виділяються такі форми екологічної освіти та екологічного виховання, як моральне, естетичне, а останнім часом і релігійне. Об'єктивну основу єдності всіх цих аспектів філософія вбачає в діалектичній єдності соціального й природного. Звідси і спільність мети взаємопов'язаних виховних процесів формування високо моральної особистості з гуманним відношенням до природи і людей.

Якщо екологічна освіта та екологічне виховання є джерелом екологічної компетентності нашого сучасника, то показником (індикатором) екологічної культури є стан неформальних екологічних рухів у тому чи іншому регіоні. Впевнено можна говорити про те, що сьогодні у світі виник і набирає силу широкий, багатоступеневий екологічний рух, який потребує цілісного еколого-філософського аналізу як у регіональних, так і глобальних його проявах. Він намагається поєднати гуманістичні мотиви з чисто практичним прагненням людей зберегти й захистити довкілля їх існування (як природне, так і соціальне). Неформальний екологічний рух є альтернативним державним (бюрократичним) екологічним інституціям. За спиною державних служб (міністерств, комітетів, центрів тощо) часто-густо адміністратори і промисловці, які мають реальну владу, продовжують, як і раніше, «природоперетворюючу» практику. З іншого боку, як протилежна крайність, набуває поширення стихійно-емоційне ставлення до проблеми – «зелений фундаменталізм», регіональний екологічний егоїзм, байдужість та «екоістерія».

Специфіка виховання взагалі, а екологічного – в особливості, полягає в тому, що воно, на відміну від матеріального і духовного виробництва, відтворює природне середовище в формі людського життя. Це не просто виховання бережного ставлення до оточуючого середовища, але і фіксовані періоди становлення самої людини, раціонального формування і реалізація її природно-соціальних можливостей. Тому створення оптимального «образу» екологічної освіти передбачає проведення категоризації природи з врахуванням багатства форм практики і їх відношення до основного закону суспільного виробництва, основною метою якого є розвиток людини. [4, с. 84].

Цілком зрозуміло те, що екологічне виховання повинно розглядатись як особливий «зріз» суспільної життєдіяльності й культури, що відображає характер відношення людей до природи через їх внутрішні соціальні відносини. Екологічне виховання тут має виступати складовою частиною суспільного виховання, але проявляється воно специфічно – як відношення людини до зовнішньої природи через розвиток і самоствердження її (людини) як природної та суспільної істоти.

Для дитини суспільні відношення існують у формі об'єктивованих приписів загальної культури. Тому формування адекватного ставлення до навколишнього середовища здійснюється через спілкування із зовнішнім предметним світом «другої природи». Екологічна культура проявляється в здатності використовувати світ природи у відповідності з її з об'єктивними закономірностями. Тут ми маємо справу

із складним процесом адаптації дитини до певного загальнолюдського досвіду «жити природою» (К. Маркс). Реально це відбувається в процесі опредмеченої і живої праці; духовно-практично він сконцентрований у науковому світогляді. Тому засвоєння дитиною екологічної культури досягається через засвоєння наявних форм праці й наукового світогляду.

У зв'язку з цим необхідним є уточнення щодо положення про те, що певна система цінностей мусить бути покладена в основу екологічного виховання. Це міркування не викликає сумнівів. Ціннісний підхід дійсно є одним із провідних в екологічному вихованні. Проте слід звернути увагу й на ту обставину, що система цінностей як феномен суспільної практики та культури не є основоположним у процесі виховання. Воно саме, як органічна частка соціальної діяльності, є соціальною цінністю. Крім цього, природа є «цінністю самостійною» не сама по собі; без практики вона – об'єктивна реальність, позбавлена соціальної визначеності і, значить, ціннісної якості. Ціннісне ставлення до природного довкілля виникає лише у сфері соціального життя, залежно від характеру й структурної специфіки реалізації трудового процесу. Якщо б природа мала «ціннісну самостійність», то не було б проблеми екологічного виховання; бережне ставлення людини до неї проявлялося б автоматично. Отже, природа сама по собі не має цінності, це є предметом людської компетенції. Формування ціннісного ставлення до неї з боку людини потребує певного виховання суб'єкта діяльності, засвоєння людиною сутності суспільної праці та основоположних засад культури.

Цінність будь-якого фрагменту природного середовища визначається способом і характером реалізації суспільної форми праці і, в залежності від цього, може варіюватись у загальній «шкалі» соціальних цінностей. Специфіка всіх матеріальних і духовних цінностей вбачається в тому, що жодна з них не є самодостатньою. Такою «абсолютною якістю» володіє лише соціальний спосіб буття в цілому – практична діяльність та певний рівень екологічної культури. «В якості загальної основи виховання людської культури, – зазначав М. Тарасенко, – може бути тільки культура, її ядро праця, суспільна практика в цілому» [8, с. 237].

Отже, екологічна діяльність являє собою таку екологічно спрямовану активність, яка є здатною до кардинального вдосконалення і якісної зміни екологічних програм, до постійного перепрограмування всіх видів людської діяльності, направлених на духовно-практичне освоєння навколишнього середовища. Екологічна культура в цьому випадку є тим універсальним, адаптивним і оптимізаційним механізмом людського суспільства, завдяки якому і є можливим коеволюційний процес, спрямований, насамкінець, на досягнення гармонійної взаємодії в системі «суспільство-природа».

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Гесле В. Практична філософія в сучасному світі / В. Гесле. – К. : Лібра, 2003. – 248 с.
2. Галеева А. М. Экологическое воспитание и образование: проблемы решения / А. М. Галеева // Город, природа, человек. – М. : Наука, 1982. – 234 с.
3. Екологічна енциклопедія. У 3-х тт. [ред.-упоряд. І.Т.Соловей].– К. : ТОВ Центр екологічної освіти та інформації. – Т.1, 2006. – 432 с.; Т.2, 2007. – 416 с.
4. Кисельов М. М. Концептуальні виміри екологічної свідомості / М. М. Кисельов, В. Л. Деркач, А. В. Толстоухов. – К., 2003. – 356 с.
5. Межуев В. М. Сущность культуры / В. М. Межуев // Проблемы философии культуры. – М. : Наука, 1984. – 125 с.
6. Національна екологічна політика України: загальні оцінки і ключові рекомендації. – К. : Компанія ВАІТЕ, 2007. – 32 с.
7. Сухомлинский В. А. Сердце отдаю детям / В. А. Сухомлинский. – К. : Радянська школа, 1977. – 247 с.
8. Тарасенко Н. Ф. Природа, технология, культура / Н. Ф. Тарасенко. – К. : Наукова думка, 1985. – 369 с.

REFERENCES:

1. Hesle V. Praktychna filosofii v suchasnomu sviti [Practical philosophy in the modern world]. – K.: Libra, 2003. – 248 s.
2. Galeeva A. M. Ekologicheskoe vospitanie i obrazovanie: problemy resheniyaya [Environmental education and training: Problem Solution] // Gorod, priroda, chelovek. – M.: Nauka, 1982. – 234 s.
3. Ekolohichna entsyklopediia. U 3-kh tt. [Environmental Encyclopedia. In 3 vols] [red.-uporiad. I.T.Solovei]. – K.: TOV Tsentralna ekolohichna osvity ta informatsii. – T.1, 2006. – 432 s.; T.2, 2007. – 416 s.
4. Kyselov M. M., Derkach V. L., Tolstoukhov A. V. Kontseptual'ni vimiri ekologichnoi svidomosti [Conceptual dimensions of environmental awareness]. – K., 2003. – 356 c.
5. Mezhuiev V. M. Sushchnost' kul'tury [The essence of culture] // Problemy filosofii kul'tury. – M.: Nauka, 1984. – 125 s.
6. Natsionalna ekolohichna polityka Ukrainy: zahalni otsinky i kliuchovi rekomendatsii [National Environmental Policy of Ukraine: general assessment and key recommendations]. – K.: Kompaniia VAITE, 2007. – 32 s.
7. Sukhomlinskiy V. A. Serdtse otdayu detyam [Heart is given to children]. – K.: Radyans'ka shkola, 1977, – 247 s.
8. Tarasenko N. F. Priroda, tekhnologiya, kul'tura [Nature, technology, culture]. – K.: Naukova dumka, 1985. – 369 s.

Липыч И. И., кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Бердянского государственного педагогического университета (Бердянск, Украина) E-mail: kafedra-filosofii@rambler.ru

Екологічна компетентність як продукт екологічного формування та екологічне виховання.

Анотація. *Вивчаються актуальні проблеми екологічного виховання та формування, розкриваються механізми формування етичних імперативів в екологічній культурі особистості.*

Ключевые слова: *екологічна культура, екологічне формування, екологічне виховання, етичний імператив.*

Lipych I., PhD in philosophical science, associate professor of the department of History and Philosophy, Berdyansk State Pedagogical University (Berdyansk, Ukraine) E-mail: kafedra-filosofii@rambler.ru

Ecological competence as a product of environmental education and environmental education.

Abstract. *The article gives the analysis of the actual problems of environmental education, suggests the mechanisms for the forming of ethical imperatives of logical culture of personality. The author emphasizes that environmental education is one of the important component of environmental activity where takes place the process of ecological consciousness, thorough ecological and worldview convictions at every our contemporary. The purpose of the article is to open the mechanism of forming and functioning of ethical imperatives in ecological structure of personality. The achieving of this purpose is possible on condition if environmental education will be included in the complex of educational process and oriented on all categories of population. It has been noted that mastering ecological knowledge by the subject of ecological activity depends on definite system of value orientations: own attitude to questions which must be studied, the readiness to devote themselves to the protection of environment and desire to take part in nature protection events. There have been considered the role of education in becoming of ecological culture. In this case we can speak about moral and ecological education that is not only the means of mastering the external benchmarks and regulators but transformation them in elements of personal consciousness, in interior regulators. There have been done the conclusion that such education contributes to production of value oriented view on nature. So, the ecological activity is a universal, adaptive and optimization mechanism of human society thanks to which is possible the coevolutional process oriented to achievements of harmonic interaction in the system «society – nature».*

Keywords: *ecological culture, ecological education, environmental education, ethical imperative.*

Лірник О. В.,

аспірантка Національного університету «Острозька академія»,
редактор газети «ОГО»

(Рівне, Україна), E-mail: dolj.ogo@gmail.com

ЗМІСТ ПОНЯТТЯ «СОЦІАЛЬНА РОБОТА» ТА ОСМИСЛЕННЯ ЙОГО ПРОТЕСТАНТСЬКИМИ ТЕОЛОГАМИ

***Анотація.** Розглядаючи ключові засади протестантської соціальної етики, автор аналізує впливи та напрямки розвитку роботи в гуманітарному корпусі громадянського суспільства де значну нішу займають протестантські громади. Орієнтуючись на перших протестантських теологів було продемонстровано зв'язок із сучасною діяльністю протестантських громад в модерних умовах, також продемонстровано зміни у цих ключових засадах.*

***Ключові слова:** соціальна робота, протестантська етика, М. Лютер, соціальне служіння.*

Соціальна робота все частіше стає об'єктом наукових досліджень, нині це поняття значно розширює свої межі. Раніше термін «соціальна робота» відображав практичну діяльність людей, які допомагали бідним (90-ті р. XIX ст.), під цим розумілася професійна діяльність із подання допомоги та підтримки людей, які опинились у скрутній ситуації. У наш час соціальною роботою займаються не тільки спеціальні державні інституції, а й громадські та релігійні організації. Можна сказати, що вони навіть перебрали на себе усі завдання, які б мали виконувати державні структури. Важливо підкреслити, що державні структури організовують ці всі заходи через необхідність, тоді як релігійні громади ставлять собі за мету охрещення нових членів та укріплення у вірі вже зареєстрованих прихожан.

Через переосмислення поняття «соціальна робота», сформувалися різноманітні думки науковців щодо основної її мети. Одні науковці переконані, що мета соціальної роботи полягає в оптимізації втілення суб'єктивної ролі людей в усіх сферах життя суспільства в процесі життєзабезпечення і діяльності особистості, сім'ї, соціальних та інших груп і спільнот у суспільстві [7, с. 97]. Тим самим забезпечується виховний ефект, навчання та створення необхідних для освоєння і виконання соціальних ролей у суспільстві. Можна сказати, що цим самим відкидаються функції таких соціальних інститутів, як освіта, виховання, культура, політика, сім'я тощо, які повинні створювати умови для успішної соціалізації індивідів у всіх сферах суспільства. Хоча слід зауважити, що ідея про зв'язок соціальної роботи з процесом соціалізації людини не підлягає сумніву.

Інші науковці під соціальною роботою розуміють своєрідний «інститут допомоги в тій чи тій сфері». Вони вважають, що соціальна робота має допомагати у розв'язанні «проблем, що відображають суспільне чи індивідуальне неблагополуччя», допомагати «в реалізації соціальних прав громадян і компенсації фізичних, психічних, інтелектуальних, соціальних та інших недоліків, що заважають їхньому повноцінному функціонуванню» [10, с. 145]. У даній концепції окрім самого процесу соціалізації, наголошується на індивідуальній допомозі будь-якій людині. Це може бути допомога у подоланні її внутрішніх проблем чи конфліктів, які відбуваються з іншими людьми у процесі її життєдіяльності.

У наш час найпопулярнішою концепцією соціальної роботи є розуміння її як специфічної форми допомоги людям із боку суспільства у задоволенні їхніх соціальних потреб і розв'язанні конфліктів, зумовлених індивідуальними або соціальними причинами. Тому найбільш влучним вважається визначення Національної асоціації соціальних працівників США, переважна більшість дослідників схиляються саме до нього: соціальна робота — це професійна

діяльність із надання допомоги індивідам, групам і спільнотам, посилення чи відновлення їх здатності до соціального функціонування та створення сприятливих соціальних умов для досягнення цих цілей [9, с. 80]. В наведеному визначенні допомога охоплює вплив на здатність людини до соціального функціонування з метою її відновлення чи посилення. Йдеться про активізацію людиною власних зусиль у скрутних життєвих ситуаціях.

Як вже зазначалося, у сучасному світі релігійні організації значно розширюють свої функції, особливо актуальним це стає у сфері соціального служіння. Адже, широка демократизація всіх сфер суспільного життя стали поштовхом для кардинальних духовних, зокрема релігійних, змін в українському соціумі. Під соціальним служінням в релігійній сфері розглядається будь-яка діяльність, яку здійснюють церкви поза богослужбовим приміщенням, що зорієнтована на вирішення суспільно значущих проблем. Це і є однією з основних характеристик соціального служіння. Практичним підґрунтям для реалізації завдань соціального служіння звичайно слугує наявність матеріальних і людських ресурсів. У цій ситуації матеріальні ресурси з'являються за допомогою різноманітних благодійних організацій, власними силами чи іншими способами. Дуже рідко державні структури надають матеріальну допомогу, швидше майже ніколи. Щодо людських ресурсів, то це, зазвичай, віряни тієї чи іншої конфесії, досить часто до реалізації проектів долучаються і громадські організації [5, с. 3].

Національне й релігійне відродження означило цілу низку нових можливостей для церкви як складової соціальної системи. Співвідношення національного й релігійного в суспільному житті України сьогодні, як ніколи, актуалізується та визиває до життя нові концепції співробітництва держави і церкви, реалізації легітимізуючої функції релігії, соціального служіння церков [3, с. 54].

Церква починає переглядати не лишень свою структуру, а й розширює свої соціальні зв'язки, переосмислює напрямки своєї діяльності. Сучасні умови розвитку релігії, коли домінантними стають принципи громадянського суспільства – демократизму, плюралізму, толерантності й терпимості, законності, на думку українських науковців, формують нові вимоги до релігійних спільнот та їх лідерів, які мають забезпечити мир, злагоду та суспільну стабільність [11, с. 18]. У сучасній Україні, рівень релігійності є досить високим. Проте можна сказати, що це тільки номінальне значення, адже відсоток практикуючих віруючих є набагато нижчим. Людину не стільки цікавлять догмати церкви чи релігійний культ, скільки можливість церкви вирішити її моральні, духовні та суспільні проблеми. Тому церкви реагують на виклики сучасності та формують свої соціальні доктрини задля забезпечення регламентованого життя своїх віруючих.

Відзначимо, що духовність, її формування, піклування про віруючих були прерогативою церкви і раніше, але нині – інші суспільні умови. Тому церква змушена конкурувати з іншими інститутами громадянського суспільства у формуванні різноманітних цінностей, норм, потреб тощо. Крім удосконалених форм богослужіння християнська церква досить вдало працює у сфері соціального служіння, хоча інколи є й альтернативою численним громадським організаціям, схожим за спрямуванням. Власне, саме активізація діяльності християнської церкви у сфері соціального служіння є важливим показником її оновлення, сприйняття і реагування на виклики громадянського суспільства [5, с. 1].

Протестантські церкви України є найбільш активними серед християнських церков України у сфері соціального служіння. Вони найпершими зрозуміли, що потрібен більш дієвий спосіб пошуку шляхів до сердець віруючих. Варто не тільки намагатися змінити увесь світ на принципах християнської моралі, адже це нерезальне завдання. Скільки звертати увагу на більш практичну допомогу – виконання біблійної заповіді любові до свого ближнього.

Протестанти давно позбавилися ярлика, який протягом тривалого часу су-

проводжував їх розвиток. Їх давно вже не вважають «сектантами» чи закритими організаціями, вони активно «входять у світ» та використовують усі сучасні надбання задля поширення свого віровчення. Можна говорити про формування нового типу конфесійної інституалізації, якому уже давно не властивий розрив зі світом, вороже чи індиферентне ставлення до держави. Характерним для українських пізньопротестантських течій якраз є активне входження у світ, що різнопланово відображено у їх соціальних концепціях, практична реалізація яких носить, у першу чергу, соціо-гуманітарний характер [12].

Члени протестантських громад не тільки приймають нові реалії сучасності, а й беруть участь у деяких змінах, що відбуваються в житті України. Цю участь вони бачать у праві вільного й максимально ефективного втілення кожним віруючим священного призначення – служіння людям за будь-яких умов. Це у протестантизмі традиційно означає не політичну чи ідеологічну, а передусім побутову, прагматичну сферу буття, яка зачіпає інтереси звичайної людини. Вони обґрунтовують це тим, що Христове вчення засноване на проблематиці людини, а не матеріальних цінностях чи інших предметах. У Царстві Божому на першому місці стоїть людина зі своїми проблемами і саме це вони проголошують у програмі свого соціального служіння.

В часи радянської влади протестанти проводили свою соціальну роботу здебільшого серед своїх громад, серед єдиновірців. І не мали засобів та можливостей для проведення соціального служіння через різні заборони та гоніння. Тепер же напрямок їх роботи змінився, її спрямовують насамперед на нерелігійне середовище, тісно поєднуючи соціальне служіння із завданням євангелізації, проповіді релігійного вчення.

На відміну від радянських часів, сучасне суспільство акцентує дедалі більшу увагу на ролі особистості, тому протестантські церкви зорієнтували своє соціальне служіння на цей аспект. Таким чином виникла потреба у створенні напрямів за соціально-демографічними характеристиками. Це зумовлено, на нашу думку, такими чинниками: значними відмінностями у потребах і прагненнях між різними соціальними групами; зростаючим впливом інших соціальних інститутів, які не лише формують думку, а й суттєво впливають на світогляд у цілому (насамперед це стосується ЗМІ). Оскільки у кожній віковій, статевій тощо групі є свої пріоритети, то, по суті, християнськими церквами досить успішно застосовується індивідуальний та груповий підходи. Власне, в умовах громадянського суспільства поза релігією даний підхід втілюється в життя за допомогою діяльності численних громадських організацій різного спрямування. В останні роки відбувається таке явище, як поширення сфер і напрямів діяльності соціального служіння. Тобто, соціальне служіння вже не обмежується лише наданням допомоги. На даний час основне його завдання полягає у створенні умов для реалізації особистості [4, с. 24].

З'ясувавши еволюцію поняття «соціальне служіння» в сучасній Україні та в радянські часи, потрібно простежити відношення до соціальної роботи протестантських теологів. Ця проблематика сягає сивої давнини, але форми їх реалізації історично залежали від типу держави та рівня демократичних свобод [2, с. 122]. Принципи соціальної сутності церкви цікавили ще визначних реформаторів: М. Лютера, Ж. Кальвіна, У. Цвінглі, Т. Мюнцера. Вони наголошували на тому, що в церкві як земній інституції так чи інакше взаємодіють два начала – земне та небесне. Саме тому релігійна людина повинна керуватися двома основними принципами: думати про те, як проводити місійну роботу та поширювати вчення, допомогати іншим людям врятуватися, а з іншого боку – міркувати про кінець світу та спасіння власної душі.

М. Лютер у творі «Аугсбурське віросповідання» продовжує висловлювати дуалістичні ідеї, з одного боку – розповідає про есхатологію та важливість духовних надбань, адже наше земне життя не є таким важливим. Треба турбуватися про вічність, а не про мирські проблеми [6]. Проте, з іншого боку, Лютер окреслює то-

гочасний суспільний порядок та можливості його видозміни.

У роботі «Про свободу людини – християнина» М. Лютер пише про діалектичний характер взаємодії церкви і держави, адже людина, як істота соціальна, має жити за тими нормами, які проголошує суспільство. І в мирському житті людина просто змушена коритися законам держави, які приймає влада. Проте кожному має бути набагато важливішим суд не людський, а божественний. Саме тому духовна влада все одно бере гору над мирською. Автор зауважує, що ці дві влади залежні одна від одної, між ними немає антагонізму – вони єдині і призначені Богом. Лютер, як автор догмату *Sola scriptura* («Тільки Писанням»), дотримується принципу Святого Письма, що будь-яка влада від Бога, тому не можна їй противитися. Для того, щоб зберегти порядок у мирському житті, потрібно коритися законам.

Про необхідність виконувати свою легітимізуючу функцію (формування громадянських засад у віруючих) в суспільстві М. Лютер акцентував також увагу у працях «Про земне правління» і «Книга згоди» [2, с. 123].

У Цвінглі пішов далі Лютера у розробці соціальної концепції, він говорив про важливість співпраці держави та церкви задля вирішення важливих суспільних питань. Особливо це стосується питань моралі та культури суспільства. У своїх «67-ми тезах» реформатор на практиці показав взаємодію цих двох інституцій; сам Цвінглі реалізовував соціальні проекти у тогочасному суспільстві, тим самим довівши, що спільні зусилля церкви та держави можуть йти на користь соціальних змін. Церква має допомагати у вихованні громадян, просвітницькій діяльності та благодійній сфері [8].

Ж. Кальвін наголошував на тому, що церква та держава мають рівні відносини і саме на цьому принципі мають базуватися їх взаємозв'язки. Кальвін є автором женеvського експерименту, який був прикладом взаємодії цих інституцій. Церква та держава спільно проводили роботу із незахищеними верствами населення. Допомогали дітям-сиротам, саодиноким матерям – це виявлялося не тільки в якійсь матеріальній допомозі, а й у спілкуванні з цими людьми.

Дослідник лютеранства Д. Дойчландер вважав, що церква і держава, з одного боку – залежні одне від одного, оскільки є представницькими інституціями населення країни; з іншого боку, кожен із цих суб'єктів має певний ступінь автономності, тобто певні питання вони вирішують у власній компетенції. Важливо, як вважає Д. Дойчландер, щоб ця компетенція враховувалась кожним суб'єктом і вони не втручались у специфічну діяльність один одного [1, с. 92].

Протестантський теолог і філософ П. Тіллїх у своїй концепції намагався подолати розрив між богослів'ям та проблемами повсякденного життя. Тіллїх рішуче не погоджувався з релігійним ізоляціонізмом і був глибоко переконаний у тому, що християнська думка не може мати суттєвого значення для сучасної людини, якщо вона не намагатиметься відповісти на ті питання, які ставить перед нею життя. Він доклав багато зусиль, щоб довести близькість Бога та людини й тісний зв'язок між ними. Релігію він позначив терміном «вищий інтерес». Таке визначення уже пов'язує релігію з людиною. Не заперечуючи трансцендентності Бога, Тіллїх вважав, що Бог одночасно і трансцендентний і іманентний людині. Теолог вважав, що лише християнська релігія може надати людині мужності здолати екзистенціальний страх. Поняття Бога у Тіллїха – теологічний синонім категорії Буття. Його спроба примирити релігію з сучасним світом вилилась у доведення того, що релігія становить внутрішній смисл духовного життя. З його точки зору, релігія є сутністю культури, а культура – вираженням релігії. Все те, що реалізується в досягненнях людської культури, за змістом є глибоко релігійним. Релігія пронизує і особисте, і суспільне життя людини. Саме християнство, на думку Тіллїха, може оновити людину, забезпечити їй «нове буття», яке він тлумачить у дусі християнських заповідей.

Ми побачили, що тема соціальної роботи стає все більш актуальною у сучасному світі. Таку ж тенденцію спостерігаємо і у сфері релігії, адже соціальне служіння

церкви стає найбільш дієвим методом залучення нових прихожан та активізації діяльності всередині громади. Найактивніше його використовують протестанти, вони ще з часів реформації зрозуміли важливість взаємодії церкви та держави. Саме тому такі теологи, як: М. Лютер, У. Цвінглі, Ж. Кальвін, Д. Дойчландер, П. Тілліх у своїх працях розробляли моделі взаємодії цих інститутів та в межах історичного періоду, існуючих можливостей, втілювали свої ідеї в життя.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Дойчландер Д. Світський уряд: Боже інше Царство. / Д. Дойчландер. – Горлиця: Українська Лютеранська церква, 2002. – 192 с.
2. Докаш В. Принципи взаємовідносин держави і церкви в соціальних доктринах протестантів: правовий аспект / В. Докаш // Релігійна свобода. Взаємини держави і релігійних організацій: правові та політичні аспекти. Науковий щорічник. За заг. ред. д.філос.н. А. Колодного (гол.ред.), д.філос.н. Л. Филипович, к.філос.н. М. Бабія. – К., 2006. – С. 122–123
3. Докаш В. Соціальна діяльність протестантських церков як форма реалізації легітимізуючої функції релігії / В. Докаш // Релігія та соціум. – 2008. – № 1. – С. 52–57.
4. Кисельов О. Урізноманітнення виявів соціального служіння релігійних спільнот України / О. Кисельов // Релігійна панорама. – 2007. – № 12. – С. 24.
5. Любчук В. В. Особливості соціального служіння християнських церков в умовах встановлення громадянського суспільства в Україні / В. В. Любчук // Луцьк : ВНУ. – 5 с.
6. Лютер М. Аугсбурське віросповідання [Електронний ресурс] / М. Лютер. – Режим доступу: <http://horoshoe.info/books/in/ua>. (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
7. Мигович І. І. Соціальна робота (вступ до спеціальності) / І. І. Мигович. – Ужгород : Ужгородський державний університет, 1997. – 191 с.
8. Савченко П. Сравнительное богословие [Електронний ресурс] / П. Савченко. – Режим доступу: www.gumer.info/bogoslov_Buks/comporative_bogoslov/Savch/_04.php. (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
9. Семигіна Т. Соціальна політика у глобальному вимірі / Т. Семигіна. – К. : Пульсари, 2003. – 229 с.
10. Тюптя Л. Соціальна робота (теорія і практика): Навч. посібник / Л. Тюптя, І. Иванова. – К. : Ун-т «Україна», 2004. – 245 с.
11. Филипович Л. Релігія і нація в суспільному житті України й світу: Колективна монографія / Л. Филипович. – К. : Свічадо, 2006. – 288 с.
12. Черенков М. Європейська реформація та український євангельський протестантизм: Генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри сучасності : Монографія / М. Черенков. – Одеса: Християнська просвіта, 2008. – 210 с.

REFERENCES:

1. Doichlander D. Svitskyi uriad: Bozhe inshe Tsarstvo [Secular government: Another Kingdom of God]. – Horlytsia: Ukrainiska Liuteranska tserkva, 2002. – 192 s.
2. Dokash V. Pryntsypy vzaemovidnosyn derzhavy i tserkvy v sotsialnykh doktrynakh protestantiv: pravovyi aspekt [The principles of relations between the state and churches in Protestant social doctrines: legal aspects] // Relihiina svoboda. Vzaiemyny derzhavy i relihiinykh orhanizatsii: pravovi ta politychni aspekty. Naukovyi shchorichnyk. Za zah. red. d. filos. n. A. Kolodnoho (hol.red.), d.filos.n. L. Fylypovych, k.filos.n. M. Babiia. – K., 2006. – S. 122–123
3. Dokash V. Sotsialna diialnist protestantskykh tserkov yak forma realizatsii lehitymizuiuchoi funksii relihii [Social activities of Protestant churches as a form of implementation legitimizing function of religion] // Relihiia ta sotsium. – 2008. – # 1. – S. 52–57.
4. Kyselov O. Uriznomanitnennia vyiviv sotsialnoho sluzhinnia relihiinykh spilnot Ukrainy [Diversification expressions of social service of religious communities Ukraine] // Relihiina panorama. – 2007. – # 12. – S. 24.
5. Liubchuk V. V. Osoblyvosti sotsialnoho sluzhinnia khrystyianskykh tserkov v umovakh vstanovlennia hromadianskoho suspilstva v Ukraini [Features of Social Service Christian churches in terms of establishing a civil society in Ukraine] // Lutsk : VNU. – 5 s.
6. Liuter M. Auhsburske virospovidannia [Augsbug religion] [Electronic resource]. – Access mode: <http://horoshoe.info/books/in/ua>. (Accessed 20 august 2016)
7. Myhovych I. I. Sotsialna robota (vstup do spetsialnosti) [Social work (Introduction)] – Uzhhorod : Uzhhorodskyi derzhavnyi universytet, 1997. – 191 s.
8. Savchenko P. Sravnitel'noe bogoslovie [Comparative theology] [Electronic resource]. – Access mode: www.gumer.info/bogoslov_Buks/comporative_bogoslov/Savch/_04.php. (Accessed

20 august 2016)

9. Semyhina T. Sotsialna polityka u hlobalnomu vymiri [Social policy on a global scale]. – K. : Pulsary, 2003. – 229 s.

10. Tiuptia L., Ivanova I. Sotsialna robota (teoriia i praktyka): Navch. posibnyk [Social work (theory and practice): Training. manual]. – K. : Un-t «Ukraina», 2004. – 245 s.

11. Fylypovych L. Relihiia i natsiia v suspilnomu zhytti Ukrainy y svitu: Kolektyvna monohrafiia [Religion and nation of the public life in Ukraine and the world: Collective monograph]. – K. : Svichado, 2006. – 288 s.

12. Cherenkov M. Yevropeiska reformatysiia ta ukrainskyi yevanhelskyi protestantyzm: Henetyko-typolohichna sporidnenist i natsionalno-identyfikatsiini vymiry suchasnosti : Monohrafiia European Reformation and evangelical Protestantism in Ukraine: Genetic and typological affinity and national dimensions of our identity: Monograph. – Odesa: Khrystyianska prosvita, 2008. – 210 s.

Лирник О. В., аспірантка Національного університету «Острозька академія», редактор газети «ОГО» (Рівно, Україна), E-mail: dolj.ogo@gmail.com

Содержание понятия «социальная работа» и осмысление его протестантскими теологами

Аннотация. Рассматривая ключевые принципы протестантской социальной этики, автор анализирует влияние и направления развития работы в гуманитарном корпусе гражданского общества где значительную нишу занимают протестантские общины. Ориентируясь на первый протестантских теологов было продемонстрировано связь с современной деятельностью протестантских общин в современных условиях, а также проанализированы изменения в этих ключевых принципах.

Ключевые слова: социальная работа, протестантская этика, М. Лютер, социальное служение.

Lirnyk O., postgraduate student of National University «Ostroh Academy», editor of «OGO» (Rivne, Ukraine), E-mail: dolj.ogo@gmail.com

The meaning of «social work» and his understanding of Protestant theologians.

Abstract. Social work in Protestantism very important. A significant amount of information finds the first Protestant theologians. Also in the modern Protestant theologians of new movements. They try to understand the problems of today. Educating moral identity, they pay active attention to the problems of society. The bourgeois ethics, which was laid in the foundation of Protestantism, played a significant role in shaping the modern world. The author tries to understand the origins and basic principles of ethics. Addressing the fundamental principle was demonstrated that the Protestant ethic is consistent with the demands of modernity. Being in constant struggle, Protestants managed to find its own path to understanding the social order. Despite all the obstacles that have arisen during their adaptation to Ukrainian environment, Protestants and their social work played an important role in building civil society in independent Ukraine. Social work is increasingly becoming the subject of research, now this notion considerably broadens its limits. The practical basis for the objectives of social service usually serves as the availability of material and human resources. In this situation there are material resources through various charitable organizations, on their own or in other ways.

The term «social work» reflected the practice of people who helped the poor. Is understood by this professional activity of providing aid and support to people who find themselves in a difficult situation. Nowadays social work involved not only special state institutions, but also social and religious organizations. We can say that they even took on all tasks that would fulfill state structures. Nowadays, the most popular concept of social work is to understand it as a specific form of assistance to people of the society to meet their social needs and resolving conflicts caused by individual or social reasons.

The same trend can observe in the field of religion, because the social ministry of the church is the most effective method of attracting new parishioners and revitalization within the community. The most active Protestants use it, they are from the time of the Reformation understood the importance of interaction between church and state.

Keywords: social work, Protestant Ethics, M. Luther, social service.

Бузский М. П.,

доктор философских наук, профессор кафедры философии
Волгоградского государственного университета.
(Волгоград, Россия), E-mail: metamarat1@yandex.ru

СОЦИАЛЬНО-КОММУНИКАТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО В ФОРМИРОВАНИИ ЛИЧНОСТНОГО СМЫСЛА

Аннотация. Раскрывая существенное противоречие общества – между ростом его сложности и направленностью на внутреннюю оптимизацию, автор обосновывает в этом контексте закономерность появления информационно-технологического программирования современного общества, направленного на обеспечение его устойчивости и жизнеспособности. Возникшее коммуникационное пространство активно воздействует на сознание и поведение людей, формируя их в рамках предлагаемых стереотипов. Таким образом, в обществе противоречиво взаимодействуют социальное пространство и пространство коммуникаций, определяя особенности «смыслового самоопределения» индивидов.

Ключевые слова: социальное пространство, пространство коммуникаций, социальное время, социальное бытие, программирование, смысл, ценности, личность.

Одно из ведущих противоречий общественной системы – разнонаправленность двух ее тенденций: роста сложности, с одной стороны, и появления новых средств и путей упрощения, с другой. Здесь и обобщение сходных чувственных образов в одном понятии, и открытие числа, гигантски облегчившего решение проблемы освоения количественной стороны реальности; это сокращение времени для преодоления пространства на основе развития транспорта и связи, появление денег как средства обмена и т.п. Общество всегда давало возможность освоения человеком его усложняющихся изменений за счет внутреннего сжатия и «упаковки» разнообразия в обобщенные формы.

Современное общество сохраняет это противоречие, но его решение осуществляется на основе роста информационного воздействия, которое, в целом, выступает как *тотальное программирование и регулирование* на технологической основе всех структур и отношений общественной системы. Именно таким образом сегодня преодолевается *рост избыточности* содержания общественной жизни – тех ее возможностей и проявлений, которые возникли, но оказались не освоенными, а поэтому в итоге деструктивными. А с другой стороны – поддерживается некоторая относительная устойчивость общества при его гигантских темпах собственных изменений.

Таким образом, сегодня возник новый механизм регулирования общества на основе его технологической рационализации, в которой соотношение между условиями и результатами, средствами и целями, прохождение дистанции (пространства) между ними становится жестко заданным и фиксированным на основе программирования и технологизации. Эта объективная ситуация вызвала в 20–30 гг. XX века революцию в менеджменте, – теоретическое им практическое исследование самого управленческого процесса и его структуры, что способствовало оптимизации и рационализации деятельности фирм, предприятий, институтов в быстро меняющейся среде. Наиболее крупным практическим экспериментом развития общества на основе рационального управления был социализм, в котором развитие общества определялось разработкой и выполнением различных плановых заданий, в первую очередь – в сфере производства.

Рационализация управления становится важнейшей внутренней детерминантой современных общественных систем, которые получили новый масштаб регулирования, в частности, на основе развития средств массовой коммуникации – радио и телевидение, пресса, массовая культура и др. Так, эта культура вырабатывает и

внедряет способы коммуникации и связи между абстрактными индивидами – жителями растущих городов. Ее основная задача – создать и распространить в обществе и сознании людей стереотипы мышления и поведения, которые бы не только повысили уровень предсказуемости этого поведения, но и вырабатывали, сохраняли его мотивационное содержание и направленность.

Современное информационное общество, таким образом, превращает проблему своей устойчивости и жизнеспособности в одну из важнейших задач. Оно создает систему тотального *программирования*, направленного на сохранение собственной устойчивости общества. А. Турен отмечает, что «решающим для постиндустриального общества является то, что вся совокупность экономической системы составляет объект интервенции общества в отношении самого себя... В результате подобное общество на всех уровнях своего функционирования представляется не продуктом естественных законов или культурной специфичности, а результатом воздействия общества на самого себя, итогом систем социального действия» [1, с. 130].

Действительно, современная информационно-коммуникационная среда отличается повышенной «технологической рациональностью», активно переводя *качественные* стороны жизни личности и общества в их количественные «цифровые» аналоги. Это происходит таким образом, что любые сложные социальные феномены, включая и человека, становятся объектами технологической «сборки» на основе выделения их элементов и формирования различных моделей, которые выражают комбинации элементов, превращаясь в определенный *текст*, представляющий собой, как новую созданную реальность, так и особое *регулирование* сознания и поведения людей. Но это – как уже отмечено – не только управление коммуникациями, но и способ *регулирования самого бытия общества*, связанный с необходимостью повысить устойчивость и жизнеспособность самой общественной системы. В пределе это проявляется как «моделирование» на основе технологий самого способа существования людей в данной общественной системе. Так инструментальный подход к реальности, всесторонне развернув свои технологические ресурсы, становится бытийной основой современной общественной системы.

Однако «слабым местом» здесь является человек, субъект, который в принципе не может быть вытеснен из социального пространства технологическими и научными разработками, так как общество по-прежнему существует именно на культурно-человеческой основе, сохраняясь как общая форма, в которой осуществляется универсальная деятельность и общение людей. Сегодня существуют различные попытки технологически детерминировать и изменить человека, начиная с воздействия на его генетический код, и они представляют серьезную опасность для перспектив общества и самой личности.

Выход универсального программирования на уровень бытия общества значительно изменяет свойства социального пространства и времени, насыщая их овеществленными, чисто физическими параметрами. В концепции «сетевого общества» М. Кастельса утверждается, что информационные потоки создают уже собственное пространство и время общества, в которых отступают на задний план социокультурные характеристики. Этот исследователь подчеркивает, что сетевое общество «организовано вокруг новых потоков информации, которые сводят и вместе с тем и разделяют одновременно... свои территориальные компоненты... новая пространственная логика расширяет охват, создавая множественность глобальных сетей» [2, с. 369–370].

Это пространство оказывается пронизанными направленными потоками информации, которые всегда теперь оказываются своеобразным посредником в общении людей, и диктуют им свои условия. Как справедливо отмечает Б. В. Марков, «электронная коммуникация не имеет ничего общего с открытой коммуникацией «лицом к лицу». В разговоре участники читают невербальную информацию жестов, тела, одежды и т. п., которую компьютер редуцирует к письменным знакам, и по-

этому не остается времени для формирования собственного мнения. Вопросы, ответы, комментарии идут синхронно. Кроме того, опция «выход» дает возможность прервать общение, и таким образом устраняется ответственность, которая является важнейшим качеством личного разговора». [3, с. 125]. В электронной коммуникации субъекты не выходят в реальное социальное пространство, чтобы существовать здесь «от себя»: в пространстве коммуникации они являются носителями условий осуществления передачи сообщений, что и определяет их собственное поведение в фиксированное время и в фиксированных нормах.

Вынужденные существовать в режиме ускоряющихся изменений, возрастающей информационной нагрузки, индивиды воспринимают реальность и реагируют на нее на основе «клипового мышления» – совокупности впечатлений, образов, мало связанных друг с другом и образующих некоторые конгломераты. В целом, складывается ситуация, в которой существование в обществе оказывается чисто внешним, поверхностным, а современный человек «не в состоянии более обеспечить границы собственного бытия... Приватное ... приобретает некоторый совершенно новый оттенок – оттенок всеобщности, но параллельно оно утрачивает свои сущностные свойства охраны и защиты. Исчезает «другой», и вместе с ним размывается самостоятельность». [4, с. 133]. Средством размывания границы между внутренним и внешним становится так же *виртуальная реальность*, в которой индивиды проявляют интерактивную активность, отходя от реального существования в обществе, – замещающая его игровыми формами своего «присутствия в мире».

Итак, современный человек существует и действует в сложном пересечении социального и информационно-коммуникативного пространства, причем их различие раскрывается не только в их содержании, способе организации, но и в *самом способе существования* в них индивидов: информационно-коммуникационное пространство как сфера программирования общественной среды и бытия общества-системы, стандартизирует и упрощает взаимодействие людей, их восприятие реальности. В. В. Миронов отмечает: «Уже сегодня пространство интернет-общения заставляет и в реальной жизни говорить на упрощенном языке, от чего остается один шаг до упрощенных, а значит менее продуманных действий. Мы погружаемся в пространство мировой инфосферы, которое... все более втягивает нас в себя, заменяя все иные виды общения» [5, с. 28].

Кроме этого, в информационном пространстве снимаются, устраняются естественные внутренние границы ускорения его изменений в отличие от социального пространства, в котором границы изменений заданы объективностью условий, в которых существуют люди. Например, концепция примордиализма рассматривает этносы как объективные социально-органические и культурные системы, которые существуют и изменяются в своем собственном пространстве и времени. Инструменталистский подход к проблеме этносов рассматривает их с позиций социального проектирования: выделяя психологию, язык и интересы, сторонники такого подхода считают, что этносы путем социальных и других технологий можно вполне «осовременивать», включать в пространство современной международной и общественно-государственной жизни. Итак, если в основе примордиализма лежит реальное социально-культурное пространство и время, то в основе инструментализма – коммуникационно-технологическое пространственное программирование.

Существование людей в пространстве коммуникации, опосредованное особенностями компьютера и визуальностью его текста, вводит новые условия их бытия и общения, которые выражает *нормативность самого процесса программирования*, закрывающего самодостаточность собственного внутреннего пространства личности как условие и источник ее общественной самореализации. На этой (техногенной) основе сформировать личностный смысл индивидам оказывается достаточно сложно, что, в общем, и определяет возможность информационно-технологического производства массового общества. Однако, если это пространство не формирует

личностный смысл, то оно может быть проводником того социального и культурного содержания, которое существует в реальном бытии общества.

И здесь возникает основной вопрос: при каких условиях коммуникационное пространство перестает блокировать естественное воздействие социального пространства, определяя процесс «нормальной» социализации личности? Опережая последующее рассмотрение, заметим, что социальное пространство, как и время, в своем общественном содержании должны быть «заряжены» теми идеями, которые господствуют в данном обществе. Они должны выражать некоторое напряжение или дистанцию между тем, что есть, и выдвинутыми целями, идеалами, на которые ориентируются, или все общество, или его значительные группы. Именно это *напряжение открывает ценности и смысл*, которые содержатся в этом пространстве и тем самым определяют направленность сознания и поведения индивидов.

А. И. Осипов пишет: «Не только от того, как человек воспринимает и осмысливает пространство и время, но и от того, как он относится к пространству и времени, как он осознает их соотнесенность с пространственно-временными параметрами своего бытия, зависит эффективность, направленность, характер его деятельности... Ценностная интерпретация осуществляет аксиологическую дифференциацию пространственно-временных аспектов реальности или человеческой деятельности, задавая определенный спектр положительных и отрицательных оценок и тем самым создавая возможность выбора и переориентации деятельности и поведения человека... Пространственно-временные ценностные ориентации, формирующиеся на основе ценностной интерпретации пространственно-временных отношений, воплощаются в существующие программы деятельности и поведения, трансформируя их определенным образом» [6, с. 24–26].

Что же воспринимает человек в качестве социально пространственного воздействия на свое сознание и поведение? Прежде всего, – это совокупность тех требований к нему, которые идут от других людей в процессе социального взаимодействия. Эти требования воплощаются в наборе ролевых норм, условий взаимопонимания, различного рода проявлений диалога, партнерства, языковых ситуаций, контекста, предположений, невербальных и других многочисленных знаков, которые выявляют позицию других – их отношение к ситуации, включенных в нее ценностей и норм поведения, друг к другу и т.д. Это, с другой стороны, включение в общественную деятельность, ее цели и содержание, выступающее как существенная социальная связь, выражающая взаимодействие социального пространства и времени.

Общим требованием и условием сосуществования людей в любом социально пространственном сегменте является *норма (или мера) времени*, в рамках которого существуют все актуальное: функционирования комплексов предметов, социальных ролей, различные вопросы и ответы, открывающиеся проблемы и границы их обязательного решения. Выход за эти рамки времени проблем, запаздывание решений и т.п. превращает ту или иную ситуацию в источник разрушения и конфликта. Так, устаревшая информация теряет не только свою истинность, но и ценность.

Сегодня это требование выходит на передний план в социальном пространстве взаимодействия индивидов, субъектов, которые должны соответствовать требованиям времени. Это, в целом, называется «адаптация человека к среде». Поэтому особой нормой социально пространственных взаимодействий индивидов, нормой, имеющей огромное значение, становится *перемещение в социальном пространстве на основе времени*. В. Г. Виноградский подчеркивает, что «... феномен социального пространства возникает как результат глубокой внутренней взаимосвязи пространства и времени и выступает в виде необходимой формы общественного развития – формы, в которой различные модусы социального времени связаны отношениями сосуществования, находятся в своего рода «синхронном» взаимодействии... Центром, главным «ориентиром» социального пространства является... настоящее

социальное время, ибо именно оно представляет собой точку координации других измерений (модусов) социального времени, выступает как момент актуального взаимодействия прошлого и будущего». [7, с. 44–45].

Итак, человек взаимодействует с социальным пространством через его нормы, внутренние структуры, динамику, через символы и знаки, тексты, формы деятельности и общения. Но *интегральным проявлением* этого взаимодействия является *смысловая связь* между индивидами, опосредованная самой формой социального пространства. Человек конструирует свой «маршрут» существования и продвижения в социальном пространстве, опираясь на открывающийся здесь ему **смысл**, а также формируя свои смысловые позиции и приоритеты. Посмотрим на это конкретнее.

В первом приближении смысл является особым целостным переживанием и осмыслением человеком того, во что он конкретно «втянут», т.е. выступающим как фрагмент содержания общественной жизни. Когда смысл найден – это значит, что человек находится «внутри» проблемы, отождествляет себя с условиями, правилами, целями и задачами и т.д., которые существуют в данном социальном пространстве.

Сегодня в исследовании смысла нет общего подхода к его пониманию. Можно выделить, по крайней мере, *четыре направления* его анализа: феноменологический, духовно-религиозный (русская философия), культурно-семиотический, к которому примыкает и герменевтика, и психологический.

Согласно феноменологии, смысл – один из слоев воспринимаемого сознанием феномена – образа вещи. В этой концепции сознание интенционально – всегда направлено на вещи. Переработка вещи сознанием всегда включает в себя формирование смысла. Однако, смысл не «проникает» в сознание извне, а выявляется в самом сознании как результат его синтетической активности [8, с. 374]. Смысл, таким образом, усматривается через интенциональные акты, что позволяет субъекту формировать предметы как «смысловые единства».

К этому направлению примыкает и экзистенциализм, представители которого связывает смысл не столько с процессом познания, сколько рассматривают в контексте самого существования личности. Так, М. Хайдеггер подчеркивает, что «смыслом бытия сущего, которое мы именуем присутствием, окажется *временность*». [9, с. 133]. Именно *время*, которое открывается здесь индивидам *как их существование в особой среде*, в смысловом пространстве, формирует единство бытия индивидов, связанных структурой «заботы» как общего способа существования их в мире. Ж. П. Сартр также считает смысл проявлением бытия: «Смысл бытия сущего, поскольку он себя раскрывает в сознании, и есть феномен бытия. У самого этого смысла есть бытие, на основе которого он себя обнаруживает» [10, с. 35]. Это бытие – тот проект самодвижения к будущему, который постоянно выстраивают в своем сознании индивиды, которые ускользают от слияния с бытием-в-себе, т.е. от поглощения их инертным, объективным и завершенным миром.

Представители русской философии, выражающие традицию философии всеединства, усматривают смысл в религиозно-трансцендентном измерении. Так, Н. А. Бердяев в своих работах «Смысл творчества» (1916 г.) и «Смысл истории» (1923 г.) выявлял смысл как содержание свободы личности, как особую эсхатологическую направленность истории. Е. Н. Трубецкой в своей работе «Смысл жизни» связывал семиотические особенности древнерусского религиозного искусства (русская икона) с некоторым кодом, выражающим особенности русской национальной духовности. П. Флоренский связывал смысл с истиной. Он считал, что смысл вещи заключен в ее истинном содержании, а истина – это реальность объективная, неизменная и не зависит от субъективных переживаний. Но истинный смысл находится за пределами человеческого познания, в мире невидимом, который открывается человеку на основе веры и «говорит» с человеком через символы [11].

Как представитель культурно-семиотического подхода, М. М. Бахтин рассматривал смысл как проявление феноменов, которые укоренены в культуре и являются внешними для сознания человека. Смысл, который выражается в событии, становится предметом познания. Связь индивида и смысла осуществляется в поступках. Человек при совершении поступка руководствуется смыслом, опирается на него [12, с. 97]. Человек постигает смысл через его субъективное переживание, которое выступает как отношение к смыслу и предмету, как след смысла в бытии [13, с. 96–102].

Герменевтический подход к смыслу выявляет его через понимание текста, в котором этот смысл содержится. При этом, текст представлен сложной структурой, в которой существуют различные слои и коды, связь между которыми раскрывается через общий для текста смысл. Так, Р. Барт выделяет следующие коды литературного текста: 1) код действия, о котором идет повествование; 2) семантический код, объединяющий существенные для понимания текста понятия; 3) код культуры, включающий сведения о культуре данной эпохи; 4) герменевтический код, который содержит формулировку вопроса, заданного в тексте; 5) символический код, создающий фон глубинных (т.е. скрытых в повествовании) психологических мотивов [14].

Таким образом, смысл представляет собой сложное образование, в котором соединяются субъективные и объективные аспекты, знаково-символические формы выражения, личностная установка, проявление общественно значимых проблем, имеющих ценностей, идейно-мировоззренческое содержание. Это значит, что социальное пространство является источником самых разных смысловых ориентиров, которые выражают направленность и различие процессов и отношений, которые сосуществуют в этой сфере социального бытия и общественного/личного сознания.

Пространственное выражение смысла задано соотношением интересов различных социальных слоев и групп, совокупностью современных проблем, традициями культуры, целевыми ориентирами общества и набором его ценностей, актуальных для действующих поколений и др. Смыслы коренятся в текстах, имеющих разный статус (от коммуникаций до классических произведений культуры, искусства, которые сохраняются, проходя через века, в идеях общества, в социальных нормах, в организации производственной деятельности, управления и т.д. В каждом из этих источников смысла существуют свои «каналы» его личностного освоения, а также условия актуализации этих каналов, связанные в первую очередь с существующими противоречиями и проблемами данного общества, необходимостью поисков путей их решения. Конкретная «конфигурация» социального пространства не только объективно и неосознанно для индивидов выстраивает все эти источники по их актуальности и значимости для интересов действующих поколений, но и формирует некоторые смысловые комплексы, объединяющие в некоторые выделенные сферы различные «типы» смыслового содержания – общественной безопасности, коммуникаций, общественного или группового самосознания, общественного мнения, статуса и социальных ролей, ценностей, мировоззрения и идеологии, актуального и неактуального и др. Все эти позиции выражаются и разделяются в структурах социального пространства.

Рассмотрим в этом аспекте национальные интересы и общественное самосознание, как один из «срез» социального и коммуникативного пространства, в аспекте формирования личностного смысла. Национальные интересы всегда выражаются через любые фактические события, связи и ситуации, взятые в контексте суверенитета и национальной самобытности страны. Здесь осуществляется *прямая связь* между общим и единичным, выраженная в содержании идеологии, ценностей, культуры, социальной психологии. При этом, именно такой характер связи этих сторон является в сознании людей естественным и приоритетным. Смысловое содержание поведения индивидов определяется их общим сходством с позицией

всего общества, и выступает как проявление огромного энергетического потенциала, который возникает на основе «эффекта резонанса» – общей синхронизацией поведения и позиций индивидов в контексте общих ценностей и целей, принятой общественностью национальной идеи.

Смысл личности выражается как ее предельная идентификация с существующими условиями, которые определяются на основе их внутренней «пронизанности» национальными интересами и национальной идеей. Это обстоятельство изменяет и взаимодействие социального и коммуникационного пространства. Последнее в данном контексте максимально «снимает» или затушевывает свои собственные особенности, и прежде всего – *самостоятельность* своего регулятивного воздействия на индивидов. Здесь коммуникационное пространство отходит от своей рыночно-потребительской ориентации и начинает максимально адекватно переводить через программы СМИ, формы массовой культуры особенности национального самосознания и интересы субъектов, выраженные через социально пространственные отношения повседневной жизни общества. Различия между социальным и коммуникационным пространством теперь уменьшаются даже в аспекте онтологии: коммуникации теряют видимость своей заданности, программы, воспринимаясь массовым сознанием как проявления самого бытия данного общества, его самобытности.

Однако, это повышенное смысловое воздействие социального пространства осуществляется за счет *искажения* континуальной связи с социальным временем: последнее перестает выражать внутреннюю динамику социального пространства и его смысла. Призванное выражать социальные изменения и развитие, время теперь выражает аспект тождества – постоянство самобытности и уникальности данной нации как субъекта – общества, его культура и его государства. Экономические, образовательные и другие реформы теперь ориентированы не только (и не столько) на *развитие общества* (конечно, на его национально-культурной основе), сколько на обеспечение условий, которые сохраняют проявление его самобытности в настоящем, т.е. как бы сжимают процесс исторического времени в его универсальное развертывание в аспекте данности «теперь».

На личностном уровне это формирует смысловую ориентацию, направленную на решение текущих проблем, но не столько в контексте их рассмотрения как потенциала развития общества, сколько для восстановления настоящего в контексте подтверждения самобытности страны.

В содержании указанной смысловой «нагрузки» социального пространства усиливаются его символические аспекты, в которых факты и реальные события воспринимаются через их отношение к национальной идее и национальным интересам, приобретая символический смысл. Восприятие другого человека осуществляется не столько на его ролевой и социальной выраженности, сколько на признаках его включенности в символическое пространство национальных интересов, идей, ценностей.

Эта ситуация является одной из наиболее сильных проявлений социального пространства как источника формирования личностного смысла. Здесь формируется потенциал совпадения интересов личности и общества, который в огромной степени способен усиливать социальную активность людей. Но возникает вопрос об обеспечении креативной направленности сформированного личностного смысла. Можно предполагать, что здесь решающую роль должно сыграть усиление роли социального времени в содержании социального пространства. Эта роль времени многообразна, но ее одно из важнейших направлений (проявлений) – обеспечить сознание национальной самобытности общества не только по отношению к такому источнику, как история страны, ее прошлое, но и к ее **будущему**: речь идет о том, чтобы *потенциал и смысл национальной самобытности раскрывать в их динамике*, т.е. во внутренней интеграции идеи этой самобытности и различного рода инновационных внедрений в экономику, образование, социальное поведение и ориента-

ции граждан, культуру и др., постоянно открывая и осмысливая здесь все новые и современные образы самобытности и уникальности страны.

Проблема исследования смыслового воздействия социального и коммуникационного пространства на личность весьма сложная, она имеет множество аспектов и проявлений. Естественно, что в одной статье развернуть это содержание невозможно. Однако, можно с уверенностью считать, что данная тема сегодня является актуальной и поэтому имеет перспективы для своего дальнейшего всестороннего анализа, результаты которого будут востребованы, как в сфере теории, так и в практике освоения личностью и обществом их современных смысловых связей и взаимодействий.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Турен А. Возвращение человека действующего / А. Турен – М.: Научный мир, 1998. – 204 с.
2. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 458 с.
3. Марков Б. В. Человек и глобализация мира // Отчуждение человека в перспективе глобализации мира. Сборник филос. статей. Под ред. Маркова Б. В., Соломина Ю. Н., Парцвания В. В. Вып. 1. – СПб.: Петрополис, 2001. – 378 с.
4. Baudrillard J. The Ecstasy of Communication / J. Baudrillard // Postmodern Culture. Pluto Press. 1985.
5. Миронов В. В. Коммуникативное пространство как фактор трансформации современной культуры и философии / В. В. Миронов // Вопросы философии. – 2006. – №2. – С. 27-43.
6. Осипов А. И. Пространство и время как категории мировоззрения и регуляторы практической деятельности / А. И. Осипов – Минск: «Наука и техника», 1989. – 220 с.
7. Виноградский В. Г. Социальная организация пространства / В. Г. Виноградский – М.: Наука, 1988. – 226 с.
8. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления / Э. Гуссерль – Минск: Харвест, 2000. – 752 с.
9. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Харьков «Фолио», 2003. – 503 с.
10. Сартр Ж. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. –П. Сартр. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
11. Флоренский П. А. У водоразделов мысли / П. А. Флоренский // Сочинения – в 2 т. М.: Правда, 1990. – Т. 2. – 446 с.
12. Бахтин М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985. М.: Наука, 1986. – С. 80-160.
13. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин – М.: Искусство, 1979. – 423 с.
14. Барт Р. Основы семиологии / Р. Барт // Структурализм: «за» и «против» – М.: Прогресс, 1975. – С. 114–163.
15. Барт Р. Мифологии / Р. Барт – М.: Изд. Сабадашниковых, 1996. – 312 с.

REFERENCES:

1. Turen A. Vozvrashchenie cheloveka deystvuyushchego [Return of the existing human] – M.: Nauchnyy mir, 1998. – 204 s.
2. Kastel's M. Informatsionnaya epokha: ekonomika, obshchestvo i kul'tura [The Information Age: Economy, Society and Culture] – M.: GU VShE, 2000. – 458 s.
3. Markov B. V. Chelovek i globalizatsiya mira [Man and the globalization of the world] // Otchuzhdenie cheloveka v perspektive globalizatsii mira. Sbornik filos. statey. Pod red. Markova B. V., Solomina Yu. N., Partsvaniya V. V. Vyp. 1. – SPb.: Petropolis, 2001. – 378 s.
4. Baudrillard J. The Ecstasy of Communication // Postmodern Culture. Pluto Press. 1985.
5. Mironov V. V. Kommunikativnoe prostranstvo kak faktor transformatsii sovremennoy kul'tury i filosofii [Communicative space as a factor in the transformation of modern culture and philosophy] // Voprosy filosofii. – 2006. – №2. – S. 27–43.
6. Osipov A. I. Prostranstvo i vremya kak kategorii mirovozzreniya i regulatory prakticheskoy deyatel'nosti [Space and time as a category of philosophy and practice regulators] – Minsk: «Nauka i tekhnika», 1989. – 220 s.
7. Vinogradskiy V. G. Sotsial'naya organizatsiya prostranstva [The social organization of

space] – М.: Nauka, 1988. – 226 s.

8. Gussler' E. Logicheskie issledovaniya. Kartezijskie razmyshleniya [Logical Investigations. Cartesian Meditations] – Minsk: Kharvest, 2000. – 752 s.

9. Khaydegger M. Bytie i vremya [Being and Time]. – Khar'kov «Folio», 2003. – 503 s.

10. Sartr Zh. Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii [Being and Nothingness: Experiences phenomenological ontology] – М.: Respublika, 2000. – 639 s.

11. Florenskiy P. A. U vodorazdelov mysli [At the watershed of thought] // Sochineniya – v 2 t. М.: Pravda, 1990. – Т. 2. – 446 s.

12. Bakhtin M. M. K filosofii postupka [To the philosophy of the act] // Filosofiya i sotsiologiya nauki i tekhniki. Ezhegodnik 1984–1985. М.: Nauka, 1986. – S. 80–160.

13. Bakhtin M. M. Estetika slovesnogo tvorchestva [Aesthetics of verbal creativity] – М.: Iskusstvo, 1979. – 423 s.

14. Bart R. Osnovy semiologii [Basics semiology] // Strukturalizm: «za» i «protiv» – М.: Progress, 1975. – S. 114–163.

15. Bart R. Mifologii [Mythology] – М.: Izd. Sabadashnikovyx, 1996. – 312 s.

Бузький М. П., доктор філософських наук, професор кафедри філософії Волгоградського державного університету (Волгоград, Росія), E-mail: metamarat1@yandex.ru

Соціально-комунікативний простір у формуванні особистісного смислу.

Анотація. Розкриваючи істотне протиріччя суспільства – між зростанням його складності і спрямованістю на внутрішню оптимізацію, – автор обґрунтовує в цьому контексті закономірність появи інформаційно-технологічного програмування сучасного суспільства, спрямованого на забезпечення його стійкості і життєздатності. Комунікативний простір, який виникає, активно впливає на свідомість і поведінку людей, формуючи їх в рамках пропонованих стереотипів. Таким чином, в суспільстві суперечливо взаємодіють соціальний простір і простір комунікацій, визначаючи особливості «смиислового самовизначення» індивідів.

Ключові слова: соціальний простір, простір комунікацій, соціальний час, соціальне буття, програмування, сенс, цінності, особистість.

Buzsky M., doctor of philosophical sciences, professor of the Department of philosophy, Volgograd state University (Volgograd, Russian Federation), E-mail: metamarat1@yandex.ru

Social-communicative space in the formation the personal meaning.

Abstract. Revealing the essential feature of the development of society as a contradiction between complexity and optimization that caused today the ubiquity of such forms of influence on the existential foundations of society, as its modeling and programming, the author believes that in modern society the interaction of social and communication space, which complicates the process of personality adaptation to the environment of its existence. Being more mobile and technologically developed, a communication space through popular culture standartizes the thinking and behavior of individuals, letting them shape their own personal sense. However, the traditional social space retains its impact on the consciousness and behavior of individuals, as it is still the main source and carrier of meaning. Revealing the peculiarities of these types of social spaces and their relation with social time, the author identifies a number of conditions which reduce the autonomy of the communication space in the regulation of consciousness and behavior of people and it turns that space into the Explorer process «semantic socialization» of the individual.

Keywords: social space, space communications, social time, social Genesis, programming, sense, values, personality.

Gojaturk Nerman Godja oglu,

PhD in philosophical sciences,
associate professor of the department of history of
philosophy and cultural studies,
Baku State University (Baku, Azerbaijan)
E-mail: nqocaturk@mail.ru

WISDOM AND MORAL AS INDICATOR OF VALUE IN RELIGIOUS SOURCES REFLECTION OF KHIDR'S IMAGE

Abstract. *Every sacred book which describes God, states that God is the only creator of the Universe. He gives life, and he takes it. The fate of the earth and the sky depends on him, as well as the fate of every human. He is the one who writes the rules, who changes what was already written, and the one showing the way to those lost. God gave a share of this power to two of the sacred men. First, to Khidr, and then to Jesus Messiah. Before acquiring this power each one of them had their own divine opportunity. According to sources, the highest among the saints and chosen is Khidr. Khidr was born out of mother's womb in the ray of light. He received eternal life before dying. His saint spirit lives on earth for thousand years. There were times when he would give his life to both the dead and the alive. God has made him the master of the prophets.*

The sources describe the mission of Khidr as the following: wondering around the world to help those in need, to sometimes interfere into the nature's processes, and teach science to selected people. He turns his servants who pray to God in Kaaba into Saba's angels. He performs his task by making a list of those people who go to Kaaba every time during Azan.

According to religious sources, that Khidr has seen off souls of the many saints to the Good Abode. All envoys of the Good, from Adam to Noah, Abraham to Jesus Messiah, called for Khidr, and ascended to the God's Abode on his shoulders. Prophet Mohammed also ascended to the heaven with the spirit of Khidr:

Keywords: *Khidr, religion, God, prophet, Elijah, Idris, Moses, Mohammed, Koran, Bible, savior.*

According to the sources, Khidr lived during Adam's epoch, and directed Gabil's children to the way of Truth. When prophet Adam died, Khidr was the one who saw his body off. According to one version, Khidr is the great grandfather of Noah, as per the other, Noah is from the family of Sam. According to some information, Khidr relocated from Babylon in Abraham's times, as per another information he lived in the same time with Solomon. Yet others say that Khidr was living in the same time as Moses. Due to that, Moses could learn esoteric knowledge from Khidr. And again, another source states that Khidr was a commander of Alexander the Great. And he is the main reason of Alexander's victories. [16].

Muslim sources inform that Khidr met with Prophet Mohammed. It is noted that the companions hear two couplets after performing two prayers. However, they cannot see who is reciting the couplets, so the prophet says: «It is my brother Khidr. He praises you». It is also noted that Khidr comes to the burial of Prophet Mohammed and expresses his condolences to God. There are even those who claim that Khidr met with Ali as well [4]. As Koran says each and every one and thing in the universe will experience death. Khidr received eternity while being alive. That is why Khidr helps those who are in need. According to descriptions, Khidr usually shows up as an elderly man with white beard and a walking stick, or as a poor dervish, or on a white (or grey) horse with green veil covering his face and a javeling on his back [6].

According to legends, those who wish to see Khidr definitely see him. There is a verse in Koran which says: «Unless a slave is in need, he won't see Khidr. He sees me who wants to see me». The legends say that Khidr and his brother Elijah will be alive as long as Koran exists and will stay until the Judgement Day. As people say: «Consider every night as Gadr, consider every man as Khidr» [5].

When speaking about the Trinity, religious sources speak about Jesus Messiah in the

first place. Or, to be more correct, the Trinity of Father-Son-Divine Spirit, or God-Mary-Jesus. However, despite that more than two thousand years passed since the arrival of Jesus essiah, the church still had not come up with the unanimous opinion about the Trinity [2].

People still question who was Jesus – son of God, or son of Mary. Though the church does not admit it, the prophecy of Jesus is more vividly seen from Koran than that of the New Testament.

In the Messiah Trinity there is a native Trinity to Jesus which is Yahya's Trinity. He was the one who announced the advent of Jesus, included his name in the Gospel of Barnabas, and tied his name with the light. The name of each one of the Trinity was Yahya – one of them was Moses's child, another one of Jesus's brothers, and the third one was from Mohammed's followers.

One of the greatest philosophers of the world, enlightened leader of Light and Elucidation, Shihabeddin Yahya Suhraverdi was the only Muslim thinker who, alongside with two other Yahyas, was referring to God as «Father» [5]. In fact, in his greatness, Jesus is in a different Trinity. The wonder of the Trinity starts namely with this power. Because this power is the strongest. The power to grant life back to the dead.

Jesus Christ also resurrected the dead. In order for people to worship the power of God. However despite the fact the Jesus was the Envoy of Truth, he was born and died just as everyone else. He got resurrected only after his death. Those who believe in spirit of Jesus Christ through years sing the song of «Three is one, and one is three» and know that Jesus's moment finishes here. However Khidr is connected with the Trinity in all moments. The secret of the Trinity is hidden in his essence. Khidr's elevation to the highest points of power is clearly described in God's words, in Koran. In sura «Kahf» in the part connected with Moses, God says that Khidr is more powerful than the prophets [9]. Khidr is described as the master of Moses. He teaches Moses esoteric knowledge. This is the kind of knowledge that was not given to all prophets.

Once the Jewish ask from Moses: «Who is the cleverest of all people?» Moses said: «I am the cleverest of all people». God was displeased with him claiming to know everything and wanted to teach him a lesson, so he said: «Truly, my servant who sits at the junction of two seas knows more than you do». It can be concluded from the sura «Kahf» and its 60-82 verses that Moses reviews Khidr's actions as sufferings, however Khidr explains that he is of the same compassionate origin as other prophets [13]. It is hard to review Khidr's actions from the rational point of view. Because it is hard to see both sides of one deed at the same time. Khidr's advantage over people is the ability to see and to live the reality of the other side of one deed. It is said in Koran's «al-Baqara» surah: «Your fate is to fight, but you look at it with grief. Sometimes you hate those who bring you the good, and sometimes you love those who are evil to you. You won't know this, only God knows this» (al-Baqara, 216) [7].

The science which Khidr taught to Moses is called esoteric. This knowledge is given by God to selected people as a result of which they can see the unseen. Naturally, to the extent of what is allowed by God. The one who masters this knowledge knows what is coming and acts accordingly.

Countless miracles done by Khidr, his help to those in need testifies that his power is so high that even Prophet Mohammed says: «If someone likes the science, the Paradise will open to him. God will be please with his servant, his body won't be eaten by worms in the grave. In the Paradise Prophet Khidr will be friends with this person».

Prophet Elijah's name is mentioned in Koran in two surahs: al-An'am, and as-Saffat. However, there is no wide information about him. His name is mentioned alongside with other prophets, and it is emphasized that he was one of the kind, compassionate and those who follow the way of truth.

Mentioning of Prophet Elijah in al-An'am surah says about his standing on the way of truth: «We will elevate those who we want. Without a doubt, God is wise, and He knows everything. We forgave Ishaq and Yagub and directed them to the truthful way. Before

them we did the same with Noah and those from his lineage: David, Solomon, Eyyub, Yusuf, Moses, and Harun. Thus, we reward those who are good. We have also directed Zakariya, Yahya, Jesus and Elijah to the truthful way. All of them made proper good deeds. We directed Ismayil, al-Yasa, Yunis and Lutu as well, and elevated them above others» (al-An'am, 83-86) [7].

Surah as-Saffat after speaking about Moses and his brother Harun, says the following about Elijah: «Elijah is also of the envoys. He was saying to his followers: «Aren't you scared of God? How can you leave the One who created everything and worship Baal? Allah is the God of yours, and of your predecessors». His people didn't listen to him. All those who are not loyal to Allah will burn in hell. Elijah left his good name to the following generations. We reward the good». (as-Saffat, 123-131) [7].

We do not come across Khidr's name in the books prior to Koran. Those books speak only about Elijah. There are several stories in Bible related to Elijah. Be it the Old or the New Testamen, both books include information about Elijah. In the Old Testament Elijah speaks about how God created the Universe, about how people do sinful deeds, the history of Israil. He was described as a prophet who had a lot of merits. More detailed information about Elijah is given namely in the Old Testament. Elijah was the symbol of prosperity, he was granting health, resurrecting the dead, and gave powerful lessons to those who were practicing bewitchment in the name of Baal. (Sacred Book, 1 Kings, 17:1-19:21) [3, 11].

There is also information about Elijah in Gospel: «Elijah was striving in giving the hearts of the fathers to the children, make the unruly to obey the wisdom of the righteous, prepare a nation of people who will worship the God». Besides that, Elijah is shown as a savior in in the Old Testament, which also speaks about the birth of Jesus, his teachings, his death in the name of saving the sinful people, and the life of his first followers. Even at the moment of crucifixion of Jesus it narrates about his rescue by Elijah. In the 27th chapter of the «Matthew Gospel» it is said, that during his last minutes Jesus Christ cries: Oh God, why did you leave me?!» Some people hear this and say that «He is calling for Elijah». While the others said: «Let's wait and see if Elijah comes to rescue him» [3].

Both parts of Bible, the Old and the New Testaments testiy that Khidr had the divine power which none of the other prophets had. He has qualities that are characteristic only to God. Just like God, Khidr gives the spirit of prophetism to the selected, and resurrects the dead. He has elevated a number of the selected to the Good Abode. Khidr united the power of the fire, wind and water, and therefore could control and manage nature. Without his order, the fire cannot dry the water, and the water cannot extinguish the fire. He can walk the seas as a spirit. As long as Khidr's foot is in the ground, and his breath walks the world, the prosperity will always be with us. As it is said in the Old Testament, when Elijah was staying in the house of the widow, the flour and the butter were always available in her house. (Sacred Book, 1 Kings, 17:1-19:21) [14].

Idris is another prophet who gets identified with Khidr. There is few information about his life. His name is mentioned in two surahs in Koran. He is also considered to be one of the eternal prophets together with Khidr and Elijah. It is considered that afetr prophet Adam, his son Shish became the prophet, and after him it was Idris who became a prophet. Some authors say that he won the sons of Cain. As it is known, except the Books, there are wisdom pages written by the prophets, which reach one hundred pages. As they say, thirty of this hundred are devoted to Idris.

In Bible Idris (Enoch) is the son of Cain. (Book of Genesis). In the Old Testament there is information about the genealogy of Prophet Idris. He was from the family of Cain, and Mafusail came from Idris, Lamex came from Mafusail, and Noah came from Lamex. Therefore Noah is the great grandchild of Idris (Genesis 21-29) [14].

The Bible says that Idris had lived for 365 years. At the same time it says: «He was walking in the presence of God and disappeared because Allah took Idris with him». These lines creared a lot of legends in Judaism, Christianity, and Islam. Idris is also taken as an example of mystical embodiment with God. There are legends about elevation of

Idris to Heaven. It says that unlike others who go to Heaven out of their bodies, Idris didn't lose his body, and will sometimes get back. Even sometimes, he was given the status of angels' leader.

It is said that the secrets of the past and the future were revealed to Idris who was elevated to the Heaven by God. He sees with his own eyes the resurrection of the dead, the Judgement Day, punishments of the sinful in the hell, living of the righteous in the paradise, etc.

According to Christian beliefs, in the divine realm he looks after the chronicles and protocol. The following words in Christianity are referred to either Idris or Elijah: «I will give permission to two of my witnesses, and they will put on the sackclothes and become prophets for one thousand two hundred and sixty days..., after they finish their testimony the wolf who will get out of the deepest bowels will defeat them and kill. Their corpses will be laid in main streets of Sodom and Egypt. Our God was taken there for crucifixion as well». It is thought, that he didn't experience the natural death because he will need to become a martyr in the above-said way at the «end of times». Alongside with this, prophet Idris with his birth unites the end of the world (Gospel of John, 11: 3, 7-8) [3].

The contents of hadiths in Islam resembles that of the above-said. There is one hadith which narrates that during the ascension day prophet Mohammed met with prophet Idris on the fourth level of the sky. It is shown that prior to that Mohammed had met with prophets Moses, Jesus and Abraham [17].

In al-Tabari's hadith the following is said about the elevation of the prophet Idris to the sky: «Idris said to one of his trusted angel friends to elevate him to Heaven. The angel fulfills his request. They raise until the fourth level of the sky. When they reach it, they meet Azrael and ask him how much time has prophet Idris left? «Where is he?» asks Azrael. «Here he is», says the angel. To which Azrael replies: «It is interesting, I was told to take prophet Idris's life at the fourth level of the sky», so he takes his life there. Islam's legends say that Idris's original name is Hanuh. Due to him reading a lot of books, he was given the name of Idris – the one who studies a lot. He was given the «prophecy, wisdom and power» and due to that he was given the name of the «one who received three endowments» [1].

It is also said that prophet Idris was born in either Babylon or Egypt. People who surrounded him were doing sinful acts. Jibrail descended four times and gave him instructions. It is said that there were thirty pages of instructions given to Idris. Prophet Idris took his followers and relocated them from Babylon to Egypt. Legends say that he could speak 72 languages, and spoke to every tribe on their language when persuading them to join his religion. Unlike others, he had absolutely zero interest in gold, silver, and other valuable items. His heart was striving to achieve eternal treasure. His brain and heart belonged only to Heaven. He devoted three hundred years to cleansing of the soul. Three hundred years he walked together with Allah [10].

There is a legend that prophet Idris being a very good person deceived Azrael and elevated to the skies, where he will stay until the Judgement Day. It is also said that he was the first human who wrote with pen. He was also the first one to sew. Before him, people were wearing clothes from skin. He could predict someone's fate by looking to the stars. Islam also supports the point of view that prophet Idris didn't die. Prophet Idris's name is mentioned in two surahs in Koran – Maryam and al-Anbiya'. It is said in surah Maryam: «(Oh the Mighty!) Remember Idris in your Heavenly book! He was truly the prophet who was speaking all truth». (Maryam, 56) [see: 7].

The line of «we elevated him to the highest point» many interpret as ascension of Idris. In surah al-Anbiya' the name of prophet Idris is mentioned alongside with the names of other prophets: «Remember Ismail, Idris, Zulkif. Each one of them has great patience. We took them under our mercy, they were of the good kind». (al-Anbiya', 85-86) [7].

Ibn-Arabi explains the ascension of prophet Idris in the way which is inherent to him: «There are two types of eminence: space eminence and the eminence of being in space.

The space eminence is explained by the words: «We elevated him to the high place» (Maryam, 57). The highest of all spaces is the space of the Sun and this where Idris's spiritual monastery is (Muhiyaddin ibn al-Arabi, «Fusus al-hikam», the words related to wisdom of Idris). Movlana also says in his «Masnavi» about eternity of Elijah and Khidr: «As long as there are Elijah and Khidr, earth will be full of grace» [see: 8].

Some hadith researchers think that prophets Elijah and Idris are the same person. This is reflected in collected hadiths of al-Bukhari: «Elijah is prophet Idris who was the prophet before Noah. And Allah elevated Idris to the skies. Idris was at the soul of the skies, i.e. in the Sun. Afterwards, he was sent to the city of Baalbek. «Baal» means one whole place, «bek» means the king. Baal belonged to the king of this place. And Elijah who was Idris saw the horse coming out of the parted mountain called Lubnan. When he saddled the horse the lust got away from him...». Muhiyaddin ibn-Arabi marked this hadith in his «Fusus al-hikam» work [13].

In Islam, the spirit of Khidr is eternal like the mother's lullaby. He was the sign of sacredness from the immemorial times. Everyone who follows Koran verses, compares their love to Khidr with the mother's lullaby. He created numerous legends and epos where his wisdom was perpetuated. Khidr never forgot his highness, he has always seen alive spirit of God near him, and has always felt his support and closeness. Wishes and dreams were delivered to God through Khidr. Everyone who got their love, health, fulfillment of wishes, first remembered the God, and Khidr after him.

Conclusion: Any society can be restored in its history. When the nation's history is forgotten or doesn't receive enough attention, the nation will experience regress. Invariant factors form the borders of the specific development of the nation [12]. They manifest themselves in all people with even tiny degree of difference, and express the formation philosophy of behavior patterns. If people have various mental or emotional difficulties on an individual level, on the group level it is expressed in archetypes. Philosophers used the term of «sacredness» since the ancient times. Philo of Alexandria considered the image of Allah in human when he wanted to explain the term of «sacredness». «Sacredness» is defined not by its form, but by its content. Philosophically, «sacredness» is available as content. Its shaping into a definite form means the transition of the evolution to a new level. It should also be noted that «sacredness» may have the same form but different meaning. Because the «sacred» of different nations show themselves differently. It also includes images of mythologic heroes and religious beliefs. However we can see the commonality in form behind this difference in content. Images carrying sacred and divine characteristics are attractive, subordinating, «blinding» and convincing. In fact, this is what they should be. They explain the notion of the existence and protect people from numerous mistakes. These are the images which can explain people's lifestyle at any given period. These images remind people of the real values and fundamental principles of life through numerous repetitions. These images create the system which puts the world in order.

Scientific innovation: There is no such dramatic process as the process of evolution of the human thought. Sometimes, the world reminds the person about that dramatism through «colours». Every «colour» has its meaning, role, and purpose. İnsan tefekkürünün təkamülü qədər dramatik proses yoxdur. Thinking the initial layers of the accepted notions of religious thought can change at this point, we have to face reality. The human need to reconsider the purpose of their life again and again. From philosophical point of view it means the necessity to repeatedly go through this process. When we think about it from religious point of view we see interesting reality. This thought has even formed a complex philosophical system. From this point of view we can see organic connection between the nation's formation and historic evolution of religious values.

Applied value: This article can be useful for the specialists dealing with mythology, philosophic history, bachelor and Master's students, researchers of mythologic systems. The article can also be used as a scientific source for preparation of textbooks and manuals

on folk art, religious history, mythology and philosophy.

CITATIONS:

1. Ali Toker. Khidr Aleyhissalam. Buhara Publishers. – Istanbul, 2011. – 319 p.
2. Basilov V.N. Cult of the sacred in Islam. – M., 1970. – 144 p.
3. Gospel. New Testament. – Stockolm, Bible Translation Institute, 1991.
4. Gojaturk N. Khidr Aleyhissalam: Turkish white-horse sun. – Istanbul, 2013, – 287 p.
5. Gojaturk N. Sufism in Islam culture. – Baku, «Nurlan», 2010, – 150 p.
6. Gojaturk N. Mythical thinking and ethnic formation: Turkish mythological texts of the philosophical views. – Baku, 2014, – 116 p.
7. Koran. (translated from Arabic by: Z. Bunyadov and V. Mammadaliyev), – Baku, 1992.
8. Mevlana Jeleddin Rumi. Masnavi. In III books. – Konya, 2009.
9. Nilufer Dinj. Who is Saint Khidr? Smir Otesi Publishers. – Istanbul, 2011, – 166 p.
10. Omer Faruk Hilmi. Khidr Aleyhissalam. – Istanbul, 2011, – 880 p.
11. Psalms. – Baku, Book Company, 2003.
12. Radlov V.V. From Syberia. – M., Science, 1991, – 749 p.
13. Ramazan Hub. Khidr Aleyhissalam. – Istanbul, 2009, – 488 p.
14. Sacred Book. Old Testament. – Baku, Book Company, 2004.
15. Serhat Ahmet Tan. Khidr. – Istanbul, 2009, – 240 p.
16. Seyidov M. The sources of the mythical thinking in Azerbaijan. – Baku, Yazichi, 1983, 326 p.
17. Tokarev S.A. Early religious forms. – M., 1990, – 622 p.
18. Valiyev K. Memory of the land, memory of the language. – Baku, Ganjlik, 1987. – 277 p.

Годжатурк Нермал Годжа оглу, кандидат філософських наук, доцент кафедри історії філософії та культурології Бакинського державного університету (Баку, Азербайджан), E-mail: nqocaturk@mail.ru

Відоображення способу Хидира в релігійних джерелах як показник мудрості і моральних цінностей.

Анотація. *Кожна священна книга, яка описує Бога, стверджує, що Бог є єдиним творцем Всесвіту. Він дає життя, і він бере її. Доля землі і неба, а також доля кожної людини залежить від нього. Він той, хто пише правила, які змінює те, що вже було написано, і той, хто показує шлях тих, хто загинув. Бог дав частку цієї влади двом священним людям. По-перше, Хидира, а потім Ісусу Месії. Перш ніж придбати цю владу, кожен з них мав свою власну божественну можливість. За даними джерел, найвищий серед святих є Хидир. Хидир народився з лона матері в промені світла. Він отримав вічне життя. Його святий дух живе на землі протягом тисячі років. Бог зробив його володарем пророків.*

Джерела описують місію Хидира так: щоб допомогти тим, хто потребує, в усьому світі, щоб іноді втручатися в процеси природи, і навчити науці людей. Він перетворює своїх слуг, які моляться Богу в Каабі, в ангелів Саби. Він виконує своє завдання, зробивши список тих людей, які йдуть до Каабу кожен раз під час азану.

Відповідно до релігійних джерел, Хидир вів душі багатьох святих до Обителі. Всі посланці добра, від Адама до Ноя, до Авраама Ісуса Месії, закликали Хидира і підносилися до Обителі Бога на його плечах. Пророк Мухаммед також вознісся на небо з духом Хидира.

Ключові слова: Хидир, релігія, Бог, пророк Ілія, Ідріс, Мойсей, Мухаммед, коран, біблія, рятівник.

Годжатурк Нерман Годжа оглу, кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии и культурологии бакинского государственного университета (Баку, Азербайджан), E-mail: nqocaturk@mail.ru

Отражение образа Хыдыра в религиозных источниках как показатель мудрости и нравственных ценностей.

Аннотация. *Каждая священная книга, которая описывает Бога, утверждает, что Бог является единственным создателем Вселенной. Он дает жизнь, и он берет ее. Судьба земли и неба, а также судьба каждого человека зависит от него. Он тот, кто пишет правила, которые меняет то, что уже было написано, и тот, кто показывает путь тех, кто погиб. Бог дал долю этой власти двум священным людям. Во-первых, Хыдыру, а затем Иисусу Мессии. Прежде чем приобрести эту власть, каждый из них имел свою собственную*

божественную возможность. По данным источников, самый высокий среди святых есть Хыдыр. Хыдыр родился из лона матери в луче света. Он получил вечную жизнь. Его святой дух живет на земле в течение тысячи лет. Бог сделал его властелином пророков.

Источники описывают миссию Хыдыра так: чтобы помочь тем, кто нуждается, во всем мире, чтобы иногда вмешиваться в процессы природы, и научить науке людей. Он превращает своих слуг, которые молятся Богу в Каабе, в ангелов Сабы. Он выполняет свою задачу, сделав список тех людей, которые идут к Каабу каждый раз во время Азана.

Согласно религиозным источникам, Хыдыр вел души многих святых к Обители. Все посланники добра, от Адама до Ноя, Авраама до Иисуса Мессии, призывали Хыдыра и возносились к Обители Бога на его плечах. Пророк Мухаммед также вознесся на небо с духом Хыдыра.

Ключевые слова: Хыдыр, религия, Бог, пророк Илия, Идрис, Моисей, Мухаммед, Коран, Библия, спаситель.

УДК 2-15 (092):262

Марчук О. Т.,

аспірант кафедри культурології, релігієзнавства та теології
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича
(Чернівці, Україна), E-mail: iam_marchuk@ukr.net

ЗДОРОВ'Я РОЗУМУ: СХІДНОПАТРИСТИЧНИЙ КОНЦЕПТ СТРУКТУРНО-ФУНКЦІОНАЛЬНИХ ОСОБЛИВОСТЕЙ

Анотація. З'ясовано значення, специфіку функціональної здатності та призначення розумної сили душі людини в богословсько-антропологічному синтезі ідей мислителів східної патристики. Висвітлюється святоотцівський підхід щодо інтерпретації та чіткого понятійного визначення складових мислительної сили – ума, розуму, розсудку. Розкрито особливості їх взаємозв'язку, структурно-функціонального устрою, можливості оздоровлюючої тенеми та досягнення досконалості.

Ключові слова: Бог, душа, ум, розум, розсудок, здоров'я.

Постановка проблеми. Духовна складова феномену здоров'я відіграє особливу роль у житті людини. Це своєрідна вершина, якою детермінуються, від стану якої залежать, підпорядковуюче-гармонічною єдністю з якою уможливорюється зосередження найкращих проявів інших його складових (психічної, фізичної, соціальної), зумовлюючи розвиток усієї повноти природи людини загалом. Зрозуміло, що сукупність різних етичних, естетичних, філософських і релігійних ціннісних установок, у своєму комплексі витворюють, відповідно, й різні духовні системи людства, які, своєю чергою, можуть сформувати змістовно відмінні погляди і на саму природу духовного здоров'я. Втім, істинність як досвідно верифікованої ознаки концептуально позитивного наповнення знання, стверджує автентичність такого статусу єдиновірності у цьому процесі лише тієї духовної системи, яка культивує справжню духовність. Репрезентантом саме такої духовності постає живе, досвідно вивірене богоспілкування, спосіб сповідництва, правдивість якого підтверджена не людською «мудрістю» та відповідними «уявленнями» Бога, а онтологічною реальністю Богоявлення у Боготіленні через воіпостазування людської природи, поєднання в одній Божественній Іпостасі Слова двох природ – Бога і Людини – Господа Ісуса Христа. Оскільки даний Ним Богоодкровенний Євангельський закон, практично стверджений подвигом спасительного втілення, життя, смерті та воскресіння, долає межі будь-якої ціннісної приземленості людських вимірів філософії, етики чи естетики, а тому й розкриває перспективи боголюдської синергії духу – духовності, сформованої на базі біблійно-патристичної теоестетики, діяльної етики та споглядальної любовмудрості. На основі позитивно апробованої багатовіковим досвідом подвижницької практики євангельського способу життя

та споглядално вивіреніх істин богоодкровенного знання поступово були чітко сформульовані та містко зафіксовані принципи православно-християнського духовного життя, що у всій повноті розкривають перед людиною реально дієві перспективи всебічного її розвитку, безмежної досконалості та здоров'я. Таке духовне життя функціонально уможлиблюється через діяльність духу, природне прагнення та прояв якої – постійна єдність із Богом. А вже актуальне єднання духу людського та Духу Божого є запорукою благодатного преображення людини, всіх складових її природи та, навіть більше, здатності до набуття божественних властивостей без зміни, власне, людської сутності – обоження. Людський дух є розумним началом, саме тому мислителі східної патристики називали його умом. В свою чергу, ум – складова розумної (пізнавальної, мислительної) сили душі, яка у традиції трьохчастинного її поділу в святоотцівській антропології та аскетичній виокремлюється поряд із чуттєво-бажаючою та афективною (дратівливою) силою. Ум, на думку св. Отців, є владарюючим началом душі, царем і владикою людської природи, що покликаний до панування над іншими частинами душі і всім єством, підкоряючись при цьому Богові як Цареві всього створеного буття. Зважаючи на це, досягнення досконалості та здоров'я розумної сили душі зумовлює досягнення духовного здоров'я й інших, підпорядкованих їй її складових, тобто є запорукою оздоровлення всієї повноти людської природи в Логосі-Христі, віковичній божественній Премудрості, Істині й Добрі. Саме тому необхідність висвітлення особливостей, базових принципів і закономірностей структурно-функціонального устрою, накреслення можливих перспектив досягнення духовного здоров'я й досконалості розумної сили душі в ідейній системі антропології східної патристики наймісткіше *актуалізує* дослідницьке зосередження даної статті, розкриває її основну *мету* та *завдання*.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У вітчизняній історіографії відсутні комплексні наукові розробки, які б присвячувались аналізу мислительної сили душі з позицій духовного здоров'я в антропологічній системі східної патристики. Єдиною відомою нам конкретно-систематичною працею, в якій коротко та поетапно (відповідно до стану буття людства: до і після гріхопадіння) проаналізовано святоотцівську концепцію внутрішньої цілісності та богопізнання як запоруки єдності з Богом, тобто досягнення духовного здоров'я (спасіння) є стаття архим. Тихона (Софійчука) [16]. Безперечно, означений когнітивний ракурс вимагає ґрунтового осмислення всієї східнопатристичної спадщини з особливим зосередженням на антропологічній проблематиці, оскільки ідейно вибудовується виключно в її межах. Серед українських учених прямо або ж опосередковано (в межах своїх основних наукових розвідок) патристичний підхід щодо інтерпретації деяких аспектів структурно-функціональних проявів мислительної сили душі, змісту і можливостей богопізнання було розкрито такими дослідниками, як: Ю. Чорноморець (антропологія грецької патристики, візантійський неоплатонізм), Г. Христокін (тегносія у межах неопатристичних інтерпретацій східнопатристичної традиції). Окрім того, варто згадати авторів, які у своїх статтях аналізували проблеми богопізнання, співвідношення віри та розуму в богослов'ї різних представників східної патристики: дияк. А. Глущенко (в межах загально-антропологічної проблематики теологічної системі прп. Максима Сповідника), В. Жуковський (проблеми співвідношення між трансцендентним та іманентним аспектами Бога у богослов'ї Кирила Олександрійського та Іоана Золотоустого, з'ясування сотеріологічної можливості богопізнання та обоження), С. Качмар (проблеми співвідношення віри та розуму, знання, богопізнання у богословських синтезах ахмч. Юстина Філософа, Климентя Олександрійського та свт. Григорія Богослова), М. Крокош (богопізнання і філософія у східній теології з особливим зосередженням на богомисленні свт. Григорія Палами). Згадані науковці часто чи не вперше у вітчизняній науці намагалися вирішити означені дослідницькі завдання і своїм науковим доробком заповнити відповідні проблемно-тематичні прогалини сучасної української

історіографії. Серед зарубіжних дослідників, які конкретно-систематично або ж побіжно (в контексті своїх основних дослідницьких зосереджень) аналізували розумну силу душі, її функціональні прояви та можливості богопізнання з позицій патристичної традиції, необхідно відзначити таких, як: еп. Василій (Осборн), прот. О. Героніmus, митроп. Ієрофей (Влахос), митроп. Іларіон (Алфеев), прот. В. Леонов, С. Логіновський, архим. Плакида (Дезей), С. Хоружий, П. Христу, О. Чистякова, Дж. Алерт, Г. Барді, К. Білей, С. Лілл, Л. Барнард, Е. Гудінаф, Ж.-К. Ларше, К. Мондесерт, Я. Пелікан, Ж. Планже, Дж. Пірвс, Ш. Фреппель, В. Хелеманта ін. Варто вказати й на досить ґрунтовний науковий доробок фахівців у галузі морально-орієнтованої християнської, святоотцівської психології: М. Дворецької, Ю. Зенька, Л. Шеховцевої, О. Ходирєва, К. Яцкевичата ін. Однак, незважаючи на розмаїту історіографічну базу, комплексних вітчизняних досліджень у сфері означеної наукової проблематики з позицій пропонованого когнітивного ракурсу ще не проводилось. А тому й гостро постає необхідність здійснення такого об'єму дослідницької роботи, частиною якої і покликана стати дана наукова розвідка.

Виклад основного матеріалу дослідження. Основна і вирізняюча з-посеред інших створінь, частина природи людської душі, що у вузькому розумінні є Образом Божим, актуально онтологічним і потенційно сотеріологічним вмістилищем особистісності людини, будучи наділеною здатністю контролю сил нерозумної її частини (життєвої сили душі: чуттєво-бажаючої та афективної), репрезентується, власне, розумною її силою. Прп. Іоан Дамаскін зазначає, що душа розумна і духовна: «Бог... творить людину за Своїм образом і подобою. Душу ж розумну і мислячу дав їй Своїм вдиханням. Це ми і називаємо образом Божим, бо вираз «за образом» указує на здатність розуму і свободи; тоді як вираз «за подобою» – означає уподібнення Богу в чесноті (добродійності)...» [7, с. 115]. Стверджуючи творчу богообразність людини, Климент Александрійський уточнює: «...а «образ» Бога – це божественний і царственный Логос, [Перша] людина, ще не схильна до пристрастей. Розум людини – це образ цього образу» [10]. Загалом, у творах багатьох святих Отців та учителів Церкви Христової розум постає як образ Божий, образ Божественного Логосу-Христа, що складає собою саму сутність душі людини, обумовлює собою будь-який її життєвий прояв, виявляється в ній тією Божественною силою, завдяки якій, підіймаючись вище всього чуттєвого через «звільнення від земних образів», вона здатна спрямовувати і досягати чистоти споглядання свого Першообразу, якого прагне і якому уподібнюється, стаючи причасницею Божественного життя і долаючи чуттєво-просторові межі своєї дії в сфері умоосязного. Розум відіграє роль управителя і керманича душі, який визначає і формує устрій людського життя, владарюючи над пристрастями і, як «керівник доброчесностей», здатен скеровувати дію волі до добра. Прп. Іоан Дамаскін зазначає: «Душа... обдарована умом (νοεράν καὶ λογικήν)... Ум належить душі не як що-небудь інше, відмінне від неї, але як чистіша частина її самої. Що око в тілі, те і ум у душі. Душа... – істота свободна, яка володіє здатністю хотіння і діяння; вона доступна зміні і саме зміні з боку волі, як це властиво тварній істоті» [7, с. 116]. І свщмч. Іринеї Ліонський пише: «Людина обдарована розумом і в цьому відношенні подібна до Бога, створена свободною у виборі і самовладною» [8, с. 348]. Свт. Григорій Ніський стверджує, що розум і воля складають справжню сутність духовної природи людини, існування якої загалом, в особливий спосіб визначає ум, уніфікуючи в собі вольову та мисленеву діяльність. «Словесне і розумне єство, якщо перестало діяти свободно, втратило разом і дар розумності», – ці слова свт. Григорія яскраво відображають глибину зв'язку волі та розуму [4, с. 604]. Своєю чергою, свт. Василій Великий зауважує: «Як тілесний зір – в оці, так око душі в *природженому* їй розумі; але не як одне в іншому, а одне і те ж – душа і розум... <...> ...хоча душа одна і та ж, сила її двояка: одна – власне життєва сила тіла, а інша, що споглядає існуюче, яку називаємо також розумом. <...> А споглядальна сила приводиться в рух через волевиявлення» [1, с. 362-363]. Свт. Василій

теж вказує на тісний взаємозв'язок волі та розуму, навіть більше, він називає розум силою «самовільною» [2, с. 379]. Загалом, на думку мислителів християнського Сходу, дві вирізняючі з-поміж усього тварного суцього здатності людської душі – розум і свободна воля вивисшують їх носія до рівня царського достоїнства як владики та керманіча природи. «Для східних церковних письменників людина – перш за все – ум, який мислиться як «владична» і богоподібна частина душі, що наближає людину до Бога; звідси ідеал морального життя – «споглядання Бога за посередності ума»..., а подвижницьке завдання занепакої людини – очищення ума від гріховних помислів і споглядальне устремління його до Бога» [2, с. 381].

Зауваження прп. Іоана Дамаскіна про розум як частину душі та свт. Василя Великого про душу і розум як одне і те ж та ін., зумовлюють потребу в детальнішому аналізі проблеми співвідношення, з'ясування особливостей розміщення змістовних акцентів святоотцівської інтерпретації понять: душа – ум, ум – розум – розсудок – серце. У святоотцівських текстах ум іноді ототожнюється з душею, а іноді розглядається як самостійна її сила, «око душі». Зважаючи на те, що людина створена за образом Божим, а сам Бог володіє суцністю та енергією, відповідно, суцність та енергія характерні і для душі. Беручи до уваги святоотцівське ототожнення ума і душі, єдиновірне чітке обґрунтування суті принципу їх можливого змістовного розрізнення чи, навіть, ототожнення передбачає ствердження того факту, що ум також має суцність та енергію. Ще свт. Григорій Ніський писав: «...розмисл (διάνοια) є енергією, порухом ума». У богослов'ї свт. Григорія Палами, надано ґрунтовне витлумачення такої смислової позиції: «Умом називається і дія (ἐνέργεια) ума, що полягає в помислах і думках; ум є і виробляючою це силою, яка називається в Писанні ще і серцем» [5]. Тобто суцністю душі є серце, а його енергія «полягає у помислах і думках». Як бачимо, вирішення можливих термінологічних незрозуміlostей досягається через розрізнення та глибоке розуміння змістового навантаження поняття «ум», яке в певних смислових аспектах св. Отцями застосовується у значенні суцності, а в інших – енергії. Часто супротивники свт. Григорія Палами не розуміли його аскетичних закликів про звернення ума на серце. На що, сповнений справжньої духовної розсудливості та мудрості святитель давав дуже просте пояснення: «Бо вони не знають, як здається, що одне є суцність ума, а інше – енергія...» [6, с. 128]. Отже, ум має свій енергійний прояв і суцність, яка, власне, і є суцністю душі, що в Біблійних та святоотцівських текстах називається серцем. До слова, прп. Максим Сповідник згадує про тих, хто старається «очистити від ненависті і нестриманості ум свій, який Господь називає серцем» [13, с. 224]. Ум і серце в такому смисловому сприйнятті є термінами взаємозамінними. Серце є сприйнятливим до Божественних одкровенень (оскільки саме в ньому енергійно відкривається Бог, бо в умі створить оселю, тобто житиме Христос) за умов очищення, а від так і відкриття його духовних очей. Окрім того, умом називається і його енергія, що виявляється в думках і помислах. В такому розумінні ум постає вже як думка, виплід розуму (λογική). Прп. Максим Сповідник пише: «Ум (νοῦς) є орган мудрості, а розум (λόγος) – орган знання. Ум, рухаючись, шукає причину істот, а логос, різноманітно оснащений, досліджує тільки якості. Шукання є перший рух ума до причини, а дослідження є розрізнення логосом тієї ж причини через поняття. Ум характеризується рухом, а логос – розрізненням через поняття» [21]. Прп. Максим суголосно з багатьма мислителями християнського сходу констатує факт вияву та розкриття особливостей подвійної функціональної здатності розумної сили душі. У прп. Іоана Дамаскіна читаємо: «Розумній суцності належать дві здатності – споглядальна і діяльна. Споглядальна здатність осягає природу суцього, діяльна ж обдумує вчинки і визначає для них правильну міру. Споглядальну здатність називають умом, діяльну ж – розумом; споглядальну здатність називають також мудрістю, діяльну ж – благорозумністю (розсудливістю)» [7, с. 109]. Прп. Калліст Катафігіот теж зауважує: «Одна справа споглядати, інша – розмірковувати. Ум спочатку споглядає, а потім різноманітно

мислить... Ум повинен навчитися мовчати, повинен оголитися. Тоді він знаходить почуття таємного, надрозумного і божественного» [18]. Узагальнюючи пропонувані святоотцівські міркування, потрібно вказати на чітке розрізнення ними наддискурсивно-споглядальної та інтелектуально-розсудкової здібності розумної сили душі. Терміном «ум» (νοϋς) або ж «дух» визначається інтуїтивно-споглядальна здібність. Функціональна здатність розсудку виявляється через інтелектуальну, мисленнєву діяльність. Тобто слово «розсудок» у святоотцівській традиції закріплює за собою значення душевного апарату мислення, аналітики, інтелектуальної, логіко-мисленнєвої діяльності. Стосовно «розуму», то тут можливий подвійний варіант його смислового сприйняття (ум – розум = ум, ум – розум = розум (розсудок)). По-перше, зближення понять, аж до їх отождолення: можливе за умов повернення до первинно-здорової цілісності, енергійного звернення до своєї сутності; тобто розуму, як мисленнєво-розсудкової здібності в її підпорядкуванні та єдності зі своєю духовно-сердечною природою споглядаючого ума. Тоді ми можемо говорити про розум як про ум, який звернений до споглядання духовного світу і Бога, а через Його логоси (ідеї, мисле-воління, нетварні енергії) і все створене суще. За таких онтологічно-смилових позицій та умов розум завжди визначатиметься терміном «ум» (νοϋς), бо саме в такому (здоровому) своєму стані його діяльність повністю відповідає задуму Творця, людина є сприйнятливою до божественних одкровенень і певного, визначеного пізнання логосівтварного світу, що, власне, і розкриває перспективи досягнення справжньої мудрості. По-друге, розрізнення понять «ум» – «розум» можливе за умов розкриття нижчої пізнавальної здібності мислительної сили душі людини. Тоді ум у своєму енергійному прояві інтелектуально-розсудкової здатності розкривається як розум, звернений вже не до своєї сутності (серця) та інтелігібельної дійсності та Бога, а до чуттєвого «плоду» грубо-матеріальної реальності тварного світу. Якщо ж ум звертається лише до розсудкової діяльності, побудови понять, суджень, умовиводів, аналітики, тоді його можна назвати розумом і результатом такої діяльності є знання про видимий світ. Тобто розум – це ум, що розмірковує. «Якщо використовувати трихотомічну схему опису людської природи, то розсудок – це душевна категорія, в той час як ум відноситься до вищої духовної частини людини, а розум – це ум, що відвернувся від споглядання, що взаємодіє з розсудком, який спирається на свої душевні сили і досвід. Тому в певному контексті можливе отождолення слів «розум» і «розсудок»» [11] і, відповідно, розрізнення понять «ум» і «розум». Отже, нечіткість змістовного розрізнення понять долається у досить простий спосіб з'ясування смислової специфіки їх забарвлення з позицій аналізу сутнісно-енергійного принципу влаштування розумної сили душі та способів реалізації її здібностей (позитивно-здорового та хворобливого).

Відокремлено аналізуючи мислительну силу як певну самостійну функціональну систему та дещо узагальнюючи все попередньо зазначене, необхідно вказати на основні її здібності: споглядальну і практичну, які інакше можна назвати умом (νοϋς) і розумом (λόγος). Структурно описуючи розумну силу душі свт. Григорій Богослов зауважує, що для розумної сили характерними є здібності ума, розуму, волі [3]. Дві основні її складові – розум (λόγος) і, на вищому щаблі, дух (πνεῦμα) або ум (νοϋς), який в психологічному і моральному сенсі є основою свідомості і здатності людини до самовладності (αυτεξουσίαν). Своєю чергою це підтверджує те, що він лежить в основі найвищого прояву людської волі і свободи [20, Col. 12C–20A]. Отже, ум однаковою мірою є основою всіх розсудкових функцій: по-перше, це інтуїтивний ум (νοϋς як такий), здатність до споглядання (θεωρία) і джерело будь-якого пізнання; по-друге, розум (λόγος) і все, що виникає з мислительної здібності: думка (‘εννοια), роздум (διάνοια), судження (κρίσις), розсудливість (διάκρισις), внутрішнє слово (ἐνδιάθετος λόγος), звідки беруть свій початок мова і пам'ять [19; 14, с. 49].

Святоотцівські рефлексії стосовно розвитку і послідовності розкриття нижчих пізнавальних процесів мислительної здібності розуму можна висвітлити у такий

спосіб: «Як ми знаємо, – пише прп. Максим Сповідник, – унаслідок чуттєвого сприйняття в душі утворюється враження, зване уявленням; із уявлення утворюється думка; потім розсудок, обміркувавши цю думку, визнає її або істинною, або помилковою, тому він і називається розсудком, – від роздумувати, обмірковувати. Нарешті, те, що обдумане і визнане за істину, називається умом» [20]. Детальніше аналізуючи твердження прп. Максима Сповідника прп. Іоан Дамаскін, зазначає: «... перший рух розуму називається мисленням. Мислення про який-небудь визначений предмет називається думкою. Думка, що залишається в душі тривалий час і відображає в ній відомий мислительний предмет, називається обдумуванням. Коли ж обмірковування, зосередившись на одному і тому ж предметі, випробує саме себе і розгляне згідність душі з мислимим предметом, то воно отримає назву розуміння. Розширене розуміння складає міркування (розсуджування), зване внутрішнім словом» [7, с. 130]. «Рух розуміння, поширений і розширений на многе стає розбором мислення, – пише свщчч. Іриней Ліонський, – встановившись в умі, він цілком справедливо називається словом» [9]. Як бачимо, нижча (розсудкова) пізнавальна здатність, логічна діяльність розуму (за когнітивною схемою: поняття, судження, умовиводи), мислителями східної патристики осмислюється згідно із сучасними досягненнями науки: відчуття, що породжує психічний образ, чуттєве пізнання, його розпізнавання, називання і вербалізація. З чуття народжується думка, з думки – обдумування-вникання, з останнього – слово. «Чуттєвість, отримавши враження від предметів речовинних за допомогою почуттів, передає їх здатності мислення або розуму; а розум, прийнявши і обміркувавши їх, повідомляє пам'ять» [7, с. 105]. Оскільки «пам'ять, – продовжує прп. Іоан Дамаскін, це, – уявлення, що залишилося в душі від якого-небудь чуттєвого сприйняття і якою-небудь мірою знайшло собі правдиве вираження думки, інакше кажучи, пам'ять – збереження сприйняття і думки» [7, с. 126]. Незважаючи на послідовні видозміни у порухах розуму, що відображають розвиток чуттєво-дискурсивного пізнання, представники східної патристики, окрім того, вбачають та розкривають у них і два операційних прояви їх дії, які мовою сучасної науки ми можемо назвати методами синтезу та аналізу. «Нерідко з різних чуттєвостей, – пише свт. Григорій Ніський, – збирається в нас одне пізнання, так як один і той самий предмет багаточастинно ділиться по почуттях. А буває також і протилежне, – одним будь-яким почуттям довідуємося багато і різноманітне, ні з чим за природою між собою не подібне» [4].

Як бачимо, після гріхопадіння ум прагне проявити себе, головню, через інтелектуально-розсудкову здібність душі, хоча природно й покликаний до того, щоб зодягати в думки і слова свій досвід споглядання. Будучи покритим пеленою гріха і в своєму потьмаренні не здатним споглядати надчутливий світ, ум використовується людиною тільки частково, в своєму нижчому функціональному прояві – розуму-розсудку, тобто як знаряддя аналізу та осмислення чуттєвого досвіду, а також для зодягнення цього досвіду в слова. Затьмарений гріхом ум спирається вже не на споглядання, але на чуттєвий досвід і розсудливість розумної сили душі, тобто розсудок. В умовах падіння функціональний прояв розумної сили душі найчастіше реалізується на нижчому рівні розсудкового сприйняття чуттєвої дійсності, який, незважаючи на власну зовнішньо-оманливу витонченість, гордливо замикаючись на своїй виключності та самодостатності, фактично зазнає суттєвого обмеження в паралізуючому раціоналізмі логічних побудов. Проте, розширення пізнавальних горизонтів інтелектуально-розсудкової здібності душі можливе, на початковому етапі свого оздоровлення і через розгляд створеного світу, роздуми про доцільність, красу і геніальність їх творчого влаштування, Премудрість Божу як у творенні, так і в промислі про світ. Така спрямованість пізнавальної здібності розуму, при сердечній чистоті, проникаючи у таємниці влаштування предметів і явлень світу, може розкрити перспективи споглядання, – за видимою стороною світу присутність і прояв сили Божої, а відтак і самого Бога, однак не за сутністю, а за величиною Його

творинь, у Його творчих ідеях та властивостях, опосередкованих явленнями природи. Для того щоб із чудового устрою і краси видимого світу пізнати Бога, людина повинна побороти розсіяність свого ума в його зверненнях до чуттєвих речей, і підносити його до духовного розуміння того, що цими чуттями сприймається. Відтак, за певних, чітко дотриманих умов, уможлиблюється перехід до вищих видів (наддискурсивного, надчуттєвого) пізнання. Прп. Никодим Агіорит пише: «Припиненням тілесних насолод ум звільняється від почуттів, сам підпорядковує їх собі, повертаючись до першопочаткової своєї розумової їжі, яка є читання Святого Письма і побудова чеснот» [15, с. 39]. Зміна когнітивно-ціннісної орієнтації веде до пересхематизації розумної сили та, загалом, реінтеграції за цілісно-оздоровлюючим енергійним принципом Об'єкта зорієнтування – Бога, самого суб'єкта – людини, позитивних сотерично-преображаючих змін, гармонізації всіх складових її природи. «Ум намагається повернути тілесні почуття до насолоди розумовими насолодами (Божественними. – *авт.*) і таким чином почуття потроху пом'якшуються. Як тіло за допомогою почуттів намагалося зробити ум і дух плоттю, так тепер ум за допомогою своїх нематеріальних насолод робить плоть нематеріальною і деяким чином робить її духом. Так, - на думку прп. Максима Сповідника, - душа, подвигаючись до Бога, робить плоть священною» [12].

Висновки. Розумна сила душі, як образ Божий, образ Логоса-Христа, онтологічно творчо задане та сотеріологічно здійснюване вмістище особистісності людини, для мислителів східної патристики, є владичною, самовладною і найчистішою частиною душі, що складає справжню її суцність. Уніфікуючи в собі вольову та мисленнєву діяльність, розумна сила здатна скеровувати дію волі до добра (побуджувати до доброчесностей), владарювати над пристрастями, що розкриває в людині, закладену Творцем властивість «за Образом» - царське достоїнство керування та визначальності у впливі не лише на формування життєвих проявів душі, влаштування способу життя, зокрема, а й на все створене суще, загалом. Суцнісний вимір східнопатристичної онтології у межах категоріальної пари «суцність - енергія» є ключовим ідейним джерелом вирішення антропологічних проблем інтерпретації та чіткого змістовного визначення складових розумної сили душі, їх взаємозв'язку, специфіки структурно-функціонального устрою (понятійно-категоріальний аспект), принципів оздоровлюючої генези та досягнення досконалості через усецілу енергійну єдність зі своїм Творцем (сотерично-санологічний аспект). По-перше, вирішення можливих термінологічних незрозуміlostей досягається через розрізнення та глибоке розуміння змістовного навантаження поняття «ум». Ум як і душа має суцність та енергію. Суцністю душі є ум, який у суцнісному смисловому плані можна назвати і серцем, а його енергійним проявом є розмисл, думки та помисли. Тобто ум мислителями східної патристики може застосовуватись у двох смислових аспектах: в значенні суцності або ж енергії. Стосовно енергійних проявів розумної сили душі, то її функціональне розкриття можливе у подвійній здатності: споглядальній та діяльній. Споглядальна здатність реалізується через ум (тому її часто відповідно і визначають), а діяльна – через розум (сюди можна віднести все те, що належить до мислительної здібності: думка, роздум, судження, розсудливість, внутрішнє слово, звідки беруть свій початок мова і пам'ять). Тобто, мислителі східної патристики розрізняють наддискурсивно-споглядальну та інтелектуально-розсудкову – вищу та нижчу пізнавальні здібності розумної сили душі. У функціональному плані ум або ж дух покликаний до енергійного осягнення природи сущого – закладених у ньому творчих ідей, з'ясування його причин, а розум, через мисленнєву діяльність досліджує вже їх зовнішні чуттєві прояви-властивості. За поняттям «розсудок» закріплюється смислове значення душевного апарату мислення, аналітики, інтелектуальної, логіко-мисленнєвої діяльності. Поняття «Розум» у традиції святоотцівського смислового сприйняття та інтерпретації може застосовується двояко. По-перше, у значенні «ум», при відповідному смис-

ловому навантаженні, а саме: в ідейній площині реінтеграції до першозданної душевної цілісності та здоров'я, енергійного звернення до своєї сутності, тобто підпорядкування та єдності його мислительно-розсудкової здібності зі своєю сутністю (серцем), зорієнтованим до споглядання божественних мисле-волінь (нестворених енергій, логосів, ідей) стосовно всього створеного суцього і Трисидного Бога. По-друге, у значенні «розум» – у своєму енергійному прояві інтелектуально-розсудкової здатності, зверненого вже не до умоосязної дійсності всього створеного суцього та Бога, а до чуттєвої грубо-матеріальної реальності світу. Отже, чітке змістовне розрізнення понять «ум – розум» можливе за умов з'ясування енергійного принципу влаштування розумної сили душі, способів реалізації її здібностей (позитивно-здорового чи хворобливого). Процес оздоровлення мислительної сили душі передбачає розширення духовних горизонтів пізнання, перехід від нижчого (чуттєвого, інтелектуально-розсудкового) до вищого (надчуттєвого, інтуїтивно-наддискурсивного) пізнавального рівня: за умов чистоти серця та духовної зосередженості ума, споглядання за видимою «красою» тлінного світу, істинної нетлінної краси сили та Премудрості Божої в нестворених творчо-влаштовуючих і промислительних Його енергіях – ідей, способів, причин та доцільності існування всього створеного суцього з перспективою пізнання, за благодаттю, а не за сутністю і самого Бога

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Василій Великий, свт. Творіння : в 2 т. / свт. Василій Великий ; [пер. Патр. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2010. – Т. 2, Кн.1. – 493 с.
2. Владимирский Ф. С. Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе / Ф. С. Владимирский. – Житомир : Электро-типография насл. М. Дененмана, 1912. – 451 с.
3. Григорій Богослов, свт. Творіння : в 2 т. / свт. Григорій Богослов ; [пер. Патр. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2010. – Т. 1, Кн.1. – 720 с.
4. Григорій Ниський, свт. Творіння : в 3 т. / свт. Григорій Ниський ; під. ред. Патр. Філарета ; [пер. КПБА]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2011. – Т. 1. – 623 с.
5. Григорій Палама, свт. Три глави про молитву і чистоту серця / свт. Григорій Палама // Добротолюбіє : в 5 т. ; [пер. Патр. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 5. – С. 327
6. Григорій Палама, свт. Творіння : в 2 т. / свт. Григорій Палама, [пер. Патр. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2012. – Т. 2 Гомілії. – 467 с.
7. Іоан Дамаскин, прп. Точний виклад православної віри / прп. Іоан Дамаскин ; під. ред. Патр. Філарета ; [пер. КПБА]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2010. – 294 с.
8. Іриней Ліонський, сщмч. Творіння / сщмч. Іриней Ліонський ; під. ред. Патр. Філарета ; [пер. КПБА]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2013. – 620 с.
9. Кашменский С., прот. Святоотеческое учение о душе / прот. С. Кашменский. – Пермь: Правосл. об-во «Панагия», 2002. – С. 75
10. Климент Олександрійський. Стромати / Климент Олександрійський; під. ред. Патр. Філарета; [пер. БВ КПБА при ЧНУ ім.Ю.Федьковича]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2012. – 847 с.
11. Леонов В., прот. Понятия «Ум», «Разум», «Рассудок» в святоотеческой традиции [Электронный ресурс] / прот. В. Леонов // Электронный журнал «Психологическая наука и образование». – 2011. – №31. – С. 1–9. – Режим доступа: www.xpa-spb.ru/libr/Leonov-V/ponyatiya-um-razum-rassudok.pdf (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
12. Максим Исповедник, прп. Творения : в 2 кн. / прп. Максим Исповедник ; [пер. с греч., вступит. стаття и комм. А. И. Сидорова]. – М. : Мартис, 1993. – Кн.1. Богословские и аскетические трактаты. – 353 с.
13. Максим Сповідник, прп. Чотириста глав про любов / прп. Максим Сповідник // Добротолюбіє : в 5 т. [пер. Патр. Філарета (Денисенка)]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2009. – Т. 3. – С. 171-240
14. Немесий Эмесский, еп. О природе человека / Немесий, еп. Эмесский; [Пер. с греч. Ф. Владимирский]. – М. : Изд-во: «Канон +». 2011. – 464 с.
15. Никодим Святогорець, прп. Невидима боротьба / прп. Никодим Святогорець [пер. з рос. Б. Матковський]. – Львів: Свічадо, 2007. – 212 с.

16. Тихон (Софийчук), игум. Внутренняя целостность и Богопознание / игум. Тихон (Софийчук) // Труды Киевской духовной академии, № 2. – К. : Вид. відділ УПЦ, 1999. – С. 59–134

17. Чорноморець Ю. П. Антропологія східної патристики: дис. на здоб. наук. ст. кандидата філос. наук : 09.00.05 / Ю. П. Чорноморець. – К., 2001. – 200 с.

18. Callistus Cataphugiota, sanc. (1865). De unione cum Deo et vita contempativa / sanc. Callistus Cataphugiota // Patrologia ecursus completus. Series graeca / Accurante J.-P. Migne. – Paris, 1860. – T. 147. – Col. 885, 888.

19. Maximus Confessor, sanc. Mystagogia / sanc. Maximus Confessor // Patrologia ecursus completus. Series graeca / Accurante J.-P. Migne. – Paris, 1860. – T. 91. – Col. 672D-673A.

20. Maximus Confessor, sanc. Opusculat o logica et polemica ad Marimum / sanc. Maximus Confessor // Patrologia ecursus completus. Series graeca / Accurante J.-P. Migne. – Paris, 1860. – T. 91. – Col. 11.

21. Maximus Confessor, sanc. Capita Quinques Centena. Centuria IV / sanc. Maximus Confessor // Patrologiae cursus completus. Series graeca / Accurante J.-P. Migne. – Paris, 1865. – T. 90. – Col. 1303.

REFERENCES:

1. Vasylii Velykyi, svt. Tvorinnia : v 2 t. [Creation: in 2 t.]. – K. : Vyd. viddil UPTs KP, 2010. – T. 2, Kn.1. – 493 s.

2. Vladimirskiy F. S. Antropologiya i kosmologiya Nemeziya, ep. Emesskogo, v ikh otnoshenii k drevney filosofii i patristicheskoy literature [Anthropology and cosmology Nemesia, en. Emesskogo, in their relation to the ancient philosophy and patristic literature]. – Zhitomir : Elektro-tipografiya nasl. M. Denenmana, 1912. – 451 s.

3. Hryhorii Bohoslov, svt. Tvorinnia : v 2 t. [Creation: in 2 t.]. – K. : Vyd. viddil UPTs KP, 2010. – T. 1, Kn.1. – 720 s.

4. Hryhorii Nyskyi, svt. Tvorinnia : v 3 t. [Creation: in 3 t.]. – K.: Vyd. viddil UPTs KP, 2011. – T. 1. – 623 s.

5. Grigoriy Palama, svt. Tri glavi pro molitvu i chistotu sertsya [Three chapters on prayer and purity of heart]. – K. : Vid. viddil UPTs KP, 2009. – T. 5. – S. 327

6. Hryhorii Palama, svt. Tvorinnia : v 2 t. [Creation: in 2 t.]. – K. : Vyd. viddil UPTs KP, 2012. – T. 2 Homilii. – 467 s.

7. Ioan Damaskyn, prp. Tochnyi vyklad pravoslavnoi viry [Exact Exposition of the Orthodox Faith]. – K. : Vyd. viddil UPTs KP, 2010. – 294 s.

8. Irynei Lionskyi, sshchmch. Tvorinnia [Creation]. – K. : Vyd. viddil UPTs KP, 2013. – 620 s.

9. Kashmenskiy S., prot. Svyatootecheskoe uchenie o dushe [Patristic doctrine of the soul] – Perm': Pravosl. ob-vo «Panagiya», 2002. – S. 75

10. Klyment Oleksandriyskyi. Stromaty [Strom]. – K. : Vyd. viddil UPTs KP, 2012. – 847 s.

11. Leonov V., prot. Ponyatiya «Um», «Razum», «Rassudok» v svyatootecheskoy traditsii [The concepts of «Intellect», «mind», «Reason» in the patristic tradition] [Electronic resource]. – 2011. – №31. – S. 1–9. – Access mode: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Leonov-V/ponyatiya-um-razum-rassudok.pdf>

12. Maksim Ispovednik, prp. Tvoreniya : v 2 kn. [Creation: in 2 t.]. – M. : Martis, 1993. – Kn.1. Bogoslovskie i asketicheskie traktaty. – 353 s.

13. Maksym Spovidnyk, prp. Chotyrysta hlav pro liubov [Fourhundred chapters of love]. – K. : Vyd. viddil UPTs KP, 2009. – T 3. –S. 171-240

14. Nemesiy Emesskiy, ep. O prirode cheloveka [On human nature]. – M. : Izd-vo: «Kanon +». 2011. – 464 s.

15. Nikodim Svyatogorets', prp. Nevidima borot'ba [Invisible fight]. – L'viv: Svichado, 2007. – 212 s.

16. Tikhon (Sofiychuk), igum. Vnutrennyaya tselostnost' i Bogopoznanie [Internal integrity and knowledge of God] // Trudy Kievskoy dukhovnoy akademii, № 2. – K. : Vid. viddil UPTs, 1999. – S. 59–134

17. Chornomorets Yu. P. Antropolohiia skhidnoi patrystyky [Eastern patristic anthropology]: dys. na zdob. nauk. st. kandydata filos. nauk : 09.00.05. – K., 2001. – 200 s.

18. Callistus Cataphugiota, sanc. (1865). De unione cum Deo et vita contempativa // Patrologia ecursus completus. Series graeca / Accurante J.-P. Migne. – Paris, 1860. – T. 147. – Col. 885, 888.

19. Maximus Confessor, sanc. Mystagogia // Patrologia ecursus completus. Series graeca /

Accurante J.-P. Migne. – Paris, 1860. – Т. 91. – Col. 672D–673A.

20. Maximus Confessor, sanc. Opusculat o logica et polemica ad Marinum // Patrologia ecursus completus. Series graeca / Accurante J.-P. Migne. – Paris, 1860. – Т. 91. – Col. 11.

21. Maximus Confessor, sanc. Capita Quinquies Centena. Centuria IV // Patrologia ecursus completus. Series graeca / Accurante J.-P. Migne. – Paris, 1865. – Т. 90. – Col. 1303.

Марчук А. Т., аспірант кафедри культурології, релігійоведення і теології Черновицького національного університету імені Юрія Федьковича (Черновці, Україна), E-mail: iam_marchuk@ukr.net

Здоровье разума: восточнопатристический концепт структурно-функциональных особенностей

Аннотация. *Выяснено значение, специфику функциональной способности и назначения разумной силы души человека в богословско-антропологическом синтезе идей мыслителей восточной патристики. Освещается святоотеческий подход к интерпретации и четкого понятийного определения составляющих мыслительной силы – ума, разума, рассудка. Раскрыты особенности их взаимосвязи, структурно-функционального устройства, возможности оздоравливающего генезиса и достижения совершенства.*

Ключевые слова: Бог, душа, ум, разум, рассудок, здоровье.

Marchuk O., post-graduate student at the department of culture, religion, and theological studies, Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University, (Chernivtsi, Ukraine)E-mail: iam_marchuk@ukr.net

Health of Mind: Eastern patristic concept of structural and functional features

Abstract. *The study present reveals theological and anthropological thynsesis of ideas of eastern patristics representatives on subject sphere of conceptualization of function, meaning, functional capacity and purpose of soul's smart power. Patristic approach to the interpretation and clear notional definition of mental strength's components – mind, intellect, reason in terms of insight dimensions of eastern patristic ontology within categorical opposition "insight – energy" is a key ideological source of solution of such anthropological issues including specificity of their correlation, structural and functional composition, principles of healing genesis and excellence. The author defines peculiarities of composition of soul's smart power; its energetic manifestation in two cognitive abilities: lower (intellectual and cognitive) – active and higher (intuitive and above discursive) – contemplative. The method of thematic analysis was applied to study thoroughly the immense volume of the material under analysis. Methodological basis of the present article comprises: genetical analysis of the methodological connection of ontology and anthropology of eastern patristics; structure-functional analysis that was applied in the process of establishing the essence of the basic principles, as well as placement of appropriate semantic components in the structure of the notions under analysis, structural interrelation and interdependence, sequence of functional deployment, development perspectives and achievement of health of all the elements of soul's smart power. It is proved that healthy state of reasonable force of soul results in virtuous praxis (acts) as well as acquired knowledge in the process of natural and supernatural contemplation, revealing in wisdom, which is characterized by prudence, integrity of all its components, preconditioned by unity with God.*

Keywords: God, soul, mind, reason, health.

УДК 130.2

Міняйло В. С.,

аспірант кафедри філософії

Національного технічного університету України

«Київський політехнічний інститут»

(Київ, Україна), E-mail: vitalii.miniailo@gmail.com

СТРАХ ЯК ОДНА З УМОВ ВИНИКНЕННЯ ПОТРЕБИ У МОДЕЛЮВАННІ ТА ПРОГНОЗУВАННІ В СУСПІЛЬНІЙ СФЕРІ

Анотация. *Мета даної статті розглянути страх, як одну з причин виникнення потреби в створенні електронної держави. Дана стаття посилається на теорії страху, які розгля-*

дають останній як двигун прогресу. З розвитком суспільства, яке відбувається в процесі пошуку відповідей на ті питання, які лякають людство: «як забезпечити собі їжу? дах? безпеку?» – Виникають більш складні питання: «як захистити своє майно? як регулювати закон? як забезпечити свою свободу і незалежність?».

З розвитком суспільства збільшується число повсякденних ризиків. Планування стає невід'ємною частиною життя кожної людини. Жага знати і контролювати пояснюється прагненням убезпечити себе, уникнути ризиків. Так і боязнь втратити контроль над власним життям і опинитися у владі тоталітарного устрою приводить людину до думки про електронну державу, як найбільш прийнятну і безпечну форми управління. На прикладах Кіберсіна і ЗДАСа розглядаються перші спроби комп'ютеризувати суспільство.

Підсумок цієї статті в тому, що спроби усунути ризик появи диктатора все ще робляться людством. Один з найбільш сучасних і перспективних способів вирішення цього завдання – електронна держава.

Ключові слова: Кіберсін, ЗДАС, електронна держава, системи електронного управління, страх, суспільство ризиків.

На сьогоднішній день ні в кого не виникає сумнівів стосовно необхідності передбачувати, прогнозувати та розраховувати майбутнє. Ми розраховуємо бюджет на місяць, плануємо як будемо проводити час через пів року, рік, і зовсім не дивуємося, коли чуємо, що вчені визначили, що запасів корисних копалин на Землі вистачить ще на кілька десятків років, і ще менше дивуємося прогнозам погоди на тижні вперед. Прогнози стали невід'ємною частиною людської реальності, вони не просто полегшують життя, вони є необхідністю задля нормального підтримання життя. Звичайно, сучасне суспільство все ще не навчилося передбачати усі ризики, але значно про двинулося в цьому напрямку.

Питання передбачуваності майбутнього так чи інакше виникали у свідомості людини із самого зародження її виду. Homo sapiens, тобто людина розумна, тому і розумна, що наділена здатністю ставити запитання та знаходити на них відповіді. Одним із найважливіших питань, поставлених людством перед Всесвітом є питання майбуття. Дане питання важливе не лише з теологічної точки зору, яка прогнозує Кінець Світу майже в кожній відомій релігії світу. Наприклад, християни вірять у те, що настане Судний день і кожен отримає те, чого вартий. В інших світових релігіях також є свій Кінець Світу, він пов'язаний не стільки з прогнозами, скільки зі світобаченням людини, адже у всього має бути початок і кінець. Спроби передбачити майбутнє ми знаходимо у працях Августина Блаженного, Фоми Аквінського та інших.

Проте, не лише релігійний зміст знаходить відображення у питаннях, пов'язаних із передбаченням майбутнього, але і значно більш приземлені питання виживання, розвитку, прогресу. Так, вміння передбачувати розливи Нілу дозволили Стародавнім єгиптянам побудувати могутню аграрну державу. Астрономіологією, наукою, що дозволяла прогнозувати погодні умови на основі гороскопів займалися вавилоняни, стародавні греки, перси та інші. Так, Клавдій Птолемей у праці «Тетрабіблос» описав систему, згідно з якою конкретні зодіаки наділялися певними характеристиками, такими як вологість, тепло, холод, сухість і т.д. [1]

Та не лише погодні умови та природні катаклізми хвилювали людей минулого. Рациональні страхи холоду та голоду можна було легко пояснити, та не всі страхи мають раціональне коріння. Одна із перших спроб класифікувати страхи людей належить Епікурові, який намагався раціоналізувати уявлення людей про страхи. Він вважав, що причина страху полягає у неправильній взаємодії між людьми та богами, точніше у нерозумінні форм такої взаємодії. Тобто наявність невідомої складової – воля богів, потойбічне життя, – основна причина виникнення нерационального страху.

Іншим стародавнім грецьким мислителем, що цікавився природою страху був Платон. Він розглядає страх як соціальний стан членів суспільства, яке потребує втручання та уваги з боку керівників – законодавців.

Так чи інакше, спроби передбачити майбутнє - невід'ємна риса людства. І це не дивно, з огляду на те, що незнання приводить до виникнення відчуття страху. Щоб перестати боятися людині потрібно мати уявлення про те, яким буде її завтрашній день. Звідси виникають потреби у плануванні і т.д. І якщо раніше ацтеки боялися, що може не зійти Сонце і тому приносили жертви богам, то сьогодні було знайдено вже багато відповідей на питання минулого. Тим не менш, нове знання призводить до нового незнання. Тобто змінних у сучасному світі стало значно більше. Звичайно, людство навчилося вирішувати такі проблеми як неврожайний рік, які раніше призводили до трагедій. Так, в Ірландії в 1845–49 роках був страшний голод і лише за чотири роки населення країни за різними даними скоротилося на 20–25%.

Звичайно, тепер Сонце в уяві людини більше не криваве божество, а небесне тіло, «поведінка» якого передбачена на багато років вперед. Проте уява людства та гонитва за пошуком відповідей стала причиною розгалуження сфер людського життя на мільйони аспектів. Сучасному досліднику не достатньо спостерігати за рухом небесних тіл, аби зрозуміти, що Сонце – просто зірка, яка буде і далі освітлювати нашу планету. Для забезпечення суспільства, в якому ризики очікують на людину на кожному кроці необхідні значно більш потужні засоби прогнозування. Таким чином, прогнозування майбутнього – необхідність для нормального, продуктивного функціонування суспільства.

Із розвитком наукової думки, розвивалися уявлення про майбутнє світу і людини в ньому. Наукові та емпіричні дані прийшли на зміну стародавнім релігійним та міфічним уявленням. Прогнози більше не мають загадкового характеру, вони стали одним із методів дослідження реальності. Сьогодні прогнози робляться за допомогою математичних моделей, які враховують величезну кількість змінних. Як вже зазначалося вище, прогнози розробляються на різних рівнях осягнення дійсності. Від планів на завтрашній день, до прогнозів поведінки небесних тіл, виснаження ресурсів Землі, польотів у космос і пошуків ліків від невиліковних хвороб.

Моделювання та прогнозування реальності може бути використане не лише в контексті природничих наук, але і задля прогнозування поведінки суспільства. Дані методи використовуються суспільствознавчими науками, аби виявити потенційні загрози, визначити як люди будуть поводитися в тих, чи інших умовах, покращити рівень життя, створити нове, безпечне суспільство, позбавлене ризиків. Ульріх Бек вводить у науковий обіг поняття «суспільства ризиків», це поняття використовується для опису нових сучасних пізньомодерних суспільств, у яких процеси виробництва та споживання супроводжуються небезпеками, загрозами та ризиками [2]. Ризики – це співвідношення вірогідності настання негативних наслідків, знання яких дозволяє визначити схеми, завдяки яким можна уникнути негативних наслідків. Сучасне суспільство характеризується неможливістю уникнення ризиків, але прогнозування дозволяє зменшити небажані наслідки або взагалі унеможливити себе. На думку Ульріха Бека суспільна єдність та солідарність, які раніше виникали з метою досягнення певного блага, наприклад вироблення продовольчих товарів, продуктів вжитку та розкоші, тепер виникають із спроб унеможливити себе, тобто люди об'єднуються для подолання страху.

Страх – біологічна потреба людини, він як і біль, попереджує мозок про небезпеку, але життя у постійному страху, в якому знаходиться сучасний індивід не є корисним. Страх це емоція, яка має бути підконтрольна раціональному мисленню людини. Варто також усвідомлювати, що страхи можуть виникати безпідставно, або на підставі недійсних даних [3]. Страхи можуть бути сконструйовані, тому важливо контролювати їх. Тим не менш, на думку Бека, саме страхи – найміцніший рушій суспільного розвитку у сучасному модерному суспільстві. Керуючись страхами, людина намагається знаходити відповіді, адже страх виникає із незнання.

Людські страхи змінювалися в ході історичного розвитку. Деякі страхи минулого втратили свою актуальність (страх перед хижими тваринами, страх перед божества-

ми і т.д.), а деякі лише перетерпіли певних змін, не дивлячись на нову форму, зміст залишився тим самим. Також страхи можуть варіюватися в залежності від культурних особливостей, для деяких культур характерний страх втрати свободи вибору, коли для інших навпаки сам вибір викликає відчуття тривоги, через необхідністю його здійснювати.

До страхів, що побутували у минулому і не дійшли до сьогодення, варто додати ті страхи, які були універсальними за всіх часів. До них належать такі первинні страхи як боязнь смерті, хвороби, самотності, війни, втрати незалежності і т.д. Люди завжди боялися голоду і навіть тепер, коли проблему постачання харчів принаймні в країнах першого і другого світів вирішено, цей страх не зникає. І якщо раніше ці страхи втілювалися у трактати про кінець світу з переліком усіх атрибутів божественної кари (як то нашествя саранчі, що знищить врожаї; кривавий дощ, який зіпсує воду; чума, що забере багато життів), то, на сьогоднішній день, людство бореться із страхами від находячи відповіді на основні питання виживання: як вберегти себе від голоду, хвороб, війни і т.д.?

Не дивлячись на те, що переважно культура визначає оцінку ризиків та виникнення страхів, які можуть бути розглянуті як елементи масової культури, страхи є реальним атрибутом людського буття. І якщо вчені борються зі страхами, відшукуючи відповіді на все нові і нові питання, то звичайні люди більше зацікавлені в можливості контролювати власне життя, аби забезпечити себе.

Технічний прогрес, в переважній більшості розвивався як наслідок спроби людини захистити себе. Щоб захистити себе від голоду необхідно забезпечити себе гарними врожаєми. Щоб зберегти здоров'я, треба мати оселю, захищену від спеки та холоду. Вежі, замки, міські стіни – все це захищає людину.

Пошуки відповідей призводять до все глибшого осягнення власної суті. Люди усвідомлює свою владу та свою незалежність. З'являються страхи втрати свободи, поневолення. Ці страхи і досі існують, просто тепер людина боїться не стати рабом, а жити у державі, яка б не дослухалася до її волі. Після кривавого досвіду побудови комуністичного світу людство боїться диктатури.

Сучасне суспільство приймає форми державних інститутів, функції яких направлені на боротьбу зі страхами. Звичайно, існують різні форми державної влади і устрою, не кожна з яких, ставить собі на меті комфорт та задоволення потреб населення. Проте, найбільш розповсюджена форма – демократична, по суті, має відображати волевиявлення народу, а воля народу в тому, щоб забезпечити себе всім необхідним та захистити від постійних, переслідуючи страхів. І, якщо раніше людина боялася хижаків та погодних катаклізмів, нині, прогрес дозволяє звернути увагу на подолання інших, соціальних страхів.

Диктатура виникає тоді, коли вся влада зосереджується в руках однієї людини. Людство намагалося розв'язати цю проблему протягом багатьох століть, пропонуючи різні форми влади, які б забезпечили людство від влади диктаторів. Починаючи із Платонівської «Держави», або навіть раніше, було розроблено багато різноманітних варіантів уникнення диктатури. Ідеї Томаса Мора і Томасо Кампанелли в певній мірі живуть і на сьогоднішній день. Проте прикрий досвід побудування утопії на прикладі комунізму в Радянському Союзі застерігає людей від нових спроб. Тим не менше, саме в Радянському Союзі, свого часу, були нові спроби розв'язати вічну проблему страху перед диктатором.

Розвиток науки та виникнення перших комп'ютерів, тоді ще обчислювальних машин, дозволив вийти за рамки пошуків відповіді серед суспільства. Навіщо намагатися знайти найбільш надійну форму забезпечення себе від тиранії інших людей, якщо можна жити в суспільстві, керувати яким буде взагалі не людина, а машина. Звісно керуючись потребами людей.

Спроба втілити схожий проект у життя відбувалася в Радянському Союзі. Пропозиція про перебудову управління економікою СРСР шляхом створення

загальнодержавної автоматизованої системи управління народним господарством країни на основі ЕГСВЦ містилося в листі Кітова Н. С. Хрущову, який він послав у ЦК КПРС 7 січня 1959 року. У цьому листі він запропонував створити загальнонаціональну комп'ютерну мережу багатоцільового призначення, призначену для планування і управління економікою в масштабі всієї країни. Там же Кітов запропонував Уряду СРСР створити єдиний координуючий загальносоюзний орган по АСУ – «Госкомупр». Кітов вважав, що створення Госкомупра, дозволило б вести роботи по АСУ за узгодженими централізованим планам і було б свідченням того, що вище керівництво СРСР підтримує створення ЗДАС [4]. Проте спершу радянська влада не підтримала цю ідею і рятувати її довелося директорів інституту кібернетики АН СРСР В. Глушкову. В ході розробки проекту ЗДАС його фактично було поділено на два етапи: територіальний та галузевий. Починаючи з 1962 року керівником проекту був В. Глушков, який долучив до розробки ЗДАСу Кітова. Останній був помічником і заступником Глушкова по роботам, що проводилися в області автоматизованих систем управління в оборонних міністерствах [5].

З 1965 року концепція ЗДАСу була змінена із територіальної на галузеву. Окрім територіальних АСУ планувалось також створення республіканських, але в ході застосування плану Глушкова було вирішено, що вклад в республіки надто витратний для бюджету і створення додаткових опорних розрахункових центрів було скасовано, а їх функції а також функції по оперативному управлінню процесами керування поточними матеріальними потоками між суб'єктами виробничої діяльності було покладено на територіальну систему Держзабезпечення СРСР [6].

Згідно з планом Глушкова ЗДАС мав базуватися на галузевих АСУ, які планувалися, щоб забезпечити автоматизоване комп'ютерне економічне керівництво в рамках кожної окремої галузі СРСР з одного боку, і територіальних АСУ, з іншого. Проектування ЗДАС було завершено на початку 1990-х років, у зв'язку з переходом країни від соціалістичних методів управління економікою до ринкових.

ЗДАС зазнавав критики з боку економістів, оскільки його звинувачували в бездуховності та математизації. Відомий радянський економіст Г. Попов вбачав у цій системі небезпеки, і казав, що вона нагадує «електронний фашизм».

Інша спроба створити електронну державу належала чилійцям. Кіберсін – проект централізованого комп'ютерного управління плановою економікою, керівником якого був Стаффорд Бір. «Кіберсін» реалізовувався в Чилі за президентства Сальвадоре Альєнде в 1970–1973 роках. Тогочасне становище чилійської економіки було досить непривабливим. Нестабільна політична ситуація призвела до повної дестабілізації економіки. У таких складних умовах народилася ідея спробувати повністю перебудувати систему управління економікою – поставити її на наукову основу. За рекомендацією одного з великих діячів Народної єдності Фернандо Флореса чилійський уряд звернувся за допомогою до відомого англійського кібернетика Стаффорд Біра. Останній без роздумів погодився, закинувши всі свої першочергові справи. Ще б пак, адже жодна, навіть найбагатша, держава не запропонувала реалізувати його ідеї на практиці. Як говорив Бір, капіталістичні країни ніколи не визнавали кібернетику як інструмент управління, вона їм була не потрібна [7].

Вчений виходив з того, що економіка – це складна система, що постійно змінюється, і ситуація змінюється шохвилини. Звичайні методи управління економікою на це не зважають. Ринкова економіка не дозволяє цього робити, жоден власник підприємства не видасть всієї інформації. Ефективне управління в масштабах країни може ґрунтуватися тільки на прозорій економіці. У Чилі до 1972 року була націоналізована велика частина промислових підприємств, тому їх можна було об'єднати в одну систему.

Керуюча програма створеної системи отримала назву Cyberstrider, вона була написана чилійськими інженерами у співпраці з британськими вченими. За допомогою телексів система поєднала 500 підприємств в мережу Cybernet. Вся інформація

в реальному часі надходила в кімнату управління, яка перебувала в Президентському палаці «Ла Монеда» в Сантьяго. В системі було передбачено чотири рівні управління (підприємство, галузь, сектор економіки, глобальний рівень), і вона мала алгедонічний зворотній зв'язок. Якщо проблема не розв'язується на нижчому рівні за певний проміжок часу, то автоматично відбувалася її ескалація на більш високий рівень прийняття рішення (до глобального).

Введення такої системи знищило необхідність у величезній армії бюрократів. Управління країною могло б стати дійсно справою народу, а не еліти. Крім того, «Кіберсін» в принципі не міг діяти в недемократичних умовах. Адже для ефективного управління економікою потрібно знати потреби всіх людей. Для цього передбачалися т.зв. алгедонічні прилади. Це були «електронні опитувачі» населення, що встановлюються за місцем проживання або роботи. Можна було дізнатися реакцію населення на дії уряду. Наприклад, уряд вранці видає указ, вдень він вже вводиться по всій країні, а ввечері вже відома реакція населення. Про такий зворотній зв'язок в режимі реального часу не може мріяти жоден сучасний демократичний уряд! На підприємствах алгедонічні прилади передбачалися скрізь, а узагальнюючий вимірник розташовувався на вході в завод і в кабінеті директора. В кінці дня ступінь задоволення відображався на моніторі у вигляді функції і надходив в ситуаційну кімнату.

Неважко здогадатися, який удар завдала б ця система по капіталізму, який до цих пір оголошують найефективнішим з точки зору економіки. Тому місцева буржуазія і її північні патрони ні на хвилину не послаблювали війну. «Кіберсін» вводився в дуже важких умовах і був введений лише частково. Країну буквально трясло від економічної блокади, саботажу, диверсій, терактів.

У 1972 році, під час загальнонаціонального страйку, завдяки Кіберсіну уряд організував постачання в столицю продовольства за допомогою 200 вантажівок, які залишилися вірними уряду, в обхід страйкуючих 50 000 водіїв. Але після перевороту 1973 року центр управління Кіберсіна був зруйнований, оскільки новий уряд визнало даний проект непривабливим.

«Кіберсін» так і не запрацював на повну потужність (тільки 60 підприємств, що входять в соціально-промислову сферу, були приєднані до системи), але навіть те, що він показав - досить, щоб підтвердити перевагу науки перед стихією ринку. Впровадженню кібернетичної системи перешкождали об'єктивні причини: нестача коштів, комп'ютерна неграмотність фахівців, відсталість техніки, постійний саботаж.

Створення комплексних систем, подібних «Кіберсін» і ЗДАС, означало б перехід до наступного етапу розвитку не тільки в економіці, але і безпосередньо в суспільстві. Управління, в якому немає місця корупції та непрофесіоналізму, яке доступне кожному, а не тільки обраним, спричинить за собою новий тип організації суспільства. Ось що записав Бір після страйку Греміо: «Автономні, самостійні групи організувалися так, щоб захистити інтереси найближчих сусідів, потім цілих сіл і навіть колективів цілих організацій, а тим часом сам виробник отримав вихід прямо на споживача. такий розвиток подій загрожував знищенню торгівлі як такої, а разом з нею, звичайно, і Греміо». Характерно, що простий народ, який часто був неписьменним, відразу ж відчув переваги цієї системи і підтримував нововведення. Не потрібно було закінчувати університети, щоб зрозуміти, що в їх розпорядженні знаходиться не тільки потужний інструмент для подолання кризи, але і єдино можливий засіб для справжньої демократії.

Тим не менш, Кіберсін, так само як і ЗДАС зазнав критики і був звинувачений у бездуховності. Проте на сьогоднішній день серед найбільш розвинутих країн світу спостерігається популяризація ідей електронного управління суспільством, в основі яких лежать цифрові технології, що сприяють полегшенню зворотного зв'язку, про який говорили Вінер і Бір. Так, директор Центру демократії і технологій Дж. Демпсі

заснавив, що «електронна держава» являє собою використання інформаційно-комунікаційних технологій для перетворення уряду з метою зробити його більш доступним для громадян, ефективнішим і більш підзвітним. Однак з цього визначення зовсім не випливає, що перехід до «електронного уряду» повинен ознаменуватися зростанням числа комп'ютерів в кабінетах чиновників. Навпаки, згідно з цим визначенням, він повинен привести до зміни взаємин між державними службовцями та іншими громадянами.

Таким чином, перші спроби створити ідеально безпечну державу, позбавлену ризиків створення тоталітарного режиму провалилися. Тим не менш, людство все ще не знайшло відповіді на це питання, тому спроби продовжуються. І вже зараз електронне врядування – реальна альтернатива, яка може розглядатися як крок назустріч державі для людей.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Птолемей К. Тетрабіблос [Електронний ресурс] / К. Птолемей. – Режим доступу: http://inolib.org/antique_/antique_ant/klavdiy-ptolemey-tetrabiblos.html (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
2. Бек У. Суспільство ризику. На шляху до другого модерну / У. Бек – М.: Прогрес-Традиція, 2000. – 298 с.
3. Катастрофическое сознание в современном мире в конце XX века [Электронный ресурс] / Под редакцией: Шляпентоха В., Шубкина В., Ядова В. – Режим доступа: www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Katastr/01.php (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
4. Ледокол. Страницы биографии А. И. Китова. / Ред. и сост. В. А. Долгов и В. В. Шилов // Информационные технологии. – 2009. – № 3. Приложение. – 32 с.
5. Деркач В. П. Академик В. М. Глушков – пионер кибернетики / В. П. Деркач – К.: Изд-во Юниор, 2003. – 384 с.
6. Кузнецова Т. С. К истории Института экономики РАН (АН СССР): домислы и реалии. / Т. С. Кузнецова – М.: Ин-т экономики РАН, 2005. – 68 с.
7. Отоцкий Л. Стаффорд Бір & Кіберсін-2006 / Л. Отоцкий // Компьютерра : журнал. – Москва: 20-04-2006. – № 15.

REFERENCES:

1. Ptolemei K. Tetrabiblos [Tetrabiblos] [Electronic resource]. – Access mode: http://inolib.org/antique_/antique_ant/klavdiy-ptolemey-tetrabiblos.html
2. Bek U. Suspilstvo ryzyku. Na shliakhu do druhoho modernu [Community risk. Towards the second modern] – М.: Prohres-Tradytsiia, 2000. – 298 s.
3. Katastroficheskoe soznanie v sovremennom mire v kontse KhKh veka [Catastrophic consciousness in the modern world in the late twentieth century] [Electronic resource] / Pod redaktsiey: Shlyapentokha V., Shubkina V., Yadova V. – Access mode: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Katastr/01.php
4. Ledokol. Stranitsy biografii A. I. Kitova [Icebreaker. Biography of A. I. Kitov] / Red. i sost. V. A. Dolgov i V. V. Shilov // Informatsionnye tekhnologii. – 2009. – № 3. Prilozhenie. – 32 s.
5. Derkach V. P. Akademik V. M. Glushkov – pioner kibernetiki [Academician Glushkov - the pioneer of cybernetics] – К.: Izd-vo Yunior, 2003. – 384 s.
6. Kuznetsova T. S. K istorii Instituta ekonomiki RAN (AN SSSR): domysly i realii. [On the history of the Institute of Economics Academy of Sciences (USSR): fantasies and realities], М.: In-t ekonomiki RAN, 2005. – 68 s.
7. Ototskiy L. Stafford Bir & Kibersin-2006 [Stafford bir & Kibersin-2006] // Komp'yuterra : zhurnal. – Moskva: 20-04-2006. – № 15.

Миняйло В. С., аспирант кафедры философии Национального технического университета Украины «Киевский политехнический институт» (Киев, Украина), E-mail: vitalii.miniailo@gmail.com

Страх как одно из условий возникновения потребности в моделировании и прогнозировании в общественной сфере

Аннотация. Цель данной статьи рассмотреть страх, как одну из причин возникновения потребности в создании электронного государства. Данная статья ссылается на теории страха, которые рассматривают последний как двигатель прогресса. С развитием обще-

ства, которое происходит в процессе поиска ответов на те вопросы, которые пугают человечество: «как обеспечить себе еду? кров? безопасность?» – возникают более сложные вопросы: «как защитить свое имущество? как регулировать закон? как обеспечить свою свободу и независимость?»).

С развитием общества увеличивается число повседневных рисков. Планирование становится неотъемлемой частью жизни каждого человека. Жажда знать и контролировать объясняется стремлением обезопасить себя, избежать рисков. Так и боязнь потерять контроль над собственной жизнью и оказаться во власти тоталитарного устройства приводит человека к мысли об электронном государстве, как наиболее приемлемой и безопасной форме управления. На примерах Киберсина и ОГАСа рассматриваются первые попытки компьютеризировать общество.

Итог данной статьи в том, что попытки устранить риск появления диктатора все еще предпринимаются человечеством. Один из наиболее современных и перспективных способов решения данной задачи – электронное государство.

Ключевые слова: Киберсин, ОГАС, электронное государство, системы электронного управления, страх, общество рисков.

Minyailo V., postgraduate student of the Department of Philosophy of the National Technical University of Ukraine «Kiev Polytechnic Institute», (Kiev, Ukraine), E-mail: vitalii.minyailo@gmail.com

Fear as one of the conditions of occurrence of the need for modeling and forecasting in the public sphere

Abstract. The purpose of this article is to consider fear as one of the causes of the need for the creation of e-government. This article refers to the fear theory, which consider «Fear» as the engine of progress. With the development of society, which takes place in the search for answers to the questions that frighten mankind: «how to ensure their own food? shelter? Security?» – there are more complex issues: «How to protect your property? how to regulate the law? how to ensure humans freedom and independence?». Approaches to understanding the category of «fear» are considered by the ancient Greek philosophers – Plato and Aristotle, and till modern theorists, who have their views on this issue.

The concept of «fear» is considered, along with the concept of risk, there is analysis of the «risk society», authored by Ulrich Beck.

While society became more progressive, there is an increasing of the number of daily risks. Planning becomes an integral part of everyone's life. Everyone needs to know much more information to control their lives due to the desire to protect themselves, to avoid risks. And the fear of losing control over their own lives and be at the mercy of the totalitarian apparatus leads a person to think about the electronic state, as the most acceptable and safe form of government. There are some examples like Cybersyn and OGAS, which were considered to be the first attempt to computerize society. OGAS and Cybersyn – projects of electronic states, which have been brought to life in the 20th century in the Soviet Union and Chile. Their popularity is due to the rapid and extensive spread of cybernetics.

The result of this article is that the attempt to eliminate the risk of the dictator is still being made by mankind. One of the most modern and advanced methods of solution of this problem is electronic state. Despite the fact that the attempts to create an e-mail gosdarstvo failed idea still lives in the minds of mankind. One of the most successful alternatives may become the electronic control system, which will provide greater control of the state for humanity.

Keywords: Cybersyn, OGAS, electronic control system, e-government, fear, risk society.

Муратова І. А.,кандидат філософських наук, доцент,
докторант кафедри філософіїНаціонального технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»
(Київ, Україна), E-mail: i.muratova@kpi.ua

ПОНЯТІЙНИЙ ПРОСТІР ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ ТЕХНОЛОГІЇ

Анотація. Завданням статті є розкриття історії становлення поняття «технологія» в логіці мислення, його ролі в розумінні соціальних процесів і місця в системі філософських понять і категорій. Дослідження значень початкового терміна «техне», їх диференціації, розщеплення і виділення самостійних понять: «мистецтво», «ремесло», «майстерність», «метод», «техніка», «наука» для виразу розділення різних видів людської діяльності, дозволяє обґрунтувати універсальний зміст і філософсько-категоріальний статус поняття «технологія».

Ключові слова: *техне, мистецтво, майстерність, наука, техніка, інженерія, технологія.*

Філософське самоусвідомлення суспільства і самовизначення людини духовно озброює розумінням засобів оновлення сучасного соціального та індивідуального буття, способів прийняття рішень у сфері актуальних проблем соціального розвитку, творчого застосування знань для здійснення знайдених рішень. Дослідження понять, які забезпечують саме адекватність і валідність такого самоусвідомлення і самовизначення, є необхідним моментом сучасного історичного прогресу. Адже поява нових понять і зміна семантики тих, що вже існують, є продуктом і важливішим симптомом приходу іншої історико-культурної епохи, маркером переходу до інших форм буття, отже, до нових ідей в інтелектуальній історії людства. Метаморфози понять особливо несподівані та виразні у поворотні епохи, на історичних зламах і зигзагах.

Визнання технологічного прогресу як рушія цивілізаційних зсувів, і разом з тим визначального чинника не лише першорядних науково-технічних, але й соціальних проблем, висуває поняття «технології» в ранг таких, що виражають суть сучасної епохи, робить предметом фундаментальних досліджень і філософської рефлексії, адже за влучним виразом Гегеля, філософія є схопленою в думці епохою. Отже, осмислення соціально-історичної природи технології внутрішньо пов'язане з обґрунтуванням універсального, філософсько-категорійного статусу поняття технології, яке є інтелектуальною умовою для здобуття свободи в обставинах тотальної технологічної обумовленості. Проте проблема полягає у тому, що категоріальне усвідомлення загального змісту цього поняття не сягає філософського, науково-теоретичного рівня. Зазвичай загальним поняттям «технологія» позначається проста сукупність засобів, процесів, ідей, а також діяльності, в якій за допомогою застосування інструментів і техніки досягається необхідний результат, створюється певний продукт. Інтелектуальні зусилля спрямовуються на економічне виправдання розробок і впровадження нових технологій.

Завдання, що вирішується у даній статті, спрямоване на розкриття історії становлення поняття «технологія» у логіці думки, його місця у виразі соціальних процесів та ролі у понятійному апараті та розвитку системи категорій філософії. Перш ніж активно оперувати даним терміном для осмислення і визначення цивілізаційних змін сучасності, слід прояснити різноманітні конотації, властиві йому, і тим самим висвітлити його основне значення поміж історичних нашарувань. Для цього доцільно звернутись до витоків його поставання, тобто до терміну «техне». Даний аспект проблеми висвітлюється у низці досліджень сучасних зарубіжних авторів,

серед яких фундаментальна праця Девіда Ручника (David Roohnik), присвячена платонівському розумінню техне [1], і Кліффорда Масуда Робертса (Clifford Masood Roberts), присвячена сократівській концепції техне [2]. Вирішення завдання статті спирається на останні роботи М. М. Нікітіної, М. В. Онопрієнка, В. М. Розіна, О. М. Романова [4; 5] та ін., а також на вже відомі ключові у цій царині ідеї М. Гайдегера і О. Ф. Лосева [6; 7].

Серед останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання філософських проблем технології в напрямку від емпіричного повороту до аксіологічного, на яке спирається автор, колективна робота зарубіжних авторів: Pieter E. Vermaas, Peter Kroes, Anthonie W.M. Meijers, Maarten Franssen, Stefan Koller, Sven Ove Hansson, Joseph C. Pitt, Ilkka Niiniluoto, Alfred Nordmann, Philip Brey, Rafaela Hillerbrand, Sabine Roeser, Adam Briggie, Ibo van de Poel, Wybo Houkes, Sjoerd D. Zwart, Marc J. de Vries, Byron Newberry, Andrew Feenberg, Pablo Schyfter [3]. Зміна перспектив висвітлюється у праці як технологічний поворот у філософії науки і техніки. Технологія трактується ними як практичне мистецтво, а ключові авторські ідеї оформлені у вигляді маніфесту майбутнього філософії, що вирішує питання – наука проти технології: різниця або ідентичність? У центрі уваги дослідників знаходиться розробка конструктивної філософії техніки і технології у сфері відповідальних інновацій, врахування інформації про практичні перспективи і можливі ризики, соціально-політичні аспекти технологічного прогресу, когерентний погляд на співвідношення між соціальним визнанням і моральною прийнятністю технології, філософські проблеми технологічного застосування науки на благо людства, методологія інноваційних інженерних проектів, концептуалізація сучасного повороту в інженерії – значення і цінність мікро, месо, макро і мета рівнів, поняття функцій в критичній теорії технології, підходи у застосуванні соціології знань для утворення належної технологічної функцій. Проте автори недостатньо уваги приділяють історичному дослідженню поняття «технологія», логіці розвитку його змісту і оформленню у філософському статусі, що враховувалось при визначенні методології даної роботи.

Якщо звернутися до перекладу терміну «техне» з давньогрецької, то тут мало розбіжностей: більшість дослідників сходяться у тому, що йому відповідають терміни: ремесло, мистецтво, майстерність, уміння. Якщо ж звернутись до змістовного контексту і виходити з характеру античної культури взагалі, то на думку О. Ф. Лосева, «Космос – це теж найвеличніша «техне», бо це – «ремесло», «мистецтво», не тільки людське, але і божественне, космологічне» [6]. При цьому він наголошує, що греки не розрізняли мистецтво і ремесло, а назвати мистецтво ремеслом не було образливим, як наприклад для новоєвропейського художника чи митця, навпаки – грек за часів античності пишався тим, що він ремісник. «Ось цей позаособистісний характер і позбавляє «техне» значення такого високого мистецтва, яке вище за будь-яке ремесло. Разом із тим і ремесло позбавляється свого зовнішнього і занадто матеріального і беззмістовного значення. Ремесло – це одухотворена, одушевлена річ, воно не відрізняється від мистецтва» [там само].

На думку М. Гайдегера, крім значень майстерності та мистецтва, початкових для терміна «technē», він має, ще одне і важливіше значення, яке виражає собою знання. Тому слово «technē» від самого початку, як він вважає, було пов'язано з грецьким словом «epistēmē». Лосев також наголошує, що грек не відрізняв ремесла і мистецтва від науки, тож «техне» в античній культурі – це і ремесло, і мистецтво, і наука. До того ж і сама наука трактується практично, а не як чиста умоглядна абстракція. Проте деякими авторами підкреслюється розщеплення, розходження науки і практики, теоретичного знання і ремесла: «В античному мисленні існувало чітке розрізнення епістемі, на осягненні якої ґрунтується наука, і техне, практичного знання, яке необхідне для справи і пов'язане з нею. Техне не мало ніякого теоретичного фундаменту, антична техніка завжди була схильна до рутини, вправності,

навички; технічний досвід передавався від батька до сина, від матері до дочки, від майстра до учня. Стародавні греки проводили чітке розрізнення теоретичного знання і практичного ремесла» [9, с. 333]. Що детермінує, на нашу думку, подальше становлення поняття «технологія» вже на базі результатів промислової революції, розвиненої науки, технічного знання та інженерної діяльності.

Серед філософів нині узвичаєно «софію» трактувати як мудрість, проте О. Ф. Лосєв стверджує, що існують тексти, які говорять про те, що «софія» означала також і технічне вміння, майстерність. Близьким до цього є також термін «деміург», значення якого наближається до терміна «*technē*», що в основі своїй має індоевропейський корінь *tek-* (виробляти, породжувати; бути батьком). Лосєв доводить, що в контексті принципів матеріально-чуттєвого космологізму античної культури «Деміургос» – «майстер, будівничий, тесля, столяр», яким є позаособистісний космос. Усвідомлення продукування, творення як особистісної, суб'єктивної, усвідомленої та цілеспрямованої діяльності ще попереду.

Отже, переклад терміна «*technē*» лише як «мистецтва» О. Ф. Лосєв вважає поверховим, позаяк це не тільки «мистецтво», а й «ремесло» (уміння майструвати) і «знання» (уміння вгадувати, майстерно задумувати), навіть «наука». Якщо врахувати всі випадки вживання цього терміна у Платона, то значень його виявляється настільки багато, зауважує Лосєв, що самий їх перелік є справою досить важкою. Але головне при цьому – це повна несподіванка тих чи інших значень. «Це не означає, що Платон розумів під «мистецтвом» якийсь хаос або сумбур. Але якщо серйозно відмовитися від апіорних схем, то доведеться волею-неволею враховувати нескінченну різноманітність вживань цього терміна і усі ледь помітні переходи і проміжні ланки у цій досить заплутаній семантиці» [7]. Розмежування і розділення цих значень у процесі виділення самостійних сфер діяльності та окремих понять, що їх виражають, відбувається у подальшому історичному розвитку, що дозволяє встановити вузлові логічні пункти становлення поняття «технологія» у його походженні від первинного терміну «*technē*».

Робін Джордж Коллінгвуд у дослідженні розвитку принципів і понять естетичної теорії також стверджує, що *technē* у давньогрецькій культурі тотожно мистецтву і ремеслу для скульптура так само, як для художника, гончара, архітектора, поета, будівельника, танцюриста тощо. «*Argē* давньою латиною, те ж саме означає слово *τέχνη* грецькою, – здатність досягати уявленого заздалегідь результату за допомогою свідомо керованої і спрямованої дії» [8, с. 27]. Визначальним при цьому є досягнення мети і процес її досягнення, а також здатність виконувати дії, спрямовані на здійснення мети, здатність скеровувати дію до результату, що втілює мету. Це саме те значення, яке увійде до змісту поняття «технологія» в процесі того історичного розщеплення значень терміну «*technē*», який у результаті логічної диференціації породить низку самостійних понять: мистецтво, техніка, знання, наука, технологія.

Далі, за Коллінгвудом, давньогрецьке *τέχνη* і давньолатинське *ars* «позначають якесь ремесло чи особливе вміння, подібне до ремесла теслі, коваля або хірурга. Греки і римляни не мали жодного уявлення про те, що ми тепер називаємо *мистецтвом*, відрізняючи його від ремесла. Те, що ми називаємо мистецтвом, вони просто виділяли як групу ремесел, таких як ремесло поета (*ars poetica*), яке вони вважали (зрозуміло, не без натяжок) в принципі подібним до ремесла теслі та іншим ремеслам, і його відмінність від них точно така сама, як самих цих ремесел між собою» [8, с. 17]. Коллінгвуд також доводить, що *ars* середньовічною латиною, так само як і *art* так званою ранньомовноанглійською мовою, яка повністю запозичила як це слово, так і його зміст, – це будь-яка форма спеціальної книжкової освіти, такої як граматика, логіка, магія або астрологія. «Таким було значення цього слова ще за часів Шекспіра: «Залишся тут, моє мистецтво!» – говорить Просперо, знімаючи свою чарівну мантию. Проте в епоху Відродження, спочатку в Італії, а потім і в інших країнах, до цього слова повернулося його колишнє значення. Ренесансні ху-

дожники, подібно до своїх побратимів Стародавнього світу, насправді вважали себе ремісниками» [8, с. 18].

Лише у XVII столітті, за Коллінгвудом, проблеми і концепції естетики почали виділятися з проблем техніки і філософії ремесла, а наприкінці XVIII століття цей поділ зайшов так далеко, що виникло розрізнення між витонченими мистецтвами і корисними мистецтвами. «Тепер «витончені» мистецтва означали не просто вишукані або висококваліфіковані ремесла, але «прекрасні» мистецтва (*les beaux arts, le belle arti, die schone Kunst*). У XIX столітті це словосполучення було скорочено, епітет випав, і заміна множини однією додала узагальнювального значення слову мистецтво» [8, с. 18]. Саме цей момент Коллінгвуд вважає теоретичним завершенням виділення мистецтва з ремесла. Але тільки теоретичним, бо нове використання слова *мистецтво* він порівнює з прапором, піднятим над вершиною пагорба першими атакуючими, але піднятий прапор ще не означає, що вершина насправді підкорена. За Коллінгвудом, «істинний зміст слова мистецтво загороджений глибоко вкоріненими атрофованими значеннями, аналогічними і значеннями світської ввічливості». Адже істинне значення слова ніколи не буває такою нерухомою брилою, на якій слово всілося, як чайка на береговій скелі. Слово скоріше розгойдується на ньому, як та чайка, що сіла на корму рухомого корабля. Щоб з'ясувати те істинне значення, «слід проявити різноманітні конотації, властиві цьому слову, і тим самим висвітлити його основне значення» [8, с. 18–19]. Побічні значення відволікають нашу свідомість від істинного значення і є завадами, перепонами, що перешкоджають його розкриттю.

Щодо атрофованих значень, то Коллінгвуд вважає, що їх з неминучістю веде за собою будь-яке слово, яке має історію, – це ті значення, які колись в минулому відповідали цьому слову і які зберігаються в силу звички. Ці значення шикуються за словом подібно до хвоста комети і розділяються в залежності від їх віддаленості. Стосовно значення, що прирівнює мистецтво ремеслу, то воно, на його думку, становить цінність для теми, що висвітлюється, бо якщо його змішувати з істинним значенням, то породжується специфічна помилка, котру Коллінгвуд називає технічною теорією мистецтва, згідно якої воно є деякого роду ремеслом. При цьому питання полягає не у тому, чи є мистецтво тим чи іншим родом ремесла, а чи є воно ремеслом взагалі. Тому він акцентує увагу на відмінностях між цими явищами: «Подібність тут тільки поверхнева, принципову важливість має призначення, а воно – різне» [8, с. 22].

Разом з тим можна констатувати відділення значення технічної майстерності та оформлення його в окреме і самостійне поняття. Важливо прослідкувати тему мети, призначення тої чи іншої майстерної діяльності у розмежуванні значень первинного терміна «техне» не лише в естетичному аспекті (історичного виділення «мистецтва» як самостійного у своєму значенні поняття), але й у етичному аспекті – коли «техне» береться як метод, усвідомлений спосіб отримання уявленого задалегідь і представленого у меті результату. У такому трактуванні розглядає філософську техне Девід Ручник [1], який виходить з ціннісного принципу і виділяє філософську техне як ціннісно навантажену *techne* (*value-laden techne*) на відміну від всіх інших звичайних ціннісно нейтральних (*ordinary value-neutral technai*). Спираючись на це, О. Н. Романов трактує, наприклад, сутність етичного і етичної *техне* як взаємовідношення наших намірів, способів їх здійснення у вчинках і досягнутого результату [5, с. 35]. Відповідь на запитання «Що таке справедливість?» він ставить у залежність від рішення *техне*-апорії: як стати справедливим, доброчесним і т. п. «Проте ні навчитися доброчесності, ні стати справедливим або мужнім подібно до того, як стають суднобудівником, лікарем або математиком, виявляється неможливим» [5, с. 35]. Це пов'язане з філософією як принципово іншою *техне* на відміну від звичайних – всіх інших занять і наук. Ця принципова відмінність філософії розкривається і формулюється, на думку О.М. Романова, в процедурі еленхуса, що є

результатом перевірки співрозмовника на відповідність його прагнень його переконанням. Коли ж справа стосується наших власних намірів і вчинків, то відокремити суб'єкт дії від самої дії, а дію від її результату виявляється неможливим. «Цей парадокс виникає з наступної вимоги техне-аналогії: необхідною умовою будь-якої техне є каузальна відповідність дій очікуваному результату, і ця умова зберігається і в тому випадку, коли мова йде про наші наміри, вчинки і очікувані від них результати» [5, с. 35]. Нерозумну справу Сократ не визнає мистецтвом, бо «пропонуючи свої поради воно не в силах розумно визначити природу того, що саме ж пропонує, а значить, не може і назвати причини своїх дій» [10, с. 498, 465a].

На цій підставі кухарську справу Сократ вважає не мистецтвом, а вправністю на відміну від лікування, через те що «лікування досягнуло природу того, що воно лікує, і причину власних дій і може дати звіт в кожному своєму кроці. А приготування їжі... спрямовується до своєї мети нерозважливо і беззвітно, не вивчивши ні природи задоволення, ні причини, ...але просто-напросто завдяки довгому досвіду і збереженню пам'яті про те, що трапляється зазвичай, – так тільки і доставляє воно всі можливі задоволення» [10, с. 544, 501 a]. Задоволення і благо – не одне й те ж саме, і до задоволення треба прямувати заради блага, яке робить хорошими і нас і все інше, що буває хорошим, через появу деякої гідності. «Достоїнство кожної речі – будь то начиння, тіло, душа або будь-яка жива істота – виникає у всій своїй красі не випадково, але через злагодженість, через мистецтво, яке до неї докладено» [10, с. 551, 506 d e]. Достоїнство кожної речі – це злагодженість і впорядкованість, це котрийсь порядок, притаманний кожній речі та для кожної речі особливий, котрий робить кожну річ доброю. Значить, і душа, в якій є порядок, краще безладної, вона є поміркованою і помірною на відміну від нерозумної і невитриманої, яка буде поганою.

«Проте, – відзначає О.М. Романов, – в «етичних» випадках (у політиці, у вихованні та загалом у житті) саме наші наміри і переконання виявляються одночасно і дією, і очікуваним результатом – справедливістю, доброчесністю та ін., у протилежному випадку (як у звичайній техне) неминуче протиріччя: справедливий може чинити і несправедливо, подібно до лікаря, здатного зі знанням справи як лікувати, так і шкодити» [5, с. 35]. На думку автора, відповідність бажань діяча і мотивації його вчинків є умовою філософської техне, яка водночас являється і методом дослідження, і дією. Техне тут виявляється у значенні мистецтва-майстерності, здатності не лише майструвати, не лише виконувати дії, спрямовані на виробництво, виготовлення, але і усвідомлювати метод досягнення бажаного, задуманого, спосіб здійснення наміру, отримання знання про втілення задуму.

Загальне поняття «техніка» вперше оформляється в історико-технічних дослідженнях, де ним позначається сукупність виробничих знарядь, засобів і пристроїв, які застосовуються у ремісничому виробництві, за допомогою яких виготовляється, виробляється якийсь продукт. Як узагальнююче найменування знарядь, машин, механізмів, установок, пристроїв, пристосувань та інших засобів продуктивної діяльності, воно не виражало наукових і технологічних знань так само, як і самого процесу суб'єктивної діяльності, спрямованого від мети до результату через певний засіб-посередник. Його зміст обмежувався статичною предметністю, матеріальними результатами технічних надбань людства. Сфера технічних знань про дії, необхідні для застосування цих засобів і отримання при їх посередництві заздалегідь задуманого, наперед заданого і очікуваного результату, тобто для здійснення задуму, для цілеспрямування їх роботи, не набула ще раціональної, наукової форми, і у кращому випадку мала рецептурний характер настанови. Лише у XIX столітті поняттю «техніка» надається значення правил і способів діяльності, перед усім професійної (наприклад, Ф. Бон), цілеспрямованої діяльності, в якій успіх досягається з'ясуванням і вказівкою в попередньому міркуванні керівного засобу цілесдійснення. Технічне знання набуває теоретичної форми, втілюється не

тільки через технічну діяльність за допомогою різного роду засобів і пристроїв, але і в формі технологічних ідей, концепцій і праць. Усвідомлюється, що не речі або винаходи, а супроводжуючі їх ідеї і керовані ними дії представляють те, що становить сутність техніки, вміння виробляти ці ідеї і втілювати їх в інженерній практиці має прищеплюватися спеціальним вихованням, навчанням, освітою. Виявилось, що техніка передбачає технічне знання, нерозривно пов'язане з розвитком науки, промисловості, інженерної теорії та практики.

Розвиток науки і промислове застосування наукового знання, дійсно наукове впорядкування та розділення виробничого процесу на послідовні етапи, фази, що детерміновані об'єктивними законами переробки, перетворення природних форм на олюднені, культурно-історичні, і спрямовані на доцільне продукування предметного буття суспільства, є важливішою передумовою появи технології, що спирається на науково обгрунтоване, свідомо вироблене знання про способи діяльності та інженерне управління нею. Лише промислова революція і перехід від ремесла до мануфактури і далі – до машинного виробництва створює цю передумову, а разом з тим відбувається перехід від спеціалізованих рецептурно-технічних до технічних знань: теоретичних науково-технічних і системотехнічних знань, вироблення і застосування яких викликає виділення інженерної діяльності та освіти. Виникає нагальна потреба підготовки інженерів, створення спеціальної професійної інженерної освіти.

Методика викладання в інженерних навчальних закладах вимагала відходу від ремісничого учнівства. У зв'язку з нагальною потребою регулярної наукової підготовки інженерів, виникає потреба наукового опису техніки та систематизації накопичених науково-технічних знань. В силу цих причин першої дійсно наукової технічною літературою стають підручники для вищих технічних шкіл. Тому не випадково, що термін «технологія» започаткував і вперше використав у науковій і технічній літературі німецький дослідник і вчений Йоганн Бекман, який одним з перших став викладати технологію як навчальну дисципліну і почав вивчати її як предмет наукового дослідження наприкінці XVIII століття. Він трактував цей термін у значенні «наука про ремесло» або «знання ремесла» і став першим визнаним істориком винаходів, що заслуговував на довіру, а також засновником вчення про історію технологій. Слід підкреслити, що саме принцип історизму привів Й. Бекмана до розробки цієї нової галузі наукових досліджень і викладання.

Бекман навчав своїх студентів технології у майстерні, щоб поєднати оволодіння теоретичними й практичними навичками в різних ремеслах, пояснити їм історію і той стан справ, що в них склався у зв'язку з просуванням і застосуванням наук. Сам він здобував знання не тільки через освіту – в навчанні та викладанні, але і подорожуючи світом, досліджуючи методи реального виробництва, а також дані про інженерне мистецтво, природознавство і природну історію (так, у 1768 році він заснував ботанічний сад за принципами Карла Ліннея). Бекман був першим, хто став автором історичних та критичних доповідей про технології ремесел і виробництва і опублікував класифікацію технологій. Викладена ним історія відкриттів, винаходів і витоків машин, різних знарядь і промислових пристосувань дозволяє вважати Йоганна Бекмана засновником наукової технології. Варто зазначити, що йдеться саме про технологію, а не лише про техніку, оскільки ним поєднувалося наукові знання і суб'єктивні вміння практично їх застосовувати у процесі виробництва та інженерної діяльності, навички володіння засобами і методами продукування з розумінням історії їх виникнення і використання.

В процесі дослідження історії поняття «технологія» встановлено, що воно виражає не лише застиглий засіб з боку спокою, результату, продукту, тобто техніку як згусток, речову кристалізацію людського, опосередкованого способу цілеспрямованої діяльності, а виражає спосіб активної дії, рух, процес – живу доцільну суб'єктивну діяльність із застосуванням її речових компонентів. Технологія при цьому

«відповідає» за об'єктивний і ефективний спосіб розвитку суб'єктивної діяльності в напрямку продуктивного досягнення в ній задуманого результату. Технологія спрямована на пошук оптимальних способів дії і засобів здійснення людських цілей, безпосередньо – на наукове упорядкування та послідовну організацію діяльності (як виконання, так і управління), що веде до ціледосягнення.

Теоретичне вивчення філософських аспектів технічної та інженерної діяльності започаткувала філософія техніки, яка активно і систематично розробляється як нова галузь знання у XX–XXI століттях. Техніка як соціальний феномен вивчається численними філософами, істориками, науковцями, результати досліджень яких представлені великою кількістю робіт, де представлені різні аспекти її існування, функціонування і прогресування техніки. Проте лише останнім часом предметом спеціальних філософських досліджень стає технологія, що зумовлено усвідомленням її місця і ролі у сучасних цивілізаційних змінах. Інформатизація соціальних процесів і суспільні зрушення, що детерміновані цим, з новою силою порівняно з періодами після другої світової та холодної війн, загострюють протистояння технофілів і технофобів, чим поглиблюється суперечливий характер соціально-філософських оцінок технології та її ролі у визначенні історичної перспективи. Так, критика технологічних інновацій бере за основу те, що «часом «розумні» технології не тільки руйнівні, але ще і наділені войовничим консерватизмом. У теорії – революційні, на практиці – реакційні» [11, с. 23]. «Чимало новомодних технологій може не тільки перешкодити назрілим реформам, але, як не дивно, загострити соціальну несправедливість» [11, с. 25]. Технокритики розвінчують ідеологію солюціонізму, згідно якої досить придумати технологічне рішення, і будь-яка проблема буде усунена, що лише посилює численні політичні та соціальні хвороби. Солюціонізм будь-яку проблему розглядає виключно в одному світлі: чи можна її взяти і вирішити, просто використовуючи наявні технології. Всі проблеми з цієї точки зору стають «простими» не тому, що ми піддали ретельній рефлексії всі їхні переваги і недоліки, а тому що в нашому розпорядженні є технологічні інструменти для їх вирішення. При всій справедливості цієї критики важливо розуміти, що саме технологія здатна піднімати людську діяльність до рівня вільного визначення і досягнення мети, доводити цілепокладання до цілездійснення. І ворожість, і захоплення у ставленні до технології та її соціальних наслідків виникають цілком закономірно, тому з'ясування суперечностей технологічного і соціального прогресу, шляхів відповідального і гуманістичного інноваційного розвитку визначає потребу подальших досліджень технології саме на філософському рівні узагальнення.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Roochnik David. *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne*. – University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1998. – 312 p.
2. Clifford Masood Roberts. *Wisdom in practice Socrates' Conception of Technē*. A thesis submitted to the Department of Philosophy in conformity with the requirements for the degree of Master of Arts. Queen's University Kingston, Ontario, Canada, 2007. – 70 p.
3. *Philosophy of Technology after the Empirical Turn* / Editors: Maarten Franssen, Pieter E. Vermaas, Peter Kroes, Anthonie W.M. Meijers. – Springer International Publishing Switzerland, 2016. – 324 p.
4. Розин В. М. К различению техники и технологии / В. М. Розин // *Высокие технологии и современная цивилизация: Материалы научной конференции* М.: ИФРАН, 1999. – С. 11–13.
5. Романов А. Н. Основной вопрос философии и диалоги Платона / А.Н. Романов // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. – 2013. – Том 14. – Выпуск 3. – С. 34–37.
6. Лосев А. Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре [Электронный ресурс] / А. Ф. Лосев // *Студенческий меридиан*. – 1983. – № 9–10. – Режим доступа: http://psylib.org.ua/books/_losev02.htm (Дата обращения 30.08.2016). – Название с экрана.
7. Лосев А. Ф. *История античной эстетики. Высокая классика* [Электронный ресурс] / А. Ф. Лосев // *История античной эстетики в 8-ми т. Т. 3*. – М.: Искусство, 1974. – 600 с. –

Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/lose003/txt02.htm> (Дата обращения 30.08.2016). – Название с экрана.

8. Коллингвуд Р. Д. Принципы искусства / Р. Д. Коллингвуд; пер. с англ. А. Г. Раскина под ред. Е. И. Стафьевой. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 328 с.

9. Актуальные проблемы философии науки: научное издание [Текст] / Отв. Ред. Э. В. Гирусов. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – 344 с.

10. Платон. Горгий / Платон // Платон. Собр. соч. в 4 т.: Т. 1 / Общ. ред. А. Ф. Loseva и др.: Авт. вступ. статьи А. Ф. Losev; Примеч. А. А. Тахо-Годи; Пер с древнегреч. С. П. Маркиша – М.: Мысль, 1990. – С. 477–474.

11. Морозов Е. Техноненависть: как интернет отучил нас думать / Е. Морозов / перевод с англ. В. Гончарук. – М.: Common.place, 2014. – 116 с.

REFERENCES:

1. Roochnik D. Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne. – University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1998. – 312 p.

2. Clifford Masood Roberts. Wisdom in practice Socrates' Conception of Technē. A thesis submitted to the Department of Philosophy in conformity with the requirements for the degree of Master of Arts. Queen's University Kingston, Ontario, Canada, 2007. – 70 p.

3. Philosophy of Technology after the Empirical Turn / Editors: Maarten Franssen, Pieter E. Vermaas, Peter Kroes, Anthonie W.M. Meijers. – Springer International Publishing Switzerland, 2016. – 324 p.

4. Rozin V. M. K razlicheniyu tekhniki i tekhnologii [By distinguishing engineering and technology] // Vysokie tekhnologii i sovremennaya tsivilizatsiya: Materialy nauchnoy konferentsii M.: IFRAN, 1999. – S. 11–13.

5. Romanov A. N. Osnovnoy vopros filosofii i dialogi Platona [The main question of philosophy and Plato's dialogues] // Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii. – 2013. – Tom 14. – Vypusk 3. – S. 34–37.

6. Losev A. F. Dvenadtsat' tezisev ob antichnoy kul'ture [Twelve theses on the ancient culture] [Electronic resource] // Studencheskiy meridian. – 1983. – № 9–10. – Access mode: http://psylib.org.ua/books/_losew02.htm (Accessed 30.08.2016).

7. Losev A. F. Istoriya antichnoy estetiki. Vysokaya klassika [History of ancient aesthetics. High classic] [Electronic resource] // Istoriya antichnoy estetiki v 8-mi t. T. 3. – М.: Iskusstvo, 1974. – 600 s. – Access mode: <http://psylib.org.ua/books/lose003/txt02.htm> (Accessed 30.08.2016).

8. Kollingvud R. D. Printsipy iskusstva [Principles of art]; per. s angl. A. G. Raskina pod red. E. I. Staf'evoy. – М.: Yazyki russkoy kul'tury, 1999. – 328 s.

9. Aktual'nye problemy filosofii nauki: nauchnoe izdanie [Actual problems of the philosophy of science: scientific edition] / Отв. Ред. Е. В. Гирусов. – М.: Progress-Traditsiya, 2007. – 344 с.

10. Platon. Gorgiy [Gorgias] // Platon. Sobr. soch. v 4 t.: T. 1 / Obshch. red. A. F. Loseva i dr.: Avt. vstup. stat'i A. F. Losev; Primech. A. A. Takho-Godi; Per s drevnegrech. S. P. Markisha – М.: Mysl', 1990. – S. 477–474.

11. Morozov E. Tekhnonenavist': kak internet otuchil nas dumat' [Tehnonenavist how Internet weaned us think] / perevod s angl. V. Goncharuk. – М.: Sommon.place, 2014. – 116 s.

Муратова И. А., кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры философии Национального технического университета Украины «Киевский политехнический институт имени Игоря Сикорского» (Киев, Украина), E-mail: i.muratova@kpi.ua

Понятийный простор философского осмысления технологии.

Аннотация. Задачей статьи является раскрытие истории становления понятия «технология» в логике мышления, его роли в понимании социальных процессов и место в системе философских понятий и категорий. Исследование значений исходного термина «техне», их дифференциации, расщепления и выделения самостоятельных понятий: «искусство», «ремесло», «мастерство», «метод», «техника», «наука» для выражения разделения различных видов человеческой деятельности, позволяет обосновать универсальное содержание и философско-категориальный статус понятия «технология».

Ключевые слова: технэ, искусство, мастерство, наука, техника, инженерия, технология.

Muratova I., Phd in philosophical sciences, docent, a doctoral student of the Department of philosophy of National technical University of Ukraine «Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute» (Kyiv, Ukraine), E-mail: i.muratova@kpi.ua

Conceptual expansion of philosophical reflection of technology.

Abstract. *Universal notion of «technology» is still not sufficiently developed in the scientific-theoretical and socio-philosophical context. Nevertheless, formulation of this particular notion is a prerequisite for intelligent acquisition and management of scientific, technical and technological progress. Today most philosophers, scientists, engineers are investigating the science and technology in a pragmatic way – from the perspective of their implementation and consequences of their application. But very few of them actually reveal their socio-cultural sources, the history of their comprehension and expression in thought in the form of notion. The unconscious, uncontrolled, blind technological progress turns out as spontaneous, unordered and catastrophic in its social consequences. Intensification and acceleration of social transformations forced by hi-tech requires conscious, socio-humanistic, science-based management of innovative development, and hence the corresponding philosophical theoretical research and development.*

The task of the article is the disclosure of history becoming the concept of «technology» in the logic of thought, its role in understanding of social processes and its place in system of philosophical concepts and categories.

Investigation of the «technology» notion brings us to the original term “techne”. In the process of historical development of this term as a result of differentiation and splitting it had been distinguished into independent notions of «art», «craft», «skill», «method», «science», «technique», «engineering», «technology». This process reflects the separation of different types of human activity and helps human become conscious of them and manage them. Tracing of this genesis makes us possible to justify a universal content of the «technology» notion and its philosophical and categorical status.

Keywords: *techne, art, skill, science, technique, engineering, technology.*

УДК 378.147.88

Муслим Хатам оглы Назаров,
доктор философии по педагогике,
заведующий кафедрой искусства, технологии,
гражданской обороны и физического воспитания
Бакинского института повышения квалификации
и переподготовки педагогических кадров
(Баку, Азербайджан), E-mail: visnukDNU@i.ua

**СТРАТЕГИЯ ИНТЕРНАЦИОНАЛИЗАЦИИ КАК ФАКТОР ПОВЫШЕНИЯ
КОНКУРЕНТОСПОСОБНОСТИ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ**

Аннотация. *В статье, посвященной анализу интернационализации высшего образования как одного из важнейших факторов, определяющих конкурентоспособность современных вузов, рассматривается соотношение понятий «глобализация» и «интернационализация» в контексте высшей школы, раскрываются подходы к содержанию понятия «интернационализация высшего образования», факторы, обуславливающие необходимость всеобъемлющей стратегии интернационализации вузов, указываются важнейшие направления интернационализации азербайджанского высшего образования.*

Ключевые слова: *глобализация, интернационализация высшего образования, транснациональное образование, Болонский процесс, интеграция, академическая мобильность.*

Актуальность проблемы. Проблема интернационализации тесно связана с современными цивилизационными изменениями. То, что значит глобализация, наглядно продемонстрировал финансовый кризис осени 2008 года. Расширяясь все больше и больше, он охватил не только финансовую сферу, но и другие сферы экономики. И в нынешнем мире едва ли другое понятие употребляется так же часто, как «глобализация». При этом большинство государств исходят в политической оценке феномена глобализации в целом из того, что речь идет о процессе, от которого не могут уклониться государства в одиночку и их экономики и который, следовательно, требует политического оформления и сопровождения. Считается, что глобализация выгодна, прежде всего, странам, экономика и благосостояние которых

наиболее всего зависит от экспорта и успеха на мировом рынке. В этом смысле прогрессирующая европейская интеграция может пониматься как форма целенаправленного оформления глобализации.

Глобализация породила очень разные организационные ответы на этот процесс и со стороны международной деятельности университетов. Она заострила внимание на недостаточности национальных определений для центральных функций высшего образования. Образование, ориентированное на национальные экономики и рынки рабочей силы, признается уже недостаточным. Причем экономическая интеграция была наиболее значимым, но ни в коей мере не единственным фактором, почему тенденции глобализации отвечают интересам вузов.

Степень исследованности проблемы. Интернационализация (от латинского *internus*-внутренний), по Д. Нойлену, есть «процесс включения ценностей, норм, элементов в систему» [5, с. 282]. Наука издревле – интернациональное явление. Как отмечает Х. Пехар, «университеты издавна были «космополитичными» учреждениями. Даже в пике развития национального государства в XIX веке имело место трансграничное сотрудничество в области академической мобильности (обучение и стажировка в зарубежных странах) и обмена идеями, знаниями» [6, с. 1–2]. Универсальные ценности и космополитичное знание конструируют вуз как международное учреждение. Как отмечал американский футуролог К. Керр, «университеты, по природе своей обязаны продвигать универсальное знание, – чрезвычайно международные организации» [3, с. 6].

Тем не менее, ссылка на историческую непрерывность мало содействует пониманию непредвиденной интенсивности, количественного масштаба и в то же время тех качественных трансформаций, которых обрела интернационализация высшего образования к концу XX века. Набирают скорость и усиленно интенсифицируют потребности интернационализации высшего образования с 1990-х годов и требования рынка рабочей силы, культурный обмен и все возрастающая всемирная коммуникация, которая форсируется именно массовой культурой и использует имеющиеся в распоряжении технические средства коммуникации.

Отсюда, **задача**, поставленная в данной статье – рассмотрение особенностей влияния интернационализации процесса обучения на повышение или понижение конкурентоспособности того или иного вуза, или той или иной системы образования в целом. С этой целью анализированы ряд исследований и материалов по процессу интернационализации, обобщены и по ним следаны соответствующие выводы, в том числе по азербайджанской системе образования.

Основной текст. Необходимость интернационализации усиливается еще и благодаря иницилируемым в течение прошедших лет изменениям структуры управления вузами. До сих пор государство владело полным контролем над вузами. Ныне произошла трансформация отношений государства и вуза. В новой политике высшей школы государство предоставляет вузам самостоятельность. Ответственность за будущее состояние нашего общества лежит сегодня по большей части на вузах, а не на государстве. В условиях сокращения доли государств в финансировании систем высшего образования вузы находятся в поиске альтернативных источников финансовых средств, поэтому важнейшим экономическим механизмом взаимодействия вуза с внешней средой становится интернационализация его деятельности.

В корне изменилось в течение последних двух десятилетий и понимание интернационализации в области высшего образования. В прошлом международная деятельность высших учебных заведений, как правило, ограничивалась уровнем отдельных личностей и областей деятельности. Распространение трансграничной мобильности студентов и ученых, растущий спрос на международные программы, а также устойчиво высокий бюджет наднациональных организаций для кооперации международных исследований ставят сегодня вузы перед вызовами, для успешного преодоления которых требуются структуры институциональной поддержки и стра-

тегии всеобъемлющей интернационализации.

По мнению Х. Пехар, «теперь институт выступает как глобальный актер, который стремится укреплять свои конкурентоспособность на мировом рынке. Глобализация является здесь не только внешним фактором: она проникла как бы во внутреннюю структуру организации и произвела здесь новые мотивы и цели. «Глобально действующий институт» преследует не только традиционные академические, но и коммерческие интересы. Если, например, австралийские университеты набирают «full fee paying overseas students», то они преследуют при этом, прежде всего, получение дохода» [6, с. 6].

Образование, как школьное, так и высшее, традиционно считалось областью национального регулирования и должно было служить, в частности, социальному и политическому развитию соответствующей нации. На фоне глобального контекста, однако, влияние набирают такие организации, как Всемирная торговая организация (ВТО), Всемирный Банк и Организация Экономического Сотрудничества и Развития (ОЭСР), интерес которых к системе образованию до сих пор был более маргинальным. Действия ЕС в секторе образования, ограниченные из-за принципа субсидиарности поощрением сотрудничества, поддержкой и дополнением действий национальных государств, значительно активизировались в последние годы [1].

19 июня 1999 г. 29 европейских государств подписали так называемую Болонскую декларацию и признали свою ответственность за цель создавать до 2010 г. единое европейское образовательное пространство. С тех пор системы образования европейских стран целенаправленно ускоряют интернационализацию, предлагая программы для содействия росту привлекательности и конкурентоспособности. Однако Болонская декларация делает упор на интернационализацию учебных программ. Речь идет не только об усилении подвижности, но и о закреплении международного учебного содержания в куррикулуме.

Начатая Болонским процессом реформа обучения неповторима и не имеет аналога в истории по качественной глубине начатых изменений. Трехциклическая система обучения - это очень важная международная учебная программа, которая призвана подготовить людей к жизни в «объединенном» мире, в котором знание и его применение играют все более важную роль.

В плане вузов с понятием глобализации ассоциируется возникновение международного образовательного рынка, фактическое развитие глобального рынка высшей школы, характеризующегося ростом предложения образовательных услуг и потребителей образовательных услуг за пределами их стран происхождения. Соответствующие предложения обобщаются под понятием «транснациональное образование».

Следует, однако, подчеркнуть, что интернационализация институтов – достаточно эмоциональная тема. Часть общественности, воспринимая ее как проникновение рыночных принципов в высшее образование, предупреждает о возможности потери национальной идентичности образования и культурного многообразия, отступления от существующих ценностей традиционной академической культуры. Этим дебатам способствовала также Европейская комиссия со своей дискуссией по поводу адаптации образования как товара в рамках GATS (Генеральное соглашение о торговле услугами соглашение в рамках Всемирной Торговой Организации, ВТО). В этом смысле, как говорил Роттер, глобализация связывается в области высшей школы, прежде всего, с GATS и возникновением глобального образовательного рынка, коммерциализацией сектора высшей школы.

Но между тем, независимо от таких оценок расширение сотрудничества во всех сферах общества – реальность.

Интернационализация вузов – относительно молодое поле исследования. Существуют многочисленные теоретические попытки осветить этот феномен, но все они очень неопределенны, и, как правило, ограничиваются частностями.

Некоторые авторы отождествляют понятия «глобализация» и «интернационализация» применительно к высшей школе, употребляя их как синонимы. Так, по мнению Дж. Найта, интернационализация образовательного сектора представляет собой процесс, который вносит интернациональное/интеркультурное измерение в вузовское обучение, исследовательскую и обслуживающую функции вузов [4]. Б. Вехтер размышляет так же, как Дж. Найт, определяя интернационализацию как «процесс систематической интеграции международного масштаба в области преподавания, научных исследований и функций высшего учебного заведения» [9, с. 33]. М. ван дер Венде рассматривает интернационализацию как инструмент инновации вуза (инновация здесь понимается как позитивный процесс изменений) [8].

Другие авторы, к примеру, П. Скотт и другие, проводят грань между понятиями «глобализация» и «интернационализация». П. Скотт в своей книге «Глобализация высшего образования» приходит к заключению, что данные понятия не только не являются синонимами, но и сами процессы в корне различны и диалектически противоположны. П. Скотт убеждает, что глобализация не должна рассматриваться, как более высокая форма интернационализации, по трем причинам: в то время как интернационализация предполагает существование национальных государств и часто обуславливается геополитическими проблемами, глобализация же игнорирует национальные государства.

Во-вторых, интернационализация реализуется через «высокие» миры дипломатии и культуры, основы глобализации укореняются в «низких» мирах массового потребления и глобального капитализма. В-третьих, в зависимости от типа национальных государств интернационализация имеет тенденцию к воспроизводству, иерархию и гегемонию, в то время как процессы глобализации ориентированы на новую повестку дня: глобальные перемены климата, загрязнение окружающей среды, проблемы, связанные с неравенством Севера и Юга, внутри наций [2, с. 3]. В то время как интернационализация указывает на дистанцию между государствами, причем идея сохранения национального имплицитно подразумевается (уважение культурного разнообразия является следствием), термин «глобализация» употребляется тогда, когда подразумевается преодоление государственных границ вплоть до полного рагосударствления, возможным следствием чего является гомогенизация культур [7].

Анализ существующих точек зрения на сущность процесса интернационализации деятельности вуза позволяет сделать вывод о том, что в самом упрощенном виде интернационализация характеризует действия, направленные на выход за пределы национальных границ, или действия, переходящие национальные границы. Термин «интернационализация», как правило, подразумевает кооперацию, в то время как в термине «глобализация» акцент делается на соревновании.

Вузы реагируют на феномен глобализации с усиленной интернационализацией исследований. Но трансграничные потоки между странами крайне асимметричны. Национальные системы не с одинаковой интенсивностью участвуют в этом потоке. Лидирующие места на мировом рынке образовательных услуг занимают вузы, которые быстро реагируют на происходящие изменения в обществе и в сфере высшего образования.

Содействие интернационализации вузов является также одной из основных задач политики азербайджанского государства. Практика интернационализации высшего образования в Азербайджанской Республике позволяет сделать вывод о том, что в настоящее время образовательная политика Азербайджанской Республики в контексте европейской интеграции ориентирована на академическую мобильность и сотрудничество как с европейскими странами и США, так и с постсоветским пространством.

Однако можно отметить недостаточный динамизм этого процесса, как следствия недостаточной активности и готовности самих вузов к позиционированию во внеш-

ней научно-образовательной среде, недостаточное финансирование программ академической мобильности и отсутствие поддерживающей их инфраструктуры и др. Причем в связи с недостаточной привлекательностью азербайджанского научно-образовательного пространства наблюдается односторонняя академическая мобильность. Сложившаяся ситуация актуализирует проблему реализации государственной политики в развитии интернационализации и экспорта образовательных услуг, усиления государственной финансовой поддержки программ мобильности и улучшения инфраструктуры научной деятельности.

Важным направлением интернационализации азербайджанской системы высшего образования является формулирование специфической языковой политики, которая способствует сохранению азербайджанского языка, и в то же время поощряет квалифицированное приобретение и использование других языков, практику преподавания на иностранных языках.

Выводы. Серьезным фактором, обусловленным интернационализацией высшего образования, усилением академической мобильности, интеграцией азербайджанской системы высшего образования в европейское образовательное пространство, является так называемая интеллектуальная миграция. Этот феномен проявляется, прежде всего, в невозвращении на родину после получения образования. Причем не возвращаются, как правило, наиболее одаренные и перспективные.

Феномен интеллектуальной миграции проявляется также в оттоке молодых ученых и педагогов за границу. Чтобы воспрепятствовать интеллектуальной миграции, одним из путей решения могут стать дальнейшее углубление взаимодействия с системами образования развитых стран (например, организация краткосрочной программы обучения за рубежом, привлечение иностранных специалистов и т. п.), развитие программ стипендий, стимулирование возвращения специалистов на родину. Можно воспользоваться потенциалом «интеллектуального возвращения» на родину. Имеется в виду возвращение на родину в виде профессиональных знаний.

Ведь немало найдется среди высококвалифицированных мигрантов таких, которые, не желая навсегда вернуться на родину, тем не менее, хотели бы в той или иной форме сотрудничать со своей родиной. В условиях глобализации возвращение идей играет не меньшую роль в развитии интеллектуального и научно-технического потенциала страны-донора, чем физическое возвращение людей. Поэтому стратегически продуктивным является и привлечение интеллектуальных мигрантов к сотрудничеству со страной-донором. Речь идет, прежде всего, о специалистах, специализирующихся в области фундаментальных наук.

Указанные меры, на наш взгляд, обеспечат повышение престижа и конкурентоспособности азербайджанского высшего образования. Серьезным фактором, обусловленным интернационализацией высшего образования, усилением академической мобильности, интеграцией азербайджанской системы высшего образования в европейское образовательное пространство, является так называемая интеллектуальная миграция. Этот феномен проявляется, прежде всего, в невозвращении на родину после получения образования. Причем не возвращаются, как правило, самые одаренные и перспективные.

Феномен интеллектуальной миграции проявляется также в оттоке молодых ученых и педагогов за границу. Чтобы воспрепятствовать интеллектуальной миграции, одним из путей решения могут стать дальнейшее углубление взаимодействия с системами образования развитых стран (например, организация краткосрочной программы обучения за рубежом, привлечение иностранных специалистов и т. п.), развитие программ стипендий, стимулирование возвращения специалистов на родину. Можно воспользоваться потенциалом «интеллектуального возвращения» на родину. Имеется в виду возвращение на родину в виде профессиональных знаний.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Ломакина И. С. Принцип субсидиарности и сфера образования в ЕС / И. С. Ломакина // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Педагогика.

– 2009. – №1. – С. 49–57.

2. Скотт П. Глобализация и университет / П. Скотт // AlmaMater. – 2000. – №4. – С. 3 – 8.

3. Kerr C. Higher Education Cannot Escape History: Issues for the Twenty-First Century / C. Kerr – New York 1994. – 248 p.

4. Knight J. Internationalisation of Higher Education / J. Knight // Quality and Internationalisation in Higher Education. – Paris, OECD, 1999. – P.13–28.

5. Nohlen D. Lexikon der Politik. Bd. 7. Politische Begriffe / Dieter Nohlen. – München: Verlag C. H. Beck, 1998. – 744 s.

6. Pechar H. Internationalisierung, Europäisierung, Globalisierung: Der veränderte Kontext internationaler Aktivitäten / H. Pechar / Internationalisierung im österreichischen Fachhochschul-Sektor / K. Messerer, H. Pechar, T. Pfeffer. – Wien: Facultas, 2003. – S. 9 – 62

7. Scott P. The Globalization of Higher Education. Buckingham / P. Scott – SRHE and Open University Press, 1998. p. – 108-129

8. Wende Marijk van der. An innovation perspective on internationalisation of higher education institutionalisation: the critical phase / Wende Marijk van der. / Journal of studies in international education, – 1999. – 3 (1). – P. 3-14.

9. Wächter B. The Globalisation of Education and Training: Recommendations for a Coherent Response of the European Union. Brussels: European Commission. / B. Wächter, S. Reichert. – Brussels: European Commission, 2000.

REFERENCES:

1. Lomakina I. S. Printsip subsidiarnosti i sfera obrazovaniya v ES [The principle of subsidiarity and the education sector in the EU] // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Pedagogika. – 2009. – №1. – S. 49–57.

2. Skott P. Globalizatsiya i universitet [Globalization and University] // AlmaMater. – 2000. – №4. – S. 3 – 8.

3. Kerr C. Higher Education Cannot Escape History: Issues for the Twenty-First Century. – New York 1994. – 248 p.

4. Knight J. Internationalisation of Higher Education. OECD. –1999. – p. 13 – 28

5. Nohlen D. Lexikon der Politik. Bd. 7. Politische Begriffe. – München: Verlag C. H. Beck, 1998. – 744 S.

6. Pechar H. Internationalisierung, Europäisierung, Globalisierung: Der veränderte Kontext internationaler Aktivitäten / Internationalisierung im österreichischen Fachhochschul-Sektor / K. Messerer, H. Pechar, T. Pfeffer. – Wien: Facultas, 2003. – S. 9 – 62

7. Scott P. The Globalization of Higher Education. Buckingham: SRHE and Open University Press, 1998, - p. 108-129

8. Wende Marijk van der. An innovation perspective on internationalisation of higher education institutionalisation: the critical phase. Journal of studies in international education, 1999,– 3 (1). pp. 3-14.

9. Wächter B., Reichert S. The Globalisation of Education and Training: Recommendations for a Coherent Response of the European Union. Brussels: European Commission. – Brussels: European Commission, 2000.

Муслім Хатам огли Назаров, доктор філософії з педагогіки, завідувач кафедри мистецтва, технології, цивільної оборони та фізичного виховання Бакинського Інституту Підвищення Кваліфікації і перепідготовки педагогічних кадрів (Баку, Азербайджан), E-mail: visnukDNU@i.ua

Стратегія інтернаціоналізація як фактор підвищення конкурентоспроможності вищої школи.

Анотація. У статті, присвяченій аналізу інтернаціоналізації вищої освіти як одного з найважливіших чинників, що визначають конкурентоспроможність сучасних вузів, розглядається співвідношення понять «глобалізація» і «інтернаціоналізація» в контексті вищої школи, розкриваються підходи до змісту поняття «інтернаціоналізація вищої освіти», фактори, що зумовлюють необхідність всеосяжної стратегії інтернаціоналізації вузів, вказуються найважливіші напрями інтернаціоналізації азербайджанського вищої освіти.

Ключові слова: глобалізація, інтернаціоналізація вищої освіти, транснаціональне освіту, Болонський процес, інтеграція, академічна мобільність.

Nazarov M., PhD of Pedagogic Sciences, head of the department of art, technology, Civil Defense and Physical Education, Baku Institute of advanced training and retraining of teachers (Baku, Azerbaijan), E-mail: visnukDNU@i.ua

The internationalization strategy as the factor of increase of competitiveness of higher school

Abstract. In an article devoted to the analysis of internationalization of higher education as one of the most important factors in determining the competitiveness of modern universities, considers the correlation of the concepts «globalization» and «internationalization» in the context of high schools, covers the approaches to the concept of «internationalization of higher education, the factors contributing to the need for a comprehensive strategy of internationalization of universities, identifies the most important aspects of internationalization of higher education of Azerbaijan.

Keywords: globalization, internationalization of higher education, transnational education, the Bologna process, integration and academic mobility.

УДК (314/316)+378

Найдюнов О. Г.,

кандидат філософських наук, доцент,

докторант відділу інтернаціоналізації вищої освіти,

Інститут вищої освіти Національної академії педагогічних наук України

(Україна, Київ), E-mail: alexander.naydonov@yahoo.com.ua

НАГАЛЬНА ПОТРЕБА ЗАДІЯННЯ В ОСВІТІ УКРАЇНСЬКОГО ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА ТВОРЧОГО ПОТЕНЦІАЛУ АНТИЧНОЇ СПАДЩИНИ

Анотація. Моральний розвиток людини є вирішальним в умовах інформаційного суспільства. Антична філософська спадщина багата на рекомендації напрямів, суті, смислу і мети розвитку людини. Розвиток внутрішнього світу людини, плення їй моральних чеснот, культурних цінностей відповідає морально-інтелектуальним викликам сучасного етапу суспільного розвитку.

Ключові слова: інформаційне суспільство, внутрішній світ людини, антична філософія, пайдея, мудрість, мораль.

Інформаційне суспільство є новою соціальною реальністю в більшості країн світу. Новітні технології поліпшили ефективність виробництва, підвищили рівень державного управління і вплинули не тільки на розвиток нової комп'ютерної техніки, але й на соціальні стосунки людей. Інформаційно-комунікаційні технології принесли в наше життя небачений раніше динамізм. Це актуалізує осучаснення у відповідності з новими соціальними реаліями організацію, зміст та інтенцію освіти в країні. Для сучасного інформаційного суспільства актуальним є освітянський досвід античних часів.

В світлі широкого процесу декомунізації України характерною особливістю української освіти є переосмислення її філософських засад та безпосередніх культурних й освітніх витоків. Вони, як і в цілому на європейському континенті, беруть свій початок в культурах стародавніх Греції і Риму. Очевидно, що українська медицина, література, філософія, освіта, архітектура є греко-латинською в своїй основі. Використання античної спадщини було значно скорочено та деформовано в радянські часи, коли тоталітарний режим замахнувся змінити саму природу людини, оголосивши про створення штучної секуляризованої соціальної спільноти – «радянський народ», значною мірою підпорядкувавши цій меті зміст освіти. Українське суспільство поступово звільняється від тоталітарних деформацій освіти. Інформаційна цивілізація прискорює цей процес. Антична культурна та філософсько-освітня спадщина – розглядається як важлива складова покращення освітнього процесу.

Знаменита Академія Платона, що проіснувала близько тисячоліття, гімнасії (вони дали назву сучасним гімназіям), лікеї (ліцей), де викладав Сократ, а згодом Аристо-

тель, софісти, як вчителі красномовства та майстри складання судових промов, не втрачають своєї величі і значення протягом тисячоліть. Вони стали певним еталоном по якому звіряли свої національні освіти інші епохи і народи.

Антична освітянська спадщина була активно задіяною у християнському середньовіччі. В IX ст. в Європі виникають університети в Салерно, Павії, Болонії, Парижі, згодом Оксфорд і Кембріджі, в яких акцент робиться на вивчення латинської мови. Пишний розквіт середньовічної культури завдяки європейському християнству (особливо починаючи з XII ст.) сприяв виробленню по-справжньому цікавих і самобутніх педагогічних установ і методів. У XIII ст. антична освітянська спадщина слугувала зразком і її намагалися дотримуватися і наслідувати. У навчальних закладахкладають «сім вільних мистецтв» започаткованих античною римською шкільною традицією. Колишні студентські гуртожитки стають самостійними центрами занять – так у XIV ст. виникають колегіуми, мережа яких була найбільш поширеною в Англії. При університетах виникають бібліотеки, а згодом (у XVст.) і читальні зали.

Сучасна освіта Західної культури зформувалася в часи європейського Відродження в XIV-XVI ст. ст. Ця епоха ще більше прагла відновити класичну традицію античного часу. Важливою стала відмова від гіпертрофованого формалізму – схоластичних диспутів, що були притаманні середньовічним університетам, їх замінили на семінарські заняття, колоквиуми. Книгодрукування назавжди змінило суть освітнього процесу.

В Україні використання освітянської античної спадщини яскраво помітно у першому вищому навчальному закладі, найстарішій українській науково-освітній установі – Острозькій слов'яно-греко-латинській школі (академії)¹ та згодом у Києво-Могилянській академії².

Антична освіта в контексті філософії та культури була предметом дослідження таких видатних дослідників як А. А. Тахо-Годі [1], В. О. Балух [2], В. Татаркевич [3] та інші. А. Цісик [4] студіювала духовно-освітню культуру античності, А. Ф. Лосєв [5] вивчав давньогрецьку міфологію, філософію та літературу, Д. Хенсон та Дж. Хіт [6] досліджували чи живі античні традиції освіти в американському суспільстві. Однак роль античної освітянської спадщини для сучасної освіти українського інформаційного суспільства є малодослідженою. Видатний український культуролог Л. В. Матвєєва [7] лише побіжно торкається цієї теми.

Метою статті є обґрунтування непересічного значення для сучасного інформаційного суспільства античного освітянського спадку. Втілення греко-латинської традиції в систему освіти, як прагнення до мудрості шляхом розвитку внутрішнього світу людини, є нагальною потребою сьогодення.

Потрібен був певний період розвитку людської культури, щоб оформилася досконала система освіти. Вона у Стародавній Греції досягла свого апогею, своєї зрілості, завдяки Платону (427-348 рр. до н. е.) й Ісократу (436-338 рр. до н. е.). Існує певна залежність освіти від рівня розвитку інтелектуальної культури народу. Це не є дивним, адже освіта – це спосіб колективу долучити молоде покоління до цінностей і навичок, характеру даного суспільства. Отже, освіта – явище вторинне і підпорядковане культурі і в нормі являє собою як би її короткий виклад, її вичавку. (Існують суспільства алогічні, наприклад, колишнє радянське, що нав'язують молоді абсурдну освіту, повністю відірвану від життя – в цьому випадку прилучення до справжньої культури відбувається за межами офіційних освітніх установ.) Це, зрозуміло, передбачає певний часовий розрив: культура повинна знайти свою справжню форму, перш ніж вона зможе створити освіту, що її відображає.

Вся історія античної грецької освіти являє собою повільний перехід від культури

¹ Заснована князем Василем-Костянтином Острозьким у 1576 р., припинила своє існування у 1636 р. Відроджена в незалежній Україні в 1994 р. Указом Президента України.

² Заснована на базі Київської братської школи Петра Могили у 1659 р., існувала до 1817 р. Відновлена у 1991 р. розпорядженням голови Верховної Ради України.

формування характеру, розвитку фізичної сили і спритності до культури вченості і філософії. Первісне грецьке суспільство було повністю пройняте войовничим духом, грецька культура мала військове і аристократичне походження (значне місце відведено догляду за тілом і спортивним заняттям), проте вже тоді з'являється твір, навколо якого будуватиметься освіта – «Іліада» Гомера – книга, що оспівує діяння героїв [8]. Її почнуть використовувати і для підготовки майбутніх вчених, мислителів, державних діячів.

Класична освіта Греції була близькою, але не тотожною освіті в суспільствах Близького Сходу, де знаходимо підготовку переписувачів, будь то єгипетські, месопотамські або сирийські писарі. Східний писар був людиною, яка головним чином, веде рахунки, тримає у порядку архіви, складає накази, здатна обробляти звіти і послання у письмовому вигляді і тому, природно, відповідальна за їх виконання. Фінанси, судочинство, бухгалтерія, тобто майже все діловодство тих часів, відносилося до компетенції писарів. Саме тому людина в східних суспільствах надавала велике значення освіті як засобу досягнення успіху, можливості кожній людині з відповідними здібностями потрапити в привілейований суспільний прошарок.

Європейські народи писарів називали графами (походить від грец. *grapho* – писати, креслити, шкрябати, зображати)¹. Графи керували маєтками, господарством, вели діловодство королів чи церковних владик, які їх і призначали. З часом визначенням «граф» стали позначати дворянський титул, який передавався у спадок. В Україні посада писаря також була престижною. Будучи освіченою людиною, він писав листи, складав і посвідчував угоди тощо.

В країнах Сходу освіта також була у пошані. Виховання писаря чи державного службовця мало високі цілі і претендувало на те, щоб врешті-решт стати повним вихованням характеру і душі, яке по праву може бути названо мудрістю. Наприклад, філософська концепція Конфуція стала головним символом китайської освітньої системи.

Грецька освіта зберегла тісний зв'язок зі своїми аристократичними витоками: освіта знаті було головним її принципом. У першу чергу, освіта була привілеєм аристократії, чие багатство забезпечувало необхідний їй рівень. Фактично вона завжди залишилася привілеєм еліти, оскільки усвідомлення великого значення якісної освіти для людини в цій соціальній групі вище ніж у інших. Як підкреслював Платон, тільки еліта здатна довести систему освіти до відповідного рівня, оскільки може краще оцінити отримані суспільні вигоди, соціальну користь і вагу.

В історії античної Греції був період, коли греки, потрапивши під єгипетський духовний вплив, використовували освіту більше для практичних потреб обліку і управління, а не для того, щоб відобразити теологічні і метафізичні вчення. Лише в ході подальшого розвитку антична освіта вийде за рамки цих утилітарних завдань, щоб знайти собі більш шляхетне застосування на службі осягнення історії або абстрактної думки.

Виховним ідеалом класичного періоду античності є ідеал мудрості, а не практичного успіху. В грецькій освіті сформувалося два підходи: філософська академія Платона і школа красномовства Ісократ. По змісту ці два підходи співпадають, оскільки Ісократ тлумачить філософію як красномовство. Риторика, як і личить учням Сократа, спираються на моральний аспект освіти, на формування особистості, на внутрішнє життя людини. Відбувається поступовий вихід за рамки політичного ідеалу, що вийшов з надр античної громади. Фактично усі грецькі філософи-вихователі вважають розвиток особистості, повне саморозкриття Я, метою не тільки своїх професійних зусиль, а й метою всякого людського зусилля взагалі, що сформувало квінтесенцією елліністичної культури.

Піфагор (580-500 рр. до н. е.), стверджував, що одне з найголовніших завдань

¹ Зокрема в Римській імперії з IV ст. цей титул носив головний скарбник. З латини *scriba* – писар, секретар, як тут не згадати українське слово «шкрябати» як синонім слова «писати».

людини полягає в тому, щоб вибрати свій шлях і «направити» власну душу або в бік зла, або в бік добра. Вибір, природньо, повністю залежить від самої людини, від поставленої перед собою мети в житті і від того, в який бік найбільше спрямований її світогляд. Життя з доброю душею дає ряд переваг, наповнюючи щастям спокійне життя. Але, на превеликий жаль, ця стадія життя не вічна, і «в спокої вона не буває і рівним потоком не тече» [4, с. 304]. Мета життя звідси полягає в нескінченних пошуках єдиної істини. Як розібратися в тому, що є істиною? Якій істині потрібно вчити дітей?

Істина перебуває в самій людині. Для пізнання істини, Сократ (469-399 рр. до н. е.), висуває принцип самопізнання, який розуміє як пошук загальних (передусім етичних) визначень. Самопізнання фокусується Сократом на власній душі, її світлій і темній сторонах, що змушує людину піклуватися про свою душу, досягнути моральної досконалості шляхом висвітлення темних глибин власної свідомості. З точки зору Сократа загальними моральними поняттями є благо й доброчесність. Однак поки що люди далекі в своїй поведінці від моральної доброчесності тому, що вони її не знають, їх ніхто не вчив цьому. Людей потрібно вчити цілеспрямованим зусиллям по ідентифікації та усуненню зла, а також доброчесності, моральним істинам і тому, що є благом для людини. Це є підґрунтям щасливого людського буття. Сократ переконаний, що найкращий шлях в житті – жити і помирати стверджуючи себе у справедливості та інших добродіях, свідчить Платон діалозі «Горгій» [9].

Для людини важливо жити заповітами Бога і слухати його більше ніж інших людей – саме цього притримується сам Сократ, який не благає суд його виправдати, розуміючи, що тим самим може бути засудженим до страти. «... І поки я дихаю і залишаюся в силах, я не перестану філософствувати, вмовляти і переконувати всякого з вас...: «...Чи не соромно тобі піклуватися про гроші, щоб їх у тебе було якомога більше, про славу і про почесність, а про розумність, про істину і про душу свою не піклуватися і не думати, щоб вона була якомога краще?» – ось таке полум'яне звернення Сократа до членів афінського суду, яке наводить Платон в «Апології Сократа» [10]. «І якщо хтось з вас стане сперечатися і стверджувати, що він піклується, то я ... буду його розпитувати, випробовувати, викривати, і, якщо мені здається, що в ньому немає доблесті, а він тільки говорить, що вона є, я буду докоряти йому за те, що він найдорожче не цінує, а погане цінує найдорожче, – впевнено говорить філософ, і продовжує. – Можу вас запевнити, що так велить Бог, і я думаю, що в усьому місті немає у вас більшого блага, ніж це моє служіння Богу. Адже я тільки і роблю, що ходжу і переконую кожного з вас, що ... піклуватися сильніше за все потрібно не про тіло і не про гроші, але про душу, щоб вона була якомога краще; я кажу, що не від грошей народжується доблесть, а від доблесті бувають у людей і гроші, і всі інші блага як у приватному житті, так і в суспільному» [10]. Схожі думки знаходимо і в учня Сократа – Платона.

Розум, на думку Платона, відіграє вирішальну роль у досягненні істинного знання, яке пов'язане перш за все з поведінкою, ставленням до інших людей, способом життя людини. Запорукою успішного засвоєння істинного, тобто дарованого з Космосу, знання є моральне життя людини. Відповідно, метою освіти має стати філософ-мудрець, котрий керується у своїх вчинках істинним (божим) знанням. За Платоном, прагнення до мудрості – мета людського життя, а не тільки освіти. Мислитель переконаний, що досягнення цієї освітньої мети вимагає небиякого організаційного і педагогічного хисту. Платон вважає, що людська душа є ареною протиборства Космосу і Хаосу (ладу і безладдя). З цього випливає неминучість відхилення людини від істинної моральної поведінки, оскільки душі притаманна передзаданість, схильність до речей матеріальних, а не духовних. Запорукою збереження душі можуть бути її свідомі зусилля до правди, гідності, краси тощо. Звідси соціально організований освітній процес з наголосом на моральне життя, спряму-

вання молодого покоління в русло формування моральних і інтелектуальних чеснот постає важливим соціальним завданням. Правильно організована освіта дозволяє набуті душі (внутрішньому світу) людини чотири види чеснот. Перша чеснота є «мудрість» і відповідає розумній частині душі, друга чеснота є «мужність», яка відповідає вольовій частині душі, третя чеснота «стриманість» (знання міри, «поміркованість»), яка відповідає жадаючій частині душі. Справедливість позначається Платоном як загальна чеснота для усієї душі, як така, що творить душевну гармонію, де кожна частина душі відповідно реалізує свої чесноти: розум обмірковує та наказує, воля виконує його накази, бажання підпорядковуються волі [11, с. 372].

Софісти, в першу чергу Протагор (480-411 рр. до н. е.), були майстерними і прославленими учителями. Протагор твердив: «Для навчання потрібні і природні задатки і вправи; ми повинні вчитися з юності. Ні теорія без практики, ні практика без теорії не мають значення. Освіта не дає паростка в душі, якщо не доходить до відомої глибини.» [12, с. 9]. Так написано в небагатьох віцілених уривках, з яких останній разуче нагадує наповнену глибоким змістом притчу з Нового Заповіту (Матв. 13:5) про сіяча. Мислителю належить першість викладання учням граматики (від грец. γράμμα – «літера», «написання»), центральною одиницею якої є слово. Свої міркування стосовно способів словотворення Протагор виклав у своїй праці «Правильність мови», яка має непересічне значення і в наші дні, оскільки усвідомлення важливої ролі слів, мови в житті людини і суспільства нині значно зросло. В давнину практично не було особистих імен (іменників) з «затемненим» або забутим значенням, а, навпаки, всяке ім'я (слово) що-небудь значило. Ось це зіставлення власного значення слова (імені) з тим значенням, яке присвоювалося йому актом іменування, і склало можливість для розгляду, ідентифікації істинності імен (слів), тобто етимології¹.

Джерелом істини є сама людина (її природа) твердить Протагор у своєму відомому вислові: «Людина є мірою усіх речей». В освіті треба йти від людини. Виховання людини всупереч її природі є шкідливим. Природа людини – духовна, тому найпершою ознакою чеснот людини є її мудрість і мова (красномовство). Наявність у людини цих якостей, перетворює її у центр світоустрою за Протагором.

Аристотель (384-322 рр. до н. е.), ділить чесноти на етичні та діаноетичні. Етичні чесноти виявляються через справедливість, звички, поміркованість, сміливість. Вищі чесноти – діаноетичні, споглядальні: науковий пошук, філософське дослідження, мудрість, розсудливість і подібні їм продукти споглядальної діяльності розуму. Споглядання як роздум він ставив на чолі ієрархії цінностей.

Багато античних мислителів для пояснення становлення людини використовувє поняття «арете» (грець. – ἀρετή), яке інтерпретується, зокрема, як «придатність», тобто «відповідність» (внутрішнього душевного світу) людини своїй природі, її «добротність» як носія високих моральних якостей. (Гесіод: «Вада досягається легко, досягнути арете важко»). Арете філософи пов'язують з помірністю, скромністю, стриманістю, поміркованістю, які пов'язані з заповіддю «Стережися!» (грець. – τῷθε σπουδόν) – стережися морального падіння, всього того, що бруднить внутрішній світ людини, шкодить її душі. Це також добре розкриває Біблія: «Ось Я посилаю Ангела перед лицем твоїм, щоб він охороняв у дорозі тебе, і щоб провадив тебе до того місця, яке Я приготував. Стережися перед лицем Його, і слухайся Його голосу! Не протився Йому, бо Він не пробачить вашого гріха, бо Ім'я Моє в Ньому» (Вихід 23:20,21). За Демокрітом, вчити дітей і юнацтво потрібно грамоті, музиці, боротьбі та, особливо, благочестю, яке сприяє набуттю арети.

Важливим філософським компонентом античного спадку в сфері освіти є пайдея (грец. παιδεία – виховання дітей) – ідея виховання дитини, а не її навчання. Саме ви-

¹ Давньогрецькою ἐτυμολογία, від давньогрецьких слів ἔτυμον «істина, основне значення слова» та λόγος «слово, вчення, судження». Діогеном Лаєртським авторство терміну приписується стоїку Хрисіппу (281-208 рр. до н. е.).

ховання відрізняло еліна від варвара, що було предметом гордості греків. Грек мав бути носієм культури, тобто робити правильні вчинки, мати правильну поведінку. Пайдея спрямована на формування «внутрішньої культури» чи «культури душі» людини, доведення рівня її розвитку до аристократичного. Пайдея передбачає процес виховання підростаючого покоління як активного засвоювача культурних цінностей. Пайдея є формування і наявність усвідомленого прагнення людини до проявів в своїй поведінці свого духу, дотримання самодисципліни і набутих грецьким суспільством культурних цінностей. Носіїв культурних цінностей ще називають аристократами – людей, які усвідомлюють своє покликання, є провідниками вчення Бога, вони прості і природні, це палкі патріоти, що гаряче люблять свою батьківщину й усвідомлюють моральну відповідальність за весь народ, а не тільки за свою родину. Пайдея означає нерозривну єдність освіти і культури. Для греків важливим було виховання яскравої індивідуальності, що можливе лише за наявності духу – судді тіла і душі. Головним проявами духу людини є совість, щедрість, чесність, вірність і т.п. Клятва Гіпократата стала яскравою маніфестацією пайдеї в античній медицині, в ній лікар бере на себе моральний обов'язок не розголошувати таємницю стосовно стану здоров'я пацієнта та ненанесення йому шкоди.

Найважливіше у вихованні, надумку античних філософів, – моральність, потім вже йде розумове виховання. Отуплюючий вплив на людину тільки фізичної або розумової праці зумовлює вимогу різнобічної вмілості, гармонійності. Виховання включає в себе профілактику поганих впливів: воно зобов'язане допомогти людині стати стійкою до розтілюючого впливу середовища.

У житті необхідні і праця, і дозвілля, але гідно користуватися дозвіллям треба вчити. Навчання покликане не тільки готувати до корисної діяльності – комерції, господарювання, але й мистецтву – умінь цінувати і насолоджуватися прекрасним. Останнє тим більше цінне, що оволодіння мистецтвами служить культурному дозвіл्लю, сприяє становленню моральних якостей і розвитку емоційної сфери. Так, музика може навчити бути мужнім, співчувати, любити, радіти життю, а також судити про власні пориви душі (афекти) і знаходити задоволення в істинно моральних діях.

Давньогрецька освіта базувалася на основі навчання мудрості. Ця категорія недостатньо розроблена до цих пір. Косач Т. М. [13] та Косинська Ю. [14] доводять, що мудрість, на відміну від розуму пов'язана з етикою, моралю людини. Якщо взяти сучасну українську освітню систему, то значною мірою за своїм змістом вона до сих пір радянська. Остання базувалася на донесенні учням і студентам знань, але без культурних та моральних (чеснот) цінностей як засадничих для цілісного розвитку цивілізації. Два різновиди тоталітаризму: більшовицький і нацистський, прагли так сформувати людину засобами освіти, щоб нічого гуманного, морального в ній не лишилося.

Так після Жовтня в словах і справах Леніна знайшло абсолютне вираження кредо людиноненавистництва – спокусити рід людський безбожною просвітою, знаннями, бездуховним прогресом, шляхом в нікуди. Згадаймо велику біблійну притчу: Бог заповів людям не їсти самостійно плодів «дерева життя» (дерева пізнання добра і зла). Сама людина, забувши Бога, не може стати на шлях добра і знання, її «безбожний прогрес» так або інакше обертається на шкоду людині і, навіть, стають смертельно небезпечними. Зараз, після есесівських наукових експериментів над в'язнями Освенціму, після Хіросіми, в умовах можливого застосування хімічної і бактеріологічної зброї, й інших подібних плодів «наукового розвитку», ми нарешті побачили ціну безбожного прогресу.

Багато людей і зараз не розуміють смислу цієї «концептуальної» притчі. Складність життя в тому, що тільки знання і навчання, що одухотворені Богом, релігією, мораллю, дають великі блага людям. Інакше – світло обертається питьмою, «культурною» революцією в сталінському та маоїстському сенсі.

Розвиток й функціонування інформаційного суспільства залежить від інтелектуально-духовного рівня розвитку людини. Швидкість взаємодії і прийняття рішень в державі не залишає часу, як це було в індустріальному суспільстві, для перевірки інформації, що йде з периферії. Людина, її людські та моральні якості починають відігравати вирішальну роль в епоху інформаційної цивілізації. Утримаються в авангарді людського прогресу лише ті країни, які здатні одухотворити суспільне життя, створити умови для всебічного розвитку і реалізації людської особистості засобами освіти, сприяти становленню її індивідуальності. Наука має враховувати людські якості як визначальний фактор свого розвитку та працювати над їх дослідженням і вдосконаленням.

Для індустріального суспільства ключовим було продукування і продаж товарів. В інформаційному суспільстві на перший план висувається продаж знань та інформації. Вже декілька десятиріч років на вершинах списків компаній за прибутками знаходяться компанії, що займаються наданням послуг, виробництвом та програмним забезпеченням комп'ютерної техніки – Епл Макінтош (Apple), Айбієм (IBM), Гугль (Google), Амазон (Amazon.com), Велс, Фарго (Wells Fargo & Co) і т. п. Визначальним для кожного суспільства стає здатність справитися з потоком знань та інформації, який загрожує «затопити» людство. Актуально це є і для кожної людини. Від мудрості дослідників і політиків залежить їх уміння орієнтуватися в потоці інформації, оцінювати, відбирати і втілювати в життя лише правильні та потрібні знання, які направлені на прогресивний розвиток суспільства.

Отже, античний освітянський спадок має непересічне значення для сучасного інформаційного суспільства. Втілення греко-латинської традиції в системі освіти, як прагнення до мудрості шляхом розвитку внутрішнього світу людини, є нагальною потребою сьогодення. Таким чином, антична освітня спадщина є необхідною для сучасного інформаційного суспільства, що засноване на моральних засадах соціального життя і прогресу. Найважливішим соціальним і освітнім гаслом стає «Мудрість це сила»!

Перспективи подальшого розвитку напрямку дослідження спадку античності полягають в формах імплементації у навчанні учнів та студентів мудрості – безцінного для нас скарбу від Давньогрецької освіти. Важлива також мовна (логічна) підготовка молодих поколінь у контексті творчості Протагора

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Тахо-Годи А. А. Греческая культура в мифах, символах и терминах [Текст] / А. А. Тахо-Годи, А. Ф. Лосев; сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. – СПб. : Алетей, 1999. – 717 с.
2. Балух В. О. Історія античної цивілізації: у трьох томах: підручник для студ. вищих навч. закладів / В. О. Балух. – Чернівці: Наші книги. – Т.1: Стародавня Греція. – 2008. – 656 с.
3. Татаркевич В. Історія філософії / В. Татаркевич. – Л. : Свічадо, 1997.
4. Цісик А. Античність далека і близька / А. Цісик // Іноземна філологія: український науковий збірник / Львівський нац.ун-т ім. Івана Франка. – Львів, 2010. – Вип. 122. – С. 302-306.
5. Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос: [сборник] / А. Ф. Лосев. – Москва: Мысль; Рос. открытый ун-т, 1993. – 958 с.
6. Hanson V. Who killed Homer? : the demise of classical education and the recovery of Greek wisdom / Victor Davis Hanson, John Heath. New Yourk-London, Encounter Books, 2001. – 329 p.
7. Матвеева Л. В. Античність і сучасність (За творами В.П. Бузескула) / Л. В. Матвеева // Східний світ / НАН України, Інститут сходознавства ім. А. Кримського. – Київ, 2006. – № 2. – С. 5-10.
8. Гомер. Іліада / Гомер; Ін-т літ-ри ім. Т.Г.Шевченка НАНУ; Переклад з старогрецької Б.Тена. – Харків: Фоліо, 2006. – 414 с.
9. Платон. Горгий [Електронний ресурс] / Платон – Режим доступу: www.nsu.ru/classics/bibliotheca/plato01/gorgi.htm (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
10. Платон. Апологія Сократа [Електронний ресурс] / Платон – Режим доступу: www.

theosophy.ru/lib/apologia.htm (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.

11. Античная философия [Текст] : энцикл. слов. / [Афонасин Е. В. и др. ; редкол.: М. А. Солопова (отв. ред.) и др.] ; РАН, Ин-т философии. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 896 с.

12. Марчук М. Г. Моральний зміст антропологічного потенціалізму Протагора [Текст] : конспект лекції / М. Г. Марчук ; Чернівецький держ. ун-т ім. Ю.Федьковича. – Чернівці : Рута, 1996. – 16 с.

13. Косач Т. М. Проблема поняття «мудрість» та шляхи оволодіння нею / Т. М. Косач // Дні науки філософського факультету - 2011: міжнар. наук. конф. (20-21 квіт. 2011 р.): матеріали доп. та виступів / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка; [редкол.: А.Є. Конверський (голова) та ін.]. – Київ: Київський університет, 2011. – Ч. 3. – С. 160-161.

14. Косинська Ю. «Мудрість у підступну душу не входить...» / Ю. Косинська // Дивосвіт: всеукр. наук.-популярний журнал / ТОВ «Редакція жур-лу «Дивосвіт». – Київ, 2013. – № 2 (46). – С. 22-23.

REFERENCES:

1. Takho-Godi A. A., Losev A. F. Grecheskaya kul'tura v mifakh, simvolakh i terminakh [Greek culture in the myths, symbols, and terms]. – SPb. : Aleteyya, 1999. – 717 с.

2. Balukh V. O. Istoriia antychnoi tsyvilizatsii: u trokh tomakh: pidruchnyk dlia stud. vyshchyykh navch. zakladiv [The history of ancient civilization, in three volumes: a textbook for students. Higher teach. institutions]. – Chernivtsi: Nashi knyhy. – T.1: Starodavnia Hretsiiia. – 2008. – 656 s.

3. Tatarkevych V. Istoriia filosofii [History of Philosophy]. – L. : Svichado, 1997

4. Tsisyk A. Antychnist daleka i blyzka [Antiquity distant and near] // Inozemna filohiia: ukraïnskyi naukovyi zbirnyk / Lvivskyi nats.un-t im. Ivana Franka. – Lviv, 2010. – Vyp. 122. – S. 302-306.

5. Losev A. F. Bytie. Imya. Kosmos: [sbornik] [Genesis. Name. Space]. – Moskva: Mysl'; Ros. otkrytyy un-t, 1993. – 958 s.

6. Hanson V., Heath J. Who killed Homer? : the demise of classical education and the recovery of Greek wisdom. New Yourk-London, Encounter Books, 2001. – 329 p.

7. Matvieieva L. V. Antychnist i suchasnist (Za tvoramy V.P. Buzeskula) [Antiquity and Modernity] // Skhidnyi svit / NAN Ukrainy, Instytut skhodoznavstva im. A. Krymskoho. – Kyiv, 2006. – # 2. – S. 5-10.

8. Homer. Iliada [Iliad]; In-t lit-ry im. T.H.Shevchenka NANU; Pereklad z starohretskei B.Tena. – Kharkiv: Folio, 2006. – 414 s.

9. Platon. Horhyi [Gorgias] [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/plato01/gorgi.htm>

10. Platon. Apologiia Sokrata [Apology of Socrates] [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.theosophy.ru/lib/apologia.htm>

11. Antichnaya filosofiya [Ancient Philosophy] : entsikl. slov. / [Afonasin E. V. i dr. ; redkol.: M. A. Solopova (otv. red.) i dr.] ; RAN, In-t filosofii. – M. : Progress-Traditsiya, 2008. – 896 s.

12. Marchuk M. H. Moralniy zmist antropologichnoho potentsializmu Protahora [Moral anthropological content potentsializmu Protagoras] : konspekt lektsii; Chernivetskyi derzh. un-t im. Yu.Fedkovycha. – Chernivtsi : Ruta, 1996. – 16 s.

13. Kosach T. M. Problema poniattia «mudrist» ta shliakhy ovolodinnia neiu [The problem is the concept of «wisdom» and how mastering her] // Dni nauky filosofskoho fakultetu - 2011: mizhnar. nauk. konf. (20-21 kvit. 2011 r.): materialy dop. ta vystupiv / Kyiv. nats. un-t im. Tarasa Shevchenka; [redkol.: A. Ye. Konverskyi (holova) ta in.]. – Kyiv: Kyivskyi universytet, 2011. – Ch. 3. – S. 160-161.

14. Kosynska Yu. «Mudrist u pidstupnu dushu ne vkhodyt...» [The wisdom of the treacherous life is not ...] // Dyvosvit: vseukr. nauk.-populiarnyi zhurnal / TOV «Redaktsiia zhur-lu «Dyvosvit». – Kyiv, 2013. – # 2 (46). – S. 22-23.

Найденев А. Г., кандидат философских наук, доцент, докторант отдела интернационализации высшего образования, Институт высшего образования Национальной академии педагогических наук Украины (Киев, Украина), E-mail: alexander.naydonov@yahoo.com.ua

Насущная необходимость задействования в образовании украинского информационного общества творческого потенциала античного наследия.

Аннотация. Нравственное развитие человека является решающим в условиях информа-

ционного общества. Античная философское наследие богато на рекомендации направлений, сути, смысла и цели развития человека. Развитие внутреннего мира человека, обучение его нравственным добродетелям соответствует морально-интеллектуальным вызовам современного этапа общественного развития.

Ключевые слова: информационное общество, внутренний мир человека, античная философия, пайдея, мудрость, мораль.

Naydonov O., PhD in philosophical science, Associate Professor, doctoral student at the Department of internationalization of higher education Higher Education Institute of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine), E-mail: alexander.naydonov@yahoo.com.ua

The urgent need of involvement a creative potential of ancient heritage in education of the ukrainian information society.

Abstract. The moral development of man is crucial in the information society. Antique philosophical heritage rich areas of the recommendations, indeed, the meaning and purpose of human development. The development of man's inner world, his teaching moral virtues correspond to moral and intellectual challenges of the present stage of social development.

Keywords: information society, man's inner world, ancient philosophy, paideia, wisdom, morality.

УДК 165.023.1

Павленко И. В.,

кандидат философских наук, доцент кафедры философии
Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара
(Днепр, Украина), E-mail: rahere@mail.ru

ПРОБЛЕМА ДОСТОВЕРНОСТИ: КОНТЕКСТ ВИТГЕНШТЕЙНА

Аннотация. Рассматриваются основания семантики достоверности Л. Витгенштейна, базирующейся на анализе структуры предложений естественного языка. Показано, что проблематика достоверности, которая является важнейшей составной частью современной эпистемологии, имеет отношение не только к вопросам познания, но может быть рассмотрена как материал для построения новой аналитической версии философской антропологии.

Ключевые слова: достоверность, истина, предложение, язык, контекст, референция, семантика, конвенция.

Рассмотрение проблемы достоверности в ее связи с вопросом об истине и познавательными возможностями человека является одной из наиболее фундаментальных задач современной эпистемологии. Многочисленные исследования в данной области [см. напр. 4; 5] показывают непреходящую актуальность данного вопроса и его взаимосвязь с задачей построения философской теории языка и общей оценке перспектив человеческого познания.

Настоящее исследование посвящено рассмотрению работы Л. Витгенштейна «О достоверности» [8; см. также 1; 2], – своего рода завещанию философа, учитывая, что заключительные семь параграфов-фрагментов своего труда Витгенштейн записывает 27 апреля 1951 г., то есть, за два дня до смерти.

Этот текст Витгенштейна, как я постараюсь показать, представляет собой почти идеальный материал для теоретического рассмотрения ключевых проблем эпистемологии и антропологии, или же, более точно, – эпистемологии, прочитанной как антропология. Тем самым, опровергается чрезмерно распространенная точка зрения о том, что Витгенштейн, следуя собственной максиме «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» [6, с. 218], именно «умалчивал» о важнейших антропологических и экзистенциальных проблемах, предпочитая заниматься логикой, языком и вопросами познания.

Это не совсем так. Скорее можно говорить об особом способе представления че-

ловческой ситуации, конечно, не столь обнаженно, как в текстах философов экзистенциального направления, однако, вполне узнаваемо, если принимать во внимание контекст его поздних философских работ. В этой связи следует также указать на постоянную переключку с идеями «Философских исследований», написанных несколько ранее. [7].

Витгенштейн, как и в других случаях, разбивает свою работу о достоверности на небольшие по объему сегменты (всего 676), посвященные нескольким ключевым темам. Он не утруждает себя преамбулами и объяснениями, первая же фраза, как и в «Трактате», является одновременно и продуктивной и провокационной. Философ с порога заявляет о намерении говорить об архитектонике нашего знания, причем, не только в его научной или наукообразной форме, но также о знании и его достоверности в антропологическом смысле, претендуя на эпистемологический универсализм. Витгенштейн отсылает нас к известному аргументу Дж. Э. Мура в защиту реальности внешнего мира:

«1. Если ты знаешь, что вот это рука, то мы согласны с тобой и во всем прочем.

(Если предложение нельзя доказать, то это конечно не значит, что его нельзя выводить из других; любое предложение можно выводить из других. Но эти другие не могут быть надежнее [sicherer], чем оно само)» [8, с. 119].

Первый пункт – своеобразная аналитическая реминисценция кантовского «что я могу знать?» Точнее, у Витгенштейна этот вопрос звучит как «Знаю ли я что-либо вообще?» т.е. с некоторым избыточным скептическим пафосом. Один из вариантов ответа, формулируемый скорее интуитивно, может звучать так: если ты знаешь хоть что-нибудь (или только думаешь, что знаешь это), то ты знаешь еще многое сверх того. Если вообще возможно знать что-либо, то нельзя знать только «вот это» и более ничего. Если некто, никогда не изучавший геометрию, заявит «я знаю, что сумма углов треугольника равна 180° », то действительно ли он знает это? Ведь он не знает, что такое «градус». А если все-таки знает? Скажем ли мы тогда, что он говорит со знанием дела? А как звучала бы фраза: «я догадываюсь, что сумма углов треугольника равна 180° » или «интуиция подсказывает мне, что $2 \times 2 = 4$ », или «я верю, что на ноль делить нельзя». Несмотря на операторы с «подмоченной» репутацией – «догадываюсь», «верю» и т.п., я все же могу решить, что говорящий знает о чем говорит, причем, конечно, знает не только это.

Любая крупица знания, подлинного или мнимого, немедленно продуцирует некую сумму, универсум знания, в который сама же и входит. Если я говорю «я знаю, что это рука», то я знаю не только, что такое «рука», но и что такое «знать», в отличие, скажем, от «верить» или «догадываться». В своей основе знание всегда тотально и возможно поэтому обязательно и неотвратимо.

Понимаемое широко, знание – не привилегия и не результат мучительных усилий и поисков. Мы и без них обречены знать о мире *все*, но не в смысле его нескончаемой фактуальности, а в смысле данности нам, открытости для нас некоторой ситуации, в которую мы погружены с детства и которая есть одновременно наша экзистенциальная ситуация, наша точка на карте мировых событий, условие нашего пребывания в мире. Несмотря на сложность и многообразие последнего, человек каким-то особым образом з н а е т этот мир и может вполне гармонично вписываться в мировой порядок в качестве одного из его элементов.

Любой человек, архаичный или современный, обладает целостной картиной мира, хотя бы в силу особенностей своей психической организации, при этом совершенно неважно, насколько «научны», верифицируемы или обоснованы его представления. Будем ли мы считать это спорным суждением или парадоксом, ведь придется объяснять, почему знание дикаря или ребенка столь же или даже более целостно, чем знание современного взрослого образованного человека.

Вероятно, «целостный» не означает здесь чего-то полного или завершенного, но, скорее говорит о целостности, внутренней упорядоченности, гармонизации. Как раз

многознание современного человека редко бывает в этом смысле цельным и представляет собой простую осведомленность, конгломерат разнородных сведений, в котором трудно угадать некую систему.

Следуя Витгенштейну, можно сказать, что любой человек знает и понимает мир, в котором он родился и вырос или, по крайней мере, живет достаточно долго. Эта привычность, узнаваемость и понятность сущего прекрасно схвачена Хайдеггером как «Das durchschnittliche, vage Seinsverständnis ...» – «усредненная, смутная понятность бытия...» [3, с. 6]. Или же «среднее, неопределенное понимание сущего».

Подобное словосочетание звучит очень хорошо и веско. Это – интуитивно достоверный или по крайней мере – внятный антропологический факт. Кажется неплохо согласуется с обсуждаемым здесь § 1 Über Gewißheit – мы знаем о мире все, что следует знать, знание любого человека в известном смысле полно и достоверно в своей основе. Более того, мы отдаем себе отчет в том, что знаем это.

При этом смутность нашего знания – это не какой-то недостаток, который подлежит простому устранению с помощью жизненного опыта, науки, образования и пр. Эта смутность как раз и есть то, что, возможно, требует своего сохранения даже для наиболее образованного человека.

Полнота и целостность нашего знания о мире, с одной стороны, и смутность понимания мира и собственного пребывания в нем, с другой, – две антропологические и эпистемологические константы, которые должны быть сохранены в любом рассмотрении человека.

Немаловажно добавить – каждого человека, т.е. каждого, которого мы вообще собираемся рассматривать. Здесь некий условный эпистемологический «плюс» (полнота и целостность) и столь же условный «минус» (смутность и неотчетливость) являются также характеристиками как самой нашей ментальности, так и тех способов, с помощью которых наши ментальные миры взаимодействуют (язык).

Вот, по сути, и ответ аналитикам на вопрос, почему наш язык, в том числе и философский, так противится «прояснению» и почему, по Витгенштейну, мы как зачарованные вновь и вновь возвращаемся к своим «ошибкам». Сам человек (весь человек или целое человека), как особое существование, которое предполагает его разумность, что бы мы под этим не понимали, – существо неопределенное и неограниченное и потому не может быть определен и ограничен, не может быть подвергнуто никаким верификационным или иным техническим процедурам.

Таковы все наши проявления, таков и наш язык. Все усилия аналитиков остаются внешними по отношению к реальным людям, поскольку полагают последних недоразвитыми и требующими исправления (редукции) или предполагают, что в отношении человека возможна полная ясность и определенность. И то и другое слишком заносчиво и даже нелепо, но именно такие чрезмерные претензии как раз показывают действительную избыточность человека, то, с чем связана, как его полнота и целостность, так и его неопределенность и смутность.

Разумеется, различие между аналитикой Витгенштейна и аналитикой Dasein Хайдеггера более чем очевидно и рассмотрено последним при определении онтологических оснований антропологии, психологии и биологии: «... эти онтологические основания никогда не могут быть впоследствии [задним числом] гипотетически выведены из эмпирического материала, что они напротив всегда уже есть «здесь», когда эмпирический материал только еще *собирается*. <...> «Априоризм» есть метод всякой научной философии, понимающей саму себя. Поскольку он не имеет отношения к конструкции, исследование априори требует правильной подготовки феноменальной почвы. Ближайший горизонт, который должен быть создан готовым для аналитики Dasein, лежит в его средней повседневности [обыденности – durchschnittlichen Alltäglichkeit]» [3, с. 50].

Принципиальное заявление. Априорное постулирование необходимости априоризма может вызвать неудовольствие эмпирика, но разве Витгенштейн не ориенти-

рован также на рассмотрение человека в горизонте его средней повседневности? И разве в «Über Gewißheit» и особенно в «Philosophische Untersuchungen» не прослеживается глубинная неудовлетворенность эмпиризмом, его принципиальной недостаточностью? Разве сама возможность опыта, возможность знать, что это рука и, тем более, что есть «все остальное», не является априорным постулатом?

Собственно, вопрос может быть поставлен так: существует ли аксиоматика для нашего опыта так же, как, например, в логике и математике или же в каком-либо ином смысле? То есть то, что определяет наш опыт, не являясь самым опытом. Хайдеггер уверен, что существует и находит его в самом Dasein, в его расположенности-в-мире. Это (наше) Dasein распростерлось (или просто лежит) посреди мира и являет собой изначальную (априорную) данность, не подлежащую никаким верификационным (шире – эпистемологическим) процедурам. Именно этот факт является у Хайдеггера исходным пунктом философии, да еще и «научной».

У Витгенштейна эта рас-простертость Dasein, как и нашего знания об этом – следствие опыта, эмпирическая данность и потому, казалось бы, подверженная скептической атаке, тем не менее, именно в этом месте он останавливается и начинает сомневаться в возможности сомнения в отношении Dasein. Забегая вперед, посмотрим: «122. Не нуждаются ли наши сомнения в основаниях?» [8, с. 145]; или «449. Нечто должно быть преподано нам как основа» [8, с. 209]. «450. <...> Сомнение, которое сомневалось бы во всем, не было бы никаким сомнением» [8, с. 209]. Это конечно еще не априоризм в духе Хайдеггера, но явное движение в этом направлении. Тем более, что а priori последнего – это не трансцендентальное и тем более не абсолютное Эго, а простой постулат экзистенции – сам факт наличия Dasein.

Целостность и полнота в данном случае не говорят ничего о количестве информации, которой владеет тот или иной человек. Речь идет о способе ее организации. Нехватка информации в каком-то одном сегменте интерпретации немедленно замещается данными из другого отдела, даже если они не соответствуют критериям здравого смысла, не говоря уже о научности. Достаточно вспомнить, какие небывлицы сочиняют дети, пытаясь объяснить непонятные для себя вещи.

Витгенштейн рассматривает саму возможность сомнения в самых привычных вещах. Мы можем согласиться с тем, что видим руку и связать с этим тот или иной образ реальности, но этот образ еще не гарантия ее существования, он не гарантирует, что положение дел действительно таково: «3. Заяви, например, кто-нибудь: «Я не знаю, рука ли это», – ему можно было бы ответить «Рассмотри получше». – Такая возможность самосвидетельствования [Sichüberzeugens] принадлежит языковой игре. Это одна из ее существенных черт» [8, с. 119].

Если языковые конвенции вообще существуют, то сомнение в их правильности или необходимости возможно и оправдано, более того, такое сомнение предполагается. Если возможность самоубеждения в правильности того или иного высказывания принципиальна для наших языковых игр, то не менее важна возможность отрицания очевидного. Вопреки здравому смыслу, люди это делают часто, хотя с раннего детства вольно или невольно присоединяются к языковой общности, *как бы* обязуясь употреблять язык определенным способом.

Можно ли на самом деле сомневаться в вещах очевидных и что способствует появлению такого сомнения? Мы можем сомневаться в чем угодно, хотя бы из вредности, как это делают дети, или использовать такое сомнение в качестве методологической процедуры, следуя ряду философских школ, но и в том и в другом случае сомнение не будет убедительным, не выйдет за рамки языковой игры под названием «игра в сомнение». В отличие от нее, можно иметь еще некое настроение сомнения, своего рода психическое расстройство, когда видишь что-то или все не так, как раньше или не так, как видят другие. Язык и настроение, по сути, лежат в основе сомнения в том, что очевидно и в обычных обстоятельствах не требует верификации.

В представлении и настроении, в аномальном восприятии, а также в языке мы

имеем достойную удивления возможность сомневаться в чем угодно и что угодно себе воображать. Наша способность производить иллюзии, причем, некоторые из них полагать существующими поистине, – это гносеологический факт. Если при-
дать этому обстоятельству онтологическое звучание, то можно решить, что вещи, окружающие нас, недостаточно надежны, в любой момент с ними может произойти все, что угодно и это «все, что угодно» мы в состоянии себе вообразить.

Нетрудно заметить, что Витгенштейн старается говорить о проверке вещей эмпирических (рука, мозг, боль). А как быть с Я, Богом, вещью в себе, причинностью? Могу ли я представить себе такую проверку, в результате которой что-либо из перечисленного оказалось бы несуществующим? Едва ли, поскольку не могу представить и обратной процедуры. Я могу сомневаться в факте наличия у меня мозга, могу представить, что при вскрытии, то есть «на деле», мой череп окажется пустым. Это хоть и фантастично, но вполне представимо. А вот *как на деле* усомниться в существовании собственного Я. Похоже, здесь разум нас покидает и это весьма гуманный акт. Трудно проверить наличие субъекта здесь и теперь, если само «здесь и теперь» появляется лишь вместе с субъектом и лишь в качестве фона для его раз-
вертывания.

Так или иначе, уж если не онтологической, то эстетической значимостью наши фантазии безусловно обладают, а потому в дальнейшем я буду рассматривать продукты нашей психической и языковой активности как эстетические и смысловые феномены, не настаивая на их «полном» онтологическом статусе.

Для каждого предложения, которое я могу произнести или помыслить, существует своя мера языковой (коммуникативной) и личностной убежденности в его истинности. «5. Окажется ли в дальнейшем предложение ложным [ошибочным], связано с тем, для какой цели я это предложения предназначил» [8, с. 120].

Эта мера – сугубо индивидуальный показатель и если она достаточно велика, то я использую выражения типа «я знаю», «я уверен», «я убежден» и наоборот. Удостовериться же в чем-либо безотносительно ко всяким критериям, то есть, в абсолютном смысле, нельзя, равно как и разувериться в чем-либо в абсолютном смысле. Это означало бы выход за пределы знания, настроения, языка, что очевидно невозможно, хотя и саму эту невозможность следует понимать условно, поскольку ее также нелегко представить себе в абсолютном смысле.

О чем говорит Витгенштейн? «Для какой цели я его предназначил». Какие критерии истинности мы признаём для данного предложения или предложений? Будет ли это соответствие «действительному положению дел» или соответствие моему мнению, настроению, моей вере или соответствие предложения некоторой языковой норме. Вопрос, команда, просьба, гипотетические конструкции, различного рода экспрессивные речевые акты и т.д. – все подобные предложения могут быть правильно построены с точки зрения грамматики, но определять их мы должны без помощи какой бы то ни было теории истинности. Можно предположить, что и с т.н. констативами, к которым, казалось бы применимы указанные критерии, также не все так просто. Возможно, свойство предложения быть истинным или ложным, что бы это не означало, присуще лишь определенному классу наших высказываний, да и то с целым рядом оговорок.

Очевидно, что большинство критериев достоверности могут быть сформулированы только в общем виде, поскольку языковые нормы сами по себе достаточно размыты, вариативны, подвержены трансформациям.

Поэтому в отношении сказанного можно сформулировать тезис, которого интуитивно придерживаются все носители языка: условия истинности для большинства предложений естественного языка не могут быть сформулированы четко и однозначно. В конце концов, не с этим ли выводом сталкивается Витгенштейн, равно как и последующие аналитики языка, пытающиеся очистить наш язык от двусмысленностей и избыточно субъективных форм.

Контекст Витгенштейна состоит в признании основных составляющих как нашей убежденности в чем-либо, так и нашего скепсиса в отношении любой реальности. Две такие составляющие: язык и настроение показывают возможность некоего переживания как экзистенциальной компоненты мирозерцания и возможность выражения своего состояния. Последнее традиционно кристаллизуется в феномене языка и языковом взаимодействии.

Третья компонента – концепт, или логическая форма знания часто фигурирует в работах Витгенштейна, что роднит его позицию с представителями других школ, например, гумбольдтианцами и даже с теориями представителей генеративного направления в современной лингвистике.

Сочетание трех указанных составляющих в каждом конкретном случае, по сути, в любой познавательной, коммуникативной или экзистенциальной ситуации позволяет говорить о формировании целостной картины мира, которую мы называем первичной онтологией, но с равным основанием можно было бы применить эпитеты: исходная, наивная, примитивная, ментальная, археологическая, психологическая и т.п.

Что представляет собой первичная онтология? Целостное мироощущение, общее впечатление от жизни, некие квази-логические и экзистенциальные предположения, вместе с их проговариванием или иным выражением. Личная картина мира, свой план или карта сущего, собственная трактовка мировых событий и главного из них – своего появления посреди мира, трактовка человеческого удела. Здесь же расположена и личная логика, оценка достоверности данных опыта, элементы веры и знания и т.п. Насколько обязательна вербальная форма для первичной онтологии? Хочется сказать, что обязательна, но возможно это не так, хотя, во всяком случае, вне языка или вне всякого языка полноценное свидетельствование невозможно. Все остальное – лишь иллюстрации, «слабые репродукции».

Выделенные здесь три составляющих Язык – Настроение – Концепт, понимаемые достаточно широко, вполне исчерпывают нашу способность принимать что-либо как достоверное свидетельство или, напротив, сомневаться в реальности некоторого факта или события.

Первичная онтология – логическая форма мироощущения, описанная более или менее корректно, настроение, лежащее в основе отношения к миропорядку и свидетельство, существующее в языке и его окрестностях. Первичная онтология может быть «прочитана» у каждого человека, независимо от всех прочих условий.

Разумеется, логическая форма есть и у поэзии, равно как и любой концепт по сути – ничто, без своего вербального воплощения. Вся эта схема в действительности не имеет такого застывшего вида. Она постоянно видоизменяется от одного акта мысли к другому, области размываются, трансформируются и перетекают друг в друга. Почти всегда можно обнаружить превалирование одной из них над остальными.

В качестве заключения следует сказать, что т.н. «поворот к языку» привел к диктатуре языка, диктатуре дискурса, язык превратился в самоцель даже у критиков языка. Язык из инструмента для разрешения философских проблем, сам стал по существу единственной проблемой философии. Возможно, в каком-то смысле это и справедливо, но интуитивно достоверно, что люди занялись философией все же не для того, чтобы узнать больше о своем языке. Все-таки принципиальным является не само по себе говорение о жизни, смерти и бессмертии, а действительное прояснение наших перспектив в подобных вопросах. То, к а к мы говорим о чем-либо, не должно заслонять того, ч т о мы при этом говорим и уж конечно наше проговаривание не должно отменять это нечто.

Дальнейшие исследования проблематики достоверности в поздних работах Л. Витгенштейна могут развиваться в двух основных направлениях – эпистемологическом, которое в настоящее время превалирует и антропологическом, позволяющем

существенно расширить теоретическую базу философской антропологии, включив в нее такие аспекты рассмотрения человека и его характеристик, которые традиционно оставались в тени. Такое эпистемологическое дополнение позволит представить более целостное философское видение человека, что несомненно является изначальной имплицитной задачей философской антропологии

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Витгенштейн Л. О достоверности / Л. Витгенштейн // Вопросы философии, – № 2. – 1991. – С. 67–120.
2. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч.1. Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева / Л. Витгенштейн – М.: Гнозис, 1994. – С. 321–405.
3. Heidegger M. Sein und Zeit. Neunzehnte Auflage. / M. Heidegger – Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, – 445 s.
4. Rhees R. Wittgenstein's On Certainty: there – like our life / R. Rhees – Oxford; Blackwell Publ., 2003. – 191 p.
5. Stroll A. Moore and Wittgenstein on Certainty / A. Stroll – NY; Oxford, 1994. – 196 p.
6. Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus. / L. Wittgenstein – Werkausgabe in 8 Bänden. Bd.1. – Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, – S. 7–85.
7. Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen. Hrsg. von G.E.M. Anscombe und von R. Rhees / L. Wittgenstein // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. Bd.1. – Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, – S. 225–580.
8. Wittgenstein L. Über Gewißheit. Herausgegeben von G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright / L. Wittgenstein // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. B.8. – Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984. – S. 113–257.

REFERENCES:

1. Vitgenshteyn L. O dostovernosti [On Certainty] // Voprosy filosofii, – № 2, – 1991. – S. 67–120.
2. Vitgenshteyn L. Filosofskie raboty. Ch.1. [Philosophical work] Per. s nem. M.S. Kozlovoy i Yu.A. Aseeva– M.: Gnozis, 1994. – S. 321–405.
3. Heidegger M. Sein und Zeit. Neunzehnte Auflage.– Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, – 445 s.
4. Rhees R. Wittgenstein's On Certainty: there – like our life – Oxford; Blackwell Publ., 2003. – 191 p.
5. Stroll A. Moore and Wittgenstein on Certainty – NY; Oxford, 1994. – 196 p.
6. Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus. – Werkausgabe in 8 Bänden. Bd.1. – Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, – S. 7–85.
7. Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen. Hrsg. von G.E.M. Anscombe und von R. Rhees // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. Bd.1. – Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, – S. 225–580.
8. Wittgenstein L. Über Gewißheit. Herausgegeben von G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. B.8. – Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984. – S. 113–257.

Павленко І. В., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпро, Україна), E-mail: rahere@mail.ru

Проблема достоверности: контекст Витгенштейна

Анотація. Розглядаються основні засади семантики достовірності Л. Вітгенштейна, що базується на аналізі структури речень природної мови. Показано, що проблематика достовірності, яка є важливою складовою частиною сучасної епістемології, має відношення не тільки до питань пізнання, але може бути розглянута як матеріал для побудови нової аналітичної версії філософської антропології.

Ключові слова: достовірність, істина, речення, мова, контекст, референція, семантика, конвенція.

Pavlenko I., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnipropetrovsk, Ukraine), E-mail: rahere@mail.ru

Certainty problem: Wittgenstein's context.

Abstract. Wittgenstein's serotinal works represent an ideal stuff for theoretical viewing of key problems epistemology and anthropology or epistemology, perceived as anthropology. In article is considered the bases of semantics of the certainty L. Wittgenstein's, which is based on the analysis the structure of the offers of a natural language. According to Wittgenstein, it is possible to tell that any person knows and perceives the world in which he was born and has grown. Completeness and integrity of our knowledge of the world, and vagueness of understanding of the world – two anthropological and epistemological constants which should be maintained in any viewing of the person. Integrity and completeness do not tell anything about an amount of the information which this or that person owns. It is a question of a mean of its organisation. Shortage of the information in one segment of interpretation is immediately substituted by the data from other department even if they do not correspond to measure of common sense or scientific character. For each proposition which I can say or think, there is a standard of communicative and personal conviction in its validity. To make sure in something irrespectively to any measure, in terrain clearance sense it is impossible, no less than to be undeceived in something in terrain clearance sense. It would mean an exit for limens of knowledge, mood, tongue that is impossible. The majority of tests of significance can be formulated only in a habit view as language rates in itself are scoured enough, are subject to transformations. Therefore it is possible to formulate the thesis which all native speakers intuitively adhere: requirements of the validity for the majority of propositions of a natural language cannot be formulated accurately and univalently. Wittgenstein's context consists in acknowledgement as basic components both our conviction in something, and our scepticism concerning any reality. Two such components: tongue and mood show a possibility of a certain experience as existential component of a world view. The third component – concept, or the logic shape of knowledge also is often mentioned in Wittgenstein's operations. The combination of three specified components in each specific case allows to speak about forming of a complete pattern of the world as which we term as primary ontology. Three components excreted here: Tongue – Mood – Concept, completely settle our capability to accept something as the reliable testimony or, to the contrary, to doubt a reality of any fact or event.

Keywords: certainty, truth, proposition, language, context, references, semantics, convention.

УДК 101.1 : 378.14.015.62 : 378.6

Палагнюк М. М.,

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії

Івано-Франківського національного технічного
університету нафти і газу

(Івано-Франківськ, Україна), E-mail: mil.pal@ukr.net

ВИКЛАДАННЯ КУРСУ «ФІЛОСОФІЇ» У ТЕХНІЧНИХ ВУЗАХ ТА ЙОГО ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ ІННОВАЦІЙНОГО МИСЛЕННЯ

Анотація. Досліджено важливість викладання навчального курсу «Філософії» для розвитку інноваційного мислення студентів технічних вузів. Розкрито роль філософії у формуванні плюралістичного критичного підходу в оцінці явищ дійсності. Наведено приклади навчального тематичного матеріалу, який допомагає розглядати картину світу діалектично й узагальнено. Доведено, що викладання філософії у технічному університеті формує критичне мислення й інноваційність у технічних дослідженнях і виробничому інформаційному процесі, розвиває навички порівняльного підходу в науці, формує зі студентів технічного вузу свідомих і активних учасників суспільного життя, усвідомлення необхідності корпоративної ефективної праці.

Ключові слова: інноваційне мислення, критичне мислення, технічні вузи, викладання філософії.

Постановка проблеми. В сучасній українській вищій школі у загальному контексті реформ та якісних змін, що проводяться останні роки, дискутується також питання викладання гуманітарних дисциплін, зокрема філософії, у технічних навчальних закладах. Як відомо, філософія – це школа критичного мислення, що навчає вільно оперувати поняттями й категоріями, обґрунтовувати й піддавати

критиці ті чи інші судження, відділяти суттєве від несуттєвого, розкривати взаємозв'язок явищ дійсності та формувати здатність до інноваційних відкриттів. На сьогодні у суспільстві ставляться нові соціальні стандарти, тому «від сучасного інженера вимагається не тільки кваліфіковано застосовувати свої знання й навички, набуті у вищій школі, але й здійснювати культуротворчу діяльність, яка сприяє розвитку, як суспільства, так і самої особистості. І тут особлива роль повинна належати філософії» [12].

Викладач навчального курсу «Філософії» повинен виконувати роль людини, яка не просто представляє й передає студентам інформацію (на сьогодні таке завдання цілком можуть виконати електронні ресурси різноманітними мовами), а того, хто повинен стати «лідером», який допомагає студентові у вивченні матеріалу, становленні критичного мислення, зокрема, в опрацюванні навчально-методичних матеріалів, адже нерідко автори підручників допускають, на жаль, помилки чи подають свій текст із зайвим ускладненням. Така виразна зміна веде за собою також зміну ролі й студента, котрий із пасивного споживача інформації та знань повинен стати активним учасником процесу навчання і виховання, співвідповідальним (разом із викладачем) за якість власної освіти (за яку нерідко необхідно платити особисті кошти) та здобутих компетенцій у межах навчального курсу «Філософії».

Аналіз досліджень і публікацій. Представлену у статті проблему досліджували В. Глаголев, Т. Семьонова, М. Тріфонова, Н. Федорук, Л. Федотова, К. Харітонашвілі та ін., однак у роботах згаданих вчених не виділялася окремо важливість викладання курсу «Філософії» у формуванні саме критичного інноваційного мислення.

У розкритті необхідності викладання філософських знань для майбутніх інженерів зверталися до розуміння діалектичного зв'язку плюралістичного, творчого мислення і загального стану становлення соціальних стандартів та якості життя, сприйняття природного середовища. Для розкриття цього ракурсу значення курсу «Філософії» у статті наводяться висновки Е. Берка, І. Канта, Г. Ріккєрта.

Метою нашої статті є доведення необхідності викладання навчального курсу «Філософії» у технічних університетах для формування інноваційного мислення студентів.

Виклад основного матеріалу. На нашу думку, на початку викладання курсу «Філософії» у технічних вузах студентам необхідно чітко пояснити специфіку предмету, який викладається, почавши від особливостей, що стосуються викладання гуманітаристики загалом. Якщо в точних науках основою дискусії є експеримент і максимальна точність доведення певного формалізованого твердження, то гуманітарні науки не займаються проведенням експериментів (хіба що за винятком мисленнєвих). Як відомо, гуманітаристика оперує текстом і базується на ньому, а способи аргументації нерідко приводять до взаємозаперечних висновків, що дуже важливо у цій сфері, адже таким чином формується прискіпливе критичне мислення щодо висловлених концепцій та світоглядних позицій. Особливо це стосується і філософії. На семінарських заняттях (варто використовувати форму дискусії) із навчального курсу «Філософії» важлива праця із текстом.

Зважаючи на специфіку технічних спеціальностей у вузах, на наше переконання, необхідно студентам запропонувати як індивідуальну роботу окремі тематичні блоки, що стосуються їхнього майбутнього фаху з точки зору формування загального філософського погляду на ті об'єкти чи сторони дійсності, котрі безпосередньо й поглиблено вивчаються та досліджуються на природничих або технічних навчальних курсах. Окрім того, це забезпечить інтердисциплінарний та мультидисциплінарний характер навчального курсу «Філософії». У технічних вузах важливим завданням викладачів філософських дисциплін є сформувати загальний критичний погляд на дійсність, щоб попередити вузький утилітарний погляд на світ, що є однією з основних світоглядних причин сучасної екологічної ситуації XXI ст. Пропонуємо студентам дослідити такі окремі філософсько-етичні теми: «Етичний вимір розвитку

сучасних високих технологій», «Етичні й правові аспекти інженерії XXI століття», «Екологічна свідомість у докласичний період науки», «Етична парадигма відношення до природи у класичний період розвитку наукового знання», «Відношення людини до природи у некласичний період розвитку науки», «Екологічна етика у некласичній науці», «Уявлення про священність природного світу в філософії постмодерну», «Біоцентристський підхід до екологічної проблематики в добу посмодерну», «Екоцентризм як концепція сприйняття природного простору в епоху постмодерну» та ін. Такий діапазон проблематики особливо актуальний на спеціальностях «Екологія та охорона навколишнього середовища» та «Екологічний контроль та аудит», підготовка яких здійснюється в Івано-Франківському національному технічному університеті нафти і газу [див.: 3]. Відомо, дискусії стосовно екологічних проблем – це не стільки опрацювання прикладних аспектів етики, скільки доведення її актуальності загалом, бо ж екологічна криза – це не просто катастрофа довкілля, але виразний вияв духовного занепаду людини й суспільства, їхніх аксіологічних і моральних орієнтирів. Сучасна людина потребує чіткого обґрунтування еколого-етичного кодексу, що включатиме в себе моральний імператив відповідальності за все живе на планетарному рівні, тому так важливо викладачам філософських дисциплін глибоко представити студентам технічних спеціальностей загальний вимір гуманітарного підходу до розв'язання глобальних проблем. На наше переконання, етико-екологічна проблематика в контексті реалій сьогодення повинна стосуватися теоретичного виміру постмодерністської парадигми, спрямованої на переосмислення теоретичного спадку класичної філософської думки і вироблення нового бачення ієрархії моральної шкали цінностей та поняття морального обов'язку. Відомо, що етика сформувалася в контексті класичної раціональності, а в XX ст. розвивалася у межах постнекласичної раціональності. Тому концептуальні пошуки представників екологічної етики у контексті постмодернізму можуть сприяти виробленню практичних шляхів подолання ситуації в навколишньому середовищі. В Івано-Франківському національному технічному університеті нафти і газу, згідно Статуту, до напрямків діяльності належать, зокрема: оцінка впливу на навколишнє середовище (ОВНС) при проектуванні і будівництві підприємств, будинків і споруд; розробка систем екологічного моніторингу; наукова екологічна експертиза в складі Державної екологічної експертизи проектів [9, с. 6]. Тому розуміння впливу антропогенного впливу на довкілля не лише з точки зору технічних показників, але й усвідомлення суто світоглядних детермінант – дуже важливе. Комплексне глибоке бачення проблем призводить до пошуків інноваційних технічних рішень екологічних небезпек, що постають перед людством.

Не є таємницею, що нерідко в технічних вузах чуто голоси про те, що викладання навчального курсу «Філософії» є непрактичним з точки зору витрачання часу студентів, що можна було б замінити відповідними спеціалізованими дисциплінами. Водночас не можна ігнорувати важливість критичного мислення, комунікативних навиків та глибокого розуміння «гуманістичного» фактору (що і належить до одних з основних завдань філософії) в суто технічних сферах діяльності. Безумовно, нові технології вимагають нових способів інноваційного мислення, що повинно прискіпливо оцінювати навколишню дійсність та місце в ній людини.

Вважаємо, що критичне мислення, яке філософія формує, становить виразне джерело розуміння, відкриття нового, технологічних інновацій, що становлять основу розвитку економіки й бізнесу. На сьогодні вкрай важливо також розуміння етичних аспектів ринкової діяльності.

Філософію студентам технічних університетів слід намагатися подати як спосіб та інструментарій розширення горизонтів для спеціалістів технічної сфери.

Одним з основних завдань навчальних занять із курсу «Філософії» у технічних вузах є встановлення діалогу між точними й гуманітарними науками. Якщо в українських технічних університетах це завдання може піддаватися сумнівам, то

в окремих провідних вишах світу воно не дискутується. Як приклад можна згадати Массачусетський технологічний інститут (Massachusetts Institute of Technology), який відзначається особливою повагою до гуманітарного знання. Скажімо, з 1955 р. до сьогоднішнього дня професором цього вузу є відомий філософ та лінгвіст Ноам Хомскі.

Навчальний курс «Філософії» у технічному вузі повинен приготувати інженерів до готовності вирішувати актуальні проблеми сучасного світу, застерігати від безкритичного захоплення високими технологіями і демонструвати, що вони завжди є лише частиною більшої цілісності, до якої належать суспільство й світ природи. Ця навчальна дисципліна має своїм завданням допомогти зрозуміти взаємозалежності між наукою й технікою, а також аналізувати розвиток обох сфер як динамічний процес, глибоко закорінений у загальній філософській парадигмі відповідної історичної епохи. Філософія повинна навчити критично бачити діалектичну залежність між очікуваними й неочікуваними наслідками практичних успіхів науково-технічного прогресу, відповідальність за які лежить саме на сумлінні представників технічної інтелігенції.

Вважаємо за необхідне у представленій статті сформулювати основні, на нашу думку, завдання викладача філософії у технічному навчальному закладі, а саме:

1. Формування виразного критичного мислення як свідомого пізнавального акту з метою вдосконалення процесу розуміння, виведення правильних висновків та формування інноваційного підходу у технічних дослідженнях і виробничому процесі. Із цього першого пункту випливають та ним зумовлюються всі інші завдання у викладанні навчального курсу «Філософії», який, базуючись на широкій базі логіки й методології, вчить цілісній аргументації та вмотивованим висновкам. Критичне мислення піддає сумнівам навіть усталені аксіоматичні твердження, чим стимулює інноваційність та творчість. Загалом, на нашу думку, становлення критичного мислення у студентів – це одне з основних завдань, що повинні ставити всі навчальні заклади, адже університет і вирізняється тим від простого ретранслятора інформації (джерел пізнання якої зараз є вдосталь). Його завданням є виведення людини в живий діалог на основі певного сумніву й критичності. Філософське знання не погоджується із усталеними status quo, прагне навчити переступати пороги авторитетних думок у напрямі до відкриття нового.

2. Розвиток навиків порівняльного підходу в науці, вміння зіставити різноманітні точки зору під час аналізу певної проблеми. Студенти повинні розуміти, що винаходи науки й техніки є значною мірою наслідком взаємодії різноманітних чинників світу природи й суспільства. Нерідко вважається, що інновації – це лише наслідок відкриття об'єктивно існуючих явищ та предметів. Це завдання важливе ще і в тому ракурсі, що в навчальному й науковому процесі природничих, точних або спеціалізованих технічних дисциплін зосереджується увагу переважно на дослідженні того, що є частковим і вузько значимим у своїй сфері. Такий підхід може детермінувати спрощений, фрагментарний образ картини світу, в якому випускник технічного вузу бачитиме виключно той сегмент дійсності, котрий викладався у навчальному закладі. Як відомо, філософська думка прагне представити світ у його цілісності та діалектичній взаємопов'язаності, що й вирізняє людську свідомість, завдяки чому стає можливим не тільки пізнання світу, але й його розуміння.

3. Прагнення сформувати зі студентів технічного вузу свідомих й активних учасників суспільного життя, усвідомлення основоположних механізмів функціонування суспільної сфери та необхідність виділення її особливостей від приватного життя. Суспільне співжиття людей вирізняється відкритістю до всіх громадян, свобода діяльності, толерантність. Соціум – це простір, у якому важливий колективізм, де індивід повинен бути зацікавленим завданнями суспільної єдності, стає членом демократичної спільноти, що відкидає насилля (як то є в тоталітарних суспільствах), обирає шлях компромісів і загального консенсусу.

4. Усвідомлення необхідності спільної праці в колективі, кооперації, адже це є одним із стовпів діяльності світових успішних корпорацій та й загалом окремих суспільств.

Викладач філософії повинен намагатися сформувати у майбутніх фахівців технічної сфери усвідомлення широкої перспективи суспільного світу, відсутність обмежень у власній реалізації, що закладається передусім у свідомості окремої особистості. Можна сказати, що філософія повинна прагнути у студентів технічних спеціальностей сформувати здатність до «метатехнічної» рефлексії, яка, на нашу думку, й призводить до інноваційних відкриттів.

Ризиками сучасної ситуації в технічній освіті (не тільки в Україні, але й в світі загалом) є формування такої моделі технічної освіти, яка буде спрямованою лише на підготовку спеціалістів із вузьких галузей знань і техніки. Найпоширенішим аргументом проти необхідності викладання філософії (або скорочення академічних годин для її вивчення) у технічних навчальних закладах є відсутність мотивації самих студентів, які вважають, що філософське знання не потрібне майбутнім інженерам не тільки в аспекті віддаленості технічних дисциплін, але й такому розумінні, що в практичному житті величезний об'єм концепцій та думок, що містяться у широкому філософському корпусі, просто зайвий. Звісно, відсутність мотивації, часто зумовлена і відсутністю часу через складність спеціалізованих дисциплін, – одна з найбільших проблем у сприйнятті філософії.

Іншою розповсюдженою думкою проти сприйняття філософії є уявлення про надто герменевтичний характер філософських текстів, складність авторських стилів викладу мислителів, метамову, вузькоспеціалізовану лексику тощо. Все це складно здолати у короткому курсі студентам технічних навчальних закладів.

Слід відзначити також суто психологічну, «історично» усталену проблему між представниками технічних, точних наук і гуманітарних, між якими існують відомі упередження стосовно важливості-неважливості певних напрямів наукового знання. Насправді ж між ними немає жодного істотного конфлікту, бо ж вони становлять інтегральні частини картини світу. Генріх Рікерт, один із засновників баденської школи неокантіанства, відзначає, що «протилежність природи та культури, оскільки справа стосується відмінності обох груп об'єктів, справді лежить в основі ділення наук. Релігія, церква, право, держава, моральність, наука, мова, література, мистецтво, господарство, а також необхідні для його функціонування технічні засоби є, в усякому разі на певному рівні свого розвитку, об'єктами культури або культурними благами у тому сенсі, що пов'язана з ними цінність або визнається значимою всіма членами суспільства, або її визнання передбачається» [6, с. 56].

Початок третього тисячоліття визначає специфічне місце філософії, її ролі та визначальної проблематики. Розуміння істини у сучасній суспільній свідомості зазвичай пов'язується з наукою, оскільки кожна людина користується науково-технічними винаходами куди частіше, аніж звертається до філософських трактатів чи компендіумів з етики. Відомо, що у ХХІ ст. основні завдання філософії зосереджуються навколо проблематики осмислення взаємовідносин людини й техніки, котра стає усе більш автоматизованою, звільняючою людське життя від прямої дії матеріальної необхідності. Незалежність техніки від фізичних закономірностей проявляється у тому, що протягом історії постійно винаходяться нові технічні засоби, які відкривають перед людиною можливості, вільні від дії сил природи. Тут існує певна небезпека відходу на другий план свободи й волі самої людини, бо ж техніка ідеально відповідає меті безумовного виконання «механічних» утилітарних завдань.

Студенти технічних університетів повинні розуміти, що норми моралі фіксуються в суспільній думці, момент їхнього виникнення й процес усталення математично точно ніхто визначити не може, оскільки індивідуальні оцінки різних ситуацій із точки зору моралі, поширюючись й отримуючи суспільне визнання, перероста-

ють із «морального погляду» в «моральну норму», в правило поведінки значної кількості людей (або і всього суспільства). Тому всі члени суспільства залучені в цей діалектичний процес, особливо ті з них, які мають відношення до активної науково-технічної діяльності.

Повторимо класичну думку про те, що соціальний зв'язок членів суспільства і моральна необхідність вимагають узгоджувати свою поведінку з поведінкою інших людей на основі поваги, доброзичливості й добрих справ, за категоричним імперативом І. Канта: «Чини тільки згідно з такою максимою, керуючись якою, можеш побажати, щоб вона стала загальним законом <...> Чини так, ніби максима твого вчинку за допомогою твоєї волі повинна стати загальним законом природи» [4, с. 260, 261].

Критичне осмислення науково-технічного прогресу повинно опиратися на універсальну ідею високої гідності особистості: «Чини так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі будь-кого іншого так само, як до

мети, і ніколи не ставився до нього тільки як до засобу» [4, с. 270]. Таке розуміння приводить до висновку, що вирішення глобальних проблем людства слід вбачати в самій людині, у глибинних сферах її моральної свідомості. У небезпеці планетарної екологічної катастрофи слід бачити не лише технічний прогрес, бездумну споживацьку політику використання природних ресурсів, владу «грошових мішків» світових корпорацій, адже «у наближенні екологічної катастрофи глобального масштабу винна, передусім, не техніка, а пануюча система цінностей. Не тільки техніка й сучасна мораль, масова культура, ціннісні орієнтації «суспільства споживання» породили ситуацію, коли стало проблематичним майбутнє планети» [10, с. 191].

У сучасній філософській думці можна виділити, образно сформулювавши, «технофобську» тенденцію, яка критикує невідворотний активний прогрес науки й техніки через такі, зокрема, причини: знищення природного середовища, що має, з одного боку, суто утилітарне значення (використання природних ресурсів), а, з іншого, – духовне (відхід людини від природи); розривання натуральних суспільних зв'язків через виникнення мегаполісів і транснаціональних компаній (корпорацій), а техніка, отож, прирікає людину на самотність та невідворотне уневолення через виникнення різноманітних засобів соціального контролю; знуцання над вільною особистістю через її примушування монотонно працювати на підприємствах і в офісах.

Безумовно, як на студентів, так і на викладача філософії впливають медіа, книги, особистий досвід, соціальні контакти, що формує не тільки інтелектуальне, але й емоційне відношення до проблеми технічного прогресу. Тому викладач, коли починає працювати зі студентською аудиторією, мусить розуміти, що він перебуває в нерідко суб'єктивно настроєному середовищі, узалежненому від певних стереотипів про співвідношення гуманітарної й технічної сфер. Оптимальною, на нашу думку, є «технореалістична» позиція, яка зуміє побачити як позитивні, так і негативні аспекти науково-технічного прогресу.

Слід зазначити, що у наш час засвоєння навиків критичного мислення, що формує його інноваційність, й моральних принципів у суспільстві забезпечується значною мірою завдяки освіті та вихованню, причому, на відміну від попередніх епох розвитку людства, не лише в сімейному середовищі, а й у централізованій державній освітній системі. Тому значущим фактором передачі моральних принципів і цінностей є особистість викладача, який повинен намагатися стати «художником духовного життя учнів і творцем їх ідейно-морального обличчя» [13, с. 74].

Мораль постійно розвивається під впливом суспільного прогресу, в авангарді якого є саме динамічний науково-технічний розвиток – і це повинні виразно розуміти майбутні інженери, автори інноваційних винаходів. Суспільний прогрес детермінує відхід від одних моральних норм, заміні їх іншими, установленню нових відносин між наявними стандартами або ж надання нового змісту в межах традиційних етич-

них парадигм. Як відзначає Наталія Федорук, «моральними наслідками технічного прогресу завдяки розвитку інформаційних технологій, можливостей технічного оснащення людини стають нові норми розвитку: акуратність, ощадливість, сумлінність і т. ін. В той же час технічний прогрес постачає людей доступними технологіями виробництва отруйних речовин, наркотиків, вибухових матеріалів і т. ін., що порушують існуючі моральні норми. <...> Підвищення матеріального добробуту змінює моральні принципи побутової моралі. Нормою стає допомога, співчуття соціально незахищеним верствам населення. <...> Економіка, політика не тільки сприяють розкриттю сутнісних сторін людини (потреба в діяльності, творчості, суспільній діяльності), але й відкривають егоїстичну сутність людини (жадібність, лінощі, егоїзм і т. ін.)» [11, с. 16].

Задля уникнення вузького утилітарного сприйняття природи, майбутні представники технічної еліти повинні розуміти, критично бачити, що дієвість моралі у суспільному житті зумовлена перш за все змістом її принципів, адже природним є не завдавати шкоди собі подібному, турбуватися про слабшого, не знищувати довкілля. У нашому світі діє «моральна презумпція» – ухвалення моральних стандартів як норми, чогось природного і зрозумілого, поки не буде доведено зворотне [7, с. 11].

Осмислення морального нерідко проявляється в певному протиставленні з матеріальним, з яким асоціюється саме сфера техніки. Звісно, абсолютизоване намагання задовольняти матеріальні потреби часто означає діяльність всупереч моральним настановам, бо ж моральне завжди присутнє в матеріально-практичній діяльності людини у формі мотивів останньої, що можуть бути виражені у різному ступені, а одним із вагомих чинників, що визначають цей ступінь моральності (тут моральність – як відповідність загальнолюдським цінностям) вчинків, є загальна ідеологія суспільства [1, с. 370–371], до формування якої причетні саме ті члени суспільства, що відзначаються творчим інноваційним мисленням. Більше того, думки успішних людей зі сфери інформаційних технологій є одними з найавторитетніших у сучасному суспільстві.

Мораль є формою духовно-практичного освоєння дійсності, «це певна вимога, веління, що його висуває перед людиною суспільна думка або голос власного сумління; там, де такі вимоги відсутні, де від людини нічого не вимагається, – немає й підстав говорити про мораль» [5, с. 129]. Відповідно, стосовно окремої особистості та суспільства загалом мораль виконує, окрім функцій інформаційно-дидактичного характеру, ще й функцію регулятивну. Це означає, що під впливом моральних імперативів відбувається не тільки регуляція особистісної життєдіяльності, але й конституювання суспільства в цілому. На формування суспільної моралі здатні впливати лише особистості з вільним критичним, інноваційним мисленням.

Відзначимо, що ще з 1976 р. існує The Society for Philosophy and Technology, серед основних завдань якого є «плюралістичне осмислення техніки в соціальному й людському контекстах та запрошення до різноманітних філософських і міждисциплінарних досліджень як у формі конференцій, так і публікацій» [14].

Висновки. Для сучасного інженера культура інноваційного, гнучкого, творчого, вільного, критичного – це вміння правильно і глибоко мислити, узагальнено досліджувати й зіставляти процеси та явища, обґрунтовано відмовлятися від ustalених кліше й стереотипів, орієнтуватися в морально-аксіологічній системі координат, системно аналізувати й приймати відповідальні рішення. Протягом століть філософське знання універсально формує плюралістичний критичний підхід в оцінці явищ дійсності. У навчальному процесі варто підбирати навчальний тематичний матеріал, зокрема зі сфери етики, що допомагає розглядати картину світу діалектично й узагальнено, вбачати глибокі причини негативних наслідків техногенної ситуації у свідомості людини, що детермінує нераціональну програму виробничих і промислових процесів. Викладання навчального курсу «Філософії» у технічному університеті формує стійке критичне мислення й навички пошуків

інноваційності у технічних прикладних дослідженнях і процесі інформаційних та високих технологій, розвиває досвід порівняльного підходу в науці, формує зі студентів технічного вузу свідомих і активних учасників суспільного життя, усвідомлення необхідності корпоративної ефективної праці.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Берк Е. Мораль та історія / Е. Берк // Консерватизм: антологія / упор.: О. Проценко, В. Лісовий; Наукове Товариство ім. В'ячеслава Липинського. – К. : Смолоскип, 1998. – С. 369–372.
2. Глаголев В. С. Зачем философия инженеру? (Верескун В. Д., Мишин Ю. Д., Постников П. М. Искусство инженерного дела) / В. С. Глаголев, М. В. Силантьева // Полигносис, – 2011. – № 2 (42). – С. 157–161.
3. Інженерно-екологічний інститут [Електронний ресурс] – Режим доступу: www.nung.edu.ua/departament/%D1%96%D0%B5%D1%96. (Дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана
4. Кант И. Сочинения в шести томах / И. Кант. – М. : Мысль, 1963–1966. – Т. 4. Ч. 1. – 1965. – 544 с. – (Философское наследие; т. 14).
5. Маєвська Л. М. Мораль як категорія філософського постмодернізму / Л. М. Маєвська // Вісник Житомирського державного університету ім. І. Франка. – 2003. – № 13. – С. 127–130.
6. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. – М. : Республика, 1998. – 410 с.
7. Семиколенов В. М. Мораль в інформаційному суспільстві: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури» / В. М. Семиколенов; Таврійський національний університет ім. В. І. Вернадського. – Сімферополь, 2006. – 19 с.
8. Семенова Т. Н. Роль философии в подготовке инженерных кадров XXI века / Т. Н. Семенова // Сборник научных трудов SWorld. Материалы международной научно-практической конференции «Современные направления теоретических и прикладных исследований '2012». – Выпуск 1. Том 25. – Одесса : КУПРИЕНКО, 2012. – С. 86–94.
9. Статут Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://nung.edu.ua/files/attachments/novi_statut.pdf#overlay-context=departament/%25D1%2581%25D1%2582%25D0%25B0%25D1%2582%25D1%2583%25D1%2582 (Дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана
10. Трифонова М. К. Что мы делаем для возможности будущего? / М. К. Трифонова // Культура народов Причерноморья. – 2003. – № 46. – С. 191–225.
11. Федорук Н. М. Мораль та суспільний прогрес: автореф. дис. На здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Н. М. Федорук; Харківський університет повітряних сил. – Харків, 2005. – 20 с.
12. Федотова Л. Ф. Роль философии в качественной подготовке специалистов технического профиля [Электронный ресурс] / Л. Ф. Федотова // Современные научные исследования и инновации. 2015. № 5 – Режим доступа: – <http://web.snauka.ru/issues/2015/05/53022>. (Дата звернення 20.08.2016) – Названіє с екрана
13. Харитонашвили К. Учитель среди учащейся молодежи как гарант развития духовных качеств / К. Харитонашвили // Педагогіка, психологія та медико-біологічні проблеми фізичного виховання і спорту. – 2006. – № 10. – С. 74–76.
14. The Society for Philosophy and Technology [Electronic resource]. – Access mode: www.spt.org/about-spt/. (Accessed 20 august 2016)

REFERENCES:

1. Berk E. Moral ta istoriia [Moral and History] // Konservatyzm: antolohiia / upor.: O. Protsenko, V. Lisovyi; Naukove Tovarystvo im. Viacheslava Lypynskoho. – K. : Smoloskyp, 1998. – S. 369–372.
2. Glagolev V. S., Silant'eva M. V. Zachem filosofiya inzheneru? [Why philosophy to engineer?] // Polignosis, – 2011, – № 2 (42). – S. 157–161.
3. Inzhenerno-ekolohichnyi instytut [Engineering-Environmental Institute] [Electronic resource]. – Access mode: www.nung.edu.ua/departament/%D1%96%D0%B5%D1%96. (Accessed 20 august 2016)
4. Kant I. Sochineniya v shesti tomakh [Works in six volumes]. – M. : Mysl', 1963–1966. – T. 4. Ch. 1. – 1965. – 544 s. – (Filosofskoe nasledie; t. 14).

5. Maievskaya L. M. Moral yak katehoriia filosofskoho postmodernizmu [Morality as a category of philosophical postmodernism] // Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnoho universytetu im. I. Franka. – 2003. – # 13. – S. 127–130.
6. Rikkert G. Nauki o prirode i nauki o kul'ture [Natural sciences and cultural sciences]. – M. : Respublika, 1998. – 410 s.
7. Semykolenov V. M. Moral v informatsiinomu suspilstvi: avtoref. dys. na zdobuttia nauk. stupenia kand. filosof. nauk: spets. 09.00.04 «Filosofska antropohiia, filosofiiia kultury» [Morality in the Information Society: Author. Dis.]; Tavriiskyi natsionalnyi universytet im. V. I. Vernadskoho. – Simferopol, 2006. – 19 s.
8. Semenova T. N. Rol' filosofii v podgotovke inzhenernykh kadrov KhKhI veka [The role of philosophy in the training of engineers of the XXI century] // Sbornik nauchnykh trudov SWorld. Materialy mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii «Sovremennye napravleniya teoreticheskikh i prikladnykh issledovaniy '2012». – Vypusk 1. Tom 25. – Odessa : KUPRIENKO, 2012. – S. 86–94.
9. Statut Ivano-Frankivskoho natsionalnoho tekhnichnoho universytetu nafty i hazu [Charter Ivano-Frankivsk National Technical University of Oil and Gas] [Electronic resource]. – Access mode: http://nung.edu.ua/files/attachments/noviy_statut.pdf#overlay-context=department/%25D1%2581%25D1%2582%25D0%25B0%25D1%2582%25D1%2583%25D1%2582 (Accessed 20 august 2016)
10. Trifonova M. K. Chto my delaem dlya vozmozhnosti budushchego? [What we do for the possibility of the future?] // Kul'tura narodov Prichernomor'ya. – 2003. – № 46. – S. 191–225.
11. Fedoruk N. M. Moral ta suspilnyi proghres: avtoref. dys. Na zdobuttia nauk. stupenia kand. filosof. nauk: spets. 09.00.03 «Sotsialna filosofiiia ta filosofiiia istorii» [Moral and social progress: Author. Dis.]; Kharkivskiy universytet povitrianykh syl. – Kharkiv, 2005. – 20 s.
12. Fedotova L. F. Rol' filosofii v kachestvennoy podgotovke spetsialistov tekhnicheskogo profilya [The role of philosophy in quality training of technical specialists] [Electronic resource] // Sovremennye nauchnye issledovaniya i innovatsii. 2015. № 5 – Access mode: <http://web.snauka.ru/issues/2015/05/53022>. (Accessed 20 august 2016)
13. Kharitonashvili K. Uchitel' sredi uchashcheyasya molodezhi kak garant razvitiya dukhovnykh kachestv [Teacher among young people in school as a guarantor of the development of spiritual qualities] // Pedagogika, psikhologiya ta mediko-biologichni problemi fizichnogo vikhovannya i sportu. – 2006. – № 10. – S. 74–76.
14. The Society for Philosophy and Technology [Electronic resource]. – Access mode: www.spt.org/about-spt/. (Accessed 20 august 2016)

Палагнюк М. М., кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ивано-Франковский национальный технический университет нефти и газа (Украина, Ивано-Франковск), E-mail: mil.pal@ukr.net

Преподавание курса «Философии» в технических вузах и его влияние на формирование инновационного мышления.

Аннотация. Исследовано важность преподавания учебного курса «Философии» для развития инновационного мышления студентов технических вузов. Раскрыта роль философии в формировании плюралистического критического подхода в оценке явлений действительности. Приведены примеры учебного тематического материала, который помогает рассматривать картину мира диалектически и обобщенно. Доказано, что преподавание философии в техническом университете формирует критическое мышление и инновационность в технических исследованиях и производственном информационном процессе, развивает навыки сравнительного подхода в науке, формирует из студентов технического вуза сознательных и активных участников общественной жизни, осознание необходимости корпоративного эффективного труда.

Ключевые слова: инновационное мышление, критическое мышление, технические вузы, преподавание философии.

Palagnyuk M. M., PhD in Philosophical Sciences, Associate Professor of the department of Philosophical Sciences, Ivano-Frankivsk National Technical University of Oil and Gas (Ivano-Frankivsk, Ukraine), E-mail: mil.pal@ukr.net

Teaching the course «Philosophy» in technical high schools and its impact on the formation of innovative thinking.

Abstract. Studied the importance of teaching the course «Philosophy» for the development of innovative thinking of students of technical high schools. The philosophy is a school of critical thinking, which teaches operate freely the concepts and categories, justify and criticize judgments, separate essential from the unimportant, disclose the relationship of reality and the ability to generate innovative discoveries. For a modern engineers culture of innovation, flexible, creative, free, critical is the ability to deeply think, generally investigate and compare the processes and phenomena, proved to abandon the established clichés and stereotypes, navigate the moral and axiological coordinate system, systematically analyze and make responsible decisions. Over the centuries philosophical knowledge universally forms a pluralistic critical approach in the assessment of reality. In the educational process should pick up themed educational material, particularly in the sphere of ethics that helps examine generally and dialectical picture of the world, to see deeper reasons for the negative effects of technogenic situation in the mind that determines irrational program production and industrial processes. Critical understanding of science and technology should be based on the idea of universal high dignity of the individual. Morality is a form of spiritual and practical understanding of reality, which serves a regulatory function. Philosophy should teach as a way to expand the horizons and tools for specialist technical areas to students of technical universities. Philosophy must learn to see critical dialectical relationship between the expected and unexpected effects of practical achievements of scientific and technological progress. Philosophy must form the ability to «methatechnical» reflection, which leads to innovative discovery. Teaching the course «Philosophy» in the technical university generates sustained critical thinking and skills of research innovation in technical applied research and process informational and high technologies, develops the skills of the comparative approach in science, generates student of technical universities conscious and active participants in public life, awareness of the need of corporate effective work.

Keywords: innovative thinking, critical thinking, technical high schools, teaching of philosophy.

УДК 316. 32

Пішак О. В.,

кандидат філософських наук, доцент,

Івано-Франківський національний технічний університет нафти і газу
(Івано-Франківськ, Україна), E-mail: zirka150@i.ua

ТРАНСФОРМАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ ЯК НЕМИНУЧА ВИМОГА СЬОГОДЕННЯ

Анотація. У статті аналізується вплив глобалізації на особистість, подаються принципи їхньої взаємодії. Розкривається логіка розгортання людської цивілізації та світоглядних орієнтирів особистості в епоху глобалізації. Розглядаються проблеми, пов'язані зі збереженням ідентичності людини в процесі розгортання глобалізаційних процесів. Наголошується на тому, що в умовах глобалізації людина неминуче змінюється. Найбільш помітні зміни проявляються у с

фері традиційної культури, цінностей, світогляду, способу життя і існуючого соціального порядку. Зазначається, що хоча світові процеси і є значущими для індивідуального буття людини, та все таки несуть у собі загрозу для розвитку внутрішніх конфліктів, сприяють появі особистих проблем і ризиків.

Ключові слова: глобалізація, ідентичність, інноваційна культура, інформаційні технології, особистість, трансформація, цінності.

Постановка проблеми. Динамічні темпи розвитку сучасного суспільства, вимагають нових стійких засад, які б сприяли становленню особистості, підвищенню її адаптаційного потенціалу в умовах постійних загроз і викликів цивілізації. Щоденно ми опиняємось у вирі бурхливих глобалізаційних процесів, які охопили усі сфери суспільного життя. Суттєвою рисою глобалізації являється те, що вона не тільки формує новий образ суспільства, але істотно перетворює особистість у активного учасника глобалізації. Глибинні зрушення у структурі суспільства, зумовлені глобалізацією, неминуче призводять до зміни світоглядних орієнтирів особистості, втягуючи їх у стан невпевненості і страху перед майбутнім. Сучасний

глобалізований світ постає перед нами як світ небезпек, конфліктів, суперечливостей і протистоянь.

В таких умовах актуалізується проблема особистості, її світоглядних орієнтирів у контексті загального розвитку людства і з врахуванням процесів глобалізації. Тому потрібен глибокий і серйозний аналіз світоглядних трансформацій особистості у широкому загальнонауковому контексті. Сьогодні, як ніколи раніше, актуальним постає завдання виявлення базисних структур соціуму, включаючи культуру, світогляд, свідомість, мислення, як компонентів, відповідальних за формування, збереження та передачу життєвого досвіду людей. Не менш важливими є проблеми дослідження факторів, що призводять до руйнування культури, розхиляють світогляд людини, знецінюють цінності, сприяють деградації духовності.

Найважливішою характерною особливістю розвитку сучасної цивілізації являється процес все більшої глобалізації суспільства, зумовлений, перш за все, глобалізацією світового інформаційного простору. Інформаційні технології широко проникають практично у всі сфери життєдіяльності суспільства і докорінним чином змінюють усталений образ життя і професійної діяльності мільйонів людей, змінюють стереотипи поведінки, породжуючи нові проблеми інформаційного суспільства.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема трансформації особистості, її світоглядних орієнтирів в глобалізованому світі, є однією з найважливіших у сучасній соціально-філософській думці. Існує багато підходів та концепцій щодо аналізу особистості і суспільства. «Постіндустріальне суспільство» постало предметом аналізу у працях (Д. Белла, Дж. К. Бжезинського), «суспільство ризику» (У. Бека), «глобалізоване суспільство» (Дж. Сороса), «кінець історії та остання людина» (Ф. Фукуяма), «зіткнення цивілізацій» (С. Хантінгтона). У цих працях акцент робиться на посиленій ролі інформації і інноваційних технологій, що стали запорукою успішного розвитку особистості і підвищенні її адаптаційних можливостей у глобалізованому суспільстві.

Дослідження динаміки світогляду сучасної людини неможливе без аналізу теорій соціокультурних комунікацій. Авторами даних концепцій є З. Бауман, Д. Барлоу, Е. Гідденс, Ю. Лотман, М. Мак-Люен, Ю. Габермас тощо. Актуальними є дослідження, пов'язані з глобальними проблемами розвитку і виживання сучасного людства, які розробляються у творах Т. Адорно, Г. Маркузе, М. Хоркхаймера. Образ глобалізованого суспільства та його бачення представлені у працях наступних мислителів: З. Бжезинського, Ж. Бодрійяра, І. Валлерстайна, М. Кастельса, Н. Лумана, Дж. Нейсбіта, Т. Фрідмана, Ф. Фукуяма тощо. Коло проблем, які розглядаються дослідниками, це – глобалізація, новий світовий порядок, діалог цивілізацій, глобальна етика. Вони розроблені в аспекті соціальної перспективи в людському чи цивілізаційному вимірі.

Вітчизняні науковці теж активно розглядають проблеми глобалізації і модернізації соціуму, відводячи вагому роль самій людині. Зокрема, В. Андрущенко (організоване суспільство), В. Воронкова (взаємодія суспільства і особистості), І. Бондаревич (духовна цілісність особистості), А. Кавалеров (соціальна адаптація), С. Сидоренко (глобальна людина і глобальне суспільство), В. Кремень (проблеми самоорганізації українського суспільства), Г. Нестеренко (людина в умовах нелінійного суспільства), А. Толстоухов (глобалізація, влада, еко-майбутнє) тощо. У поданих дослідженнях мова йде про взаємовплив і взаємодію людини та глобалізованого суспільства, а також проблеми породжені ними.

Постановка завдання. Розглянути та проаналізувати фактори та чинники, які впливають на зміну світоглядних орієнтирів, цінностей, способу життя та соціального порядку особистості. Враховуючи інтенсифікацію глобальних процесів, багатовимірність і розширення соціального простору, розкрити проблеми, що постали перед людиною і несуть загрозу для її подальшого розвитку.

Виклад основного матеріалу. Прикметною особливістю сьогодні стало те, що проблема людини є вже не лише філософською, а глобальною. Як зазначає П. Тейяр де Шарден «у методологічному плані проблема людини є загальнонауковою, оскільки у повному обсязі зміст дослідження забезпечується множиною галузей науки у їхньому органічному зв'язку та взаємодії» [7, с. 159]. У своїй праці «Феномен людини» автор наочно підтверджує загальнонауковість проблеми людини. Йому вдається поєднати філософський аспект дослідження людини зі спеціальнонауковими – антропологічним, геологічним, біологічним, екологічним, історичним тощо.

В умовах глобалізації людина неминує змінюється. Спостерігаються зміни в її психології і світогляді, чуттєвості, душевних переживаннях, аналітичних здібностях. Сучасна людина створила світ, занадто складний для окремо взятої особистості, і в результаті втратила здатність усвідомлювати базові закономірності цього світу і передбачати наслідки своїх старань. В епоху глобалізації, коли відбуваються кардинальні зміни, руйнуються традиційна культура, цінності, особисте життя людей і існуючий соціальний порядок, коли насувається нова світова система з іншими вимогами, філософія ставить питання про формування особистості людини в епоху глобалізації, тобто займається пошуком шляхів адаптації людини до сучасних процесів. Аналізуючи епоху постмодерну, англійський філософ К. Поппер зазначає у своїй праці «Відкрите суспільство та його вороги» «Сучасна людина – той розкутий Прометей, який має застосувати могутність і розум для того, щоб у поєднанні зі світом і Духом увійти в нову епоху історії» [5, с. 225].

У зв'язку з цим необхідне осмислення процесів глобалізації та зв'язку її з феноменом людини. Ауреліо Печеї, перший президент Римського клубу, визначив докорінну причину глобальних змін гранично чітко – зміна становища людини у світі. Один із підрозділів своєї відомої праці він так і назвав – «Глобальна імперія людини». За словами дослідника, небезпечне становище людини пояснюється тим, що «уперше в історії, з'явився новий потужний фактор, який необхідно брати до уваги, розмірковуючи про долю людства. Цей фактор – величезна та постійно зростаюча матеріальна могутність самої людини. Ця могутність зростає по експоненті, рік за роком акумулюючи сили для подальшого росту. Однак розвиток цей вищою мірою сумнівний та неоднозначний, тому що він може послужити на благо людини лише при розумному та стриманому до нього ставленні, при нерозсудливому ж його використанні людині загрожує непоправна катастрофа» [4, с. 63-64].

Для становлення особистості людини у глобалізованому світі, прояву її окремих якостей, а також ідентифікації в той чи інший момент потрібні певні умови. *По-перше*, – це умови для розвитку здібностей людей, що належать до різних суспільних груп і проживають в різних регіонах світу, що оновлюються у відповідності з вимогами часу. *По-друге*, – це праця, що передбачає наявність і справедливий розподіл робочих місць у суспільному виробництві залежно від особистого трудового потенціалу і ділових якостей індивідів. *Третя умова* передбачає для всіх категорій людей свободу та рівні можливості працювати на повну силу. Однак доба глобалізації з її інформаційно-комунікативними технологіями пропонує таку ступінь свободи, яка межує з повним безладдям. Е. Гідденс щодо глобалізації вживає вираз «нестримний світ» і наводить як приклад для порівняння ситуацію, за якою людина, падаючи із сотого поверху хмарочосу, вважає, що поки все добре, оскільки до землі ще далеко.

В епоху глобалізації інформаційне суспільство відзначається тим, що відбувається демасифікація суспільства, людина втрачає причетність до старих форм ідентичності. Акцентується більше увага на відмінності, ніж подібності, людські контакти стають ускладненими. Тому в добу глобалізації ідентичність виступає як постійне самовідтворення, а не причетність до стабільних структур і спільнот.

Варто звернути увагу на те, що процеси глобалізації і проблеми, які породжуються ними мають глибокі, різноманітні зв'язки з антропологічною ситуацією

– з тим, якою є сучасна людина і що відбувається з нею. З одного боку, сценарії глобалізації, набувають все більш потужного апарату засобів управління масовою свідомістю. Спричинюючи широкий спектр антропологічних наслідків, впливаючи і на внутрішній світ людини, і на умови її повсякденного існування, вони неодмінно виводять людину у глобальний простір світу. Людина усвідомлює і відчуває на практиці, що світові процеси є безпосередньо значущими для її індивідуального буття, – і включення в них змінює не просто її «погляди на світ», але і стереотипи мислення, структури свідомості. При цьому, багато які з антропологічних наслідків глобальних процесів і механізмів можуть набувати характеру внутрішніх конфліктів, нести деструкцію ідентичності, особисті проблеми та ризики.

У глобалізованому світі, порівняно з іншими ресурсами, пріоритетне значення має інформація. Інформаційний простір набуває планетарного характеру, а людина відіграє роль об'єкта формування, який зазнає впливу інформаційного середовища. Постає нове суспільство, де інформація пронизує усі сфери життя, змінюються соціальні структури, впроваджуються нові технології. Людина отримала багато свідчень про життя в світі, одночасно віддаляючись від глибини реального життя. Глобалізаційний простір спонукає до більшої активності та мобільності, що полягає у створенні ідеальної та реальної безкінечності, яку достеменно не можна пояснити.

Можна сказати, що сучасне суспільство породило нову «універсальну людину», яка наглядно демонструє зовнішню активність, проте її внутрішній світ залишається пасивним. Така особистість не здатна вільно і всебічно розвиватись, адже зазнає всепроникаючого впливу нав'язливої інформації, без якої вона не може брати участь у житті суспільства, випадає із «загального контексту». Тому необхідно знайти розумний баланс між інформаційними технологіями і цінностями гуманізму, оскільки в суспільстві відчувається потреба переходу від «кількісного ідеалу» епохи масового споживання до розуміння «якості життя» як головної загальнолюдської цінності.

Сьогодні людину оточує дійсність, яка не заохочує довіряти зовнішній реальності, породжує неklasичне бачення світу; моделюється ірраціональна його картина, переважає ідея хаосу, випадковості, плинності реального світу, непідвладного впорядкованості. Своєрідно формується ситуація розгубленої людини у таємничому і непізнаному світі. Тому неоднозначність та хаос перетворили людину на людину можливостей, яка має пройти відбір та викристалізуватись у реальне життя.

Людина постсучасності залежить від мови і через мову отримує свободу. З одного боку – індивід у своєму життєписі незалежний, а з іншого – тотально залежний від уже сформованих дискурсів, мов. Більше того, перед ним відкривається множинність варіантів описів світу, думок про себе з боку інших (соціальних інститутів, друзів, ворогів і т. д.). Тому дуже часто «постмодерністський суб'єкт асоціюється із фрагментарною, розколотою особистістю» [8, с. 109-112]. Людина епохи постмодерну намагається розібратися із метою своєї екзистенції. Відсутність чіткого критерію вибору обертається кризою особистості, яка має наслідки не тільки індивідуального, а й загальносуспільного плану.

Доволі часто можна почути заклики до ірраціоналізму, що знаходять відгук у глобалізованому суспільстві, набуваючи спекулятивного забарвлення. Попит на ірраціоналізм має в собі приховану небезпеку, адже торкається самого способу світоспоглядання, з якого випливає уявлення, що базується на ухилянні від розуму.

Потяг людей, які повсякчас перебувають під шквалом інформації, до утопій є формою втечі з тісних об'ємів глобалізованої цивілізації XXI століття. Палке заперечення інформаційної цивілізації, заперечення раціональності сьогодення можуть призвести до того, що за умови накопичення різних проблем стане легко відмовитися від віри в силу розуму.

Слід наголосити, що дедалі частіше ми стаємо свідками кризи самих людських стосунків. Брак безпосереднього спілкування між людьми за умов домінування позавербальних способів передачі інформації має наслідком формування нового типу

людини інформаційної епохи – людини інтроверта, зануреного у власний світ і поверхово знайомого з духовними установками інших людей. Відповідно це тягне за собою кризу модерної культури. Сьогодні подолати кризову ситуацію стає важче, оскільки для свого втілення кожна культура потребує нормативних основ, які б убезпечили її від розчинення у загальній «світовій культурі». Як згадує М. Шелер, «ми живемо за такої доби, вперше за тисячолітню історію людства, – коли людина сама для себе стала цілком проблематичною: вона вже не знає, що вона є, і одночасно знає, що вона про це не знає» [10, с. 31].

Потужним глобалізуючим інструментом стали транснаціональні ЗМІ. Телевізійні канали заповнюють серіали, програми, в яких відсутні художні образи і культурно-історичний контекст. За розрізненням прихована відсутність будь-якої структури, дисгармонія, хаос, в якому все відносне, невизначене, позбавлене цілісності. Людина перетворюється на ізольовану монаду, яка безцільно блукає серед інших нейтральних порожніх «я». Вона губиться серед безлічі смислів, які нав'язують як товар, насильно змушують приміряти на себе, позбавляючи права на істинний вибір. За словами З. Баумана, «не потужний тиск ідеалу, недосяжного для сучасних чоловіків і жінок, а відсутність ідеалів, нестача подібних рецептів гідного життя, виразно сформульованих і чітких орієнтирів, визначеної цілі життєвого шляху. Розумова депресія – відчуття власного безсилля, нездатності діяти раціонально, адекватно відповідаючи на життєві виклики, – стає характерною недугою періоду пізнього модернізму або постмодернізму, що ми переживаємо» [1, с. 55].

Глобалізоване суспільство, яке спрямоване переважно на відтворення споживчих цінностей, що утворюють ядро культури, провокує зміну людської природи за рахунок розширення і розмивання «онтичної границі» (несвідомого). Як зазначає російський соціолог Д. Іванов, «... гламур – це не просто естетична форма чи культурна логіка, це сама раціональність» [3, с. 9]. Глем-культура формує хибні ідентичності – «прикидатися, здаватися, а не бути».

Ще одну глобальну проблему сучасного світу відомий американський футуролог Френсис Фукуяма гучно окреслив як «Великий Крах» – крах традиційних соціальних інститутів і факторів (таких, як сім'я, родинні зв'язки, авторитет старших, особлива роль жінок) і моральних чеснот у постіндустріальному, інформатизованому соціумі [9]. На думку Ф. Фукуяма, лише ефективне відновлення низки цих феноменів, іманентно пов'язаних із людською природою, може детермінувати відновлення соціального порядку.

Виходячи із ситуації, що склалася у сучасному глобалізованому світі, постає потреба формування інноваційної культури як невід'ємної складової духовної сфери життєдіяльності суспільства. Адже, саме в інноваційно-креативній діяльності сучасна людина спроможна проявити свої духовні здібності, творчість і моральність. Як зазначає О. Старовойт, «творче, креативне, новаторське, нестандартне мислення і діяльність визначають у сучасному інформаційно-технологічному світі здатність людини вийти за межу технологічності і перетворитися в суб'єкта культуротворчості, в якій поєднуються як матеріально-технологічні, так і духовно-творчі прояви людської буттєвості» [6, с. 227]. Інноваційна культура дозволяє особистості в дегуманізованому суспільстві безмежної інформаційної цивілізації відроджувати і проявляти потенціал справжньої людяності, духовності і творчості. За словами О. Бойка, «духовність людини – це вміння вийти за рамки суто егоїстичних устремлінь, досягнути розвитку, захистити себе від незгод. Наповнення духовним багатством життя пропонує не тільки включення в образ власного «Я» великого об'єму інформації – про оточуючий світ, але здатність розглядати своє «Я» в контексті Всесвіту. При цьому людина постає не пасивною ланкою, а суб'єктом діяльності» [2, с. 11]. Акцент робиться на такій особистості, яка б намагалася зрозуміти своє призначення в цьому світі, наповнила своє життя змістом, активно реалізувала свій потенціал.

Висновок. Сьогодні, коли інноваційні техно-логії завойовують все міцніші позиції в розвинутих суспільствах, проблема самоутвердження людини, її здатності до самостійного творення стає все більш актуальною. Тут йдеться не лише про її збереження, а й про можливість подальшого розвитку власної унікальної індивідуальності. Тому необхідно створити такі умови, які б сприяли самовизначенню особистості, самореалізації її внутрішніх сил, пошуку смислу життя, підтримки психічної рівноваги у процесі взаємодій; пошуку механізму ідентифікації. Людина повинна перетворитися на «людину можливостей», яка має пройти відбір і бути готовою до входження у реальне життя, відстоюючи свою національну, духовну, світоглядну, внутрішню автентичність.

Відповідно в подальшій перспективі слід звернути увагу на проблему формування концепції взаємодії людини і глобалізованого суспільства

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман [пер. с англ.; под. ред. В. П. Иноземцева]. – М.: Логос, 2002. – 319 с.
2. Бойко О. П. Вимір духовності у сучасному світі / О. П. Бойко // Філософія. Культура. Життя: Міжвузівський збірник наукових праць. – Дніпропетровськ: Дніпропетровська державна фінансова академія, 2010. – Випуск 35. – С. 9-16.
3. Иванов Д. В. Глем-капитализм / Д. В. Иванов. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. – 176 с.
4. Печчеи А. Человеческие качества. / А. Печчеи. – М.: Прогресс, 1985. – 312 с.
5. Поппер К. Р. Открытое общество и его враги: в 2-х т. – Т. 1: Чары Платона / К. Р. Поппер; [пер. с англ. под. ред. В.Н. Садовского]. – М.: Феникс, 1992. – 448 с.
6. Старовойт Е. Социокультурная и духовная сферы реализации инновационной культуры личности / Е. Старовойт // Гілея: науковий вісник: збірник наукових праць / гол. ред. В. М. Вашкевич. – К.: «Видавництво «Гілея», 2015. – Вип. 96 (5). – С. 222-229.
7. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. – М.: Наука, 1987. – 240 с.
8. Усовская Э. А. Постмодернизм: учеб. пособие. / Э. А. Усовская. – Минск: ТетраСистем, 2006. – 256 с.
9. Фукуяма Ф. Великий Крах. Людська природа і відновлення соціального порядку / Ф. Фукуяма. – Львів: Кальварія, 2005. – 380 с.
10. Шелер М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблемы человека в западной философии. – М., 1988. – С. 31-95.

REFERENCES:

1. Bauman Z. Individualizirovannoe obshchestvo [The Individualized Society] [per. s angl.; pod. red. V. P. Inozemtseva]. – M.: Logos, 2002. – 319 s.
2. Boiko O. P. Vymir dukhovnosti u suchasnomu sviti [Measuring spirituality in the modern world] // Filosofiia. Kultura. Zhyttia: Mizhvuzivskyi zbirnyk naukovykh prats. – Dnipropetrovsk: Dnipropetrovska derzhavna finansova akademiia, 2010. – Vypusk 35. – S. 9-16.
3. Ivanov D. V. Glem-kapitalizm [Glam-Capitalism]. – SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2008. – 176 s.
4. Pechchei A. Chelovecheskie kachestva. [Human qualities]. – M.: Progress, 1985. – 312 s.
5. Popper K. R. Otkrytoe obshchestvo i ego vragi: v 2-kh t. – T. 1: Chary Platona [Open Society and Its Enemies in 2 volumes - Volume 1: Enchantment Plato]; [per. s angl. pod. red. V. N. Sadovskogo]. – M.: Feniks, 1992. – 448 s.
6. Starovoyt E. Sotsiokul'turnaya i dukhovnaya sfery realizatsii innovatsionnoy kul'tury lichnosti [Sociocultural and spiritual sphere of implementation of the innovation culture of the person] // Gileya: naukoviy visnik: zbirnyk naukovykh prats' / gol. red. V. M. Vashkevich. – K.: «Vidavnitstvo «Gileya», 2015. – Vip. 96 (5). – S. 222-229.
7. Teyyar de Sharden P. Fenomen cheloveka [The phenomenon of human]. – M.: Nauka, 1987. – 240 s.
8. Usovskaya E. A. Postmodernizm: ucheb. posobie [Postmodernism]. – Minsk: TetraSistem, 2006. – 256 s.
9. Fukuiama F. Velykyi Krakh. Liudska pryroda i vidnovlennia sotsialnoho poriadku [Great Crash. Human nature and restore social order]. – Lviv: Kalvariia, 2005. – 380 s.
10. Sheler M. Polozhenie cheloveka v Kosmose [Man's position in space] // Problemy

cheloveka v zapadnoy filosofii. – М., 1988. – С. 31-95.

Пишак О. В., кандидат философских наук, доцент, Ивано-Франковский национальный технический университет нефти и газа (Ивано-Франковск, Украина), E-mail: zirka150@i.ua

Трансформация личности в глобализованном мире как неминуемое требование нынешнего времени.

Аннотация. В статье анализируется влияние глобализации на личность, подаются принципы их взаимодействия. Раскрывается логика развертывания человеческой цивилизации и мировоззренческих ориентиров личности в эпоху глобализации. Рассматриваются проблемы, связанные с сохранением идентичности человека в процессе развертывания процессов глобализации. Отмечается на том, что в условиях глобализации человек неминуемо изменяется. Наиболее заметные изменения проявляются в сфере традиционной культуры, ценностей, мировоззрения, образа жизни и существующего социального порядка. Отмечается, что хотя мировые процессы и есть значимыми для индивидуального существования человека, но все-таки несут в себе угрозу для развития внутренних конфликтов, способствуют появлению личных проблем и рисков.

Ключевые слова: глобализация, идентичность, инновационная культура, информационные технологии, личность, трансформация, ценности.

Pishak O., PhD in philosophical science, Associate Professor, Ivano-Frankivsk National Technical University of Oil and Gas (Ivano-Frankivsk, Ukraine), E-mail: zirka150@i.ua

Transformation of personality in the globalized world as inevitable requirement of present time.

Abstract. In the article influence of globalization is analysed on personality, principles of their co-operation are given. Logic of development of human civilization and world view reference-points of personality opens up in the epoch of globalization. The problems related to maintenance of identity of man in the process of development of processes of globalization are examined. It is marked on that in the conditions of globalization a man changes unavoidable. The most noticeable changes show up in the field of a traditional culture, values, world view, way of life and social present system. Marked, that although world processes and is meaningful for individual existence of man, and nevertheless carry in itself a threat for development of internal conflicts, assist appearance of the personal problems and risks.

Keywords: globalization, identity, innovative culture, information technologies, personality, transformation, values.

УДК 141.41

Полисьюк М. С.,

аспирант кафедры философии,

Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара
(Днепр, Украина), E-mail: visnukdnu@i.ua

ВЗГЛЯД АЛВИНА ПЛАНТИНГИ НА ЕСТЕСТВЕННУЮ ТЕОЛОГИЮ КАК ОСНОВАНИЕ ПРОТИВОСТОЯНИЯ ВЕРЫ И РАЗУМА В ПРОБЛЕМЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА

Аннотация. Объект исследования – аналитико-теологическая концепция А. Плантинги в контексте американской и европейской философской мысли.

Цель статьи заключается в выявлении взаимосвязи веры и разума, а также специфики их взаимодействия в аналитико-теологической концепции А. Плантинги.

Методология, использованная в процессе исследования, включает: метод компаративного анализа; метод историко-философского анализа; герменевтический метод; феноменологический метод.

Полученные выводы и их новизна: 1) рассмотрен взгляд А. Плантинги на эвиденциалистское возражение против доказательства существования Бога; 2) показана классификация знаний в концепции А. Плантинги; 3) выяснена позиция реформаторских теологов на проблемы естественной теологии.

Ключевые слова: Бог, доказательство, разум, вера, эвиденциализм, классический фунда-

Современная религиозная философия – важный, хоть не всегда позитивный, этап развития богословской мысли, который нуждается в отдельном исследовании. Нам видится актуальным современное обращение к западной религиозной мысли, поскольку большинство исследований западной теологии, произведенные в советском союзе, могли иметь то или иное влияние со стороны господствующей идеологии. Именно поэтому мы считаем важным обращение именно украинских исследователей к современной религиозной мысли Запада. Среди современных западных религиозных философов можно выделить: Ч. Хартшорна, Н. Малкольма, Р. Адамса, Г. Оппи, Т. Л. Мизи, Г. Р. Хабермаса, Д. Домбровски, Д. Уини, У. Крейга, А. Плантингу и др.

Представитель аналитической философии религии, профессор университета Нотр-Дам Алвин Плантинга поспособствовал тому, чтобы размышления о Боге получили развитие в научной сфере. Давно не актуальные вопросы о доказательстве бытия Бога, о Его сущности и атрибутах, о природе зла стали вновь волновать современных исследователей. А. Плантинга осуществляет попытку применения метода семантики возможных миров для прояснения основных проблем теологии. Мыслитель вслед за философами средневековья делает попытки рационализации религиозных верований.

Цель данного исследования – выявить взаимосвязь веры и разума, а также специфику их взаимодействия в аналитико-теологической концепции А. Плантинги. Для достижения поставленной цели необходимо решить ряд исследовательских задач: во-первых, обозначить интерпретацию А. Плантингой эвиденциалистского возражения против доказательства существования Бога; во-вторых, рассмотреть дифференциацию А. Плантингой знаний на известные через себя (*per se nota*) и известные через иные знания (*per aliud nota*); в-третьих, разобрать точку зрения А. Плантинги о возражениях реформаторских теологов против естественной теологии.

Работа «Разум и вера в Бога», представленная А. Плантингой в 1983 году в совместной с Н. Вольтерсорффом книге «Вера и рациональность: разум и вера в Бога», является основой нашего исследования, поскольку именно она придает понимание данной проблематики. Мыслитель на примере различных направлений пытается показать, что вера в существование Бога не нуждается в доказательствах. Автор начинает с эвиденциалистского возражения против теистической веры. А. Плантинга рассматривает философские позиции (У. Клиффорд, Б. Бланшард, Б. Рассел, М. Скривен, Э. Флю), которые утверждают, что вера в Бога иррациональная, не обоснованная, рационально неприемлемая, интеллектуально безответственная, поскольку, по их мнению, для нее нет достаточных доказательств. Аналитик полагает, что для того, чтоб обнаружить рациональность в вере, необходимо провести границу между верой в Бога и верой в существование Бога. Именно вторая может быть рациональной. А. Плантинга полагает, что вера в существование Бога – это есть вера в то, что Бог существует как личность, которая сотворила мир, существует вечно, является совершенно мудрой, справедливой, всезнающей, всемогущей и рациональной. Вера в Бога является чем-то большим, нежели простое признание суждения о существовании Бога. Утверждение о том, что Бог существует, является утверждением определенного рода, а именно экзистенциальным утверждением, вера же в Бога является, как полагает теолог, намерением осуществить определенную поведенческую установку. А. Плантинга анализирует понятие «Бог» с отсылкой на мнение Кауфмана, согласно которому это понятие может иметь реальный денотат и доступный денотат. Реальный денотат данного термина человеку не доступен, он закрыт для человеческого познания. Доступный денотат представляет собой образную конструкцию, которая имеет значение для человеческой жизни и мышления. «Доступный Бог» – это тот Бог, которому молится обычный человек. Однако А. Плантинга считает нелепым утверждение, что человек может понимать Бога лишь как некую

образную конструкцию. А. Плантинга, в свою очередь заявляет, что Бог является имматериальным, существующим *a se* (причина Его существования в Нем Самом), всеблагим, всезнающим, всемогущим, и от Него зависит существование мира.

Эвиденциалисты полагают, что сила убеждения должна всегда быть пропорциональна силе доказательства для этого убеждения. Точно также и вера в Бога не может быть принята человеком без достаточных доказательств, в противном случае человека невозможно считать рациональным. Один из представителей эвиденциализма У. Клиффорд считает, что тот, кто принимает веру в Бога, принимает это убеждение без достаточных доказательств, поэтому бросает вызов своему долгу перед человечеством. Э. Флю полагает, что дискуссию о существовании Бога следует правильно начинать с предположения атеизма, которое гласит, что на теисте лежит ответственность за принятие веры в Бога без доказательств. М. Скривен утверждает, что при неудачности аргументов в пользу Божьего существования единственное рациональное решение — это просто не верить в Бога; то есть быть атеистом. В отсутствии доказательств в пользу веры в Бога, как полагает М. Скривен, атеизм является обязательным. Однако возникает вопрос об отсутствии доказательств в пользу атеизма, является ли в таком случае теизм обязательным? Такой вопрос ставит А. Плантинга М. Скривену. Как мы видим, это обязательство не касается случаев, когда отсутствуют доказательства в пользу атеизма: «При отсутствии доказательств, каждый обязан верить в отрицание положительных экзистенциальных гипотез, в таком случае нет места для отрицательных экзистенциальных гипотез» [4, с. 28]. Эвиденциалисты предполагают наличие у человека обязательства не верить тому, для чего у нас нет доказательств. Однако А. Плантинга видит вероятность наличия веры в Бога у человека, находящейся не в его власти, человек не имеет власти над своей верой. Мыслитель подчеркивает, что человек не верующий в Бога ответственен за свои действия, несмотря на то, что сам он не верит в эту ответственность: «Может ли человек избежать ответственности за свои действия в силу своей неспособности поверить в ответственность?» [4, с. 36].

Отвечая эвиденциалистам, А. Плантинга ссылается на все когда-либо существовавшие аргументы в пользу бытия Бога: на космологический, телеологический, онтологический аргументы, на моральную версию аргумента и другие. Также мыслитель полагает, что теист находится в пределах своих эпистемических прав, веря в Божье существование, даже если он не имеет аргументов или доказательств. Б. Бланшард полагает, что вера всегда имеет этический аспект: «Существует такая вещь, как общая этика интеллекта. Определяющий принцип такой этики, я считаю, быть одинаково религиозным и внутри, и снаружи. Этот принцип является простым и радикальным: Приравнивать свое согласие с доказательствами» [4, с. 30]. А. Плантинга полагает, что существуют обязанности и нормы по отношению к вере, эти обязанности мыслитель называет интеллектуальными обязанностями. Интеллектуальные обязанности имеют различные формы: обязанности, имеющие отношения к приобретаемой вере; обязанности, касающиеся поддержания веры; обязанности, имеющие дело с силой веры. Возражающий эвиденциалист может предположить, что существуют интеллектуальные обязанности таких видов: «В отношении некоторых видов предположений, возможно, у меня есть обязанность не верить им, если я не имею доказательства для них. Возможно, у меня есть обязанность не принимать отрицание, казалось бы, самоочевидного предположения, если я не могу видеть, что оно конфликтует с другими предложениями, которые, кажутся очевидно подразумеваемыми. Возможно, у меня есть обязанность принять такое предположение, как «я вижу дерево» при определенных условиях, которые трудно изложить в деталях, но которые включают в себя, по крайней мере, мое принятие того, что предположение и мое мнение характеризуется способом визуального опыта, на ряду с отсутствием основания думать, что мой аппарат восприятия неисправен» [4, с. 32].

Мы должны отличать первостепенные обязанности от второстепенных или (принимая все во внимание). Человек имеет первостепенную обязанность говорить правду; в данной ситуации, однако, эта обязанность может быть отвергнута по средствам других, таким образом, обязанность, принимающая все во внимание, является говорить ложь. Как полагает А. Плантинга, это и есть зерно истины, содержащееся в ситуации этики и имеющее неудачное название «новая мораль». Эвиденциалист, как указывает А. Плантинга, приказывает человеку либо иметь доказательства, либо не верить. Однако даже если человек не имеет доказательств существования Бога, это не в его власти – перестать верить в Бога. Вера человека, по большей части, находится вне его власти. «Если вы приказали мне сейчас, к примеру, прекратить верить в то, что земля очень стара, нет никакого способа, чтоб мне исполнить ваше приказание. И таким же образом, не в моей власти прекратить верить в Бога сейчас. Так что предполагаемая первостепенная обязанность является такой, что не в моей власти соответствовать ей. Но как я могу иметь обязанность делать что-либо, что не в моей власти?», задается вопросом А. Плантинга [4, с. 34].

А. Плантинга показывает различие между понятием «принять» и «поверить» на примере христианина, которого одолевают сомнения. Христианин находит свою веру холодной и безжизненной, однако, когда его спрашивают о христианской позиции, он одобряет и принимает ее. Таким образом, он принимает предположение о Боге, хотя его вера может быть подвержена сомнениям. Это объясняет разницу между принятием и верой. Здесь мы видим, что во власти человека находится только принятие, вера же, по-видимому – это то, что дано человеку.

А. Плантинга делает попытку ответить на поставленные эвиденциалистами вопросы. Мыслитель опирается на взгляды Ф. Аквинского о знании в целом, о знании Бога. Аквинатовское *scientia* есть знание, которое выводится из того, что осознается правдой: «любая наука обладает силой непосредственно известных принципов и, следовательно, осознается, независимо от того, является ли объект науки в некотором смысле осознанным» [4, с. 40]. Также мыслитель анализирует высказывание Ф. Аквинского, что человек может иметь знания, а именно научные знания *scientia*, о существовании Бога, так же, как и знания о том, что Он имеет такие атрибуты как простота, вечность, нематериальность и неизменность. Истина может быть постигнута двумя способами, во-первых, известная сама по себе; во-вторых, известная через нечто иное. Понимание является восприятием истины, известной самой по себе. Однако, истина, которая известна через иное, понимается интеллектом не сразу, а благодаря изучению мотива, который ею движет. «То, что самоочевидно, или известно через себя *per se nota*, то что известно через другое *per aliud nota*; первое является «принципами», которые восприняты пониманием, в то время как последнее составляет науку» [4, с. 41]. Самоочевидные предположения не являются научным знанием *scientia*, полагает А. Плантинга. Наука предполагает интеграцию истин известных через нечто иное (*per aliud nota*) и выводы, которые мы можем сделать из данной логической цепочки. Предположения (*per aliud nota*) это есть те предположения, истинность которых мы просто видим (дерево за окном); во вторую очередь это есть те предположения, которые мы видим, следуя из предположений (*per se nota*) тех, что в первой группе. Первые предположения могут быть выведены из последних с помощью аргументов, которые мы видим обоснованными. Так что основная картина знаний это: мы знаем истинность того, что мы видим вместе с тем, что мы можем заключить из того, что мы видим, что есть истина с помощью аргументов, которые мы видим обоснованными. «Знание состоит из *scientia* и *intellectus*, или понимания. Понимая мы постигаем первые принципы, самоочевидные истины; от них мы делаем вывод, или устанавливаем дополнительные истины. Что мы знаем состоит в том, что мы находим самоочевидное вместе с тем, что мы можем вывести из этих логических средств» [4, с. 41].

Рассуждая об аквинатовском первенстве разума над верой, А. Плантинга указы-

вает, что средневековый мыслитель сделал значительный вклад, чтоб рационально доказать существование Бога («Пять путей» доказательства существования Бога в Сумме Теологии). Однако, подавляющее большинство из тех, кто верит в Бога, не имеют знаний о существовании Бога, но вместо этого принимают это на веру. Лишь немногие имеют время, желание и способность исследовать теистические доказательства; остальные принимают эту истину на веру. И хотя Божье существование является доказуемым, хотя мы способны к знанию этого, тем не менее, оно надлежащим образом предложено человеку как объект веры. Совершенно правильно и разумно полностью принять веру в Бога, принять ее на Его авторитете. Если человек знает, что Бог предлагает p ему для веры, то, достаточно ясно, что это в высшей степени разумно верить p . Вопрос не в том, что глупо верить в что-то на Божьем авторитете, а в том, глупо ли верить в то, что именно Бог предложил данную деталь для веры.

А. Плантинга задается вопросом, Иисус Христос предлагает веру на основании Своего авторитета, как это делал Мухаммед, или же на основании доказательств: чудесное исцеление болезни; воскрешение мертвых; и самое большое чудо из всех, это скорость, с которой христианская вера распространилась, несмотря на все усилия тиранов и, несмотря на то, что «в этой вере проповедуются истины, которые превосходят любой человеческий интеллект; обуздать удовольствия плоти» [4, с. 46]. Только потому, что у человека есть доказательства этих вещей, он не являемся иррациональными, принимая их на веру, вера в Бога является рациональной, только если есть доказательства.

И возражающего эвиденциалиста и Ф. Аквинского А. Плантинга подводит под одну классификацию – классический фундаментализм. Согласно фундаментализму, некоторые предположения являются по-настоящему базовыми, а некоторые нет. Базовыми предположениями являются те, которые самоочевидны или очевидны для органов чувств, для других предположений требуются доказательства. Существование Бога, не находится среди предположений, которые по-настоящему базовые; следовательно, человек является рациональным в принятии теистической веры, только если он имеет доказательства для этого. Мыслитель заявляет, что система верований должна быть правильно и справедливо структурирована. В этой связи, есть нормы, или обязанности, или обязательства по отношению к вере как это есть по отношению к действиям. Соблюдать эти обязанности и обязательства является рациональным; потерпеть неудачу в достижении их является иррациональным. «Быть рациональным значит осуществлять свои эпистемологические полномочия правильно – осуществлять их таким образом, чтобы не идти вразрез ни с одной нормой для такого осуществления» [4, с. 48].

Для более полного понимания фундаментализма А. Плантинга вводит понятие «ноэтической структуры». Ноэтическая структура личности является набором предположений, в которые она верит, взятые вместе с определенными эпистемическими отношениями, которые держатся между ней и этими предположениями. Некоторые из верований человека могут основываться на других; может быть пара предположений А и В, такие, что человек верит В и верит А на основе В. Изложение ноэтической структуры человека *указывает* на то, какие из его убеждений являются базовыми, а какие нет. Так в обычном случае я не поверю, что я вижу картину на основе предположения о моем опыте; так как я верю А на основе В, только если я верю В, и в обычном случае, когда я воспринимаю картину я не принимаю любые предположения из моего опыта. Обычно я беру такое предположение как базовое.

Вторым элементом изложения ноэтической структуры является то, что мы могли бы назвать *коэффициент степени убежденности*. В некоторых из своих убеждений человек гораздо более тверд, чем в других. «Я убежден как в том, что $2 + 1 = 3$, так и в том, что британский Лондон находится севернее города Саскатуна, что в Саскачеване; но в первом случае я более убежден, чем во втором. Некоторые убеждения

я держу с максимальной твердостью; другие я принимаю, но более неуверенно» [4, с. 49].

В-третьих, изложение ноэтической структуры S должно включать в себя коэффициент *глубины вхождения*. Некоторые убеждения лежат на периферии ноэтической структуры человека. Человек может принимать их твердо, но, при этом, может отказаться от них без особых изменений его ноэтической структуры. «Я убежден, что есть некоторые большие скалы на верхней части Гранд-Титон. Если бы мне пришлось отказаться от этой уверенности (допустим я поднялся туда и не нашел там ничего), то такое изменение не внесло бы серьезных потрясений в мою ноэтическую структуру» [4, с. 49]. В данном случае степень глубины вхождения в ноэтическую структуру человека не велика. «С другой стороны, если бы я пришел к выводу, что просто нет такого понятия, как Гранд-Титон, или нет гор вообще, или нет такого понятия, как штат Вайоминг, это было бы гораздо большее потрясение» [4, с. 50]. Подобные убеждения входят в ноэтическую структуру глубже, и их изменения могут иметь большие последствия в ноэтической структуре человека. Однако человек может иметь и такие убеждения, изменения которых могут полностью перевернуть мышление человека и его понимание мира. К таким убеждениям можно отнести уверенность в том, что мир имеет длинную историю и был создан не пять минут назад.

Обобщая, можем сказать, А. Плантинга считает, что даже базовые убеждения могут иметь существенные различия в степени предположений. Более того, есть некоторые предположения, в которых человек может быть убежден на основании других предположений, и он убежден в них более твердо, чем в тех, которые он берет в качестве базовых. «Убеждение, что я посетил один университет в северной Англии, является базовым для меня, но я не убежден в нем так твердо, как в том, что $212 = 441$, или что «подозрительный» пишется п-о-д-о-з-р-и-т-е-л-ь-н-ы-й, ни одно из которых не является базовыми для меня» [4, с. 50].

Убеждение может, как получать, так и терять свой статус базовости: «Сейчас предположение, что $21 \times 21 = 441$ не является базовым для меня; я принимаю это на основе убеждения, что я только что это вычислил. Позже, однако, я, возможно, вспомню, что $21 \times 21 = 441$ и забыть, что это я высчитал. В этом случае я просто помню это, но уже не убежден в этом на основе других убеждений и оно будет базовым для меня» [4 с. 50].

Резюмируя, следует отметить: во-первых, отношения в рациональной ноэтической структуре иррефлексивны и асимметричны. Иррефлексивное отношение обозначает, что предположение, на которое опирается иное предположение, является базовым и имеет большую значимость, нежели второстепенное, поскольку без первостепенного предположения не было бы второстепенного. «В рациональной ноэтической структуры, если предположение А основывается на В, то В находится в определенном смысле прежде А; и ни одно предположение не находится прежде себя» [4, с. 52].

Асимметричность отношения значит: «если мое предположение А основано на моем предположении В, то мое предположение В не должно базироваться на предположении А» [4, с. 53]. Так, например, если человек рационален и его вера в то, что Библия является авторитетной основана на его вере в то, что Бог есть ее автор и все что Бог говорит является истинной, то вера этого человека в то, что Бог является автором Библии, не будет основываться на вере в то, что Библия является авторитетной.

Во-вторых, в рациональной ноэтической структуре некоторые убеждения не основываются на других убеждениях, некоторые убеждения будут базовыми, они являются фундаментом ноэтической структуры. А. Плантинга рассматривает фундаменталистские условия базовости убеждения. Убеждение должным образом базовое для человека, только если оно, либо самоочевидно, либо неизменно, либо до-

казуемо с помощью органов чувств. Самоочевидное предположение – $(2 + 1 = 3)$ это не то, для чего у нас есть веские доказательства, но то, что свидетельствует само по себе.

А. Плантинга выделяет два компонента самоочевидных предположений: «Во-первых, есть *эпистемический* компонент: предположение p самоочевидно для личности S , только если S имеет *непосредственное* знание p – то есть, знает p , но не знает p на основании своих знаний других предположений. Но есть также и *феноменологический* компонент». [4, с. 53] Под феноменологической особенностью А. Плантинга понимает ясность и отчетливость предположения для ума. Когда мы рассматриваем предположение $2 + 1 = 3$ и сравним его с таким как $24 \times 24 = 576$, мы понимаем, что первое несет ясное и отчетливое восприятие, но не второе, поскольку второе есть результат подсчета.

Фундаментализм предполагает, что в рациональной ноэтической структуре твердость не базового убеждения пропорциональна прочности поддержки со стороны базовых убеждений. А. Плантинга делает вывод, что эвиденциалистское возражение против теистической веры коренится в классическом фундаментализме, точно также, как и томистская концепция веры и разума.

А. Плантинга рассматривает реформатское возрождение против естественной теологии. Представители реформатской философии негативно относились к теистическим доказательствам. Один из реформатских теологов XIX века Г. Бавинк полагает, что самостоятельной естественной теологии, полученной без учета любого откровения, просто путем изучения Вселенной, не существует. Согласно Г. Бавинку, убежденность в существовании Бога не основывается на доказательствах и аргументах. Во-первых, аргументы или доказательства не являются источниками уверенности верующих в Боге. Как правило, верующий верит в Бога не на основании аргументов; да и верит не на основе аргументов таким истинам, как то, что Бог создал мир.

Во-вторых, аргумент не является необходимым для рационального обоснования; верующий имеет полное эпистемическое право верить тому, что Бог создал мир, даже если он вообще не имеет аргументов для этого вывода. Человек не может прийти к познанию Бога на основании аргументов. «Писание исходит от Бога как от отправной точки, и так же должен и верующий. В Библии нет никаких доказательств и аргументов в пользу существования Бога; это просто подразумевается» [4 с. 65].

В-третьих, Г. Бавинк указывает на то, что вера в Бога аналогична вере в существование себя и внешнего мира, А. Плантинга добавляет к этому списку еще веру в другие умы и веру в прошлое. Ни в одной из этих областей человек обычно не имеет доказательств или аргументов, а также не имеет нужды в доказательствах или аргументах.

Кроме того, А. Плантинга обращается к одному из отцов Реформации, Ж. Кальвину, который полагает, что Бог вживил в нас всех врожденную склонность верить в Него. «И все же нет ни одной нации столь варварской, ни одного народа столь дикого, как те, которые не имеют глубоко укоренившегося убеждения, что Бог существует» [4, с. 65]. Ж. Кальвин считает, что тот, кто не верит в Бога, находится в эпистемически некачественном положении, так же как человек, который не верит, что его жена или муж существует: «Верить в существование Бога на основе рациональных аргументов – это то же самое, что верить в существование Вашего супруга на основании аналогичного аргумента для других умов» [4, с. 67–68]. Ссылаясь на Ж. Кальвина, А. Плантинга утверждает: «Христианин не нуждается в естественной теологии, ни как в источнике его уверенности, ни для оправдания его веры» [4, с. 67]. Апостолы не искали аргументов, на которых бы основывалась их вера, и даже распространяя христианскую веру среди язычников, многие из которых были знакомы с древнегреческими философскими учениями, они не строили свои аргументы на основе рациональных доказательств существования Бога.

Среди тех, кто возражает против естественной теологии, А. Плантинга особенно выделяет К. Барта, который видит попытки доказать существование Бога неуместными, нечестивыми и даже не-христианскими. К. Барт показывает дилемму, с которой сталкивается естественный теолог. Когда верующему человеку предлагают аргументы естественной теологии, он может либо принять их, либо сделать вид, что он их принял [4, с. 69]. Оба варианта для христианина недопустимы, поскольку в первом случае, он отказывается, согласно К. Барту, от своей христианской веры, а во втором случае, он поступает бесчестно, утверждая веру в то, во что в действительности ее нет. Если верующий принимает аргументы доказывающие существование Бога, тем самым он предполагает, что существование Бога нуждается в доказательствах для него.

Вера в Бога, в соответствии с взглядами Ж. Кальвина, Г. Бавинка, К. Барта, является истинно базовой и не строится на основании других убеждений или доказательств, а сама является фундаментом, на котором строятся все остальные убеждения. Тем самым реформатские возражающие против естественной теологии отрицают главный тезис естественной теологии о том, что в ноэтической структуре истинно базовые убеждения должны быть либо самоочевидными, либо неизменными, либо очевидными для органов чувств [4, с. 72]. Ж. Кальвин полагает, что ноэтическая структура христианина будет иметь как базисное убеждение в существовании Бога без наличия каких-либо доказательств.

А. Плантинга оправдывает естественного теолога перед классическими фундаменталистами. Естественный теолог одобряет теистические доказательства, однако это не говорит о том, что его вера будет основываться на этих доказательствах. Естественный теолог имеет цель проиллюстрировать неверующему, что вера в существование Бога фундируется на определенных уже известных ему истинах, а настырность неверующего в своем неверии в данном случае иррационально.

А. Плантинга делает попытку доказать, что вера в Бога является истинно базовой. Мыслитель пытается прояснить и развить эту точку зрения и защитить ее от всяческих возражений. Также А. Плантинга показывает, что вера в Бога, принятая в качестве базовой, не лишена оснований, а человек, принимающий веру в Бога в качестве базовой, может быть открыт для аргументов против веры в Бога. Более того, А. Плантинга полагает, что вера в Бога не есть прямой фидеизм, под которым мыслитель понимает «исходное доверие только вере, сопровождаемое последующим умалением разума, используемое в поиске философских и религиозных истин» [4, с. 87].

Человек будет принимать веру в качестве базовой, если он не нарушает свои эпистемические обязанности и находится в пределах своих эпистемических прав, если его ноэтическая структура работает исправно.

А. Плантинга делает вывод, что принятие веры в Бога как базового убеждения не приводит человека к конфликту веры и разума.

Было отмечено, что для эвиденциализма убеждение является рациональным, если для него имеются доказательства, в противном случае в это убеждение не следует верить. Но в случае веры в существование Бога, даже если человек не имеет подобных доказательств, вера человека в существование Бога находится вне его власти, и поэтому он не может перестать верить преднамеренно.

Было показано, что вслед за Ф. Аквинским А. Плантинга делит знания на известные сами по себе (*per se nota*) и известные через другие знания (*per aliud nota*). Знания известные сами по себе, самоочевидные знания, не являются научными, которые выводятся с помощью логических цепочек. Они являются базовыми знаниями, на основании которых строятся умозаключения, которые и составляют науку (*scientia*). А. Плантинга классифицирует эвиденциализм и Ф. Аквинского как классический фундаментализм, в соответствии с которым некоторые убеждения являются базовыми, а некоторые нет. Классический фундаментализм полагает, что

базові переконання очевидні, очевидні для органів почуттів, інші переконання потребують доказів.

Одним з важливих моментів було вказання на те, що для А. Платинґа нозетическа структура – це набір переконань, які беруться разом з епістеміческими відносинами, які локалізуються між цією нозетическою структурою і переконаннями. Епістеміческі відносини в раціональній нозетическій структурі іррефлексивні і асиметричні.

В ході дослідження був розглянутий погляд А. Платинґа на реформаторських теологів, які заперечують проти природної теології. Показано, що для таких мислителів як Ж. Кальвін, Г. Бавінк, К. Барт переконання в існуванні Бога не ґрунтуються на доказах і аргументах. Ж. Кальвін, Г. Бавінк, К. Барт вважають, що віра в Бога є базовою і є фундаментом, на якому будуються всі переконання.

Проведений аналіз показує, що віра в Бога, прийнята як базова, має підґрунтя, а той, хто приймає віру в Бога як базову, відкритий для аргументів проти віри в Бога.

Перспективи дослідження включаються в аналіз проблематики необхідного існування Бога в концепції А. Платинґа, а також в проведення компаративного аналізу його концепції з ідеями інших сучасних аналітичних мислителів.

БІБЛІОГРАФІЧЕСКІ ССЫЛКИ:

1. Plantinga A. God and Other Minds. A study of the Rational Justification of Belief in God / A. Plantinga – Cornell University Press, 1975. – P. 9–10.
2. Plantinga A. God Freedom and Evil / A. Plantinga – New York, 1974. – 120 p.
3. Plantinga A. Does God Have a Nature? / A. Plantinga – Milwaukee, 1980. – 146 p.
4. Plantinga A. Faith And Rationality: Reason and Belief in God / A. Plantinga, N. Wolterstorff – University of Notre Dame Press, 1983. – 325 p.
5. Plantinga A. The Nature of Necessity / A. Plantinga – Clarendon press, 1978. – 252 p.
6. Plantinga A. Warrant: The Current Debate / A. Plantinga – University of Notre Dame, 1993. – 396 p.
7. Plantinga A. Warranted Christian Belief / A. Plantinga – New York: Oxford University Press, 2000. – 545 p.

REFERENCES:

1. Plantinga A. God and Other Minds. A study of the Rational Justification of Belief in God. – Cornell University Press, 1975. – P. 9–10.
2. Plantinga A. God Freedom and Evil. – New York, 1974. – 120 p.
3. Plantinga A. Does God Have a Nature? – Milwaukee, 1980. – 146 p.
4. Plantinga A., Wolterstorff N. Faith And Rationality: Reason and Belief in God. – University of Notre Dame Press, 1983. – 325 p.
5. Plantinga A. The Nature of Necessity. – Clarendon press, 1978. – 252 p.
6. Plantinga A. Warrant: The Current Debate. – University of Notre Dame, 1993. – 396 p.
7. Plantinga A. Warranted Christian Belief. – New York: Oxford University Press, 2000. – 545 p.

Полісюк М. С., аспірант кафедри філософії, Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара (Дніпро, Україна), E-mail: visnukdnu@i.ua

Погляд Алвіна Платинґа на природну теологію як підставу протистояння віри і розуму в проблемі доказу існування бога.

Анотація. Об'єкт дослідження – аналітико-теологічна концепція А. Платинґа в контексті американської та європейської філософської думки.

Мета статті полягає у виявленні взаємозв'язку віри і розуму, а також специфіки їх взаємодії в аналітико-теологічній концепції А. Платинґа.

Методологія, використана в процесі дослідження, включає: метод компаративного аналізу; метод історико-філософського аналізу; герменевтичний метод; феноменологічний метод.

Отримані висновки та їх новизна: 1) розглянуто погляд А. Платинґа на евіденціалістське відхилення доказу існування Бога; 2) показана класифікація знань в концепції А. Платинґа;

3) з'ясована позиція реформаторських теологів на проблему природної теології.

Ключові слова: бог, доказ, розум, віра, евіденціалізм, класичний фундаменталізм, реформаторська теологія, природна теологія.

Polisiuk M., postgraduate student of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnipro, Ukraine), E-mail: visnukdnu@i.ua

Alvin Plantinga's view on natural theology as the foundation of faith and reason opposition in the problem of the evidence of God's existence.

Abstract. The article deals with analytical and theological concept of Alvin Plantinga in the context of American and European philosophical thought.

The key idea of the article is to identify the relations between faith and reason, as well as the specifics of their interaction in the analytical and theological concept A. Plantinga.

The proposed methodology: the method of comparative analysis; the method of historical and philosophical analysis; the hermeneutical method; the phenomenological method.

A. Plantinga emphasizes that the evidentialist objection and the Thomistic conception of faith and knowledge can be traced back to a common root in classical foundationalism – a pervasive and widely accepted picture or total way of looking at faith, knowledge, belief, rationality. According to the evidentialist objection belief in God is unreasonable and irrational because there is insufficient evidence for it. The evidentialists have endorsed the idea that the strength of one's belief ought always to be proportional to the strength of the evidence for that belief. According to Aquinas it is possible for us to have scientific knowledge of the existence and immateriality, unity, simplicity, and perfection of God.

A noetic structure of person is the set of propositions he believes, together with certain epistemic relations that hold among him and these propositions.

A. Plantinga explores the Reformed rejection of natural theology; he argues that it is best understood as an implicit rejection of classical foundationalism in favor of the view that belief in God is properly basic. Reformed theologians emphasize that natural theology, obtained apart from any revelation, merely through observation and study of the universe in which man lives, does not exist.

A. Plantinga stresses that belief in God is not at all the same thing as belief in existence of God (that there is such a person as God). A. Plantinga points out that belief in God, like other properly basic beliefs, is not groundless or arbitrary; it is grounded in justification-conferring conditions.

The conclusions of research and their novelty: 1) is considered A. Plantinga's view on evidentialist objection to evidence of the existence of God; 2) is shown the classification of knowledge in the concept of A. Plantinga; 3) is clarified the position of Reformed theologians to the problems of natural theology.

Keywords: God, evidence, reason, faith, evidentialism, classical foundationalism, reformed theology, natural theology.

УДК 303.4

Райхерт К. В.,

кандидат философских наук,
доцент кафедры философии естественных факультетов
философского факультета Одесского национального
университета имени И. И. Мечникова,
(Одесса, Украина), E-mail: virate@mail.ru

ОБЗОР КОНЦЕПЦИИ АНАЛИТИЧЕСКИХ СТРАТЕГИЙ НИЛЬСА АКЕРСТРЕМА АНДЕРСЕНА

Аннотация. Концепция аналитических стратегий датского политолога Н. Акерстрёма Андерсена относится к области эпистемологического конструктивизма: её цель – раскрыть конструктивистскую природу познания и знания. Аналитическая стратегия предполагает конструирование аналитико-стратегических конструкций, таких как второпорядковый наблюдатель и наблюдаемое наблюдение, поэтому аналитическая стратегия может быть рассмотрена как наблюдение наблюдения.

Ключевые слова: аналитическая стратегия, метод, эпистемология, онтология, кон-

Нильс Акерстрём Андерсен (*Niels Åkerstrøm Andersen*), датский профессор политических наук, разработал концепцию аналитических стратегий, которая была представлена в его монографии «Diskursive analysestrategier – Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann» ('Дискурсивно-аналитические стратегии – Фуко, Козеллек, Лаклау и Луман') [3–4]. Концепция Н. Акерстрёма Андерсена малоизвестна в западной академической среде. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что пока что концепция Н. Акерстрёма Андерсена не нашла сторонников; все известные мне работы, связанные с аналитическими стратегиями, написаны самим Н. Акерстрёмом Андерсеном, например: [4; 5; 7; 11; 12]. В постсоветской академической среде концепция Н. Акерстрёма Андерсена почти неизвестна; исключение разве что составляет работа [2], в которой упоминается концепция Н. Акерстрёма Андерсена в связи с философией Мишеля Фуко.

Необходимость создания Н. Акерстрёмом Андерсеном концепции аналитических стратегий была связана с проблемой изучения фундаментальных изменений в Европейском союзе как социальной системы. По мнению самого Н. Акерстрёма Андерсена «в попытке ухватить эти фундаментальные изменения очень легко стать жертвой современных самоописаний и образов будущего общества. Вместо схватывания изменений вы становитесь пленником однодневных производителей дискурса и их стратегически сконструированных образов будущего. Очень легко спутать подлинные изменения с образами и в дальнейшем это может стать инструментом подтверждения политических предсказаний трендов, произведённых производителями дискурса: глобализации, общества знания, социальных сетей и общества мечты. В процессе исследования изменений оказывается в высшей степени трудно держать необходимую дистанцию от объекта, от общества, которое нужно исследовать» [4, p.v]. Это приводит Н. Акерстрёма Андерсена к вопросу «Как вы можете критически анализировать логическую связность смыслов (*a coherence of meaning*), частью которых вы сами и являетесь?» [4, p.v]. Этот вопрос и подвиг Н. Акерстрёма Андерсена обратиться к вопросам эпистемологии и философии науки, особенно к вопросам конструктивизма, философского направления, интересующегося активностью познающего субъекта, «который использует специальные рефлексивные процедуры при построении (конструировании) образов, понятий и рассуждений» [1, с.373] (в случае Н. Акерстрёма Андерсена: *когнитивных стратегий*), и разработать, в результате, концепцию аналитических стратегий.

Концепция аналитических стратегий Н. Акерстрёма Андерсена может представлять самостоятельный интерес как отдельная разработка в сфере проблематики эпистемологического конструктивизма для современной эпистемологии и философии науки.

Целью предлагаемого исследования является обзор концепции аналитических стратегий, представленной Н. Акерстрёмом Андерсеном в его работе «Diskursive analysestrategier – Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann».

Для составления обзора я воспользуюсь герменевтикой текста. В своём исследовании я буду пользоваться англоязычной версией работы Н. Акерстрёма Андерсена «Diskursive analysestrategier – Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann».

Постановка Н. Акерстрёмом Андерсеном вопроса «Как вы можете критически анализировать логическую связность смыслов, частью которых вы сами и являетесь?» приводит его, по его же мнению, к новой форме вопрошания, которое не является вопрошанием в рамках определённой области познания, а скорее вопрошанием о том, как происходит вопрошание в рамках этой определённой области познания, например, об использовании тех или иных категорий или аргументов, о возникновении тех или иных проблем, тем и интересов [4, p.xi]; то есть к вопрошанию о вопрошании.

Само это вопрошание о вопрошании, по мнению Н. Акерстрёма Андерсена, явля-

ется результатом теоретического сдвига от главенства онтологии к главенству эпистемологии, описанного ещё одним датским профессором политических наук, Ове К. Педерсеном (*Ove Kaj Pedersen*), в работе 1983 года «Videnskabsproblemet» ('Научная проблема') [13]. Для О. К. Педерсена указание на теоретический сдвиг от главенства онтологии к главенству эпистемологии было необходимо для построения его конструктивизма в форме подходов к дискурсу, применимых в политических и – шире – социальных науках. Этих подходов к дискурсу О. К. Педерсен выделяет три: дискурсивно-аналитический, дискурсивно-теоретический и критический дискурсивно-аналитический [14]. Возможно, отчасти, Н. Акерстрём Андерсен подпал под влияние концепции О. К. Педерсена, тем более, они друг с другом плодотворно сотрудничали в 1990-е годы [6; 8; 9; 10] и, вообще, Н. Акерстрём Андерсен часто цитирует в «Diskursive analysestrategier – Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann» работу О. К. Педерсена «Videnskabsproblemet».

Н. Акерстрём Андерсен усматривает в этом теоретическом сдвиге сдвиг «от первопорядковых наблюдений “того, что находится там”, к второпорядковым наблюдениям позиции, с которой мы смотрим, когда наблюдаем “то, что находится там”. От бытия к становлению» [4, p.xi]. Н. Акерстрём Андерсен проводит чёткое различие между онтологией и эпистемологией, чтобы в дальнейшем провести различие между методом и стратегией. Онтология, по мнению Н. Акерстрёма Андерсена, «занимается вопросом основных допущений о мире и бытии мира» [4, p.xi] в то время, когда эпистемология «занимается вопросом основных допущений о предусловии познания мира» [4, p.xi]. И далее Н. Акерстрём Андерсен делает важное замечание о том, что различие между онтологией и эпистемологией характеризуется не только упомянутыми выше вопросами, «существует также разница в напряжённости между ними и иерархиях. Это порождает фундаментальное различие, в зависимости от того, начинаем ли мы с постановки онтологического вопроса или эпистемологического» [4, p.xi].

С онтологией Н. Акерстрём Андерсен связывает так называемую «онтологически сверхдетерминированную теорию» (*ontologically over-determined theory*), которая начинается с проблемы бытия и ставит такие вопросы [4, p.xi]:

- 1) «Что это значит, что нечто существует?»
- 2) «Каковы фундаментальные возможности для решения того, является ли утверждение теории истинным, объективным или научным?»

Постановка этих вопросов свидетельствует об онтологически укоренённом мышлении (*ontologically founded thinking*), которое на самом деле уводит от такого рода фундаментальных вопросов в сторону методологических вопросов, особенно к такому принципиальному методологическому вопросу как «Какие процедуры и правила необходимы для получения теоретического знания?» [4, p.xii]. И далее Н. Акерстрём Андерсен цитирует О. К. Педерсена: «Метод решает, “что есть или что такое реальность”» [13, s.35], чтобы показать, что методология в онтологически сверхдетерминированной науке занимает главенствующее положение [4, p.xii].

Эпистемологически сверхдетерминированное мышление, как указывает Н. Акерстрём Андерсен, по своей природе носит второпорядковый характер [4, p.xii]: «Оно главным образом спрашивает не “Что?”, а “Как?”» [4, p.xii]. Эпистемологически сверхдетерминированное мышление ставит такие вопросы [4, p.xii]:

- 1) «В каких формах и при каких условиях возникает определённая система смыслов (*system of meaning*) (такая как дискурс, семантика или система коммуникации)?»
- 2) «Каковы препятствия, в том числе критические, для понимания возможностей мышления внутри установленной системы смыслов?»
- 3) «Как и с помощью каких аналитических стратегий мы можем получать знания, критически отличные от уже установленной системы смыслов?»

В общем и целом, по утверждению Н. Акерстрёма Андерсена, онтологически

сверхдетерминированное мышление «онтологизирует объект» [4, p.xii], а эпистемологически сверхдетерминированное мышление «де-онтологизирует объект» [4, p.xii].

Тем не менее, Н. Акерстрём Андерсен отдаёт себе отчёт в том, что любая эпистемология, так или иначе, влечёт за собой какую-то онтологию, хотя и подчёркивает, что «когда вы отдаёте предпочтение эпистемологии, то вы можете работать с пустой онтологией. Пустая онтология ещё не означает, что у вас нет онтологии; скорее она онтологически снабжает пустотой бытие (*it gives an ontological subscription of emptiness to being*). Это – онтология, которой запрещён доступ к реальности и которая может только сказать, что “реальность существует”» [4, p.xii–xiii]. Однако, при всём при том, объект познания не *пред-полагается*. Благодаря этому эпистемология оказывается занятой изучением наблюдения того, «как возникает мир в качестве прямого результата конкретных взглядов (*the specific perspectives*) индивидуумов, организаций или систем» [4, p.xiii]. Также эпистемология может спрашивать о том, как конкретные взгляды индивидуумов, организаций или систем влияют на мир через конкретные способы познания. Отсюда Н. Акерстрём Андерсен выводит, что эпистемология начинается не с вопроса о методе, а скорее с вопроса об аналитических стратегиях [4, p.xiii]. Таким образом, Н. Акерстрём Андерсен подходит к понятию «аналитическая стратегия».

По мнению Н. Акерстрёма Андерсена, «аналитические стратегии не состоят из правил, а скорее из стратегии, которая обращается к тому, как эпистемолог будет конструировать наблюдения (*observations*) других – организаций или систем – в качестве объекта своих собственных наблюдений, чтобы описать позицию (*space*), с которой он описывает. С эпистемологической точки зрения взгляд (*the perspective*) конструирует одновременно наблюдателя (*the observer*) и наблюдаемое (*the observed*). Поэтому аналитическая стратегия – это способ подчеркнуть неслучайный выбор и его последствия и выдвинуть на первый план то, что этот выбор мог быть другим с другими последствиями в отношении объекта на стадии становления (*in respect of the emerging object*). Проблема эпистемологического ограничения вопросов “Как?”, а не вопросов “Что?” или “Почему?”, заключается в том, что оно конструирует исследователя в качестве “пуриста” (то есть в качестве того, кто не предполагает ничего заранее об объекте исследования). Однако необходимо что-то предполагать, чтобы распознавать и наблюдать объект. Это – базовое условие работы с аналитическими стратегиями» [4, p.xiii].

Для наглядности различия между методом и аналитической стратегией Н. Акерстрём Андерсен предлагает следующую таблицу сравнения (*таблица 1*) [4, p.xiii]:

Таблица 1.

Метод против аналитической стратегии (по Н. Акерстрёму Андерсену).

Метод	Аналитическая стратегия
Наблюдение объекта	Наблюдение наблюдений как наблюдения
Цель – производить истинное знание о данном объекте	Цель – ставить под вопрос исходные посылки, де-онтологизировать объект
Какие правила и процедуры нужны для производства истинного знания?	Какие аналитические стратегии дадут нам право получать знания, критически отличные от существующей системы смыслов?

В результате Н. Акерстрём Андерсен определяет «метод» как «правила и процедуры, необходимые для производства научного знания» [4, p.vii], а «аналитическую стратегию» – как «второпорядковую стратегию для наблюдения того, как “социальное” проявляется в наблюдениях (или в формулировках и артикуляции). В разработку аналитической стратегии вовлекается формирование специфического пристального взгляда (*a specific gaze*), который позволяет окружению проявиться как

составленному из наблюдений других людей или систем» [4, p.vi].

Для того чтобы было наглядно ясно, что такое аналитическая стратегия, Н. Акерстрём Андерсен предлагает следующую схему (схема 1) [4, p.117]. В схеме 1 вводятся ряд понятий [4, p.117]: «ведущее различие» (*guiding distinction*), «заданные ограничения» (*conditioning*), «наблюдаемое наблюдение» (*observations observed*), «второпорядковый наблюдатель» (*the second-order observer*), «конструирование объекта» (*construction of object*), «конструирование измерения правомерных аргументов» (*construction of measures for valid arguments*), «спецификация позиции наблюдения» (*specification of point of observation*) и «спецификация правил наблюдения» (*specification of rules of observation*).



Схема 1. Аналитическая стратегия (по Н. Акерстрёму Андерсену).

Ведущее различие необходимо для того, чтобы поделить мир на второпорядкового наблюдателя и его объект (наблюдаемое наблюдение), которые Н. Акерстрём Андерсен называет «аналитико-стратегическими конструкциями» (*analytical-strategic constructions*). Обычно это ведущее различие предстаёт в виде бинарной оппозиции. Например, для одной из аналитических стратегий М. Фуко – анализа диспозитивов ведущим различием будет «стратегическая логика / аппарат» [4, p.99]. От выбора ведущего различия зависит как конструкция объекта, так и конструкция измерения правомерных аргументов (то есть критерии, которые наблюдатель будет и должен использовать в своей аргументации и формировании понятий). Это с одной стороны.

С другой стороны, на второпорядкового наблюдателя и его объект оказывают влияние заданные ограничения, которые определяют спецификацию (детальное и по возможности точное описание) позиции наблюдения для объекта (наблюдаемого наблюдения), то есть вопрос о том, на какой конкретный дискурс, какую конкретную систему или какое конкретное наблюдение претендует второпорядковый наблюдатель, и спецификацию правил наблюдения для (второпорядкового) наблюдателя, то есть заданное ограничение ведущего различия.

В некотором плане можно усмотреть сходство между выбором ведущего различия и заданных ограничений и логическими операциями деления и определения понятия: выбор ведущего различия напоминает выбор основания для деления понятия, а выбор заданных ограничений – выбор видового отличия для определения понятия.

Для того чтобы показать, как работает аналитическая стратегия Н. Акерстрёма Андерсена я обращаюсь к конкретному примеру. В качестве такого примера я выбрал концепцию аналитических стратегий Н. Акерстрёма Андерсена, которую саму можно рассматривать как аналитическую стратегию, правда – как аналитическую стратегию аналитической стратегии, или аналитическую стратегию второго порядка (схема 2):

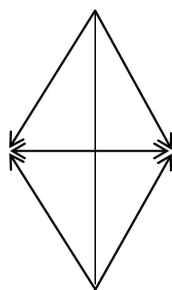
АНАЛИТИЧЕСКАЯ СТРАТЕГИЯ ПЕРВОГО ПОРЯДКА / АНАЛИТИЧЕСКАЯ СТРАТЕГИЯ ВТОРОГО ПОРЯДКА

Конкретная конструкция
аналитической стратегии

Схема 1

**Аналитическая
стратегия первого порядка**

Когда можно говорить
об аналитической стратегии?



**Второпорядковый
аналитический стратег**

Что характеризует способ вопрошания
аналитического стратега?
Как эпистемологическая программа
аналитического стратега применима к
наблюдаемому наблюдению?
Как аналитический стратег конструирует
взгляд второпорядкового наблюдателя?

КАКОВО ВЕДУЩЕЕ РАЗЛИЧИЕ АНАЛИТИЧЕСКОЙ СТРАТЕГИИ?

Схема 2. Аналитическая стратегия аналитической стратегии.

В схеме 2 в качестве ведущего различия вводится оппозиция «аналитическая стратегия первого порядка / аналитическая стратегия второго порядка», а в качестве заданного ограничения – вопрос: «Каково ведущее различие аналитической стратегии?»; в качестве наблюдаемого наблюдения выступает аналитическая стратегия (первого порядка), а в качестве второпорядкового наблюдателя – аналитический стратег второго порядка (в моём случае это – Н. Акерстрём Андерсен); в качестве конструкции объекта выступает конкретная конструкция конкретной аналитической стратегии (первого порядка), а в качестве конструкции измерения правомерных аргументов – всё то, что описано в схеме 1; наконец, в качестве спецификации позиции наблюдения выступает вопрос: «Когда можно говорить об аналитической стратегии?», а в качестве спецификации правил наблюдения – вопросы: «Что характеризует способ вопрошания аналитического стратега?», «Как эпистемологическая программа аналитического стратега применима к наблюдаемому наблюдению?», «Как аналитический стратег конструирует взгляд второпорядкового наблюдателя?» (эти три вопроса взяты у самого Н. Акерстрёма Андерсена, правда, в несколько иных формулировках [4, p.xv]).

Итак, Н. Акерстрём Андерсен говорит об аналитических стратегиях. Однако его основная работа, в которой представлена концепция аналитических стратегий, называется «Diskursive analysestrategier – Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann» – «Дискурсивно-аналитические стратегии – Фуко, Козеллек, Лаклау, Луман». Отсюда – естественный вопрос: «Что такое дискурсивно-аналитические стратегии?» Ответ такой: дискурсивно-аналитические стратегии – это аналитические стратегии изучения дискурса, то есть стратегии анализа дискурса. В своей работе Н. Акерстрём Андерсен тщательно анализирует дискурс-анализ Мишеля Фуко и теорию дискурса Эрнесто Лаклау и вскользь дискурс-анализ Юргена Хабермаса. По мнению Н. Акерстрёма Андерсена дискурс-анализ М. Фуко распадается на следующие аналитические стратегии: анализ археологического дискурса, генеалогия, анализ технологий Себя и анализ диспозитивов [4, p.114], теория дискурса Э. Лаклау распадается на деконструктивистский анализ и анализ гегемонии [4, p.114], а дискурс-анализ Ю. Хабермаса строится на таком ведущем различии как «дискурсивная практика / этика дискурса» [4, p.114].

Между тем в работе «Diskursive analysestrategier – Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann» есть не только дискурсивно-аналитические стратегии, хотя в названии

заявлены именно они (по каким причинам Н. Акерстрём Андерсен не назвал свою работу просто «Аналитические стратегии» («Analysestrategier») сам автор не объясняет). Так, Райнхарт Козеллек известен своей историей понятий (*Begriffsgeschichte*). Именно историю понятий и рассматривает Н. Акерстрём Андерсен. А ведь история понятий – это никакая не концепция дискурса. Поэтому можно, скорее всего, обозначить аналитические стратегии Р. Козеллека как понятийно-аналитические (или концептуально-аналитические) стратегии. Этим стратегиям Н. Акерстрём Андерсен выделяет две: собственно историю понятий и анализ семантического поля [4, p.114].

Есть ещё Никлас Луман со своей общей теорией систем. Её можно обозначить как «системно-аналитическую стратегию», составленную из анализа форм, анализа дифференциаций, анализа медиа и семантического анализа [4, p.114].

Также кратко Н. Акерстрём Андерсен в качестве аналитических стратегий упоминает анализ поля и анализ коммуникативной компетенции Пьера Бурдьё, анализ трансляций Бруно Латура и симптоматическое чтение Луи Альтюссера [4, p.125].

В завершение исследования я попробую дать краткое описание концепции аналитических стратегий Нильса Акерстрёма Андерсена. Аналитическая стратегия представляет собой форму вопрошания о вопрошании. Она становится возможна только благодаря преобладанию эпистемологического сверхдетерминированного мышления над онтологическим сверхдетерминированным мышлением. Аналитическая стратегия предполагает конструирование аналитико-стратегических конструкций, таких как второпорядковый наблюдатель и наблюдаемое наблюдение, поэтому аналитическая стратегия может быть рассмотрена как наблюдение наблюдения. Принцип работы аналитической стратегии показан на схеме 1 и объяснён в сопровождающем её пояснении.

Впрочем, в концепции аналитических стратегий Н. Акерстрёма Андерсена содержится имплицитная информация. Так аналитические стратегии могут быть разными, например: дискурсивно-аналитическими, концептуально-аналитическими или системно-аналитическими. Более того, сама концепция аналитических стратегий Н. Акерстрёма Андерсена может быть сама рассмотрена как аналитическая стратегия, только уже как аналитическая стратегия аналитических стратегий, как это показано на схеме 2 и в пояснении к ней. Это позволяет говорить о том, что существуют аналитические стратегии разных порядков или же разных уровней.

Есть ещё один момент, на который следует обратить внимание: аналитические стратегии – это способы конструктивистского познания. Их предназначение показать, как конструируется познание в форме смыслов, знаков, описаний, наблюдений и так далее. Аналитические стратегии призваны показать конструктивистскую природу человеческого познания и, возможно, эффективные способы производства этого самого познания.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Касавин И. Т. Конструктивизм / Илья Теодорович Касавин // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / общ. ред. И. Т. Касавин. – М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2009. – С. 373–377.
2. Райхерт К. В. О значимости школы «Анналов» для Мишеля Фуко / Константин Вильгельмович Райхерт // Zbior raportow naukowych “Trendy wspolczesnej nauki” (29.08.2013 – 31.08.2013). – Czesz 7. – Gdansk: SP.zo.o. Diamond trading tour, 2013. – S. 38–46.
3. Åkerstrøm Andersen N. Å. Diskursive analysestrategier – Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann / Niels Åkerstrøm Andersen. – København: Nyt fra Samfundsvidenskabernes, 1999. – 210 s.
4. Åkerstrøm Andersen N. Discursive analytical strategies: understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann / Niels Åkerstrøm Andersen. – Bristol: Policy Press, 2003. – 135 p.
5. Åkerstrøm Andersen A. Diskursive analytische Strategien in der Verwaltungswissenschaft / Niels Åkerstrøm Andersen // Politik und Verwaltung PVS – Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft / hrsg. Jörg Bogumil, Werner Jann und Frank Nullmeier. – 2006. – № 37. – S. 97–120.
6. Åkerstrøm Andersen N., Kjær P., Pedersen O. K. Forhandlingsøkonomi – Teori eller samfundsdiagnose? / Niels Åkerstrøm Andersen, Peter Kjær, Ove Kaj Pedersen // Dansk Sociologi.

– 1996. – № 3. – 15 s.

7. Åkerstrøm Andersen N. Luhmann as Analytical Strategist / Niels Åkerstrøm Andersen // *Die Methodologien des Systems. Wie kommt man zur Fall und wie dahinter?* / hrsg. R. John, A. Henkel, J. Rückert-John. – Wiesbaden: Springer, 2010. – S. 97–120.

8. Åkerstrøm Andersen N., Kjær P., Pedersen O. K. On the Critique of Negotiated Economy / Niels Åkerstrøm Andersen, Peter Kjær, Ove Kaj Pedersen // *Scandinavian Political Studies*. – 1996. – Vol. 19. – № 2. – P. 167–177.

9. Åkerstrøm Andersen N., Kjær P., Pedersen O. K. Private Policies and the Autonomy of Enterprise: Danish Local and National Industrial Policy: præsenteret på SASE – conference Los Angeles 1992 og ECPR – conference Limerick / Niels Åkerstrøm Andersen, Peter Kjær, Ove Kaj Pedersen // *Journal of Economic Issues*. – 1992. – № 4. – 28 p.

10. Åkerstrøm Andersen N., Kjær P., Pedersen O. K., Elberg J. Privat Politik / Niels Åkerstrøm Andersen, Ove Kaj Pedersen, Peter Kjær, John Elberg. – Frederiksberg: Samfundslitteratur, 1992. – 216 s.

11. Åkerstrøm Andersen N. The Semantic Analytical Strategy and Diagnostics of Present / Niels Åkerstrøm Andersen // *Die Methodologien des Systems. Wie kommt man zur Fall und wie dahinter?* / hrsg. R. John, A. Henkel, J. Rückert-John. – Wiesbaden: Springer, 2010. – S. 161–180.

12. Esmark A., Bagge Laustsen C., Åkerstrøm Andersen N. Socialkonstruktivistiske analysestrategier: En introduktion / Anders Esmark, Carsten Bagge Laustsen, Niels Åkerstrøm Andersen // *Socialkonstruktivistiske analysestrategier* / red. A. Esmark, C. Bagge Laustsen, N. Åkerstrøm Andersen. – Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag, 2005. – S. 7–30.

13. Pedersen O. K. Videnskabsproblemet: en introduktion til fire forskelligesvar: positivisme-traditionen, den klassiske marxisme, Althusser-skolen, kapitallogikken / Ove Kaj Pedersen. – København: Aurora, 1983. – 202 p.

14. Pedersen O. K. Working Paper № 65: Discourse Analysis / Ove Kaj Pedersen. – Frederiksberg: International Center for Business and Politics Copenhagen Business School, 2009. – 9 p.

REFERENCES:

1. Kasavin I. T. Konstruktivizm (Constructivism), Entsiklopediya epistemologii i filosofii nauki (Encyclopedia of epistemology and philosophy of science) / obshch. red. I. T. Kasavin. – M.: Kanon+ ROOI Reabilitatsiya, 2009. – S. 373–377.

2. Raykhert K. V. O znachimosti shkoly «Annalov» dlya Mishelya Fuko, Zbior raportow naukowych “Trendy wspolczesnej nauki” (On the «Annales» school of significance for Michel Foucault) (29.08.2013 – 31.08.2013). – Czesc 7. – Gdansk: SP.zo.o. Diamond trading tour, 2013. – S. 38–46.

3. Åkerstrøm Andersen N. Å. Diskursive analysestrategier – Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann. – København: Nyt fra Samfundsvidenskaberne, 1999. – 210 s.

4. Åkerstrøm Andersen N. Discursive analytical strategies: understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann. – Bristol: Policy Press, 2003. – 135 p.

5. Åkerstrøm Andersen A. Diskursive analytische Strategien in der Verwaltungswissenschaft, Politik und Verwaltung PVS – Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft / hrsg. Jörg Bogumil, Werner Jann und Frank Nullmeier. – 2006. – № 37. – S. 97–120.

6. Åkerstrøm Andersen N., Kjær P., Pedersen O. K. Forhandlingsøkonomi – Teori eller samfundsdiagnose?, Dansk Sociologi. – 1996. – № 3. – 15 s.

7. Åkerstrøm Andersen N. Luhmann as Analytical Strategist, Die Methodologien des Systems. Wie kommt man zur Fall und wie dahinter? / hrsg. R. John, A. Henkel, J. Rückert-John. – Wiesbaden: Springer, 2010. – S. 97–120.

8. Åkerstrøm Andersen N., Kjær P., Pedersen O. K. On the Critique of Negotiated Economy, Scandinavian Political Studies. – 1996. – Vol. 19. – № 2. – P. 167–177.

9. Åkerstrøm Andersen N., Kjær P., Pedersen O. K. Private Policies and the Autonomy of Enterprise: Danish Local and National Industrial Policy: præsenteret på SASE – conference Los Angeles 1992 og ECPR – conference Limerick, Journal of Economic Issues. – 1992. – № 4. – 28 p.

10. Åkerstrøm Andersen N., Kjær P., Pedersen O. K., Elberg J. Privat Politik. – Frederiksberg: Samfundslitteratur, 1992. – 216 s.

11. Åkerstrøm Andersen N. The Semantic Analytical Strategy and Diagnostics of Present, Die Methodologien des Systems. Wie kommt man zur Fall und wie dahinter? / hrsg. R. John, A. Henkel, J. Rückert-John. – Wiesbaden: Springer, 2010. – S. 161–180.

12. Esmark A., Bagge Laustsen C., Åkerstrøm Andersen N. Socialkonstruktivistiske

analysestrategier: En introduktion, Socialkonstruktivistiske analysestrategier / red. A. Esmark, C. Bagge Laustsen, N. Åkerstrøm Andersen. – Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag, 2005. – S. 7–30.

13. Pedersen O. K. Videnskabsproblemet: en introduktion til fire forskelligesvar: positivisme-traditionen, den klassiske marxisme, Althusser-skolen, kapitallogikken. – København: Aurora, 1983. – 202 p.

14. Pedersen O. K. Working Paper № 65: Discourse Analysis. – Frederiksberg: International Center for Business and Politics Copenhagen Business School, 2009. – 9 p.

Райхерт К. В., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії природничих факультетів філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, (Одеса, Україна), E-mail: virate@mail.ru.

Огляд концепції аналітичних стратегій Нільса Акерстрема Андерсена.

Анотація. Концепція аналітичних стратегій данського політолога Н. Акерстрема Андерсена належить до сфери епістемологічного конструктивізму: її мета – розкрити конструктивістську природу пізнання та знання. Аналітична стратегія передбачає конструювання аналітико-стратегічних конструкцій, таких як спостерігач другого порядку та спостереження, що спостерігається, тому аналітична стратегія може бути розглянута як спостереження спостереження.

Ключові слова: аналітична стратегія, метод, епістемологія, онтологія, конструктивізм.

Rayhert K. W., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of Philosophy Natural Sciences Philosophy Faculty Odessa National University Mechnikov, (Odessa, Ukraine), E-mail: virate@mail.ru

The review of Niels Åkerstrøm Andersen's analytical strategies concepts.

Abstract. Purpose. The study surveys the analytical strategies concepts introduced by Danish political scientist Niels Åkerstrøm Andersen in his book «Diskursive analysestrategier – Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann».

Design/methodology/approach. Hermeneutics as the means of interpreting of text.

Findings. Principally concludes the following: Niels Åkerstrøm Andersen's analytical strategies are forms of questioning about questioning, that is, of asking how to critically analyze a coherence of meaning of which questioner is a part. Those forms are possible due to the fact that epistemologically over-determined thinking prevails over ontologically over-determined thinking. Analytical strategies construe analytical-strategic constructions: second-order observer and object (i.e. observed observation); therefore analytical strategies are observations of observations.

Originality/value. Niels Åkerstrøm Andersen's analytical strategies concepts allow concluding three assumptions. First assumption: analytical strategies are different kinds – for example: discursive analytical strategies (take for instance Michelet Foucault's discourse analysis or Ernesto Laclau's discourse theory), conceptual analytic strategies (e.g., R. Koselleck's Begriffsgeschichte) or system analytical strategies (N. Luhmann's general systems theory. Second assumption: Niels Åkerstrøm Andersen's analytical strategies concepts are as well analytical strategy, but analytical strategy of analytical strategies. This assumption allows supposing analytical strategies of different orders or levels. Third assumptions: analytical strategies belong to the domain of epistemological constructivism and, thus, are the ways of constructivist cognition and knowledge. Their purpose is to expose how cognition and knowledge are construed in shapes of meanings, signs, descriptions, observations et cetera. Analytical strategies have to explore constructivist nature and essence of human cognition and knowledge and, perhaps, to make proficient methods of advancing in knowledge.

Keywords: Analytical Strategy, Method, Epistemology, Ontology, Constructivism.

Самойленко Л. О.,

аспірант кафедри логіки філософського факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
(Київ, Україна), E-mail: torao@ukr.net

КОНЦЕПЦІЇ ПСИХОЛОГІЗМУ В УКРАЇНСЬКІЙ ЛОГІЦІ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX СТ.

Анотація. *Стаття присвячується розгляду різноманітних концепцій психологізму в логіці. Був проведений компаративний аналіз психологічних розвідок у логіці кінця XIX ст., репрезентованих у працях українських науковців, які належали до тогочасної університетсько-академічної спільноти, та сучасних напрямків подібних досліджень. Автор вирізняє спільні та відмінні ознаки досліджуваних концепцій.*

Ключові слова: психологізм, логіка, форми мислення, логічні закони, історія логіки.

Актуальність проблематики статті полягає у дослідженні такого погляду на логіку як психологізм. Він сформувався в середині XIX ст. та вважався панівним у царині логіки у той час. Свої позиції втрачав поступово з огляду на розвиток математичних моделей формальних логічних структур. В наш час відроджується частково видозмінений погляд на психологізм завдяки новітнім дослідженням у галузі штучного інтелекту.

У XIX ст. психологічний напрямок у логіці набув розповсюдження, як у Західній Європі, так і у нас. Послідовники цього напрямку наголошували, що логіка базується на психології. В Україні такі тенденції можна простежити у С. Балея, М. Грота, І. Копача, М. Ланге, Ор. Новицького, Г. Челпанова та інших.

Серед дослідників теми психологізму в історії логіки можна назвати В. Бажанова, В. Брюшинкіна, М. Плахтій, Н. Мозгову, Г. Соріну та ін. У наш час ця тема знов набуває популярності серед представників різних наукових кіл. Причиною стали впровадження експертних систем, комп'ютерного моделювання та інші проблеми, пов'язані з цим. Серед означених напрямків у логіці досліджується головним чином моделювання «живого» мислення логічними засобами. Така ситуація склалася зараз, але історичні засади виникнення психологізму ведуть свій початок з глибини XIX ст. подекуди і раніше. Отже, **мета статті** полягає у дослідженні загальних принципів психологізму, репрезентованих у концепціях українських логіків XIX ст.

Проблема психологізму має два вектори розвитку. З одного боку, цю проблему досліджують з точки зору ідеалістичної філософії, яка була поширена впродовж XIX ст. Цьому напрямку притаманний розгляд логічних форм та законів як форм та законів певної природної психологічної діяльності людей. Аналіз досягнень у галузі психології того часу засвідчує цитата з праці Й. Міхневича «Про успіхи грецьких філософів...»: «Друга частина людського єства – душа – пізнана грецькими філософами краще самого тіла. Ми недалеко випередили їх в психологічному пізнанні. Їм відомі були ті ж властивості душі, які і ми їй приписуємо — духовність, простота, свобода, та безсмертя... взаємний зв'язок душі та тіла також не вислизнув від їхньої уваги...» [7]. Отже, поки психологія розвивалася у лоні філософії, дослідження психологічних аспектів мали місце, але виокремленню терміну психологізм передувало виокремлення психології з царини філософських наук в окрему галузь науки.

З іншого боку, проблему психологізму розглядають з точки зору філософії логіки, тобто береться до уваги питання включення суб'єкту пізнання до обґрунтування логічних форм та законів.

Питання обґрунтування логіки тісно пов'язані з питанням про природу логічного. Що вивчає логіка? Чи є логіка емпіричною чи теоретичною наукою? Чи має вона власний базис, чи її базисні засади лежать в психології, в теорії пізнання,

в математиці? Відповідаючи на ці питання, численні мислителі займали позиції психологістів, інші, навпаки, займали позицію, пов'язану з критикою психологізму. Останні висловлюють свою позицію таким чином: логіка – емпірична наука, її об'єкти існують незалежно від неї самої так само, як існують процеси, що вивчаються фізикою чи хімією. Логіка лише вивчає способи міркувань, які існували до неї і незалежно від неї. Тобто представники цього напрямку вважали логіку лише інструментом мислення.

Характерними представниками психологізму серед закордонних мислителів XIX ст. визнають А. Бена, В. Вундта, У. Джеймса, Хр. Зігварта, Дж. Мілля, Ж. Піаже та ін. Деякі аспекти психологізму можна прослідкувати у філософії Дж. Локка, Д. Юма, І. Канта. Так, позиція Дж. Ст. Мілля відносно логіки така, що вона є не окремою наукою, а лише підлеглою психології, тобто її частиною, а також своїми теоретичними засадами цілком зобов'язана психології. Мислення – це психічний процес, і логіка вивчає закони і форми цього процесу. Вказівка на те, що логіка вивчає закони і форми правильного мислення, жодним чином не впливає на суть взаємодії цих наук, оскільки правильне мислення є також мислення, таким чином логіка, вивчаючи його закономірності, є частиною емпіричної психології.

На початку XIX ст. серед українських мислителів, що надавали великого значення викладу основ психології були О. Новицький та П. Авсєнєв. О. Новицький у своєму підручнику з логіки «Коротке керівництво з логіки з попереднім оглядом психології для середніх навчальних закладів» (1846) розділяє логіку на чисту та прикладну, і чисту логіку називає частиною психології.

П. Авсєнєв вважав, що психологія є основою логіки, етики та естетики, оскільки в природі душі містяться закони істини, добра і краси. Пізніше, учень та послідовик О. Новицького, Й. Міхневич притримувався подібних міркувань при викладенні свого курсу з логіки, надаючи великого значення основам психології. У своєму підручнику з логіки він вказує на мисленнєву здатність, яку забезпечує душа людини.

Тематика та жанрова визначеність праць мислителів зумовлені передусім практикою викладання курсів із логіки, психології, історії філософії. Дійсно, як зауважує В. Бажанов, що університетська філософія існувала як синкретична єдність власне філософії, психології, логіки та педагогіки. Майже до кінця XIX століття психологія існує у царині філософії у тісному взаємозв'язку з логікою, і викладають знання з цих галузей знань одні і ті ж викладачі. Так, П. Юркевич широко відомий як філософ і педагог, займався розробкою логічних курсів та логічної проблематики загалом. Г. Челпанов, М. Ланге та М. Грот, які відомі зараз як одні з перших психологів і засновників психології, займалися також логікою.

Прихильниками класичного психологізму у XIX ст. визнають більшість викладачів – авторів підручників з логіки: Н. Баталіна, М. Владиславлева, С. Глаголева, В. Карпова, П. Коропцева, П. Лодія, О. Лубкіна, П. Любовського, О. Новицького, М. Рождественського, М. Тализіна, Б. Чічеріна та деяких інших. Позиції авторів численних російськомовних підручників традиційно відносять до періоду психологізму XIX ст. Це можна проілюструвати цитатами: «Логіка (від грецького Λόγος – розум, мислення) є наука про закони та прийоми(форми) нашого мислення. Мислення є душевна здатність...» [1, с. 1], «Логіка є наука про закони природного та штучного мислення, або коротше: наукою про мислення взагалі... Мислення є однією з найважливіших духовних відправлень людини...» [8, с. 8], «...вона є наука про прийоми мислення, як душевної діяльності, яка порівнює та співставляє, поєднує думки в одне ціле і є творчою» [4, с. 3].

У більшості випадків мислення витлумачується як певна душевна властивість. А сама психологія є наукою про душу, про душевні властивості, про душевну діяльність людини. І мислення є лише однією з складових душевної діяльності людини. Так, визначаючи логіку як науку про мислення, вона стає частиною психології.

Таким чином, класичний психологізм – це підхід до логіки як до теорії правил та законів мислення, що визначаються душевними властивостями людини.

Подальшому зміцненню позицій психологізму сприяє розвиток асоціативної або експериментальної психології. На зміну класичному психологізму приходять психологізм, що базується на асоціативній психології. Необхідність логічних законів розглядається в безпосередніх асоціаціях свідомості. Судження та умовиводи – це свідомий синтез уявлень, який реалізується у «живому процесі» думки. Вони є суб'єктивними за суттю та об'єктивними лише за мовною формою, зовнішньою до самого акта думки. Оскільки мислення та мова не тотожні, логіка не має обмежуватися вивченням мовних форм думки. Її основне завдання – дослідити внутрішні механізми пізнавального процесу, спираючись на психологічні методи. Представниками цього напрямку є Дж. Локк, Д. Юм, Я. Ф. Фріз, Ф. Е. Бенеке, Б. Ердман, Т. Ліппс, М. Рождественский.

Вітчизняні мислителі, що брали активну участь у розбудові експериментальної психології, – відомі філософи-ідеалісти М. Ланге та М. Грот. Перший заснував психологічну лабораторію, а другий був засновником журналу «Питання філософії та психології» («Вопросы философии и психологии»).

Дехто сприймав логіку як частину теорії пізнання. Зокрема, М. Грот вважав її «психодинамікою пізнання», що охоплює всі пізнавальні функції розуму (споглядання, аналіз, синтез, узагальнення тощо). У своєму дослідженні «До питання класифікації наук» М. Грот каже про цілісність науки з психологічної та фізичної, тобто природничо-наукової, точок зору. Психологічний погляд визнається ним як панівний [5, с. 12].

Повертаючись до ідеалістичного вектору дослідження психологізму, необхідно зазначити, що у середині XIX ст. серед представників вітчизняної філософії побутувало бажання поєднати теоретичний інтерес у філософських пошуках і життя віри. Релігійні переконання мислителів відображалися у їхніх логічних, психологічних та загалом філософських концепціях. Таким чином, до кола прихильників психологізму можна віднести більшість представників духовно-академічної філософії XIX ст.

Наведені приклади яскраво свідчать про те, що наша класична та університетська філософська думка в різні часи свідомо та шанобливо ставилася до вивчення душі як одного з основних напрямків філософського знання. Стосовно значення цього напрямку існує такий погляд сучасного автора А. Нових: «дослідженню духовного повинно надаватися першорядне значення. Адже пізнання Душі сприяє пізнанню будь-якої іншої істини, в тому числі й наукової. Існує великий розкид ідеалістичних і матеріалістичних думок про Душу, догматичних тверджень, у тому числі й спекулятивної природи. ... Але, що примітно, люди досі розуміють, що якби вони володіли системними знаннями про людину і насамперед про Душу, то мали б можливість, керуючись потребами Душі, керувати устремліннями свого розуму. Знаючи себе, вони б краще розуміли всі складові свого життя: інтуїцію, думки, почуття, емоції, потайні бажання, мотиви поведінки, наслідки своїх вчинків тощо» [10].

Можна сказати, що розвиток науки про душу є інструментом для розвитку будь-якої науки. Якщо науковець поглиблює свої знання про себе, про свою душу, то тим краще він буде розуміти оточуючих та навколишній світ, тобто отримувати не фрагментарне бачення, а цілісне. Саме таких поглядів притримувалися П. Авсенєв та В. Карпов. Так, останній розумів логіку як науку про методи побудови цілісної системи знань. Єдність та згода між логікою та психологією є необхідністю з огляду на розкриття ними у своїх теоріях людської душі.

Необхідно визнати, що інтуїція душі та логіка розуму є двома взаємодоповнюючими інструментами у світопізнанні, кожен з яких має свої переваги. Взаємоповага між різними галузями наук є запорукою прогресу. Зауважуючи, що всі науки повинні складати одну могутню монолітну систему, В. Карпов у своїй

праці «Вступ до філософії» пише щодо філософії таке: «Наша наука повинна осягнути все як одне гармонійне ціле, щоб в гармонійному бутті світу знайти місце та значення людини». [6, с. 126]

Професор Г. Челпанов започатковує у Київському університеті лабораторію експериментальної психології. Як послідовник ідеалістичної філософії, він відстоює у психології дуалістичний принцип. Він вважав, що між експериментальним методом та методом самоспостереження немає ніякої суперечності. Самоспостереження є єдиним джерелом пізнання психічних явищ. А головне завдання експериментального методу полягає у забезпеченні точності самоспостереження. Така концепція не набула популярності і у подальшому розвитку психологія керувалася лише експериментальним методом.

У XIX сторіччі продовжується бурхливий розвиток природничих наук. Психологія, як і логіка, розвиваються до певного періоду двома шляхами. Перший – природничо-науковий, другий – філософсько-науковий. Психологія під впливом природничого напрямку в науці розвивається як експериментальна наука, яка вивчає психічні явища. Логіка також під впливом природничих наук здобуває бурхливий розвиток математичного напрямку. Психологія як наука про душу не розвивається жодним чином. Такі категорії, як «душа», «духовне життя людини», «безсмертя душі», «сене існування людини» тощо – іншими словами, метафізика душі залишається на розгляд філософських кіл.

О. Введенський у своїх листах про перебіг стажування пише про «зубожіння ідеалізму» в Німеччині. Це явище характеризується тим, що вже не має того піднесеного ідеалізму, який змінився «преклонінням перед *працею* та *працівниками* (характерне словосполучення – наче мова йде про ремесло!) у галузі “точного знання”» [3, с. 35]. Він виявив також значне зменшення студентів, що вивчають гуманітарні науки та спеціально філософські. Катастрофічно зменшилася кількість філософських робіт на здобуття вченого ступеня. Припинили своє існування відомі філософські семінари при університетах. У дисертаційних дослідженнях та книгах переважає вузькоспеціальний характер досліджень. У філософію «просяк нездоровий дух крайньої спеціалізації, що загрожує перетворенню жреців вищої мудрості та генераторів вищих ідеалів у *працівників*-спеціалістів, що служать практичним цілям та інтересам дня, в яких вже перетворилися численні представники сучасного знання». Зачарованість новими відкриттями у сфері технічних і прикладних знань визначило радикальний переворот у філософському світогляді німецьких мислителів.

Особливостями установки філософії Нового часу є спрямованість свідомості на навколишню дійсність та земний реальний світ, в якому ми живемо, а не на «потойбічний», який вважався вищою реальністю у попередні епохи. Таке зміщення акцентів суттєво вплинуло на західну філософію: як на постановку проблем, так і на їхнє вирішення. Природа, тобто дійсний фізичний світ, перестає сприйматися як творіння і як прояв Бога. Пізнання природи стає засобом звеличення могутності людини, а не способом/засобом пізнання Бога. Замість поняття «душі» як самостійної субстанції, що дарована людині Богом, приходить поняття «свідомість» як властивість високоорганізованої матерії.

Професор П. Авсенєв зазначав, що філософія вітчизняної культури не може співпадати з філософією західної культури. У нас вона більш релігійна і тісно пов'язана з релігією, оскільки «релігія глибоко вкорінилася в нашому дусі і увійшла в саме його єство» [1, с. 43]

Під тиском матеріалістичного світобачення поступово видозмінюється визначення науки психології. Від вивчення душі, як «нематеріальної частини, що створена всевишньою істотою – Богом» (самоспоглядання та самоаналіз були основними методом пізнання у психології) до вивчення психічної діяльності людини, що базується на тому факті, що психічна діяльність людини пов'язана з зовнішніми

чинниками, тобто психічні явища тісно пов'язані з матеріальними процесами, що відбуваються у певних частинах мозку. Знання про те, що психофізичні процеси є наслідком тих невидимих процесів, які відбуваються у духовному житті людини, відкидаються взагалі. Як вказує В. Бехтерев, «не має жодного психічного процесу, який би був лише суб'єктивним чи духовним у філософському значенні цього слова і не супроводжувався визначеними матеріальними процесами» (тобто низкою змін в організмі, обумовлених діяльним станом мозку) [3, с. 8] Більшість прихильників експериментальної психології відкидають ідеалістичну частину психологічної теорії. Фактично психологія перетворюється з філософської на прикладну експериментальну дисципліну. Взагалі виникає підміна предмету дослідження. З огляду на це психологія, як філософська основа, втрачає вплив на логіку.

До обговорення проблем психологізму повертаються лише у 70–80-х роках ХХ століття у зв'язку з застосуванням логіки у системах штучного інтелекту. Нові міркування щодо проблеми психологізму знов виникають у співвідношенні логіки та мислення.

У кінці ХХ ст. виникає відродження психологістичних ідей, що пов'язано з застосуванням логіки до досліджень штучного інтелекту і розвитку теорій пошуку доведень. Цей аспект активно розробляється в наш час. Звернення до вищенаведених проблем змушує повернутися до нової версії психологізму. З цього питання О. Смірнова у своїй статті «Психологізм в кінці ХХст.» приводить роздуми Б. Бірюкова, що вказують на відродження логічного психологізму, але на іншому, більш високому рівні, ніж той, що мав місце раніше, наприклад, у часи різкої критики психологізму в логіці, яка висловлювалася Г. Фреге.

Концепція М. Брюшинкіна про побудову «живого» мислення засобами логіки перегукується з антропологічними установками О. Лубкіна щодо логіки. Це сучасний напрям розвитку психологізму, який базується на вивченні «реального» мислення, а не на відповідності логічних законів та мисленнєвих конструкцій. Логіка в цій концепції демонструє способи керування розумовими здібностями і дозволяє залишатися розсудливим.

Логічні методи пошуку доведень не мають на меті вивчення механізму утворення доведень саме людиною. Головна мета у вивченні можливих методів пошуку доведень, у порівнянні їх між собою та систематизації їх незалежно від того ким або чим вони реалізуються, людьми чи комп'ютерами. Спосіб реалізації процедур інтелектуального характеру, що розроблений у галузі штучного інтелекту, може суттєвим чином відрізнятися від процедур, які вчиняє людина. Таким чином, досвід психології у галузі обробки інформації людиною може сприяти вдосконаленню комп'ютерів та користувацьких програм. А завдання логіки полягає у обґрунтуванні можливих способів міркувань, методів доведень тощо. Розширення горизонтів логіки у цьому руслі не означає повернення до питання обґрунтування логіки психологією. А лише показує нові шляхи взаємодії між логікою, психологією та комп'ютерними науками задля розвитку такої галузі, як штучний інтелект.

Висновки

На підставі аналізу історичного стану та сучасних тенденцій психологізму можна помітити певну схожість поглядів науковців.

Виокремлюючи характерні риси психологізму, що були притаманні вітчизняним мислителям, з'ясовується, що формування їхніх поглядів відбувалося кількома шляхами. Перший – через їхню орієнтацію на західні зразки філософствування. Другий – вибудовування власних концепцій шляхом творчого переосмислення західних зразків. Третій – формування власних концепцій на основі християнського світогляду. До першої належать О. Новицький, Й. Міхневич. Другому шляху слідували М. Грот, М. Ланге, Г. Челпанов. Представниками третього були П. Авсенев, В. Карпов, П. Юркевич.

У період з кінця ХХ ст. – початок ХХІ ст. відбувається відродження психологізму,

який також характеризується зв'язком логіки та мислення, але цей зв'язок має характер метапсихологічний. Психологічні аспекти пов'язують не з логікою безпосередньо, а філософською інтерпретацією логіки. Тут розглядається питання про співвідношення логічних систем та їхніх семантичних інтерпретацій з реальністю нашого мислення. Мислення в цьому випадку – це міркування, яке здійснюється без свідомого застосування формалізованих логічних законів та правил виводу. Різниця полягає у наявності або відсутності формалізації.

Нова сфера застосування логіки, що пов'язана з комп'ютерним моделюванням принаймні деяких процесів мислення, визначила початок змін у полеміці щодо психологізму. Ця галузь штучного інтелекту досить швидко зростає та вимагає розширення горизонтів логіки. Таким чином, нові сфери застосування логіки викликали деякі зміни в самій логіці, а саме в філософії логіки. У галузі символічної логіки було створено нову царину досліджень – теорію пошуку виводу. Логіка на деякому рівні може розглядатися як модель природного мислення. Тож, теорія пошуку виводу дає базис для витлумачення більш широкого поняття логічної процедури в психологічному ракурсі.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Авсєнев Ф. Из записок по Психологии / Ф. Авсєнев – К., 1869 – 246 с.
2. Баталин Н. Элементарный курсъ логики, примѣнительно къ преподаванію теоріи словесности, съ присоединеніемъ краткихъ психологическихъ свѣдѣній / Н. Баталин – 6-е изд. – М., 1899 – 67 с.
3. Бехтерев В. М. Объективная психология / В. М. Бехтерев. – М.:Наука, 1991. – 480 с.
4. Введенский А. И. Западная дѣйствительность и русскіе идеалы/ Александр Иванович Введенский – Сергиев Посад, 1894. – 218 с.
5. Владиславлев М. И. Учебникъ логики: з додатком «Краткій очеркъ основныхъ душевнѣхъ явленій» / М. И. Владиславлев – 4-е вид. — М., 1905 – 110 с.
6. Грот Н. Я. К вопросу о классификации наук / Н. Я. Грот. – СПб., 1884 – 78 с.
7. Карпов В. Н. Введение в философию / В. Н. Карпов. – СПб.: В типографии И. Глазунова и К°, 1840 – 148 с.
8. Михневич И. Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях / И. Г. Михневич // Журнал Министерства Народного Просвещения. – 1839. – Ч. 24 (июль) – 166 с.
9. Новицкий О. М. Руководство къ логике, составленное ординарным проф. Унив. Св.Владимира Орестомъ Новицкимъ / О. М. Новицкий – Киевъ, 1841. – 324 с.
10. Нових А. АллатРа / А. Нових — К., 2015 – 828 с.

REFERENCES:

1. Avsenev F. Iz zapisok po Psikhologii [From the notes on psychology] – K., 1869 – 246 s.
2. Batalin N. Elementarnyy kursъ logiki, primѣnitel'no k prepodavanіyu teorii slovesnosti, s prisoedinenіemъ kratkikhъ psikhologicheskikhъ svѣdѣnіy [Elementary course of logic in relation to the teaching of the theory of literature, with the addition of brief psychological information] – 6-e izd. – M., 1899 – 67 s.
3. Bekhterev V. M. Ob»ektivnaya psikhologiya [Objective psychology]. – M.:Nauka, 1991. – 480s. – s. 8
4. Vvedenskiy A. I. Zapadnaya dѣystvitel'nost' i russkie idealy [Western reality and Russian ideals]. – Sergiev Posad, 1894. – 218 s.
5. Vladislavlev M. Uchebnikъ logiki: z dodatkom «Kratkiy ocherkъ osnovnykhъ dushevnykhъ yavleniy». [Logic Tutorial: including app «A brief outline of basic psychic phenomena] – 4-e vid. – M., 1905 – 110 s.
6. Grot N. Ya. K voprosu o klassifikatsii nauk [On the question of classification of sciences]. – SPb, 1884 – 78 s., s. 12
7. Karpov V. N. Vvedenie v filosofiyu [Introduction to Philosophy]. – SPb.: V tipografii I. Glazunova i K°, 1840 – 148 c., s. 126
8. Mikhnevich I. Ob uspekakh grecheskikh filosofov v teoreticheskom i prakticheskom otnosheniyakh [The success of the Greek philosophers in theoretical and practical relations] // Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshcheniya. – 1839. – Ch. 24 (iyul') – 166 s.
9. Novitskiy O. M. Rukovodstvo k» logike, sostavlennoe ordinarnym prof. Univ. Sv.Vladimira Orestomъ Novitskimъ [Guide to logic, composed by ordinarius professor of St.

Vladimir Univercity Orest Novitsky] – Kiev», 1841. – 324s.

10. Novikh A. AllatRa [AllatRa] – K., 2015 – 828 s.

Самойленко Л. А., аспірантка кафедри логіки філософського факультета Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Київ, Україна), E-mail: torao@ukr.net

Концепции психологизма в украинской логике второй половины XIX в.

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению различных концепций психологизма в логике. Был проведен компаративный анализ психологических исследования в логике конца XIX ст., представленных в работах украинских ученых, принадлежащих к университетско-академическому сообществу того времени, и современных направлений подобных исследований. Автор выделяет общие и отличительные признаки исследуемых концепций.

Ключевые слова: психологизм, логика, формы мышления, логические законы, история логики.

Samoilenko L., postgraduate student of the Department of logic science, Philosophical Faculty, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Kyiv, Ukraine), E-mail: torao@ukr.net

Psychologism conceptions in Ukrainian Logic of the second part of XIX century

Abstract. The article is devoted to the consideration of the different psychologism concepts in logic. The comparative analysis of psychological research in logic of the second part of XIX century, which were represented in papers of Ukrainian sciences, who were belonged to that time university-academic associations, and modern directions of similar researches was conducted. As a result the author selects the general/similarly and distinctive signs of the probed conceptions

Keywords: psychologism, logic, forms of thought, logical laws, history of logic.

УДК 316.3:316.6/62]-043.5

Сидоренко С. В.,

кандидат філософських наук,
старший викладач кафедри суспільних дисциплін
Запорізького державного медичного університету
(Запоріжжя, Україна), E-mail: Sv20_2011@mail.ru

**ВЗАЄМОДІЯ ЛЮДИНИ І СУСПІЛЬСТВА ЯК ЗАПОРУКА РОЗВИТКУ
ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

Анотація. В статті дається аналіз формування концепції громадянського суспільства, ефективної взаємодії людини і суспільства як запоруки розвитку громадянського суспільства, визначаються чинники його ефективності: формування соціального капіталу, особистості на засадах діалогу, партнерства і національної консолідації; зроблена спроба теоретичного узагальнення формування громадянського суспільства в розвинутих країнах Заходу і початкові етапи формування громадянського суспільства в Україні. Відмічається, що держава та громадянське суспільство в рамках демократичного устрою зацікавлені в діалозі та партнерстві, підвищенні ефективності взаємодії.

Ключові слова: громадянське суспільство, діалог, партнерство, національна консолідація, культура компромісу, євроінтеграція.

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями

Актуальність дослідження даної теми обумовлено: по-перше, прагненнями світових держав запровадити на рівнях «людина і суспільство», «людина-суспільство-влада» активну та ефективну взаємодію, що спрямована на демократизацію суспільного життя; по-друге, важливістю впровадження та удосконалення надійного саморегулятивного механізму глобального громадянського суспільства, який міг би гнучко реагувати на зміни зовнішнього середовища в умовах нестабільності глобального соціуму, що вимагає запровадження моделей соціальної адаптації; по-третє, турбулентним післякризовим світом, що призвів до деградації більшості важливих суспільних інститутів у країні, що погіршило ситуацію із забезпечення базових

прав і свобод людини; по-четверте, траєкторією розвитку суспільства, яке пройшло через випробування та трансформацію Майданом 2014 року; по-п'яте, кризою базових відносин у політико-правовій та соціально-економічній сферах, яких будувалася чинна модель розвитку країни. В результаті суспільство здійснило спробу радикального оновлення – через системний злам, у надії стати іншим – справедливим, сучасним, цілісним, конкурентоспроможним. Наявність розвинутого громадянського суспільства є відмінною рисою будь-якої демократичної правової держави. У суспільствах, що досягли високої міри суспільно-політичної зрілості, коли сформувалося демократичне, близьке до правої, соціально-орієнтованої держави, повинно досягти зрілості і громадянське суспільство.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми, на яку спирається автор

З початком процесу демократичної перебудови світового співтовариства підвищився загальний інтерес до проблематики громадянського суспільства. Існує три напрямки історичного і політичного розвитку, які ведуть одним шляхом до громадянського суспільства: глобалізація політики, колективістських та індивідуальних засад громадянства. На універсальність і фундаментальність основ громадянського суспільства та правової держави впливають одвічні поняття – порядність, чесність і людяність. У такому суспільстві вільно розвивається асоціативне життя, відбувається децентралізація державної влади завдяки передачі значної її частини самоврядуванню, безконфліктне розв'язання суспільно-політичних проблем. Під концепцією громадянського суспільства слід розуміти: систему поглядів про державні гарантії і механізми діяльності органів державної влади, що базуються на національному законодавстві, демократичному політичному режимі, соціальній політиці держави, що передбачає реалізацію як загальних, так і спеціальних задач.

Концепція громадянського суспільства направлена на створення певних соціально-правових умов, що дозволяють найбільш повно задовольняти інтереси як суспільства в цілому, так і його окремих індивідів та їх колективних утворень, на формування нової соціалізованої структури держави, здатної вирішити цілий комплекс фундаментальних задач загальногромадянського будівництва. Значний інтерес представляють праці західних філософів, політологів, соціологів, економістів, які розглядають сутність громадянського суспільства, умови його виникнення, співвідношення громадянського суспільства і правової держави. Перший досвід наукового аналізу відносно сутності громадянського суспільства має місце у творах філософів Давньої Греції і Риму, де можна віднайти поняття ідеї громадянського суспільства, яке виникло в умовах полісної демократії, римської правової держави, значено пізніше в ідеях природного права Дж. Локка і Т. Гоббса. Цікаві погляди на ідею громадянського суспільства виклали Н. Макіавеллі, Ж.-Ж. Руссо, Ш.-Л. Монтеск'є, І. Кант, Г.В.Ф. Гегель, А. Грамші.

У сучасному контексті існує велика багатоманітність підходів до громадянського суспільства. По-перше, існує модель, яку необхідно створити на шляху до вільного ринку (К.Гаджів); це система самостійних, незалежних від держави суспільних інститутів і організацій, об'єднань, які відображають різноманітні приватні інтереси і потреби людей і створюють умови для їх реалізації. По-друге, до категорії «громадянського суспільства» відносяться всі модифікації суспільства, які виникли внаслідок промислової і політичної революцій XIX–початку XX століття; це система самостійних, незалежних від держави суспільних інститутів і організацій, об'єднань, які відображають різноманітні приватні інтереси і потреби людей і створюють умови для їх реалізації. По-друге, до категорії «громадянського суспільства» відносяться всі модифікації суспільства, які виникли внаслідок промислової і політичної революцій XIX–початку XX століття. Громадянське суспільство розглядається як форма спілкування у рамках промислової цивілізації суспільство створюється з соціальних класів і верств, які мають власні і незалежні

від держави джерела існування (В. Біблер). Слід відмітити, що акцент на свободі і самостійності громадянського суспільства характерний для ліберальної демократії і традицій. З точки зору ліберальної демократії, значення громадянського суспільства у тому, що воно створює між державою і громадянином ряд захисних структур, які забезпечують свободу від втручання ззовні у приватне життя громадянина. Соціал-демократичні теорії розглядають деякі з інститутів громадянського суспільства, у першу чергу, ринок, який здатний протистояти, а іноді проявляє експансивність і є руйнівним для інших його елементів: держава повинна приймати участь у забезпеченні функціонування цивілізованих інститутів. Так, І. Шапіро вважає, що у ролі інструментів демократичного громадянського суспільства державні інститути є мало ефективними. Розглядаючи взаємовідносини між державою і суспільством, більшість вчених вважає, що не держава зумовлюється і обґрунтовується змістом і спрямованістю громадянського суспільства, а, навпаки, громадянське суспільство зумовлює зміст і спрямування держави. Говорити про громадянське суспільство можливо тільки з появою громадянина як самостійного суб'єкта, який усвідомлює себе індивідумом, володіє комплексом прав і свобод, і в той же час несе відповідальність перед суспільством [4].

На думку О. Лютюка, досліджуючи тему розвитку громадянського суспільства в країнах Європейського Союзу, слід враховувати й той факт, що ЄС має надзвичайно широку географію, культуру та традиції. Тому автор наводить цитату М. Вітковської, яка, досліджуючи громадянське суспільство в умовах євроінтеграції, вказує, що воно не може бути визначене як набір інститутів та різних типів добровільних організацій, спілок та асоціацій, які є вільними від державного втручання, є вираженням ініціатив та потреб громадян. А тому, враховуючи дослідження, необхідно поступово розширяти концепт громадянського суспільства. В умовах глобалізації науки концепція громадянського суспільства має міждисциплінарний характер. Умови існування громадянського суспільства відображені у законодавстві Європейського Союзу. О. Лютюк виділяє наступні критерії існування громадянського суспільства: повага до прав людини, функціонування інститутів, що гарантують стабільність, верховенство закону, повага й захист меншин [9, с. 72–78].

Виділення не вирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття

Вирішити ці проблеми можливо, якщо докорінним чином сформувати теоретичне підґрунтя громадянського суспільства і запропонувати суспільству умови для його реалізації. В сучасній науковій літературі з проблем громадянського суспільства існує дефіцит методологічних прийомів і технік практичної взаємодії людини і суспільства як запоруки розвитку громадянського суспільства. Розв'язання зазначеної проблематики потребує системного вирішення та розробки відповідних теоретико-концептуальних підходів до цієї надзвичайно важливої проблематики.

Мета наукового дослідження – виявити тенденції, засоби ефективної взаємодії людини і суспільства як запоруки розвитку громадянського суспільства.

Дана мета реалізується в наступних задачах:

- обґрунтувати сутність і значення теорії громадянського суспільства в контексті зарубіжного та вітчизняного досвіду;
- пояснити понятійно-категоріальний апарат формування громадянського суспільства;
- показати еволюцію становлення громадянського суспільства;
- тенденції ефективної взаємодії людини і суспільства як запоруки розвитку громадянського суспільства;
- знайти напрями виходу з системної кризи, які можливі завдяки формуванню ефективного громадянського суспільства.

Обговорення проблеми

Громадянське суспільство – це багатовимірне, внутрішньо суперечливе, не

цілісне, розпорошене суспільство, що потребує ще свого переформатування. З однієї сторони, воно включає у себе соціально активних громадян та об'єднань, а, з іншої, воно діє паралельно з державою, охоплює структури, що відкрито втручаються у сферу політики і суспільного життя. Соціальну основу його виникнення і функціонування складає соціальна диференціація і стратифікація суспільства його демографічна, етнонаціональна, релігійна та інша багатоманітність. Різносторонність групових інтересів детермінує неминучість не тільки співпраці, але й конкуренції, змагальності, протистояння різних структур громадянського суспільства. «Енергія суспільної самодіяльності» буде постійно залишатися відмінною від держави формою самоорганізації населення. Громадянське суспільство – це сукупність неполітичних відносин (економічних, національних, духовно-моральних, релігійних тощо), галузь спонтанного самовиявлення інтересів і волі вільних індивідів та їх асоціацій; стабільна система горизонтальних соціальних зв'язків, суспільно-політичних орієнтацій і норм суспільної поведінки, що виросла безпосередньо з відносин власності, але не зводиться до них. В цій системі концентруються і оформляються економічні, професійні, культурні, релігійні та інші повсякденні інтереси соціальних прошарків і груп. Для теоретичного і практичного вирішення проблем взаємодії та консенсусу інтересів між компонентами політичної системи і всіх секторів громадянського суспільства необхідно враховувати досягнення гармонійного розвитку всіх трьох сторін трикутника «людина – суспільство – держава». Без розуміння тісного взаємозв'язку не відбудеться повноцінного розвитку жодної з цих ланок. Тільки таким шляхом зможемо сформувати необхідні умови для подальшого розвитку в нових демократіях повноцінного громадянського суспільства. Саме на цьому фундаменті мають базуватися нові національні ідеології, або консолідуючі національні ідеї, про необхідність яких говориться вже багато років, але сформулювати які національні еліти поки не спромоглися [8].

Заслуговує на увагу точка зору дослідниці Т. Андрійчук про провідний аналіз особливостей та чинників формування інститутів громадянського суспільства у незалежній Україні, який дозволяє зробити наступні висновки: 1) з 1991–1994 рр. – відбувалося затухання трансформаторського суспільно-політичного руху, що сприяв досягненню незалежності, становлення нових «неполітизованих» об'єднань та адаптація до нових умов низки «радянських» громадських об'єднань; 2) з 1995–1999рр. почалося посилення залежності інститутів громадянського суспільства від політичних партій і міжнародних донорів, поширення практики тісної співпраці держави зі «зручними» громадськими об'єднаннями. Загравання керівництва держави з громадськими активістами шляхом створення сприятливих умов для формування нових видів інститутів громадянського суспільства; 3) з 2000–2004 рр. відбувалася публічна конфронтація держави та групи інститутів громадянського суспільства, що спеціалізовані на контролі за діяльністю органів державної влади, посилення тенденції залучення громадянських об'єднань до політичної діяльності, намагання влади продемонструвати свою демократичність шляхом створення правових умов для участі громадськості у прийнятті державних рішень; 4) з 2005–2009 рр. – відсутність очікуваних від нової політичної еліти змін у напрямку реальної співпраці держави та широкого кола інститутів громадянського суспільства, інституційного послаблення більшості «контролюючих» громадських об'єднань, зменшення уваги до інститутів громадянського суспільства з боку політичних партій; 5) 2010 р. – активізація в умовах централізованої влади «контролюючих» інститутів громадянського суспільства, демонстрація рядом інших громадських об'єднань можливості чинити потужний опір діям уряду, намагання керівництва держави хоча б формально продемонструвати зацікавленість у розвитку громадянського суспільства та співпраці з не лише «зручними» об'єднаннями. На думку Андрійчук, в наш час зростає залежність розвиток вітчизняних інститутів громадянського суспільства від інших політичних інститутів, насамперед держави

(прагнення багатьох інститутів громадянського суспільства бути наближеними до влади, щоб мати змогу отримати фінансову підтримку, результативно представити свої групові інтереси, підвищити власний авторитет). Органи державної влади використовують співпрацю з інститутами громадянського суспільства для зменшення рівня їх опозиційності, покращення власного іміджу. Серед мінусів громадянського розвитку є реальна відсутність допомоги громадянам у вирішенні актуальних для них проблем, що не дозволяє продемонструвати суспільну важливість інститутів громадянського суспільства, підвищити довіру до них, залучити населення до громадянської діяльності. Інститути громадянського суспільства в незалежній Україні мають тенденцію до розвитку в рамках континентально-європейської моделі, яка характеризується значним взаємовпливом між громадськими об'єднаннями та державою [2, с. 67–69].

Радикальні політичні зміни лютого 2014 р. сприяли виникненню в суспільстві сподівань на формування ефективного громадянського суспільства для забезпечення національної консолідації. Ці сподівання створюють сприятливі умови для здійснення громадянського суспільства на засадах діалогу та толерантності. Така політика здатна: 1) забезпечити національну консолідацію, якщо при її формуванні братимуться до уваги різні погляди, і вона реалізуватиметься з урахуванням регіональних особливостей; 2) зупинити деструктивні процеси в суспільстві, не використовуючи винятково примусові заходи, у спосіб досягнення порозуміння і злагоди; 3) зміцнити національну ідентичність на засадах толерантності й духовного розвитку. Але, на думку В. Воронкової, перед владою постали виклики, які потребують ефективного та швидкого реагування: 1) економічна неспроможність переважної більшості територіальних громад здійснювати делеговані їм повноваження і бути відповідальними перед своїм населенням; 2) недостатність ресурсів у бюджетах розвитку для інвестицій в інфраструктуру міста, села, області, регіону [5, с. 19].

Дослідниця А. Дроздова поділяє точки зору Р. Патнама, А. Колодій про важливу роль соціального капіталу у процесах ефективного розвитку громадянського суспільства. Так, Р. Патнам громадянське суспільство характеризує активною, орієнтованою на суспільні цілі позицією громадян, елітарними політичними відносинами, заснованими на довірі; співпраці з суспільними відносинами. В сукупності всі ці елементи він зазначає як «соціальний капітал», завдяки участі в організаціях громадянського суспільства індивіди отримують соціальний капітал і надалі спроможні його використовувати для зміцнення демократичних засад в управлінні державою. А. Колодій громадянське суспільство представляє як сукупність понять довіри, консолідації, толерантності. Ці принципи є основою громадянського суспільства, і, водночас «складовими поняття «соціального капіталу». Колодій називає компоненти соціального капіталу: горизонтальні зв'язки між рівними індивідами; норми довіри, колективна діяльність індивіду, почуття участі у житті держави і громади, почуття відповідальності, усі прояви приналежності до громадянського суспільства. Соціальний капітал бере участь у формуванні особистості члена громади, а з іншого надає риси приналежності до громадянського суспільства в межах цілої політичної спільноти. На думку А. Дроздової, громадянське суспільство – автономна система всередині якої формується соціальний капітал, а вже далі соціальний капітал потрапляє в сферу політики через набуті людьми цінності, норми поведінки. Під соціальним капіталом дослідниця розуміє систему інституцій, зв'язків між ними та норми, що регулюють їхню діяльність, які визначають якість та інтенсивність суспільних взаємовідносин. Країни з високим рівнем соціального капіталу мають також відповідно високий індекс людського розвитку. Соціальний капітал держави створює підґрунтя для реалізації її людського капіталу. Достатній рівень соціального капіталу є необхідною умовою для розвитку суспільства у демократичному напрямку. Наявна ресурсна база взаємодії держави і громадянсько-політичних рухів

у сучасній Україні залишає бажати кращого через недостатність наявних засобів і внутрішньої незбалансованості складових її компонентів. Існуючу структуру, на думку дослідниці, не можна назвати повноцінною. Це прояв у розбалансованості ресурсного забезпечення, коли надлишок одного виду ресурсного забезпечення розвитку суспільства в інших взаємодіючих сторін не може дозволити швидко компенсувати того дефіциту у другій із взаємодіючих сторін. А. Дроздова виділяє необхідні складові ефективності взаємодії людини і суспільства як запоруки розвитку громадянського суспільства: 1) відродження традицій, суспільна консолідація; 2) подальша активізація процесу формування мереж громадянської активності, які забезпечують співпрацю між людьми і сприятимуть почуттю довіри і безпеки [6, с. 72–73].

В даному контексті слід розглянути роль особистості у формуванні громадянського суспільства. Особистість та суспільство взаємодоповнюють одне одного, у громадянському суспільстві репрезентується активна, ініціативна, творча сторона людини як самодіяльного суб'єкта, реалізується внутрішній аспект свободи. Внутрішня свобода – це відродження себе як людини, особистості, проектування та перетворення креативних смислів, духовного, морального саморозвитку, «самобудівництва» себе в глобальному світі. «Самобудівництво» себе як особистості веде до розширення, посилення евристичного потенціалу внутрішньої свободи всього громадянського суспільства. Особистість в умовах громадянського суспільства має більш високий рівень свободи та відповідальності, діалоговості, толерантності. Відкриття себе в одній сфері веде до проявів себе в інших. Людина творить себе як вільна, творча, самоактуалізована особистість. В такому суспільстві люди як громадяни відчують та підтримують солідарність, довіру, взаємодопомогу [1, с. 128–139].

Сформоване громадянське суспільство повинно забезпечувати умови для повного виявлення творчих можливостей кожного індивіда, сприяти всебічній реалізації особистості, її інтересів, цілей і устремлінь. Основа громадянського суспільства – повноправний індивід, особистість з її невід'ємними правами людини і громадянина. Держава, здійснюючи владу, підпорядковує свою діяльність служінню цьому суспільству; забезпечує рівні можливості для всіх людей і всіх сфер їх життєдіяльності; на засадах соціальної справедливості; гуманізму і милосердя, не втручається в особисте життя людини і громадянина, регулює соціальні відносини в межах чинної конституції законів та інших нормативно-правових актів. Як свідчить аналіз першоджерел, реформування глобалізації приводить до народження громадянського суспільства нового типу. Воно не протиставляє себе державі, але й по своїм масштабам та організації являється глобальним. Своє втілення воно знаходить у сильних всесвітніх недержавних організаціях – таких, як «Оксфам», «Грінпіс», «Мережа третього світу» чи «Рейнфорест екшн нетворк», а також у коаліціях сотень менш сильних організацій. Сіетльська коаліція являє собою приклад політичного руху нового типу, характерного для нашого інформаційного століття. Глобальне громадянське суспільство є новим концептом, що пов'язане з процесами глобалізації, які відбуваються у сучасному світі і осмислюються у своїх парадигмальних засадах. Громадянське суспільство, а тим більше глобальне громадянське суспільство, не існує само по собі. Має місце історико-культурний, соціально-політичний та економічний контекст.

Можна назвати концепт «глобального громадянського суспільства» свого роду «ідеальним типом» згідно з М. Вебером, тобто інтелектуальною конструкцією, яка описує стан справ у цьому конструкті і передвизначає силові лінії і реперні точки у дійсності в процесі її становлення. Глобальне громадянське суспільство – це поки що абстракція, що представляє собою проект існування західного суспільства без національної держави, тобто змісту без форми. Це суспільство мислиться виключно як таким, яке створене на індивідуальній ідентичності, по ту сторону всіх форм ідентичності колективної – етнічної, народної, релігійної і навіть національної. Ще І. Кант створив теорію громадянського суспільства у дусі

пацифізму і антропологічного оптимізму, вважаючи, що воювати між собою і захищати держави-нації нерозумно, а корисніше і прибутковіше співпрацювати. Тоді й реалізується громадянське суспільство, засноване на розумі і моралі. Громадянське суспільство, таким чином, мислиться як таким, що виходить за межі національних держав і протиставляється їм як формам організації, які слід анулювати. Форма національної ідентичності повинна уступити місце ідентичності виключно індивідуальній і тоді ми отримаємо суспільство індивідуумів, у якому ніяких форм колективної ідентичності не залишиться. Якщо розмістити концепт громадянського суспільства у конкретний історичний контекст, то ми побачимо, що суспільство не може бути глобальним, зверхнаціональним, постдержавним, але в кінці кінців воно все ж таки стане глобальним. Тому ми розглядаємо глобальне громадянське суспільство як вищу форум суспільства громадянського, його оптимум.

Сучасні підходи до дослідження складних процесів взаємодії громадянського суспільства з різними рівнями соціуму і ролі громадянського суспільства в системі глобального суспільства передбачають модель, у рамках якої виділяються відмінності між державою, політичним суспільством, громадянським суспільством. Такі слабо структуровані складні об'єкти вивчаються сучасною наукою як системи, тобто у взаємодії елементів в їх системі. Головна мета системної методології – орієнтація конкретних досліджень на цілісне сприйняття складних об'єктів; виявлення багатоманітності зв'язків і відносин всередині такого об'єкта і у його взаємовідносинах з оточенням; вивчення механізму її зміни. У контексті системного опису об'єкта дослідження у його побудові виділяються елементи взаємопов'язаних узагальнюючих характеристик; доступних емпіричного спостереження і оцінки. В інструментальному плані системний підхід органічно виливається у створення системної моделі, що представляє громадянське суспільство в операціоналізованому вигляді, тобто як об'єкт емпіричного спостереження і дослідження

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Агальцев А. М. Личность и общение как сущностные факторы становления и развития гражданского общества / А. М. Агальцев // Социально-гуманитарные знания – 2009. – №1. – С. 128–140.
2. Андрійчук Т. Формування інститутів громадянського суспільства в незалежній Україні: чинники та особливості / Т. Андрійчук // Політичний менеджмент – 2013. – №1–2 (5758), – С. 60–70.
3. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман; пер. с англ. – М.: Издательство «Весь Мир», 2004. – 188 с.
4. Бойчук М. А. Влада і громадянське суспільство: механізми взаємодії: [Монографія] / М. А. Бойчук. – К.: ТОВ «Атлант ЮЕМСІ». – 2007. – 207 с.
5. Воронкова В. Формування концепції гуманістичного менеджменту та її вплив на розвиток людського потенціалу в умовах глобалізації та євроінтеграції / В. Воронкова, Р. Андрюкайтене, М. Максименюк, В. О. Нікітенко // Гуманітарний вісник ЗДІА – 2016. – Вип. 65. – С. 13–26.
6. Дроздова А. Соціальний капітал в контексті розвитку громадянського суспільства / А. Дроздова // Політичний менеджмент – 2013. – № 1–2 (5758), – С. 70–79.
7. Ефимов О.И. Глобальное гражданское общество: характеристики и противоречия / И. О. Ефимов // Личность. Культура. Общество. – 2010. – XII. – С. 379–385.
8. Карась А. Ф. Громадянське суспільство і національна культура. Гуманізм за утвердження громадянського суспільства в Україні / А. Ф. Карась. – Вісник Львівського університету. – 1995. – Вип. 32. – С. 11–18.
9. Лотюк О. Функції громадянського суспільства в умовах євроінтеграції / Лотюк О. // Вісник Конституційного Суду України. – 2014. – №5. – С. 72–78.

REFERENCES:

1. Agal'tsev A. M. Lichnost' i obshchenie kak sushchnostnye faktory stanovleniya i razvitiya grazhdans'kogo obshchestva [Personality and communication as the essential factor in the formation and development of civil society] // Sotsial'no-gumanitarnye znaniya – 2009. – №1. – S. 128–140.
2. Andriichuk T. Formuvannia instytutiv hromadianskoho suspilstva v nezalezhnii Ukraini:

chynnyky ta osoblyvosti [Formation of civil society in independent Ukraine: factors and features] // Politychnyi menedzhment – 2013. – #1–2 (5758), – S. 60–70.

3. Bauman Z. Globalizatsiya. Posledstviya dlya cheloveka i obshchestva [Globalization. The consequences for the individual and society]. – М.: Izdatel'stvo «Ves' Mir», 2004. – 188 s.

4. Boichuk M. A. Vlada i hromadianske suspilstvo: mekhanizmy vzaïemodii: [Monohrafiia] [The government and civil society: interaction mechanisms [The book]]. – К.: TOV «Atlant YuEmSI». – 2007. – 207 s.

5. Voronkova V., Andriukaitene R., Maksymeniuk M., Nikitenko V. O. Formuvannia kontseptsii humanistychnoho menedzhmentu ta yïi vplyv na rozvytok liudskoho potentsialu v umovakh hlobalizatsii ta yevrointehratsii [Formation of the concept of humanistic management and its impact on human development in the context of globalization and European integration] // Humanitarnyi visnyk ZDIA – 2016. – Vyp. 65. – S. 13–26.

6. Drozdova A. Sotsialnyi kapital v konteksti rozvytku hromadianskoho suspilstva [Social capital in the context of civil society] // Politychnyi menedzhment – 2013. – # 1–2 (5758), – S. 70–79.

7. Efimov O.I. Global'noe grazhdanskoe obshchestvo: kharakteristiki i protivorechiya [Global civil society: characteristics and contradictions] // Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo. – 2010. – XII. – S. 379–385.

8. Karas A.F. Hromadianske suspilstvo i natsionalna kultura. Humanizm za utverdzhennia hromadianskoho suspilstva v Ukraini [Civil society and national culture. Humanism for strengthening civil society in Ukraine]. – Visnyk Lvivskoho universytetu. – 1995. – Vyp. 32. – S. 11–18.

9. Lotiuk O. Funktsii hromadianskoho suspilstva v umovakh yevrointehratsii [The functions of civil society in European integration] // Visnyk Konstytutsiïnoho Sudu Ukrainy. – 2014. – #5. – S. 72–78

Сидоренко С. В., кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры общественных дисциплин Запорожского государственного медицинского университета (Запорожье, Украина), E-mail: Sv20_2011@mail.ru

Взаимодействие человека и общества как гарантия развития гражданского общества.

Аннотация. В статье дается анализ формирования концепции гражданского общества, эффективного взаимодействия человека и общества как гарантии развития гражданского общества, определяются факторы его эффективности: формирование социального капитала, личности на основе диалога, партнерства и национальной консолидации; сделана попытка теоретического обобщения формирования гражданского общества в развитых странах Запада и начальные этапы формирования гражданского общества в Украине. Отмечается, что государство и гражданское общество в рамках демократического устройства заинтересованы в диалоге и партнерстве, повышении эффективности взаимодействия.

Ключевые слова: гражданское общество, диалог, партнерство, национальная консолидация, культура компромисса, евроинтеграция.

Sydorenko S., PhD in Philosophical Science, senior lecturer of the department of social sciences, Zaporozhye State Medical University (Zaporozhye, Ukraine) E-mail: Sv20_2011@mail.ru.

The interaction of man and society as a guarantee of civil society.

Abstract. The article analyzes the formation of the concept of civil society; effectiveness is determined: formation of social capital, the person on the basis of dialogue and partnership and national unity; attempt made theoretical generalization of civil society in the countries of the West and initial stages in Ukraine. It is noted that the state and civil society within the democratic system are interested in dialogue and partnership, improve the efficiency of interaction.

Keywords: civil society, dialogue, partnership, national unity, culture of compromise, European integration.

Слюсар В. М.,

кандидат філософських наук, доцент
докторант кафедри філософіїЖитомирського державного університету імені Івана Франка
(Житомир, Україна), E-mail: vadmyksl@gmail.com

ІНДИКАТОРИ ВИМІРУ ФОРМ НАСИЛЛЯ У СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЯХ

Анотація. *Суспільні трансформації позначаються циклічною зміною трьох форм насилля: «міфічного», «божественного» та «раціонального». Індикаторами утвердження кожної з цих форм є агресія, усвідомлення суб'єктами змін власної сили, критика, криза, субстрат та терор. Ці індикатори на кожному етапі суспільних трансформацій мають різні соціальний зміст і характер, який визначають утвердження конкретних форм насилля.*

Ключові слова: *насилля, агресія, «міфічне» насилля, «божественне» насилля, «раціональне» насилля, соціальні трансформації.*

Актуальність. Суспільні трансформації позначаються циклічною зміною трьох форм насилля: «міфічного», «божественного» та «раціонального», але неможливо стверджувати, що одна форма виключає іншу. У конкретний історичний період кожна з цих форм домінує над іншими і визначає характер трансформаційних процесів. У соціогуманітарних науках завжди актуалізувалося питання визначення індикаторів як конкретних соціальних процесів загалом, так і соціальних трансформацій зокрема. Так у філософії історії Р. Козелек, В. Конзе та О. Бруннер у контексті енциклопедичного розкриття змісту історичних понять по суті розглядають революцію, державу, капіталізм, суспільство, прогрес, кризу та критику як індикатори ситуації (а також як фактори історичного розвитку та свідцтва про всі буденні та значимі факти ідеї), що у сукупності являє собою діагноз сучасності [1]. Індикатори дозволяють дослідникам фіксувати певні соціальні стани і прогнозувати зміст і характер подальшого розвитку.

Проблема насилля була і залишається актуальним предметом дослідження як у філософських науках, так і багатьох інших, які охоплюють соціогуманітарну сферу життя. Здійснюються спроби системного аналізу цього соціального феномену та форм його проявів у міждисциплінарній площині, зокрема у колективних монографіях «Насилля: тенденції, структури, проблеми аналізу» (за ред. В. Гайтмейєра та Г.-Г. Зьоффнера), «Міжнародний довідник з насилля» (за ред. В. Гайтмейєра та Дж. Хейгана), «Насилля: міждисциплінарний довідник» (за ред. К. Гудеуса та М. Кріст). Перші системні дослідження агресії здійснено А. Басе, Л. Берковіцем, Дж. Доллардом, К. Лоренцем, Н. Тінбергеном всередині і другій половині ХХ століття. У вітчизняних дослідженнях насилля розкрито як предмет філософських рефлексій у працях В. Остроухова; особливості насилля у ХХ столітті та аналіз сучасних пошуків шляхів його подолання у філософських розвідках П. Сауха.

Метою статті є визначення основні індикатори зміни форм насилля у суспільних трансформаціях та проаналізувати характер їх вияву залежно від домінування однієї з форм.

Виклад основного матеріалу. Одним з ключових індикаторів, який визначає утвердження конкретної форми насилля є агресія. Агресія – один із способів здійснення насилля, але не усі її форми є насиллям, а лише інструментальні. Для них властиве використання усвідомлюваних дій, які причиняють шкоду об'єкту, як засобу досягнення мети, що передбачає його підкорення, яке є атрибутом насилля. Незважаючи на деструктивний характер агресії, дія якої детермінована системою стримувань,

запобігань і протидії їй, закріплених в моралі, юридичних нормах, агресія може бути єдиною адекватною моделлю як для подолання перешкод на життєвому шляху особи, так і для соціальних змін та, навіть, трансформацій загалом [2, с. 78]. Ще Норберт Еліас у своїй праці «Процес цивілізації», аналізуючи зміни в агресивності людської поведінки, аргументовано доводив, що історичний розвиток суспільства прямує до стану стримування агресивності, її трансформації, коли вдається до фізичного насилля можуть лише легітимізовані владою соціальні одиниці (індивіди та групи). Різні види фізичної боротьби між індивідами, навіть війна, коли вигляд ворога викликає загострення інстинктів, першочергово актуалізують необхідність контролю на агресивністю. Але у періоди соціальних трансформацій легітимність застосування насилля владою ставиться під сумнів багатьма членами суспільства, що виявляє неконтрольованість насилля. Як зазначав Н. Еліас, «тільки в часи великих суспільних збурень і нужди, за умови, насамперед, свідомо спрямованої пропаганди витіснені з цивілізаційного побуту, засуджені суспільством вияви інстинктів, радість від убивства та руйнування серед широких людських мас певною мірою знов пробуджуються зі своєї схованки й набувають легітимності» [3, с. 233].

Утвердження «міфічного» насилля позначається значним зниженням розумових потуг на раціональне розв'язання конфлікту в обох сторін – влади і опонентів при одночасному пробудженні первісних, а відтак суспільство у ці періоди повністю перебуває під владою стихійних поривів і чинників [3, с. 79]. А домінантним стає панічний страх. О. Кабанес та Л. Насс акцентують увагу на домінування у такому стані масового неврозу у населення, основною рисою якого є тотальна підозра один одного у зраді. Завдяки інформації, яка поширюється у формі чуток і часто не відповідає дійсності, приймаються ірраціональні рішення. У історії прослідковується тенденція: у період соціальних трансформацій викликаних зовнішніми факторами (наприклад, пандемією) чи під впливом військової агресії інших країн «нерідко вибухали найнеймовірніші випадки всезагального безумства; страх перед уявною небезпекою переходить у марення переслідування, а позаяк переслідувані у певних випадках легко перетворюються у переслідувачів, то на цьому ґрунті розігрувалася ціла низка жорстоких дій та жахів, що нічим іншим не пояснюються» [4, с. 79]. А соціальні відносини між індивідами носять агресивний характер.

«Міфічне» насилля покликане частково зруйнувати існуючу систему соціальних норм та правил, «божественне» – установити нову й надати їй статус ідеальності, «святості». У цій точці переходу існує небезпека появи у «міфічного» насилля нової функції – каральної. З одного боку воно спрямовується проти системи, яка, логічно, чинить опір проти втручань. А з іншого – проти конкретних осіб, які є агентами її збереження (представників влади, силових органів, партійних структур). Агресія визначає перспективний вектор дії насилля: якщо мета змінити систему агентами «міфічного» насилля сприймається як недосяжна, саме агресія переспрямовує його дію на зазначених осіб. Виникає логічне запитання: як уникнути цього? П. Рікер визначав таким запобіжником реалізацію принципу «не убий». Він, на його думку, окреслює ту межу, через яку насилля держави не може переступити, бо інакше воно вийшло б зі сфери «добра», де його насилля залишається раціонально виправданим (*raisonnable*) [5, с. 88]. Тобто у суспільній свідомості дії влади проти протестувальників навіть якщо виходять за рамки закону, все одно можуть визнаватися виправданими. Поява перших травмованих піднімає рівень суспільної агресії як у протестувальників, так і в урядових військах, силах внутрішнього порядку. Тому поява людських жертв делегітимізує легальну владу, актуалізує засоби насилля, тобто необхідність покарати за смерть. Делегітимізована влада втрачає підтримку силових інституцій (поліції, армії, спецслужб). Так, у ніч з 16 на 17 грудня за наказу румунського диктатора Н. Чаушеску було відкрито вогонь на ураження по протестувальникам у Тімішоарі. Як наслідок, наступного дня організований провладними силами мітинг змінив риторику на протилежну і став антиурядовим,

а армія перейшла на бік протестувальників. Ці події призвели до утвердження «міфічного» насилля і падіння соціалістичного режиму в Румунії. Подібну роль відіграла загибель Д. Комаря, В. Усова та І. Кричевського в ніч з 20 на 21 серпня 1991 року, делегітимізувавши визнаного й до того низкою республік СРСР незаконним ДКНС. Убивства С. Нігояна, М. Жизневського та Р. Сеника 22 січня 2014 року під час протестів Євромайдану призвели до масових відмов військових брати участь у силових спробах розгону протестувальників.

У періоди домінування «божественного» та «міфічного» насилля агресія втрачає деструктивне функціональне призначення, а відтак, агресивні дії з боку агентів суспільних змін втрачають зміст соціальної необхідності і стигматизуються як «жорстокість». Це здійснюється методом оцінки агресивної дії у співставленні з «мірою людяності», характерної для ціннісної ієрархії конкретної культурно-історичної системи, яка визначає особливості громадської оцінки тих чи інших дій, відносин і якостей, як природних, так і тих, що виникають у процесі культури; жорстокістю позначається, перш за все, те, що носить деструктивний, руйнівний характер, дегуманізує стосунки між людьми, ставлення до природи, ставлення до світу в цілому [6, с. 14]. Відповідно, по відношенню до жорстокої агресивності у суспільстві функціонує система заборон і санкцій (моральних, культурних, соціальних), які, з одного боку, по суті своєї дії є незмінними навіть у суспільних трансформаціях, але з іншого, зміст «жорстокості» має конкретно-історичний характер, тому одні й ті ж дії у різних суспільствах та у різні історичні епохи можуть визначатися або не визначатися як жорстокі.

Зростання рівня агресивності хоча й послаблює дію соціальних норм та правил, але воно не здатне вплинути на потужні трансформаційні процеси без появи іншого показника – усвідомлення суб'єктами змін власної сили. Цей індикатор, по суті, виявляє нахождение енергії бунту в точці біфуркації. Якщо до цього моменту протести можуть виражатися у формі сутичок, погромів, розбоїв, актів ірраціонального насилля відносно окремих осіб, то з набуттям рис тотальності агресії виявляється неспроможність влади, якими б ресурсами вона не володіла, та моральних авторитетів суспільства (духовних лідерів, інтелігенції, старійшин і т. д.) запобігати їм. З одного боку, утвердження у масовій свідомості соціальних страхів у формі відчуття незахищеності, що визначає всезагальну позицію невтручання та неучасті у соціальних рухах, а з іншого боку – усвідомлення суб'єктами соціальних змін, що вони мають достатню кількість ресурсів для здійснення запропонованих змін і подальших трансформацій. Але мова йде радше не про планомірні зміни, а про один акт, здійснення якого має призвести до зняття соціальної напруги, оскільки дії, як правило, передбачають порушення закону, а комплекс дій загрожує руйнуванням правової системи взагалі. Саме із усвідомленням сили Т. Джефферсон пов'язує «Бостонське пиття чаю», але водночас, на його думку, «багато людей зібралося у Бостоні, викинули чай в океан і розійшлися, не здійснивши жодного іншого акта насилля» [7, с. 15]. Усвідомлення власної сили передбачає готовність її регулярного використання за необхідністю.

Особливим індикатором зміни форм насилля у процесі соціальних трансформацій виступає критика. Значна увага до цього явища у контексті досліджень у предметному полі соціальної філософії та філософії історії привертається після появи монографії Р. Козелека «Криза і критика. Студії до патогенези буржуазного світу». У цій праці німецький філософ показав процес утвердження в епоху Нового часу соціального функціонального призначення критики, зокрема моральної критики, яка, будучи сформульованою у філософії історії, витіснила релігію [8]. Саме у цю епоху у контексті продовження філософських розмірковувань Р. Декарта і Т. Гоббса про визначеність, кінечність та міцність у мінливому світі виходять у світ «Критики» І. Канта. Від розрізняв критику як спрямовану на позаісторичні феномени, так як таку, яка вивчає історичні феномени, а Просвітництво, відтак, як

сміливість відносно пізнання світу та самопізнання, сміливість прийняти критичні границі розуму, як критику сучасності [1]. Критика з цієї епохи політизується і стає інструментом тиску на владу, а з розвитком засобів масової комунікації також і інструментом «раціонального» насилля.

Сучасний світ перебуває в «новій критичній ситуації» як результат розширення критики до критики всезагального досвіду, який став усвідомлювати, що він може бути іншим, а відтак цей колективний досвід невпевненості й передчуття і виражає необхідність революційних перетворень [1]. Але масштабність критики, на нашу думку, виявляє неспроможність заперечити цілісність макросистем, створює ситуацію багатовекторності впливів, з яких більшість не сягають поставленої мети.

У контексті дослідження специфіки функціонування критики як компонента та індикатора насилля, доцільно проаналізувати, чи виконує подібне призначення і криза, яку Р. Козелек ставить в один ряд із критикою. І дійсно, можна погодитися з німецьким філософом, що на макрорівні кінець XVIII століття знаменує собою завершення тривалого критичного процесу, появу кризи, а далі – зростання критики і новою масштабною кризою. Криза в Новому часі, за його висловом, «прихована під покровом критицизму» [8, с. 103]. А. Печчеї визначає одним з основних спонукальних мотивів, які дозволяють перетворювати незадоволення життям у відверте (виражене у прямих формах) насилля, кризу розуміння влади, довіри до неї, до її повноважень та легітимності в умовах хаотично мінливого суспільства [9, с. 194]. Це посилюється також низкою непрямих мотивів, зокрема наявністю у крупних за кількістю населення містах встановлених зв'язків між організованою злочинністю та представниками політичної влади, пригніченням будь-яких нововведень в ім'я установлених норм, неспроможність влади і закону протидіяти зростанню таких злочинів як бандитизм, пограбування, викрадення людей. Відтак, криза може бути індикатором утвердження «міфічного» насилля, оскільки у ній відображається стан діалектичної боротьби між існуючими соціальними нормами та правилами та необхідністю встановлення нових як джерела соціальних трансформацій. Але, як свідчить історія, досить часто кризи вирішуються шляхом соціальних компромісів, узгодженості дій і т. д., тому не завжди перед утвердженням «міфічного насилля» виникає криза (наприклад, П'ята Французька революція, Визвольна війна під проводом Б. Хмельницького). Криза ж у сфері духовної культури передує утвердженню в суспільстві «божественного», а у правовій системі суспільства – «раціонального» насилля. Заперечення існуючої системи ідеалів та цінностей, притаманне «міфічному» насиллю, спричиняє духовну кризу, а тому встановлення нової системи отримує значно менший опір в індивідів. Легітимація нововстановлених соціальних норм та правил також виникає внаслідок кризи, під час якої у правовій суспільній свідомості формується розуміння необхідності їх легалізації, у зворотному випадку виникає загроза повернення до кривавого «міфічного» насилля. Так, політична криза у Росії у 1992–1993 роках потребувала прийняття Конституційного договору та Конституції, але відсутність компромісу призвело до збройного протистояння між прихильниками різних варіантів Конституції.

Важливим індикатором виміру насилля у суспільних трансформаціях є субстрат. Субстрат передбачає наявність визначальних матеріальної основи, сукупності матеріальних цінностей, які призводять до утвердження відповідних форм насилля. Для утвердження «міфічного» насилля таким субстратом є зброя. Про роль субстрату як індикатора розгортання насилля зазначав ще Ф. Енгельс, який, продовжуючи запропонований Є. Дюрингом образний опис економічних та політичних взаємовідносин за принципом «Робінзон Крузо – П'ятниця», акцентує на знарядді насиллі. Робінзон є суб'єктом насилля над П'ятницею, оскільки має більш потужну зброю допоки об'єкт не отримає ще потужнішу. Але логічним постає питання про природу походження зброї взагалі, адже насилля не зводиться лише до вольового акту, а передбачає використання відповідних знарядь, інструментів здійснення,

оскільки перемагає той, хто володіє найбільш досконалою на момент здійснення насилля зброєю. Таке твердження дозволило Ф. Енгельсу дійти висновку, що «перемога насилля ґрунтується на виробництві зброї, а виробництво зброї, у свою чергу, ґрунтується на виробництві взагалі, відповідно на «економічній силі», на «господарському стані», на матеріальних засобах, які перебувають у розпорядженні насилля» [10, с. 166-167]. Застосування зброї владою легітимізує право протестувальників на адекватну відповідь, як у формі масових протестів, так і у використанні зброї. Так, побиття студентів із використанням гумових палиць як виду каральної зброї на Майдані незалежності 30 листопада 2013 року спричинили масові протести із застосуванням її учасниками відповідної зброї у відповідь. Збільшення цього субстрату, його модернізація, зрештою, призводять до відкритого збройного протистояння та масових жертв. Крім зброї субстратом можуть бути технічні засоби поширення ідей, гасел щодо необхідності соціальних змін, до яких належать друковані мас-медіа (листівки, бюлетені, плакати, газети), гучномовці, атрибутика і т. д. Для утвердження «божественного» насилля таким субстратом є пам'ятки культури. При чому не лише поява пам'яток, які фіксують новий етап розвитку суспільства (наприклад, пам'ятники новим героям та подіям, портрети в державних установах нових політичних лідерів, атрибутів одягу), але й знищення тих, які уособлювали собою знищені норми та правила. Субстратом «раціонального» насилля виступають опубліковані закони, Конституція, декларації і т. д.

Утвердження у суспільстві «міфічного» насилля позначається, за Г. Арендт, заміною влади насиллям, тобто втратою існуючих взаємозв'язків у системі владних відносин та заміщення їх такими, які позначаються завданням прямої фізичної шкоди життю і здоров'ю членам суспільства, тобто прямим насиллям [11, с. 65-66]. Індикатором такого переходу безсумнівно є також і терор. Терор виникає передусім у ситуації руйнування влади насиллям та за умов збереження ним повного контролю над суспільством завдяки високій ступені соціальної атомізації [11, с. 65]. На відміну від інших індикаторів, терор виникає лише за певних умов і вказує на тотальний характер «міфічного» насилля. Терор виникає при втраті пануючими у суспільствами групами влади, яка прагне зберегти при цьому повний контроль та запобігти трансформаційним процесам, які відбуваються.

Деякі вчені, зокрема Ю. Антонян, ототожнюють поняття «терор» та «тероризм». Утім, погодимося із В. Остроуховим, який здійснив ґрунтовний аналіз інтерпретації цих двох понять у контексті їх співвідношення із поняттям «насилля», і дійшов висновку, що незважаючи на історичні співпадіння поєднання одним політичним лідером у політичній діяльності і практики тероризму, і практики терору (наприклад, В. Леніним), перше – це явище суспільно-політичного характеру, рух специфічного застосування насилля припиненою, слабшою стороною щодо сторони сильної, насамперед стосовно політики та дій владних структур, а друге – це особливий різновид насилля, який в історії застосовувався у тих випадках, коли «пряме», «звичайне» насилля не досягало запланованої мети [12, с. 33-34]. Основною функцією терору є «виховання мас», яка реалізовується шляхом демонстрації очільником владних інституцій, лідером як уособлення влади здатності до нічим та ніким необмеженого насилля. При чому йдеться як про владу, яка чинить опір трансформаційним процесам, так і про нововстановлену владу, яку отримали агенти соціальних трансформацій, які у такий спосіб прагнуть завершити цикл домінування «міфічного» насилля та стимулювати утвердження «божественного». У другому випадку терор може спрямовуватися проти представників попередньої влади або проти частини найбільш активних агентів змін, або спочатку відносно перших, а згодом – відносно других. Так, терор, який здійснювався більшовиками спочатку здійснювався проти «контреволюціонерів», а згодом проти тих, хто ухилився від генеральної лінії партії.

Здійснення терору має такі особливості: спрямованість на організаційні струк-

тури сил опору владі; широка мережа агентів терору (з одного боку, професіоналів, які безпосередню здійснюють акти терору (військові, поліцейські, працівники спецслужб та, з іншого, – інформаторів); об'єктом терору виступають як соціальні групи, які чинять опір, так і групи, які підтримують владу. Терор як форма «міфічного» насилля використовує такі інструменти як залякування, фізичне та моральне придушення опору об'єкта спрямування, він спрямований на волю опонентів. Виокремлюються специфічні риси терору: системність та періодичність застосування; підвищена жорстокість та безумовність виконання; особливий, додатковий вибір спільності людей, до яких застосовується насилля; специфічний стан суб'єкта насильницьких дій (він позначається особливою ідеологічною, політичною та психологічною мотивацією) [12, с. 33]. Терор, як правило, здійснюється переможцями, тобто передбачає наявність в його суб'єктів владних повноважень та здійснюється на основі відповідних законів та законодавчих актах. Утім, на нашу думку, немає достатньо підстав класифікувати терор як легітимне насилля, яке, як зазначалося, притаманне «раціональній» формі насилля. Легітимність стосується передусім засобів насилля, ніж затвердження нових норм і правил. Терор може здійснюватися й нелегітимними засобами, що виражається у використанні таких заборонених системою національного і міжнародного права методів як тортури, безсудні покарання, викрадення людей і т. д. Подібні методи були застосовані під час проведення Операції «Кондор» – терорі, спрямованого на знищення політичних опонентів у країнах Латинської Америки (Аргентині, Болівії, Бразилії, Парагваї, Уругваї, Чилі) у 70–80-их роках ХХ століття, що здійснювався їх диктаторськими режимами. Найбільша кількість жертв – до 100 тисяч осіб – знищених фізично, а також тих, хто пропав безвісти, та ув'язнених, які зазнали тортур та знущань, було під час «Брудної війни», політики терору, яку проводила військова диктатура в Аргентині. Терор може здійснюватися неурядовими громадськими організаціями чи навіть злочинними групами, чия діяльність регламентована та узгоджена з владою.

Висновки. Суспільні трансформації позначаються циклічною зміною трьох форм насилля: «міфічного», «божественного» та «раціонального», які відповідно спрямовані на руйнування певних соціальних норм та правил, встановлення та підтримку функціонування нових. Одним з ключових індикаторів є агресивність. Утвердження «міфічного» насилля позначається значним зниженням розумових потуг на раціональне розв'язання конфлікту в обох сторін – влади і опонентів при одночасному пробудженні первісних, а відтак суспільство у ці періоди повністю перебуває під владою стихійних поривів і чинників. Інші індикатори: усвідомлення суб'єктами змін власної сили, що вони мають достатню кількість ресурсів для здійснення запропонованих змін і подальших трансформацій; критика, яка політизується і стає інструментом тиску на владу та інструментом «раціонального» насилля; криза (як індикатор утвердження «міфічного» насилля відображає стан діалектичної боротьби між існуючими соціальними нормами та правилами та необхідністю встановлення нових як джерела соціальних трансформацій, криза у сфері духовної культури передусім утвердженню в суспільстві «божественного», а у правовій системі суспільства – «раціонального»); субстрат, який передбачає наявність визначальної матеріальної основи, сукупності матеріальних цінностей, які призводять до утвердження відповідних форм насилля; терор як опір трансформаційним процесам або як підтримка нововстановленої владі, яку отримали агенти соціальних трансформацій, які у такий спосіб прагнуть завершити цикл домінування «міфічного» насилля та стимулювати утвердження «божественного».

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Isenberg Bo Critique and crisis Reinhart Koselleck's thesis of the genesis of modernity [Electronic resource] / Bo Isenberg. – Access mode: www.eurozine.com/articles/2012-05-18-isenberg-en.html. (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
2. Слюсар В. М. Поняття «агресія» у предметному полі соціальної філософії в

контексті дослідження проблем насилля / В. М. Слюсар // Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія: філософські науки / Гол. ред. В. С. Пазенок. – К.: КУТЕП, 2014. – Випуск 18. – С. 68–79.

3. Еліас Н. Процес цивілізації. Соціогенетичні і психогенетичні дослідження / Н. Еліас [пер. з нім. О. Логвиненко]. – К. : Видавничий дім «Альтернативи», 2003. – 670 с.

4. Кабанес О. Революційний невроз. Інстинкти натовпу / О. Кабанес, Л. Насс // Часопис «І». – 2005. – № 35. – С. 78–91.

5. Рікер П. Держава й насильство / П. Рікер // Часопис «І». – 2002. – № 25. – С. 79–94.

6. Чернова Г. Ф. Феномен жестокости: Культурно-антропологический аспект : автореф. на соиск. науч. степени канд. филос. наук : спец. 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры» / Г. Р. Чернова – Санкт-Петербург, 2001. – 18 с.

7. Джефферсон Т. Общий обзор прав Британской Америки / Т. Джефферсон // Американские просветители. Избранные произведения в двух томах. / Сост. Н. М. Гольдберг. Под общ. ред. Б. Э. Быковского. – М., «Мысль», 1968 – 1969. – Т. 2. – 1969. – С. 7–26.

8. Koselleck R. Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (suhrkamp taschenbuch wissenschaft) / R. Koselleck. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1973. – 248 s.

9. Печчеи А. Человеческие качества / А. Печчеи. – М.: Издательство «Прогресс», 1980. – 302 с.

10. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведённый господином Евгением Дюрингом / Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1988. – 482 с.

11. Арендт Х. О насилии / Х. Арендт; [пер. с англ. Г. М. Дашевского]. – М.: Новое издательство, 2014. – 148 с.

12. Остроухов В. Проблеми розуміння та історико-філософської інтерпретації феноменів «терор» і «тероризм» / В. Остроухов // Часопис «І». – 2002. – № 25. – С. 30–55.

REFERENCES:

1. Isenberg Bo Critique and crisis Reinhart Koselleck's thesis of the genesis of modernity [Electronic resource]. – Access mode: www.eurozine.com/articles/2012-05-18-isenberg-en.html. (Accessed 20 august 2015)

2. Sliusar V. M. Poniattia «ahresii» u predmetnomu poli sotsialnoi filosofii v konteksti doslidzhennia problem nasyllia [The concept of «aggression» in the subject field of social philosophy in the context of research into the problems of violence] // Naukovi zapysky Kyivskoho universytetu turyzmu, ekonomiky i prava. Seriya: filosofski nauky / Hol. red. V. S. Pazenok. – K.: KUTEP, 2014. – Vypusk 18. – S. 68–79.

3. Elias N. Protsesty tsyvilizatsii. Sotsiohenetychni i psykhohenetychni doslidzhennia [The process of civilization. Sociogenetic and psychogenetically research] [per. z nim. O. Lohvynenko]. – K. : Vydavnychiy dim «Alternatyvy», 2003. – 670 s.

4. Kabanes O., Nass L. Revoliutsiyniyi nevroz. Instynkty natovpu [The revolutionary neurosis. Instincts crowd] // Chasopys «Yi». – 2005. – # 35. – S. 78–91.

5. Riker P. Derzhava y nasylstvo [State and violence] // Chasopys «Yi». – 2002. – # 25. – S. 79–94.

6. Chernova G. F. Fenomen zhestokosti: Kul'turno-antropologicheskii aspekt : avtoref. na soisk. nauch. stepeni kand. filos. nauk : spets. 09.00.13 «Religiovedenie, filosofskaya antropologiya, i filosofiya kul'tury» [The phenomenon of violence: cultural and anthropological aspect] – Sankt-Peterburg, 2001. – 18 s.

7. Dzhefferson T. Obshchiiy obzor prav Britanskoy Ameriki [An overview of the rights of British America] // Amerikanskie prosvetiteli. Izbrannyye proizvedeniya v dvukh tomakh. / Sost. H. M. Gol'dberg. Pod obshch. red. B. E. Bykhovskogo. [per. s angl.]. – M., «Mysl'», 1968 – 1969. – T. 2. – 1969. – S. 7–26.

8. Koselleck R. Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (suhrkamp taschenbuch wissenschaft) – Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1973. – 248 s.

9. Pechchei A. Chelovecheskie kachestva [Human qualities]. – M.: Izdatel'stvo «Progress», 1980. – 302 s.

10. Engel's F. Anti-Dyuring. Perevorot v nauke, proizvedenny gosposidinom Evgeniem Dyuringom [Anti-Dühring. Revolution in Science, Manufactured Herr Eugen Dühring]. – M.: Politizdat, 1988. – 482 s.

11. Arendt Kh. O nasilii [About violence]; [per. s angl. G. M. Dashevskogo]. – M.: Novoe izdatel'stvo, 2014. – 148 s.

12. Ostroukhov V. Problemy rozuminnia ta istoriko-filosofskoi interpretatsii fenomeniv «teror» i «teroryzm» [Problems of understanding historical and philosophical interpretation of the phenomena of «terror» and «terrorism»] // Chasopys «Yi». – 2002. – # 25. – S. 30–55.

Слюсар В. Н., кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры философии Житомирского государственного университета имени Ивана Франко (Житомир, Украина), E-mail: vadmyksl@gmail.com

Индикаторы измерения форм насилия в общественных трансформациях.

Аннотация. Общественные трансформации сказываются циклической сменой трех форм насилия: «мифического», «божественного» и «рационального». Индикаторами утверждения каждой из этих форм является агрессия, осознание субъектами изменений собственной силы, критика, кризис, субстрат и террор. Эти индикаторы на каждом этапе общественных трансформаций имеют различные социальное содержание и характер, которые определяют утверждение конкретных форм насилия.

Ключевые слова: насилие, агрессия, «мифическое» насилие, «божественное» насилие, «рациональное» насилие, социальные трансформации.

Slyusar V. M., PhD in philosophical sciences, docent, doctoral student of the Department of philosophical sciences Zhytomyr State University named after Ivan Franko (Zhytomyr, Ukraine), E-mail: vadmyksl@gmail.com

The indicators measuring forms of violence in social transformations.

Abstract. Social transformations marked by cyclic change of the three forms of violence: «mythical», «divine» and «rational». Indicators of establishment of each of these forms is aggression, awareness of subjects of change of power, criticism, crisis, substrate and terror. These indicators at each stage of social transformations have different social meaning and character that define the establishment of specific forms of violence.

Keywords: violence, aggression, «mythical» violence «divine» violence «rational» violence, social transformation.

УДК 130.2

Чікарькова М. Ю.,

доктор філософських наук, професор
професор кафедри культурології, релігієзнавства та теології
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича
(Чернівці, Україна), E-mail: chikarkova@bigmir.net

**ДИСКУСІЙНІСТЬ ПОНЯТТЯ «ДУХОВНА КУЛЬТУРА»
В СУЧАСНИХ УКРАЇНСЬКИХ НАУКОВИХ СТУДІЯХ**

Анотація. Предметом даної розвідки є аналіз ситуації, що склалася в сучасних українських наукових студіях в результаті ігнорування генези й взагалі традиційного змісту поняття духовність. Тема роботи – необхідність подолання дискусійності у визначенні одного з найкардинальніших понять культури. Мета роботи – вказати на причини недостатності нинішнього функціонування дефініції. Методологія дослідження – культурно-історичний та порівняльно-історичний аналіз ситуації. Актуальність полягає в спробі об'єктивної оцінки ситуації та врахування ролі культурної традиції в повному обсязі. Основні результати та висновки констатують, що в цій сфері панує тенденційне зведення проблеми виключно до формату світської культури, суб'єктивізм та некомпетентність.

Ключові слова: духовність, душевність, релігія, освіта, культура, мораль.

Постановка проблеми. Питання про духовну культуру активно дискутується у сучасних дослідженнях, але наштовхується на цілу низку складнощів. Перша складність пов'язана з тим, що не існує єдиного розуміння категорії «духовна культура». Тут немає чому дивуватися, оскільки самих лише визначень слова «культура» існує понад вісімсот; визначень «духовної культури», звичайно, менше, та вони зазвичай тяжіють чи то до ствердження конструктивної ролі релігії у формуванні духовної культури, чи до фактичного заперечення її. Зауважимо, що

тут спостерігається виразна різниця між західною й пострадянською науковою думкою. Репрезентативна, наприклад, відмінність трактування поняття **духовність** в англomовній, російській та українській Вікіпедіях. Не ґрунтуючись, звісно, на цьому джерелі в науковому дослідженні, ми, однак, можемо взяти до уваги, що тут сконденсувалися характерні тенденції підходу до питання. Так, в західному (англomовному) варіанті Вікіпедії домінує погляд, згідно якого духовна культура вкорінена в сакральному, в той час, як на пострадянському просторі основний акцент робиться на «світській» духовності (особливо в російському варіанті Вікіпедії). Це дозволяє побачити, що діапазон трактування духовної культури коливається між традиційним релігійним розумінням та світським вибором – громадським чи суб'єктивним. Проте до цього, на жаль, долучається й те, що сучасні українські дослідники часто просто не мають уявлення про генезу поняття та його подальше життя в культурі й не в змозі обґрунтувати власне розуміння ситуації. Більше того, навіть в рамках однієї публікації часто контамінуються абсолютно антагоністичні погляди.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. О. Мартиненко слушно зазначає, що поняття духовної культури визначається науковцями за зовсім різними ознаками: як сфера духовної діяльності, як система цінностей та переконань, стандартів та норм поведінки, як засіб самореалізації особистості (групи) у соціумі [5, с. 77]. І якщо проаналізувати публікації останніх років, то основний масив можна поділити на декілька категорій.

Першу групу складають публікації, які намагаються подати **реферативний огляд різних точок зору** на поняття «духовна культура» і, як правило, вказати на різне розуміння цього поняття (дехто з авторів навіть цим і обмежується – див., напр.: 3; 12). О. Целякова аналізує *розуміння духовності в різних сферах наукового знання* й наводить приклади трактування духовності за допомогою інструментарію соціології, мовознавства, культурології, етики, педагогіки, психології тощо [13, с. 67-70]. Можна зустріти й насичені тяжінням до інтегральності студії, що фактично нічого нового не вносять. Так, Е. Помиткін пов'язує духовність з інтелектуальним та емоційним світом особистості, моральністю; «вона може бути усвідомлена, осмислена як вияв інтелігентності» [8, с. 28]. Часом така розвідка й просто увінчується глибокодумним висновком: духовність – це «багатогранний феномен» [4, с. 94].

Доволі рідкісним явищем у нас є бодай згадування про **зв'язок духовності з релігією**. Втім, тут можна зустріти і вельми специфічні трактовки. Насамперед, ми мусимо залишити поза увагою неймовірно численні публікації різноманітних «професорів ведичних Академій», які доводять перевагу індо-буддійського духовного досвіду над християнським. Досить вже того, що й християнський досвід береться у неочікуваних ракурсах та модифікаціях, визначених політичною кон'юнктурою. Так, В. Рашковська, пов'язуючи духовність з релігією і фіксуючи певні переваги релігійного досвіду перед світським, зводить ситуацію до завдання *поєднання православної та світської культури* [9, с. 160]. Вкрай нечисленні публікації на кшталт дослідження Г. Покатильської, в якому *духовна еволюція людини безпосередньо пов'язана з вірою*, але це не є й позицією самої дослідниці: перед нами лише фіксація одного з поглядів на духовність [7, с. 218-219]. Якщо й підкреслюється *важливість віри у становленні духовності особистості* [1, с. 12-14], то й тут більше уваги приділяється світським цінностям: громадянсько-суспільним, естетичним. В. Міщенко фіксує, що «концепція «релігійної духовної культури» постає як тупиковий шлях у минуле» й ніби з жалем (?) додає: «на сучасному етапі розвитку людства атеїзм не здатний знищити релігію, будь які заклики не здатні «протидіяти» релігійному впливу на духовну культуру» [орфографія авторська – М.Ч.; 6].

І, нарешті, виділяється група публікацій, насамперед у сфері педагогіки, в яких акцентується **виховання духовності**. Зазвичай йдеться про духовність як педагога, так і учня (студента) [14]. Г. Шевченко говорить про «педагогіку

духовності», проте автор вочевидь не бачить відмінностей духовності від звичайної «людської сердечності» [15, с. 242]. І. Сіданіч пов'язує духовність з *культурною компетентністю та збалансованим обсягом викладання гуманітарних, природознавчих і фахових дисциплін* [11, с. 237, 239]. С. Гордієнко зазначає, що «у розробці концепції особистісно-аксіологічного виховання можуть бути використані базові, загальнолюдські цінності з урахуванням духовно-морального компонента» [2, с. 43] – який смисл вклав автор у цей пасаж, залишається незрозумілим, оскільки за загальноприйнятою конвенцією загальнолюдські цінності і є духовно-моральним компонентом.

Цілі статті (постановка завдання). Таким чином, існує нагальна потреба проаналізувати причини строкатості, малодоказовості, поверховості та просто безвідповідальної гри словами, які неочікувано виявляються чи не найбільш характерологічною рисою значної частини досліджень такого серйозного явища, як духовна культура. Слід провести порівняльний аналіз найбільш типових ситуацій уживання даної дефініції та виявити причини, що призвели до формування такої маловтішної картини.

Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми. По-перше, дослідники байдужі до релігійної генези поняття *духовність*, а якщо й звертаються до неї, то тут виступає матеріалом не Біблія як така, а її пізніші модифікації («православне вчення» тощо). По-друге, навіть намагаючись у цій ситуації опертися на світську аксіологію, скажімо – наукову, автор залишається в полоні поверхово-суб'єктивної систематизації, обираючи об'єкти, які, подібно, принагідно згадалися. По-третє, усе це складає враження фрагментарності, поверховості й кон'юктурності, і часто позбавлене серйозної установки на систематизацію.

Виклад основного матеріалу. Почнемо з того, що інтегруючих досліджень дуже мало. Так, О. Мартиненко пропонує наступне визначення духовної культури – це «складова загальної системи культури, яка включає в себе духовну діяльність та її продукти. Характеризується внутрішнім багатством свідомості, ступенем розвитку особистості на основі вищих соціальних цінностей. До складу духовної культури входять пізнання, мораль, виховання, освіта, право, політика, філософія, етика, естетика, наука, мистецтво, література, міфологія, релігія» [5, с. 77]. Але чи не забагато чинників у цьому визначенні? І чому релігія тут стоїть на останньому місці?

Г. Покатильська, подаючи доволі повний огляд різних концепцій духовності та фіксуючи водночас особливу увагу на розумінні духовності як частини релігійного досвіду, тим не менше, робить доволі дивний висновок: «Духовна людина не протиставляє себе світу» [7, с. 221]. Як це сполучається зі згаданою нею ж вище у даному дослідженні концепцією Г. Сковороди та, власне, й самим його життям (згадаймо загальновідоме «Світ ловив мене...»)? Ми вже не говоримо про пустельників, ісіхастів і т.п., оскільки це – сфера суто релігійна. Але як же бути з численними митцями, які принципово так само протиставляли себе світові (С. Далі та ін.)? Адже, якщо вірити дослідниці, то особистість, яка протиставляє себе світові, не відноситься до сфери духовності взагалі.

Г. Шевченко, намагаючись запропонувати визначення духовності, яким можна було би обійняти її релігійну та світську складові, стверджує, що «духовність – це гармонійне узгодження внутрішнього світу людини, душі і духу, інтегрована властивість особистості, яка дозволяє робити вільний вибір смислу життя на основі духовно-морального ідеалу; це сходження до вищих цінностей, возз'єднання образу Я з образом світу» [14, с. 9]. Можна було би прийняти це твердження (попри туманний пасаж наприкінці про «возз'єднання образу Я з образом світу»), але автор, розгортаючи свої міркування, дає такі роз'яснення специфіки духовності, що вони знову заводять проблему у глухий кут, викликаючи лавину нових запитань. Так, він говорить про категорію «духовності з позицій нового осмислення феномену людини як неподільної цілісності (тілесної, душевної, духовної), органічно пов'язаної

зі Всесвітом, з Космосом» [14, с. 9]. Виникає одразу два питання. По-перше, чому тілесність, душевність та духовність проголошуються новим осмисленням феномену людини – адже ще ап. Павло поділяв людей на ці три категорії (про це детально – нижче). По-друге, якщо новий підхід полягає в тому, що людина органічно пов'язана зі Всесвітом, то це також не новина – достатньо зазирнути якщо не в стародавню міфологію, то, принаймні, у грецьку філософію, однією з центральних проблем якої було з'ясування фізичного місця людини у цілком матеріальному Космосі, куди ж поділася духовність? Далі питань стає ще більше – адже ми дізнаємося, що духовність – це «внутрішня енергетична сила особистості, гармонія внутрішнього і зовнішнього світу людини, свобода вибору системи цінностей <...>» [14, с. 10], а ще далі духовність ототожнюється з «процесом духотворчості (творіння власного духу, душевності, духовності)», де «дух ми розглядаємо як енергоінформаційний потік насичення людини багатовіковим досвідом цивілізацій і культур, що виявляється в таких моральних імперативах, як Віра, Надія, Любов, софійність» [14, с. 10]. Усе це породжує силу питань. Якщо духовність – це «свобода вибору цінностей», то чому не можуть такими цінностями бути, скажімо, фашистські або аксіологія якогось канібальського племені? Якщо це «гармонія внутрішнього і зовнішнього світу людини», то чому ж так болісно (або, принаймні, непросто) проходить для кожного процес соціалізації, що є однією зі сходинок формування духовності у цьому цілком світському розумінні духовного? Залишаємо «за дужками» психоаналітичне розуміння особистості, яка протягом життя знаходиться під пресом Супер-Его та загальноприйнятих у суспільстві табу. Яка тут може бути гармонія, коли інстинкти владно диктують тобі одне, а культурні норми – протилежне? Для Г. Шевченко дух, душевність і духовність виступають синонімами, але це зовсім не так, не кажучи вже про більш ніж специфічне потрактування поняття «дух».

В. І. Міщенко пропонує підтримує концепцію «двох культур», які мають об'єднати віру та рацію, науку та релігію [6]. Втім, нічого нового у цій ідеї немає – адже це ключові положення томізму й неотомізму, над якими католицька філософія розмірковує вже не одне століття й про яку дослідник навіть не згадує. Цікаво, що прихильність автора до поєднання науки та релігії поєднується з запереченням концепції релігійної духовної культури як тупикового шляху у минуле.

О. І. Іванова надзвичайно широко розсуває рамки духовності. Вона розмірковує про цю матерію у такому ключі, що в принципі сюди можна вписати просто будь-яку діяльність людини: «Духовність виявляється у процесі взаємодії людини з природою, іншими людьми і має певні форми вияву» [3, с. 116]. Заради справедливості скажемо, що автор додає: «духовність виявляється у спрямуванні інтересів, схильностей людини до пізнання, засвоєння та створення духовних цінностей» (до останніх зараховуються загальнолюдські цінності), а до структурних компонентів духовності віднесено «самопізнання: внутрішній світ; інтелектуальний розвиток; соціальний успіх; розуміння особистісного шляху; виконання обов'язків перед суспільством» [3, с. 116-117]. У таку парадигму можна включити й дуже сумнівні явища, скажімо, хуліганську антикультуру – адже це також взаємодія людей у певних «формах вияву» і виконання обов'язку перед кримінальним товариством. Додамо, що внутрішній світ, безперечно, існує й у сатаніста, розуміння особистісного шляху притаманне навіть кишеньковому злодієві, до соціального успіху можуть вести вбивство, крадіжка, брехня і т. д.

С. Резніков пропонує новий методологічний підхід в сучасній освіті, «при якому ідеальний зміст духовних цінностей виводиться не з певних нормативних приписів, що мають для особистості трансцендентно-абсолютний характер, а з її соціокультурного середовища, з її реального буття у конкретному соціокультурному середовищі» [10, с. 102]. Чи треба це сприймати як заклик до відміни «категоричного імперативу» та орієнтації на вищі цінності, які мають замінятися буденними нормами «реального суспільства»? Якщо ми подивимося на падіння культурного

рівня у сучасному соціумі, то коментарі тут видаються зайвими. Втім, дослідник і сам, ніби схаменувшись, трохи далі говорить, що «сучасні соціальні реалії загалом не сприяють формуванню духовного здоров'я особистості», після чого він розмірковує над девальвацією моральних цінностей, «духовним вакуумом» та ціннісними девіаціями [10, с. 102-103]. Отже, лишається незрозумілим, на що ж у такому випадку має орієнтуватися духовна культура, якій автор раніше відмовив в трансцендентно-абсолютних орієнтаціях.

Видається доволі дивним і твердження І. Л. Сіданіч: «Слід усвідомити, що тільки заміна стихійної самоосвіти організованою та контрольованою системою навчальних занять здатна підвищити та зробити звичними духовно-моральні потреби» [11, с. 237]. Навіть якщо погодитися з точкою зору автора, що духовність формується виключно педагогами в ході «освітньо-виховного процесу», то залишається незрозумілим, чому вона не може формуватися поза межами навчального закладу. Та історія й не знає таких прикладів, коли духовність складалася би виключно в межах вишу, школи чи дитячого садка. Поза сферою формування духовності у п. Сіданіч опиняються церкви й монастирі, дружба, кохання, сім'я та вільне спілкування людей в межах дозвілля тощо. Чи не забагато надій покладається виключно на шкільну лаву?

Спроби науково інтегрувати ситуацію ведуть часто-густо до багатослівних і туманних пасажів описово-абстрактного характеру: «Духовність слід розглядати як багатовимірну систему, складовими якої є утворення у структурі свідомості та самосвідомості особистості, в яких у формі ціннісний орієнтацій віддзеркалюються її найбільш актуальні морально релевантні потреби, інтереси, погляди, ставлення до навколишньої дійсності, до інших людей, до себе самої, що стали суб'єктивно значущими регуляторами активності» [1, с. 10].

Отже, як ми бачимо, у сучасних українських студіях існує безліч концепцій духовності, причому вони можуть бути взаємовиключними навіть у одного й того ж самого автора в одній і тій само науковій розвідці. Втім, ця ситуація має своє пояснення у певному історико-культурному моменті. Марксистська та постмарксистська думка, вочевидь, ґрунтується на просвітницьких концепціях, які так і не склалися в якусь цілісну й міцну платформу. Отже, прагнення «заземлити» цей вихор вільного польоту думки спостерігається протягом усього Нового та Новітнього часу, оскільки зі зсуненням релігії в системі культури на маргінес та початком бурхливого самовисування на це чільне місце науки й мистецтва, потреба в переформатуванні релігійного розуміння поняття *духовність* стала нагальною, бо ж на місці даної дефініції утворилася справжня прірва.

Здавалося б, релігії мусить успадкувати найперше *наука*, яка протиставляє пітьмі марновірства світло позитивного знання; отож, Кант використовує церковне слово *Просвітництво* вже для означення сфери діяльності Розуму. Але наукова картина світу базується усе ж таки на діяльності лівої половини мозку, яка керує лише інтелектуальними операціями. Утім, тоді про функцію мозкових півкуль ще не здогадувалися, однак звести духовність до голого інтелектуалізму не наважились.

Наступним кроком була спроба філософів-просвітників звизити духовність до кордонів *етики*, причому для Дідро, Ламетрі, Гельвеція, Гольбаха, Вольтера, Руссо чи Монтеск'є основу моралі складали чуттєві враження, неоепікуреїзм та гедонізм й особистий інтерес; панував заклик «слідувати природі». Зрозуміло, що визначити й цей комплекс як «нову духовність» теж не повертався язик: адже пошук повчальності в хижому й брутальному світі природи здатний був надихати хіба що послідовників маркіза де Сада.

Так само не виконала цього завдання й нова дисципліна – *естетика*. Колись шлях тут торував класицизм, але відомі слова Буало про «мерзенного гада», який владно приковує наш погляд на картині митця, залишилися свідомством певної шизоїдності підходу в дусі «чистого мистецтва». Спадкоємці Буало спробували поставити на

місце *Правди, Блага, Добра й Зла* нові узагальнення: *Прекрасне, Потворне, Нище* тощо. Але це не означало вирішення проблеми вже хоча б тому, що мистецтво у своїй інтерпретації реальності спирається на емоціональний первінь, тобто – знову ж таки на діяльність лише однієї півкулі мозку, й образ світу тут, як і в науці, дискретний.

Тобто, якогось потужного «фронту», покликаного протиставити церковному поняттю духовності щось міцне й нове, в західній секуляризованій думці не спостерігається. Щоправда, сьогодні тут сформувалася т. зв. *наука про душу*, але зміст її складає установка на вольове формування в свідомості людини-індивідуаліста самоорієнтації на гарне фізичне здоров'я, довге збереження молодості (кидалти) та життєвий успіх, який базується на задоволенні безмежно зростаючих бажань та пошуку новизни (кайнерастія), що розглядається як гарантія егоїстичної свободи. У цій системі Інший цікавий лише тому, що допомагає самопізнанню Я, його власні проблеми тому Я байдужі [16, с. 17–18, 92]. По суті, це відбиває атомізацію суспільства, про яку пишуть як по велику біду сучасності. Адже подібно, що й тварина, якби вона мала мову, підтримала б цю маніфестацію переваги тілесного над традиційною духовністю, котра враховує й такі невід'ємні чинники Буття, як емпатія, самопожертва, страждання, хвороба, невдачі й неухильна особиста смерть та смерть тих, кого любиш.

Фактично уявлення про «світську духовність» народжене в лоні радянської наукової думки, яка ніяк не бажала втратити цієї дефініції, розуміючи, що всяке інше слово для визначення цінностей секулярної псевдорелігії, яку ця думка мала обслуговувати, бринітиме значно менш солідно й «красиво». Й у нас, на відміну від Заходу, цей слововжиток, завдяки столітній смузі панування в свідомості суспільства «наукового атеїзму», вже сприймається як буцімто незаперечна альтернатива класичному християнському розумінню духовності. Та очевидно, що у панорамі еволюції світського розуміння духовності відсутній магніт, який тримав би в своєму потужному полі цей подібний до смутно-фантастичних образів калейдоскопу «броунівський рух» поверхових і похапцем описаних відомостей та дуже сумнівних умовиводів.

Таким магнітом може стати тільки занурення в генезу терміну, що секуляризованою думкою ігнорується. Власне, слово *духовність* народжене в ранній християнській думці й є сигніфікацією поняття «бути в Дусі» (Святому), тобто – перебувати в екстазі спілкування з Богом. Звичайно ж, цей стан «зміненої свідомості» не є явищем поширеним, посполитим, ото ж ап. Павло розділяє людей на *тілесних, душевних та духовних*, зазначаючи при цьому: «Ми ж прийняли не духа світу, а Духа, що від Бога, щоб знали, що нам дароване від Бога; про це ми й говоримо не мовою, якої нас навчила людська мудрість, а якої навчив Дух, – духовні речі духовними словами подаючи. Тілесна людина не приймає того, що від Духа Божого походить; це глупота для неї, і не може вона його зрозуміти, воно бо Духом оцінюється. Духовна ж – судить усе, а її ніхто не судить» (1 Кор. 12-16). При цьому Павло застерігає християн і від домінації *душевного*: «щоб ваша віра була не в мудрості людській, а в силі Божій. Ми ж говоримо про мудрість між досконалими, – не про мудрість цього віку, ані про мудрість князів цього віку, що загигають» (там само, 5-6) [переклад О. І. Хоменка].

Якщо не брати до рахунку згаданої вище *науку про душу*, яка фактично підносить *тілесну людину* та її волю до високоякісного вітального життя й перемог, то можна сказати, що ми звикли впевнено уживати слово *духовність* для визначення того, що в Біблії трактується як *душевність*, тобто – світ людського: політична боротьба, розумово-інтелектуальний пошук, пристрасті кохання тощо. Тобто, йдеться про психологію людини безвірної, але проте вже начебто піднесеної над рівнем просто тілесного: тут, скажімо, політична боротьба за харч і перерозподіл харчу, одчайдушна полеміка наукових шкіл та колективів за визнання, ставки й гранти або й просто

бухливе змагання двох мужчин за жінку якби ото дещо ошляхетнюються. Й тому в цьому шаленому вируванні безмежних людських пристрастей, бажань та змагань просто не може бути будь-якої подоби фундаментальності, бо ж поняття духовності, цього аналогу слова «мудрість», вирване з традиційного історико-культурного контексту, таки зависає у пустоті. Однак – усе відносно: поняття *духовність*, мов добре-таки потріпана хоругва, перехоплюється нашими пострадянськими філософами як вирваний з рук противника трофей і шматується на клапті з енергією, гідною римських воїнів, котрі роздирали на свої потреби цільнотканий хитон розіп'ятого ними Христа.

Висновки. Таким чином, ми бачимо, що наші дослідники духовності (переважно світської), по суті, знаходяться у пласкому, синхронічному зрізі пострадянського тлумачення терміну, не враховуючи ані його генези, ані іманентно притаманного йому змісту й навіть досвіду своїх безпосередніх попередників – просвітників XVIII століття, які, нехтуючи біблійно-сакральним насиченням терміну «духовність», не змогли, однак, висунути нічого, що стало би йому конкурентним. Західна наукова думка принаймні цю невід'ємну релігійну складову терміну бачить і враховує, в той час як пострадянський дослідник не виходить за обрії тієї квазірелігійної системи, в якій подібні речі належало ігнорувати. Це визначає пласкість, одномірність і граничну поверховість (а часом й алогіцизм) тих словесних баталій, які більше за все нагадують пізньосхоластичні диспути.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Виховання духовності особистості / М. Й. Боришевський, Л. І. Пилипенко, О. І. Пенькова та ін. – Кіровоград: ІМЕКС-Лтд. 2013. – 104 с.
2. Гордієнко С. Г. Особистісно-аксіологічний аспект формування культури, моралі та духовності студентів / С. Г. Гордієнко // Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. – Серія 5. Педагогічні науки: реалії та перспективи. – 2011. – Вип. 28. – С. 37–44.
3. Іванова О. І. Духовність особистості в контексті сучасного наукового знання про людину / О. І. Іванова // Духовність особистості: методологія, теорія і практика. – 2013. – № 5 (58). – С. 111–118.
4. Кочкурова О. В. Особливості духовного розвитку особистості майбутнього педагога / О. В. Кочкурова // Науковий вісник Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського. – Серія : Психологічні науки. – 2014. – Вип. 2.13. – С. 92–95.
5. Мартиненко О. В. Аналіз наукових підходів щодо визначення поняття «духовна культура» / О. Мартиненко // Український соціум. – 2006. – № 1. – С. 73–78.
6. Міщенко В. І. Духовна культура: раціональні та ірраціональні аспекти [Електронний ресурс] / В. І. Міщенко. – Режим доступу: http://repository.kpi.kharkov.ua/bitstream/KhPI-Press/5658/1/Mishenko_Dukhovna_2007.pdf. (дата звернення 20.06.2016) – Назва з екрана.
7. Покатильська Г. Духовність особистості як цінність професійної підготовки майбутнього вчителя мистецьких дисциплін / Г. Покатильська // Науковий вісник Мелітопольського державного педагогічного університету. Серія: Педагогіка. – 2013. – №. 1 (10). – С. 217–223.
8. Помиткін Е. О. Психологія духовного розвитку особистості / Е. О. Помиткін. – К. : Наш час, 2007. – 280 с.
9. Рашковська В. І. Православна та світська культура у становленні духовності особистості / В. Рашковська // Творча особистість учителя. – 1999. – Вип. 3. – С. 159–162.
10. Резніков С. І. Ціннісний аспект формування духовності в освітній діяльності / С. І. Резніков // Грані. – 2014. – № 1. – С. 101–105.
11. Сіданіч І. Л. Актуальні проблеми духовно-морального виховання студентської молоді / І. Л. Сіданіч // Наукові записки національного університету «Острозька академія». – Психологія і педагогіка. – 2013. – Вип. 23. – С. 233–241.
12. Уханкіна В. Духовність як смисложиттєва цінність. До проблеми визначення поняття / В. Уханкіна // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». – 2008. – № 607 : Філософські науки. – С. 32–36.
13. Целякова О. М. Духовність як цілісний феномен: проблеми концептуалізації в контексті соціально-філософського пізнання / О. М. Целякова // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2008. – Вип. 33. – С. 65–73.
14. Шевченко Г. Освіта та духовне виховання людини / Г. Шевченко // Витоки

педагогічної майстерності. Сер. : Педагогічні науки. – 2014. – Вип. 13. – С. 8–12.

15. Шевченко Г. Проблеми духовності людини ХХІ століття / Г. Шевченко // *Духовність особистості*. – 2012. – Вип. 5. – С. 241–250.

16. Яцино М. Культура індивідуалізму / М. Яцино. – Харків: Гуманитарний центр, 2012. – 279 с.

REFERENCES:

1. Vykhovannia dukhovnosti osobystosti [Parenting Spirituality personality]. – Kirovohrad: IMEKS-Ltd. 2013. – 104 s.

2. Hordiienko S. H. Osobystisno-aksiolohichniy aspekt formuvannia kultury, morali ta dukhovnosti studentiv [Personality-forming axiological aspect of culture, morality and spirituality students] // *Naukovyi chasopys NPU imeni M. P. Drahomanova*. – Seriya 5. Pedagogichni nauky: realii ta perspektivy. – 2011. – Vyp. 28. – S. 37–44.

3. Ivanova O. I. Dukhovnist osobystosti v konteksti suchasnoho naukovooho znannia pro liudynu [Spiritual identity in the context of modern scientific knowledge about man] // *Dukhovnist osobystosti: metodolohiia, teoriia i praktyka*. – 2013. – # 5 (58). – S. 111–118.

4. Kochkurova O. V. Osoblyvosti dukhovnoho rozvytku osobystosti maibutnoho pedahoha [Features of the spiritual development of future teachers] // *Naukovyi visnyk Mykolaivskoho natsionalnoho universytetu imeni V. O. Sukhomlynskoho*. – Seriya : Psykholohichni nauky. – 2014. – Vyp. 2.13. – S. 92–95.

5. Martynenko O. V. Analiz naukovykh pidkhodiv shchodo vyznachennia poniattia «dukhovna kultura» [The analysis of scientific approaches to the definition of «spiritual culture»] // *Ukrainskyi sotsium*. – 2006. – # 1. – S. 73–78.

6. Mishchenko V. I. Dukhovna kultura: ratsionalni ta irratsionalni aspekty [Spiritual culture: rational and irrational aspects] [Electronic resource]. – Access mode: http://repository.kpi.kharkov.ua/bitstream/KhPI-Press/5658/1/Mishenko_Dukhovna_2007.pdf.

7. Pokatylska H. Dukhovnist osobystosti yak tsinnist profesiinoi pidhotovky maibutnoho vchytelia mystetskykh dystsyplin [Spiritual identity as the value of training future teachers of artistic disciplines] // *Naukovyi visnyk Melitopolskoho derzhavnoho pedagogichnoho universytetu*. Seriya: Pedagogika. – 2013. – #. 1 (10). – S. 217–223.

8. Pomytkin E. O. Psykholohiia dukhovnoho rozvytku osobystosti [Psychology of spiritual development]. – K. : Nash chas, 2007. – 280 s.

9. Rashkovska V. I. Pravoslavna ta svitska kultura u stanovlenni dukhovnosti osobystosti [Orthodox and secular culture in the development of individual spirituality] // *Tvorcha osobystist vchytelia*. – 1999. – Vyp. 3. – S. 159–162.

10. Rieznikov S. I. Tsinnisnyi aspekt formuvannia dukhovnosti v osvittii diialnosti [Value aspects of spiritual formation in educational activities] // *Hrani*. – 2014. – # 1. – S. 101–105.

11. Sidanich I. L. Aktualni problemy dukhovno-moralnoho vykhovannia studentskoi molodi [Recent issues of spiritual and moral education of students] // *Naukovi zapysky natsionalnoho universytetu «Ostrozka akademii»*. – Psykholohiia i pedagogika. – 2013. – Vyp. 23. – S. 233–241.

12. Ukhankina V. Dukhovnist yak smyslozhytteva tsinnist. Do problemy vyznachennia poniattia [Spirituality as Purport value. The problem of definition] // *Visnyk Natsionalnoho universytetu «Lvivska politekhnika»*. – 2008. – # 607 : Filosofski nauky. – S. 32–36.

13. Tseliakova O. M. Dukhovnist yak tsilisnyi fenomen: problemy kontseptualizatsii v konteksti sotsialno-filosofskoho piznannia [Spirituality as a holistic phenomenon: problem conceptualization in the context of socio-philosophical knowledge] // *Humanitarnyi visnyk Zaporizkoi derzhavnoi inzhenernoi akademii*. – 2008. – Vyp. 33. – S. 65–73.

14. Shevchenko H. Osvita ta dukhovne vykhovannia liudyny [Education and spiritual education of man] // *Vytoky pedagogichnoi maisternosti*. Ser. : Pedagogichni nauky. – 2014. – Vyp. 13. – S. 8–12.

15. Shevchenko H. Problemy dukhovnosti liudyny KhKhI stolittia [Problems spirituality of the XXI century] // *Dukhovnist osobystosti*. – 2012. – Vyp. 5. – S. 241–250.

16. Yatsino M. Kul'tura individualizma [Culture individualism]. – Khar'kov: Gumanitarnyy tsentr, 2012. – 279 s.

Чикарькова М. Ю., доктор философских наук, профессор, профессор кафедры культурологии, религиоведения и теологии Черновицкого национального университета имени Юрия Федьковича (Черновцы, Украина), E-mail: chikarkova@bigmir.net

Дискуссионность понятия «духовная культура» в современных украинских научных исследованиях.

Аннотация. Предметом данного исследования является анализ ситуации, сложившейся в современных украинских научных исследованиях в результате игнорирования генезиса и вообще традиционного содержания понятия духовность. Тема работы – необходимость преодоления дискуссионности в определении одного из самых кардинальных понятий культуры. Цель работы – указать на причины недостаточности нынешнего функционирования дефиниции. Методология исследования – культурно-исторический и сравнительно-исторический анализ ситуации. Актуальность заключается в попытке объективной оценки ситуации и учета роли культурной традиции в полном объеме. Основные результаты и выводы констатируют, что в этой сфере царит тенденциозное сведение проблемы исключительно к формату светской культуры, субъективизм и некомпетентность.

Ключевые слова: духовность, душевность, религия, образование, культура, мораль.

Chikarkova M., doctor of philosophical sciences, full professor professor of the Department of Cultural, Religious Studies and Theology Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University (Chernivtsi, Ukraine), E-mail: chikarkova@bigmir.net

The discussion concept «spiritual culture» in modern ukrainian researchs.

Abstract. The subject of this study is to analyze the situation in the modern Ukrainian scientific research as a result of ignoring the genesis and content of the traditional concept of spirituality. At the same time, we observe significant differences in the understanding of the spirituality in Western scientific thought and in post-Soviet science. It is important to notice many reflected on this issue authors cannot trace the genesis of the concept and its polyvaltiveness. There are antagonistic views even within the framework of one publication.

The purpose of our investigation is to point out the reasons for failure of the current functioning of the definitions in the modern Ukrainian scientific thought. Research methodologies are cultural-historical and comparative-historical analysis of the situation, undertaken with a view to identifying its deep roots.

The actuality of the research lies in an attempt to overcome the randomness of the existing lines of research problems, finding an objective assessment of the situation and taking into account the role of cultural tradition. The main results and conclusions of the investigation settle there are the rampant subjectivism, incompetent and biased mixing problems exclusive to the format of the secular culture in this area. Most researchers use the word spirituality to determine that the Bible is interpreted as sincerity, that is, the human world: political struggle, mentally intelligent search, the passion of love, etc. In such a tumultuous boiling of human passions, desires and events cannot be detected even similarity of fundamentality.

The concept of spirituality, being taken out of the traditional historical and cultural context, hangs in the emptiness. This problem existed in the age of Enlightenment, when secular thinkers supplanted religion to the margins of culture and sought to bring spirituality to the sphere of ethical and aesthetic. However, they do not have much success here. Continuing to inherit such a position means to condemn oneself to further senseless, extremely subjective and superficial study of spirituality.

Keywords: spiritual, hearfulness, religion, education, culture and morality.

УДК 122/129

Коперльос Р. Ю.,

аспірант кафедри філософії та методології науки
філософського факультету

Київського національного університету імені Тараса Шевченка,
(Київ, Україна), E-mail: salvatorelvira@mail.ru

ПРОБЛЕМА СКЛАДНОСТІ В СУЧАСНОМУ ДИСКУРСІ

Анотація. Цілісне уявлення про концепт складності забезпечується методологічним ракурсом дослідження. Розгляд онтологічного, гносеологічного і методологічного аспектів складності дозволяє враховувати контекстуальні зміни застосування концепту складності

та розуміння складних систем.

Ключові слова: *концепт, складність, складна система, науковий дискурс, методологія.*

Постановка проблеми. Наука XXI століття здійснює поворот від вивчення простих систем до дослідження складних. Дослідження зміщуються у напрямі від закритих до відкритих систем, від лінійності до нелінійності, від розгляду стану рівноваги й процесів, що протікають поблизу такого стану, до вивчення того, що відбувається на великій відстані від стану рівноваги. Наука має справу з об'єктами, поведінка яких є складною, нелінійною, темпоральною, непередбачуваною. Спроби дослідити їх за допомогою концептуальних засобів і методів, успішно діючих в процесі досліджень об'єктів з простою, лінійною, детермінованою поведінкою, виявились малоефективними. Стає все більш очевидною обмеженість багатьох принципів методології лінійної науки, а саме принципів редукції, суперпозиції, лінійності, жорсткого детермінізму тощо. Зіткнення науки зі складними системами і якісно новими динамічними процесами, які з'являються за певним порогом складності, призвело до виникнення цілої низки нових наукових дисциплін і теорій, які проголошували своєю метою вивчення або пояснення феномену складного. Це кібернетика, нелінійна динаміка, загальна теорія систем, теорія особливостей і біфуркацій, теорія турбулентності, теорія катастроф, термодинамічна теорія дисипативних структур, стійкості і флуктуацій, синергетика, теорія нелінійних середовищ, теорія генерації лазера, теорія хаосу та багато інших. Все це визначає нагальність філософсько-методологічного аналізу яким чином вивчення складних систем відображається у сучасному науковому дискурсі.

Актуальність теми дослідження спрямована на те, що попри існування значного масиву літератури, в якій більшою чи меншою мірою висвітлюються різні аспекти проблеми складності, все ж стан філософсько-методологічного осмислення концепту «складність» з методологічного ракурсу розгляду не можна визнати достатнім та незаперечним.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідження проблеми складності в межах постнекласичної раціональності ґрунтувалося на методологічній проблемі складності як розгляді способу опису та пояснення: складності методів і засобів освоєння дійсності; складності форм знання про складні об'єкти. Те чому надає методологічну перевагу суб'єкт пізнання та дії має бути обґрунтоване у межах методологічної свідомості. Висвітлення цієї проблеми було здійснено В. Аршиновим, В. Будановим, І. Добронравовою, О. Князевою, С. Кримським, В. Кузнєцовим, С. Курдюмовим, Ю. Мелковим, Г. Ніколіс, Дж. Ніколісом, І. Пригожиним, Ю. Сачковим, Я. Свірським, І. Стенгерс, В. Степіним, Л. Фінкелем, Г. Хакеном, І. Черненко та багатьма іншими.

Мета полягає у виявленні змісту концепту «складність» на основі філософсько-методологічного аналізу його вживання у сучасній науці. **Завдання:** розглянути концепт «складність» в онтологічному, гносеологічному та методологічному аспектах його застосування у наукових дискурсах; роз'яснити підходи розуміння складності систем та проявити багатоманітність представлення складності.

Виклад основного матеріалу. Стрімке поширення стилів нелінійного та складного мислення у всіх сферах наукової та практичної діяльності потребує філософського осмислення їх методологічних настанов, визначення перспектив виникнення складного нелінійного мислення і з'ясування того, як застосовується, пояснюється та розуміється складність у різних наукових дискурсах. Тут важливим є комунікативний аспект дискурсу, оскільки під час наукової революції: маємо справу не з викладом тексту, а з дискурсом, що має певний контекст, який не є сам собою зрозумілий, а постійно прописується. Цей контекст складає система засад науки, що в ході революції як раз переглядається: а саме, ідеали та норми дослідження, наукова картина світу, філософські ідеї та категорії. Трансдисциплінарність і міждисциплінарність, характерна для вивчення складних систем, обумовлює

комунікацію між науковими спільнотами, котрі представляють різні уявлення про складність і застосування їх у різних наукових дисциплінах.

Дослідження розуміння складності систем можна узагальнити в чотири підходи:

1. Складні системи представляють собою системи з поганою організацією. До них відносяться так названі дифузні з великою кількістю змінних між якими не можливо встановити перегородки, що розмежують компоненти. В них постійно йдуть дифузні процеси. Складними вважаються також системи функції яких залежать від навколишнього середовища.

2. Під складними розуміються такі системи, які не можуть бути точно математично описані, але мають під собою об'єктивний онтологічний зріз, оскільки описанню не піддаються варіативні, стохастичні багаторівневі системи. Недолік цього підходу в тому, що світ складних систем виявляється занадто великим, бо строго математично описаних систем дуже мало.

3. Складними вважаються системи цілеспрямованої поведінки, тобто соціальні. В цьому випадку складні системи співпадають з людиною її соціальною організацією, що не завжди виправдано, бо складність нетотожна цілеспрямованості.

4. Складність виводиться з теорії множин як елемент тієї більшості, вона виступає як більшість. Тут складність ототожнюється з поняттям «багато», котре пристосовується до елементів, структур, властивостей, функцій.

Так у наукових підходах та дискурсах до розуміння складності можна помітити тенденцію багатоманітності та багатовимірності концепту «складність» у залежності від зрізу в якому його застосовують. Хоч кожна наукова дисципліна зводить для себе та своєї теорії «складність» як поняття (намагається дати власне визначення та пояснення для конкретної системи) її дослідження цим не вичерпується, саме через це складність і набуває своєї різноманітності. Адже чим більше прагнення науковця чи дослідника звести складність до простого тлумачення, все виходить навпаки складність стає все більш складним концептом.

В зв'язку з цим російський дослідник М. Каган зазначає «дослідження складності стало однією із основних онтологічних, гносеологічних і методологічних проблем сучасного мислення; ... розвиток суспільного буття, культури, наукові відкриття у всіх галузях знання довели, що світ, суспільство, людина незмірно складніші, ніж це уявляли раніше, і це скомпрометувало редукціоністську методологію пізнання, що намагалася зводити складне до простого, змусило шукати альтернативні способи пізнання для розкриття таємниці складного» [3, с. 360].

В онтологічному аспекті концепту «складність» проблемою постає багатоманітність смислів, оскільки в різних контекстах він набуває різноманітного навантаження. Так саме буття одночасно і просте, і складне, але в різних аспектах (основа буття виступає як проста актуально і складна потенційно). До онтологічного розуміння складності належить і те, що ступінь складності залежить від ступеню розвитку суб'єкта і засобів, котрі він використовує. Система складна в онтологічному смислі, якщо кількість її елементів достатньо велика. Наприклад, в психології доведено, що колективи в яких кількість членів більше 7 розпадаються на підгрупи.

Такий аспект спостерігається і на еволюційному рівні складності – множинність підсистем, рівнів, ієрархічність та на фізичному – колосальні просторово-часові розміри об'єкта, велика маса, енергія, ентропія тощо.

Частіше за все, онтологічний аспект стосується складності системи та розглядає еволюцію розвитку систем: від простих до складних; цілісність системи; ієрархічність та взаємозв'язок одних складних систем з іншими.

Онтологічно різні уявлення про складність взаємодоповнювані: екзистенційним, філософським, науковим і феноменологічним рівнями. Екзистенціальний рівень складності дозволяє приймати до уваги різноманітність підходів до концепту складності. На філософському рівні розглянуті моделі свідомості та інтелекту, реалізуються типові проекти когнітивної науки. В рамках наукового рівня виділені

чотири класи фізичних теорій предмети яких поділювані за своєю динамічною складністю на статичні, динамічні, еволюційні та самоорганізовані. В рамках феноменологічного рівня, найбільш важливого для масової свідомості, введено поняття третьої культури, яка базується на досягненнях нової, постнекласичної науки. «Онтологічне розуміння складної системи як об'єкта не розгортає пізнавальної процедури, не дає методологічної програми. Тому пошук єдиного розуміння системи виключно в цьому напрямку – тупиковий шлях» [1, с. 172].

Гносеологічним аспектом (та гносеологічною проблемою) є використання концепту «складність» та інших споріднених з ним понять (хаос, цілісність, самоорганізація, саморозвиток) є пізнання сутності складних систем, світу та складності як такої, а також складність смислу. Тут складність виступає загальною властивістю пізнавальної системи «суб'єкт – об'єкт» (якщо суб'єкт не здатен пізнавати об'єкт старими методами, то застосовуються нові що достатні для пізнання та побудови адекватної моделі об'єкта).

Саме тому важливим для такої проблеми є наукове мислення та науковий дискурс, котрі суттєво оптимізують життєдіяльність людини у реаліях нестабільного мегасоціуму, екологічних та екзистенційних ризиків. Сучасне наукове мислення вирізняють складність, системність, нелінійність, самоорганізацію, полілогічність, креативність, евристичність, інноваційність, рефлексивність як орієнтири продуктивного наукового пізнання [2]. Але для пізнання складності потрібне дещо інакше мислення ніж існуюче наукове і таким є складне мислення, котре є більш продуктивним для тлумачення та окреслення складності в різних наукових дискурсах.

Формування ідеї складності в системах полягала в тому, що знання у цілому, як і світ у цілому являють собою нескінченний об'єкт, що принципово не співвідноситься з поняттям «система». З сучасних позицій ясно, що це поняття є спосіб кінцевого уявлення нескінченно складного об'єкта, і в цьому полягає його гносеологічна сутність. Тож дослідників не влаштовував термін «система» для пояснень об'єктів, які вже перетворились на складні, через що системи почали досліджуватись з точки зору їх складності.

Розвиток всієї системи теоретичного знання та змістовно-методологічного збагачення наукового досвіду та дискурсу в напрямку різнобічної конкретизації єдності найзагальніших знань про Всесвіт і Людину – можна віднести до методологічного аспекту складності. В цьому аспекті проблема статусу методології – це не просто проблема термінологічно-гносеологічної парадигмальності, а світоглядне джерело цілісності всієї системи зв'язків філософії і конкретних наук, проведення мета-наукових пошуків. Сутність методології безпосередньо пов'язана з розкриттям її багатогранності у напрямі поглибленого пізнання світу.

Методологічний аспект складності розглядається як складність способу опису або пояснення (або взагалі про складність форм знання, а також визначення, обчислення передбачуваності). Мається на увазі складність методів і засобів освоєння дійсності, а також складність форм знання про її об'єкти. Також методологічною проблемою являється сам метод пізнання складного, котрий має когерентно вбудовуватись у власні знання та те, чому надає методологічну перевагу суб'єкт пізнання та дії (Е. Морен). Так робиться вихід на складне мислення та нелінійне мислення. І як наслідок постнекласична наука та методологія з неповним описом категоріальних засад методологічних принципів таких стилів наукового мислення, призводить до ідеї виникнення складного нелінійного мислення у межах сучасного наукового дискурсу.

Цікавими є дослідження складності та наполягання на її багатозначності, а не понятійності О. Огурцовим, котрий проаналізувавши роботи вчених у цій сфері дійшов висновку, що: для К. Майнцера складність пов'язана з нелінійною динамікою, з малими та локальними причинами, що призводять до непередбачуваних результатів, із фрактальністю систем, що самоорганізуються; для концепції

В. Стюпіна класичної, неklasичної і постнеklasичної науки – з усвідомленням систем, що саморозвиваються; для В. Аршинова – з темпоральним виміром складності, для О. Князевої – з створенням ряду моделей нелінійної динаміки, самоорганізації, динамічного хаосу, автопоезису, фрактальністю; для І. Добронравової – з процесуальністю, темпоральністю, фрактальністю і нелінійністю середовища [6].

На основі різноманітності цих поглядів автор зазначає, що виявлення і вказівка на складність об'єктів дослідження було результатом обмеженості наявних раціональних і методологічних засобів наукового знання; це виявлення і вказівка на такі об'єкти, які не піддаються сформованим аналітичним методам і поняттям, та вводять до складу знання ряд метафізичних і навіть релігійних структур, задають вектор пізнання та фіксують чужорідні моменти всередині філософського і наукового дискурсу, створюючи розширення дискурсів. Отже, оскільки все більше ускладнюються об'єкти дослідження, то відбувається ускладнення самого мислення дослідника та методів, засобів, які він застосовує і якими володіє.

Дослідник у сфері методологічної метафізики тотальності В. Кізіма, розглядаючи складність як таку, котра є притаманною не тільки повсякденній практиці, але й використовується у характеристиці різноманітних онтичних форм людського середовища перебування та практичної діяльності вважає, що її варто сприймати багатоаспектною. Його цікавить тільки один момент розуміння складності (він використовує метафізичний підхід), - це складність речі. Ось як він бачить цю складність:

- складність речей – це те, що визначає не тільки їх самостійність і цілісність, а й їх єдність зі світом. Це – повнота буття у речі. Говорячи про складність речі мається на увазі якась її глибинна таємниця, що виходить за чіткі межі її зримого існування. Однак вона одночасно складає і душу самої речі оскільки позбавлена складності річ перестає бути цілісною, перетворюється на купу простих і мертвих фрагментів. Складність – це опосередкування, яке одночасно розділяє і з'єднує;

- конкретизуючи тезу «складність – це повнота буття в речі», можна сказати далі, що складне в речі є тотальність речі, причому це розуміється не в кантівському статичному сенсі (як єдність різноманіття), а в гегелівському динамічному - розгортається у собі, але єдність різноманіття речі себе зберігає;

- тому аналіз складного є з'ясування будови, механізму, трансформацій і факторів, що детермінують тотальності; оцінка будь-якої буттєвої форми з позицій складності є оцінка її під кутом погляду на неї як на тотальність [4].

На думку автора багатоманітність розуміння терміну «складність» є наслідком підміни складного окремими його уявними і матеріальними моделями, що розуміються насамперед онтично, а саме як «система», «структура», «ієрархія», «мережа», «самоорганізація» тощо, але упускається субстанціонально-онтологічний контекст і сенс самої складності та її життя. Адже саме науковий дискурс розрізняє складність двояко: складність як така (мається на увазі загальне розуміння, тобто за межами середовища, сфери, науки, напрямку застосування) і складність системи/структури, об'єкта/предмета, явища/феномена – не одне і те ж саме. Принципова помилка традиційного розуміння складності полягає у спробах знайти онтологічну повноту складності тільки онтичними засобами замість того, щоб звернутися до з'ясування онтологічної природи самої повноти. Результатом і виявляється редукція істинної складності до безлічі онтологічних її вимірів. Зі сказаного випливає, що незадовільна пізнавальна ситуація зі складністю пов'язана не стільки із самою складністю, скільки з прагненням зрозуміти її неадекватним, тільки онтичним чином. Якщо це дійсно так, то вона може бути подолана простим усуненням даної невідповідності. Тому Кізіма вважає, що метафізичний підхід до складності як тотальності дозволяє це зробити.

На мою думку особливість складності характерна тим, що вона не є однозначною, а є концептуальною і саме в цьому її краса та важливість для сучасного на-

укового дискурсу. Адже у різних науках вона має різне визначення, зокрема, окремо існує складність програм і складність алгоритмів, динамічна і статична складність, складність еволюційна, складність контекстуальна, логічна та багато інших. Іноді кажуть, що складність слід розуміти метафорично, що складна система - це неодмінно система здатна до самоорганізації, вона може бути пов'язана з наявністю великої кількості та різноманітності частин, з великою кількістю зв'язків між цими частинами, може бути обумовлена цілісністю, організацією або емерджентністю своїх властивостей.

Таким чином можна і варто, по-перше говорити про складність як про характеристику явищ, по-друге, сприймати складність як таку, що є утвореною пізнанням. Так складними є системи живої та неживої природи, природні та створені людиною, соціальні організації, екосистеми тощо.

Отже, розуміння складності відбувається через її різноманітну трактовку, застосування та намагання пояснити її через ту чи іншу сферу використання. Складність проявляється в абсолютно всіх сферах людського життя: починаючи від повсякденного її застосування і закінчуючи філософсько-науковим аспектом. Завдяки своїй багатозначності та різному смислового наповненню, котре їй надають ті чи інші дослідники. В межах сучасного наукового дискурсу відбувається висвітлення не тільки дослідження, застосування і аналізу концепту «складність», але і спостерігається його взаємозв'язок іншими спорідненими поняттями, такими як хаос, самоорганізація, саморозвиток та саморегуляція.

Висновки і перспективи подальших пошуків. Саме сучасний науковий дискурс і дає можливість досліджувати складність не як термін чи поняття, а як концепт. Оскільки «складність» не має чіткого визначення та вичерпних характеристик, все це буде змінюватися у залежності від сфери, науки, середовища в якій ми її застосували, розглянули або в якій знайшли. Крім того, оскільки складність є багатовимірною, багатоманітною, багатогранною, ми спостерігатимемо різне її смислове наповнення, тому сучасний науковий дискурс і говорить про складність як концепт. Але тут важливим є те, що в межах такого дискурсу ми можемо звести всю різноманітність визначень концепту «складність» до двох основ на ґрунті яких і розглядається уся ця багатоманітність. По-перше, розуміння складності через її здатність бути властивістю, що засвідчує лінійна наука; по-друге, складність, як певний процес (котрий розумітиметься у кожного науковця по-іншому в залежності, говорять вони про еволюцію, розвиток, систему, структуру тощо та до якої сфери науки він (процес) застосовується), що розкрито нелінійною наукою. Але характерним є те, що між ними немає чіткої межі оскільки складність одночасно може бути двоякою, тобто містити обидва визначення як процесу так і властивості. Наприклад людина є складною і за своїм розвитком (еволюцією), і складною сама по собі, більш того вона як складність складається із елемента більшої складності (мозок).

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Агошкова Е. Б. Эволюция понятия системы / Е. Б. Агошкова, Б. В. Ахлибининский // Вопросы философии. – Москва: Наука, 1998. – №7. – С. 170–179.
2. Добронравова І. С. Філософія освіти за доби постнекласичної освіти / І. С. Добронравова // Філософія освіти. – Київ: Майстер-клас, 2005. – №1. – С. 116–125.
3. Каган М. С. О синергетическом подходе к построению современной онтологии / М. С. Каган // Синергетическая парадигма. Когнитивно-коммуникативные стратегии современного научного познания. – Москва: Прогресс-Традиция, 2004. – С. 350–367.
4. Кизима В. В. Метафизика тотальности: преодоление тупика в понимании сложности / В. В. Кизима // Синергетическая парадигма. «Синергетика инновационной сложности». – Москва: Прогресс-Традиция, 2011. – С. 170–194.
5. Огурцов А. П. Преодоление сложности и расширение границ научной теории / А. П. Огурцов // Философия науки. Философия в мире сложности. – Москва: ИФ РАН, 2013. – Вып.18. – С. 30–48.

REFERENCES:

1. Agoshkova E. B., Akhlibininskiy E. B. Evolyutsiya ponyatiya sistemy [The evolution of

the concept of system] // Voprosy filosofii. – Moskva: Nauka, 1998. – №7. – S. 170–179.

2. Dobronravova I. S. Filosofii osvity za doby postneklasychnoi osvity [Philosophy of education in an era of postnonclassical education] // Filosofii osvity. – Kyiv: Maister-klas, 2005. – #1. – S. 116–125.

3. Kagan M. S. O sinergeticheskom podkhode k postroeniyu sovremennoy ontologii [About synergetic approach to the construction of modern ontology] // Sinergeticheskaya paradigma. Kognitivno-komunikativnye strategii sovremennoho nauchnogo poznaniya. – Moskva: Progress-Traditsiya, 2004. – S. 350–367.

4. Kizima V. V. Metafizika total'nosti: preodolenie tupika v ponimani slozhnosti [Metaphysics totality: overcoming the impasse in understanding the complexity] // Sinergeticheskaya paradigma. «Sinergetika innovatsionnoy slozhnosti». – Moskva: Progress-Traditsiya, 2011. – S. 170–194.

5. Ogurtsov A. P. Preodolenie slozhnosti i rasshirenie granits nauchnoy teorii [Overcoming complexity and expanding the boundaries of scientific theory] // Filosofiya nauki. Filosofiya v mire slozhnosti. – Moskva: IF RAN, 2013. – Vyp.18. – S. 30–48.

Коперльос Р. Ю., аспирант кафедры философии и методологии науки философского факультета Киевского национального университета имени Шевченко (Киев, Украина), E-mail: salvatorelvira@mail.ru

Проблема сложности в современном дискурсе.

Аннотация. Целостное представление о концепте сложности обеспечивается методологическим ракурсом исследования. Рассмотрение онтологического, гносеологического и методологического аспектов сложности позволяет учитывать контекстуальные изменения применения концепта сложности и понимания сложных систем.

Ключевые слова: концепт, сложность, сложная система, научный дискурс, методология.

Koperlos R., postgraduate student of the Department of Philosophy and Methodology of Science, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Kiev, Ukraine), E-mail: salvatorelvira@mail.ru

The problem of complexity in modern discourse.

Abstract. There are many approaches to philosophical and methodological study of the concept of complexity. You can talk about a number of significant complications, because the epy concept “complexity” shows us the diversity of its meanings, depending on how and where we use it. So as there is no only one definition of complexity this term can be applied relatively different contexts. As a result we have the variety of «complexity.»

Consideration of different scientific discourses makes possibility to take into account the contextual changes of application the concept in science. It was found on the base of analysis of a number of scientists researches that the interpretation of the concept of «complexity» is vary depending on the area in which it is applied.

The concept is an inherent to complexity of modern scientific and methodological consciousness phenomenon, which presence in the scientific discourse let us the reason to call such discourse the postnonclassical one. A postnonclassical development of methodology and the formation of specific styles of scientific thinking needs to use the concept of complexity to describe the complex systems / structures and forms on its own categorical and methodological base. Synergetics, complex systems theory, the science of complexity are involved to study of complexity. These new trends successfully carry out the principles of computer, cybernetic, mathematical modeling of complex systems. This made it possible to understand the development of complex systems in its variability and to attempt to create the appropriate conditions for the implementation of favorable options of development, which in turn affected the ability to foresee the economic crisis, environmental disasters, social aggravation. And in the long term in-depth study will simulate the complexity of the system to receive only one true option. In addition there is awareness of trans- and interdisciplinary research of complexity in all areas of science. This enables us to see and explore complexity in new areas of science.

Keywords: concept, complexity, complex systems, scientific discourse, methodology.

З М І С Т

ФІЛОСОФІЯ

Пацан В. О. (єпископ Євлогій Новомосковський)	Американська філософія особистості: від саморефлексії до діалогу з європейським персоналізмом	4
Чаплигін О. К., Сук О. Є.	Перспективи та глухі кути науково-техніко-технологічного прогресу (НТПП)	14
Рижкова Д. С. Ардашова Я. І.	Новий городянин як культурна ідентичність Співвідношення понять «психокультура», «ідентичність», «ментальність»: філософсько-антропологічний аналіз	22 30
Іванова Н. В.	Гуманітарне мислення в соціокультурному досвіді пізнання і розуміння	39
Бігун Р. В.	Генезис категорії милосердя в контексті еволюційного підходу	46
Бродецька Ю. Ю.	Архітектоніка соціальної цілісності: культурні підстави communitas	53
Бучин О. П.	Ідеологія та тероризм	60
Вощенко В. Ю., Денисовець І. В.	Цивілізаційна та формаційна концепції як абстрактно-логічні схеми історичної періодизації	66
Добровольська А. Б.	Проблеми політичної консолідації нації в умовах етнічної неоднорідності: досвід Молдови	74
Кириленко К. М.	Інноваційний потенціал української культури як місця зустрічі західної та східної культурних парадигм	84
Ковтун А. Л.	Теорія двійників і модальний реалізм Девіда Льюїса.	92
Лещук О. О. Ліпич І. І.	Симулятивна природа рекламних образів Екологічна компетентність як продукт екологічної освіти та екологічного виховання	98 107
Лірник О. В.	Зміст поняття «соціальна робота» та осмислення його протестантськими теологами	113
Бузький М. П.	Соціально-комунікативний простір у формуванні особистісного смислу	119
Годжатиюрк Нермал Годжа оглу	Відображення способу Хидира в релігійних джерелах як показник мудрості і моральних цінностей	128
Марчук О. Т.	Здоров'я розуму: східнопатристичний концепт структурно-функціональних особливостей	134
Міняйло В. С.	Страх як одна з умов виникнення потреби у моделюванні та прогнозуванні в суспільній сфері	143
Муратова І. А.	Понятійний простір філософського осмислення технології	151

Муслім Хатам огли Назаров	Стратегія інтернаціоналізація як фактор підвищення конкурентоспроможності вищої школи	159
Найдьонов О. Г.	Нагальна потреба задіяння в освіті українського інформаційного суспільства творчого потенціалу античної спадщини	165
Павленко І. В.	Проблема достовірності: контекст Вітгенштейна	173
Палагнюк М. М.	Викладання курсу «філософії» у технічних вузах та його вплив на формування інноваційного мислення	180
Пішак О. В.	Трансформація особистості у глобалізованому світі як неминуча вимога сьогодення	189
Полісюк М. С.	Погляд Алвіна Плантінги на природню теологію як підставу протистояння віри і розуму в проблемі доказу існування бога	195
Райхерт К. В.	Огляд концепції аналітичних стратегій Нільса Акерстрема Андерсена.	204
Самойленко Л. О.	Концепції психологізму в українській логіці другої половини ХІХ ст.	213
Сидоренко С. В.	Взаємодія людини і суспільства як запорука розвитку громадянського суспільства	219
Слюсар В. М.	Індикатори виміру форм насилля у суспільних трансформаціях	227
Чікарькова М. Ю.	Дискусійність поняття «духовна культура» в сучасних українських наукових студіях	234
Коперльос Р. Ю.	Проблема складності в сучасному дискурсі	242

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Пацан В. А. (Евлогий, епископ Ново-московский)	Американская философия личности: от саморефлексии к диалогу с европейским персонализмом	4
Чаплыгин А. К., Сук А. Е.	Перспективы и тупики научно-технического прогресса (НТП)	14
Рыжкова Д. С.	Новый горожанин как культурная идентичность	22
Ардашова Я. И.	Соотношение понятий «психокультура», «идентичность», «ментальность»: философско-антропологический анализ	30
Иванова Н. В.	Гуманитарное мышление в социокультурном опыте познания и понимания	39
Бигун Р. В.	Генезис категории милосердия в контексте эволюционного подхода	46
Бродецкая Ю. Ю.	Архитектоника социальной целостности: культурные основания <i>communitas</i>	53
Бучин А. П.	Идеология и терроризм	60
Вощенко В. Ю., Денисовец И. В.	Цивилизационная и формационная концепции как абстрактно-логические схемы исторической периодизации.	66
Добровольская А. Б.	Проблемы политической консолидации нации в условиях этнической неоднородности: опыт Молдовы	74
Кириленко Е. М.	Инновационный потенциал украинской культуры как места встречи западной и восточной культурных парадигм	84
Ковтун А. Л.	Теория двойников и модальный реализм Дэвида Льюиса	92
Лещук Е. А.	Симулятивная природа рекламных образов	98
Липыч И. И.	Экологическая компетентность как продукт экологического образования и экологическое воспитание	107
Лирник О. В.	Содержание понятия «социальная работа» и осмысление его протестантскими теологами	113
Бузский М. П.	Социально-коммуникативное пространство в формировании личностного смысла	119
Годжатюрк Нерман Годжа оглу	Отражение образа Хыдыра в религиозных источниках как показатель мудрости и нравственных ценностей	128
Марчук А. Т.	Здоровье разума: восточнопатристический концепт структурно-функциональных особенностей	134

Миняйло В. С.	Страх как одно из условий возникновения потребности в моделировании и прогнозировании в общественной сфере	143
Муратова И. А.	Понятийный простор философского осмысления технологи	151
Муслим Хатам оглы Назаров	Стратегия интернационализации как фактор повышения конкурентоспособности высшей школы	159
Найденов А. Г.	Насущная необходимость задействования в образовании украинского информационного общества творческого потенциала античного наследия	165
Павленко И. В.	Проблема достоверности: контекст Витгенштейна	173
Палагнюк М. М.	Преподавание курса «Философии» в технических вузах и его влияние на формирование инновационного мышления	180
Пишак О. В.	Трансформация личности в глобализованном мире как неминуемое требование нынешнего времени	189
Полисюк М. С.	Взгляд Алвина Плантинги на естественную теологию как основание противостояния веры и разума в проблеме доказательства существования бога	195
Райхерт К. В.	Обзор концепции аналитических стратегий Нильса Акерстрёма Андерсена	204
Самойленко Л. А.	Концепции психологизма в украинской логике второй половины XIX в.	213
Сидоренко С. В.	Взаимодействие человека и общества как гарантия развития гражданского общества	219
Слюсар В. Н.	Индикаторы измерения форм насилия в общественных трансформациях	227
Чикарькова М. Ю.	Дискуссионность понятия «духовная культура» в современных украинских научных исследованиях	234
Коперльос Р. Ю.	Проблема сложности в современном дискурсе	242

CONTENT

PHILOSOPHY

Patsan V. O. (Eulogius, bishop of Novomoskovsk)	The American Philosophy of Personality: from Self- reflection to Dialogue with the European Personalism	4
Chaplygin O, Suk O.	Prospects and deadlocks of the scientific and technical progress	14
Ryzhkova D.	New citizen as a cultural identity	22
Ardashova Y.	Correlation of the notions as «psychoculture», «identity», «mentality»: philosophical-anthropological analysis	30
Ivanova N.	Humanitarian thinking in social and cultural experiences of knowledge and understanding	39
Bihun R. V.	Genesis category of mercy in the context of evolutionary approach	46
Brodetskaya Iu.	Architectonics of social integrity: cultural foundation communitas	53
Buchyn A.	Ideology and terrorism	60
Voschenko V., Denysovets I.	Formation and civilization concept as abstract logic scheme of historical periodization	66
Dobrovolska A.	Problem of the nation's consolidation under conditions of ethnic heterogeneity: Moldova's experience	74
Kyrylenko K.	Innovative potential of ukrainian culture as a meeting point of western and eastern cultural paradigm	84
Kovtun A.	Counterpart theory and modal realism of David Lewis	92
Leshchuk O.	Simulative Nature of Advertising Images	98
Lipych I.	Ecological competence as a product of environmental education and environmental education	107
Lirnyk O.	The meaning of «social work» and his understanding of Protestant theologians	113
Buzsky M.	Social-communicative space in the formation the personal meaning	119
Gojaturk Nerman Godja oglu	Wisdom and moral as indicator of value in religious sources reflection of khidr's image	128
Marchuk O.	Health of Mind: Eastern patristic concept of structural and functional features	134
Minyailo V.	Fear as one of the conditions of occurrence of the need for modeling and forecasting in the public sphere	143
Muratova I.	Conceptual expansion of philosophical reflection of technology	151

Nazarov M.	The internationalization strategy as the factor of increase of competitiveness of higher school	159
Naydonov O.	The urgent need of involvement a creative potential of ancient heritage in education of the ukrainian information society	165
Pavlenko I.	Certainty problem: Wittgenstein's context	173
Palagnyuk M. M.	Teaching the course «Philosophy» in technical high schools and its impact on the formation of innovative thinking	180
Pishak O.	Transformation of personality in the globalized world as inevitable requirement of present time	189
Polisiuk M.	Alvin Plantinga's view on natural theology as the foundation of faith and reason opposition in the problem of the evidence of God's existence	195
Rayhert K. W.	The review of Niels Åkerstrøm Andersen's analytical strategies concepts.	204
Samoilenko L.	Psychologism conceptions in Ukrainian Logic of the second part of XIX century	213
Sydorenko S.	The interaction of man and society as a guarantee of civil society	219
Slyusar V. M.	The indicators measuring forms of violence in social transformations.	227
Chikarkova M.	The discussion concept «spiritual culture» in modern ukrainian researchs	234
Koperlos R.	The problem of complexity in modern discourse	242

ISSN 2312 4342

**ФІЛОСОФІЯ І ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ
СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ**

Науковий журнал

2016

Випуск 3 (12)

Українською, російською та англійською мовами

Свідоцтво про
державну реєстрацію (перереєстрацію)
друкованого засобу масової інформації
Серія КВ-21334-11134 І від 26 березня 2015 року

Редактор В. Пащенко
Технічний редактор О. Тит

Підписано до друку 31.08.2016. Формат 70х108 1/16.
Папір друкарський.
Друк плоский. Гарнітура Times New Romans.
Ум. друк. арк. 15,75. Ум. фарбовідб. 15,75. Обл.-вид. арк. 18,00.
Тираж 300 прим. Вид. № 1771. Зам. №

Видавництво НДУ імені Миколи Гоголя
м. Ніжин, вул. Воздвиженська, 3/4
(04631)7-19-72
e-mail: vidavn_ndu@mail.ru

Свідоцтво про внесення до Державного Реєстру
ДК № 2137 від 29.03.2005 р.

ISSN 2312-4342



9 772312 434002



01603