ISSN 9125 0912

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ,
МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ

ВІСНИК



Дніпропетровського університету

Науковий журнал

№ 9/2 **Том 20** **2012**

РЕДАКЦІЙНА РАДА

акад. Академії наук ВШ України, д-р фіз.-мат. наук, проф. **М. В. Поляков** (голова редакційної ради); акад. Академії наук ВШ України, д-р техн. наук, проф. **М. М. Дронь** (заст. голови); д-р фіз.-мат. наук, проф. **О. О. Кочубей**; д-р хім. наук, проф. **В. Ф. Варгалюк**; чл.-кор. АПН України, д-р філос. наук, проф. **П. І. Гнатенко**; д-р фіз.-мат. наук, проф. **О. Г. Гоман**; д-р філол. наук, проф. **В. Д. Демченко**; д-р техн. наук, проф. **А. П. Дзюба**; д-р пед. наук, проф. **Л. І. Зеленська**; чл.-кор. НАН України, д-р фіз.- мат. наук, проф. **В. П. Моторний**; чл.-кор. АПН України, д-р психол. наук, проф. **Е. Л. Носенко**; д-р філос. наук, проф. **В. О. Панфілов**; д-р біол. наук, проф. **О. Є. Пахомов**; д-р іст. наук, проф. **С. І. Світленко**; акад. Академії наук ВШ України, д-р фіз.-мат. наук, проф. **В. В. Скалозуб**; д-р філол. наук, проф. **Т. С. Пристайно**; чл.-кор. НАН України, д-р біол. наук, проф. **А. П. Травлєєв**; д-р техн. наук, проф. **Ю. Д. Шептун**.

***Серія*:** **ФІЛОСОФІЯ**
СОЦІОЛОГІЯ
ПОЛІТОЛОГІЯ

Випуск 22 (2)

Дніпропетровськ

УДК
ББК

Друкується за рішенням вченої ради
Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара
згідно з планом видань на 2012 р.

Розглядаються актуальні проблеми філософії, соціології та політології. Проаналізовані деякі онтологічні, метафізичні, етичні, математичні аспекти західноєвропейської, російської та української філософії, а також фундаментальні аспекти становлення соціології і політології у сучасній культурі.

Для науковців, викладачів вищих навчальних закладів, а також аспірантів і студентів гуманітарних факультетів.

Рассматриваются актуальне проблемы философии, социологии и политологии. Проанализированы некоторые онтологические, метафизические, этические, математические аспекты западноевропейской, русской и украинской философии, а также фундаментальные аспеты становления социологии и политологии в современной культуре.

Для научных работников, преподавателей высших учебных заведений, а также аспирантов и студентов гуманитарных факультетов.

Р е д а к ц і й н а к о л е г і я:

д-р філос. наук, проф. **О. С. Токовенко** (відп. редактор); д-р філос. наук, проф. **П. І. Гнатенко**; д-р іст. наук, проф. **В. Г. Городяненко**; д-р філос. наук, проф. **С. В. Шевцов**; д-р філос. наук, проф. **В. О. Панфілов**; д-р. філос. наук, проф. **В. І. Пронякін**; д-р іст. наук, проф. **В. І. Іваненко**, д-р філос. наук, проф. **О. О. Осетрова**; д-р політ. наук, проф. **О. Л. Тупиця**; д-р політ. наук, проф. **В. В. Кривошеїн,** д-р політ. наук, проф. **М. А. Шепелєв;** д-р політ. наук, проф. **І. А. Побочій**; д-р політ. наук, проф. **Г. П. Щедрова** (м. Луганськ); д-р соціол. наук, проф. **А. С. Лобанова** (м. Кривий Ріг); д-р соціол. наук, проф. **С. Л. Катаєв** (м. Київ); д-р соціол. наук, проф. **Н. М. Лисиця** (м. Харків); д-р політ. наук, проф. **В. П. Горбатенко** (м. Київ); д-р. соціол. наук, проф. **Л. М. Хижняк** (м. Харків); д-р політ. наук, проф. **С. П. Наумкіна** (м.Одеса); д-р філос. наук, проф. **Ф. М. Кирилюк** (м. Київ); докт. філос. наук, проф. **В. Б. Окороков;** к-т політ. наук, доц. **В. І. Пащенко** (відп. секретар).

Р е ц е н з е н т и :
д-р філос. наук, проф. **В. П. Капітон**
д-р філос. наук, проф. **Ф. І. Прокоф`єв**

© Дніпропетровський національний університет, 2012

Редакція не завжди поділяє думки авторів та не відповідає за фактичні помилки, яких вони припустилися

ФІЛОСОФІЯ

УДК 1(091):167.2 + 165.82

А. С. Синиця

КОНЦЕПТ ІНТЕНЦІОНАЛЬНОСТІ: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ТА АНАЛІТИЧНИЙ ВИМІРИ

Розглянуто особливості вживання концепту інтенціональності в межах феноменології та аналітичної філософії. Проаналізовано співвідношення понять свідомості та мови. Констатовано можливість діалогу між феноменологією та аналітичною філософією, що обумовлена спільним зацікавленням у вивченні інтенціональності людської свідомості.

Ключові слова: інтенціональність, свідомість, мова, феноменологія, аналітична філософія.

Рассмотрены особенности применения концепта интенциональности в пределах феноменологии и аналитической философии. Проанализировано соотношение понятий сознания и языка. Констатирована возможность диалога между феноменологией и аналитической философией, которая обусловлена общим интересом в изучении интенциональности сознания.

Ключевые слова: интенциональность, сознание, речь, феноменология, аналитическая философия.

The features of intentionality concept application within phenomenology and analytic philosophy have been considered. The correlation between the concepts of consciousness and language has been analyzed. The possibility of dialogue between phenomenology and analytic philosophy that is stimulated by common interest in studying human consciousness intentionality are stated.

Keywords: intentionality, consciousness, language, phenomenology, analytic philosophy.

© А. С. Синиця, 2012

Концепт інтенціональності (від латин. intentio – намір) є одним із фундаментальних у дослідженні свідомості. Вважається, що свідомість доцільно розглядати як «спрямованість на щось», як «свідомість про що-небудь». Навіть за умови відсутності реальних чи ідеальних об'єктів, що усвідомлюються, свідомість має певний зміст, з яким ми її співвідносимо. Свідомість – інтенціонально детермінована.

Концепт інтенціональності найкраще розроблений у межах феноменології та аналітичної філософії, навіть незважаючи на те, що методологія цих напрямів кардинально відрізняється. У деяких сучасних дослідженнях (зокрема В. Ладова [5]) обґрунтовується можливість діалогу між обома напрямами у зв'язку із використанням терміна «інтенціональність». Назагал феноменологічний аналіз інтенціональності започатковано у творах Ф. Брентано [10] та Е. Гуссерля [3; 4; 13]. У межах аналітичної філософії інтенціональність уперше стає окремим предметом дослідження у творчості Г. Енскомб [8] та П. Грайса [12]. Проте названі автори мало уваги приділяють компаративному аналізу концепту інтенціональності, що б дозволило виявити механізми взаємовпливу між обома напрямами. Тому метою статті є дослідження феноменологічних та аналітичних особливостей інтенціональності як ключового концепту у вивченні свідомості.

Відзначимо, що термін «інтенціональність» є відомим з часів Середньовіччя. Філософську реактуалізацію цього терміна через багато років здійснив Ф. Брентано у праці «Психологія з емпіричного погляду» (1874): «Кожен психічний феномен характеризується тим, що схоласти Середньовіччя називали інтенціональною (чи ментальною) екзистенцією об'єкта, тим, що ми могли б назвати, хоча й не цілком однозначно, посиланням на зміст (який тут не слід розуміти у значенні речі) чи іманентною об'єктивністю. Кожен ментальний феномен включає у себе дещо як об'єкт, хоча у трохи інший спосіб, ніж це є в дійсності. В уявленні дещо зображується, у судженні – стверджується чи заперечується, у любові – любиться, в ненависті – ненавидиться і т. ін. [10, с.68]. Іншими словами, на відміну від середньовічних уявлень, у Ф. Брентано інтенціональність стає характеристикою психічних, суб'єктивних процесів.

Ф. Брентано розрізняє психічні й фізичні феномени. Внутрішнє сприйняття – джерело

психічних феноменів. Інтенціональність – це властивість виключно психічних феноменів, ніщо в навколишньому світі не демонструє нічого подібного. Психічні феномени є тими явищами, що містять інтенціональні об'єкти іманентно. Сам по собі інтенціональний об'єкт – це своєрідна ментальна ідея, деякий психічний образ предмета відображення.

Ф. Брентано наголошує на тому, що інтенціональність – це певний зв'язок між психічним станом і об'єктом, до якого відноситься цей стан. Одним із аспектів інтенціональності є суб'єктивний – у сенсі переживання акту споглядання. Дослідити цей аспект інтенціональності, що відмежовує об'єктивні предмети і чуттєвий зміст власне переживань свідомості, прагнув Е. Гуссерль у своїй феноменології.

Е. Гуссерль в «Амстердамських доповідях» так писав про інтенціональність: «Все, що доступне нам завдяки рефлексії, має одну примітну універсальну характеристику – бути усвідомленням чого-небудь…маємо на увазі інтенціональність. Це сутнісна характеристика психічного життя…просто не віддільна від нього. Наприклад, як повідомляє нам рефлексія, від сприйняття невіддільне те, що воно є сприйняттям того-то й того, аналогічно й переживання пригадування є саме по собі пригадуванням чогось, а мислення – це мислення таких-то й таких-то думок, люди бояться чогось, люблять щось і т. ін.» [13, с.307]. Щоправда, потрібно зазначити, що не завжди ми можемо усвідомлювати безпосередню інтенціональність психічних феноменів, про що Е. Гуссерль не зазначає. Наприклад, є відомими психічні стани страху, коли не зрозуміло, що є його причиною. Водночас, ми іноді пам'ятаємо, що знаємо якусь думку, але не можемо вказати на її інтенціональний зміст. Проте, як тільки нам хтось пригадає цю думку, ми без проблем зможемо ідентифікувати її із безлічі інших думок.

З допомогою методу феноменологічної редукції Е. Гуссерль прагнув конкретизувати сутність онтологічного статусу інтенціональних об'єктів. У зв'язку із надмірною психологізацією та натуралізацією концепту інтенціональності, який визнавався у Ф. Брентано невід'ємною складовою психічних процесів, Е. Гуссерль критикує вчення свого вчителя. Е. Гуссерля насамперед цікавить можливість трансцендентально-феноменологічного дослідження інтенціональності, коли її можна буде розглянути у чистому вигляді. Його цікавлять не об'єкти, репрезентовані в інтенціональних актах свідомості, а самі ці інтенціональні акти, їх іманентна сутність. М. Алмаєв робить висновок, що «інтенціональність у розумінні Гуссерля означає здатність якого-небудь змісту психіки бути ідентифікованим із самим собою» [1, с.38]. Таке розуміння інтенціональності, на думку М. Алмаєва, може бути проінтерпретоване в термінах нейронауки, з погляду якої інтенціональність є властивістю нервової системи, що полягає в ідентифікації механізму отримання змісту свідомості (думки). Іншими словами, кожна думка є результатом функціонування цього механізму. Інтенція – це знання про те, де знаходиться в свідомості її визначений зміст. Якщо скористатися комп'ютерною термінологією, то функцію інтенції виконують різноманітні ідентифікатори інформації, що містяться в пам'яті комп'ютера – адреси комірок пам'яті, назви папок, файлів тощо.

У структурі свідомості Е. Гуссерль пропонує виділяти такі три основні класи інтенціональних переживань, як мислення, відчуття та волю. Їх інтенціональний досвід суттєво відрізняється, подібно до того, як різняться знання, що вивчаються в межах філософських дисциплін – логіки (мислення), естетики (відчуття) та етики (воля).

Процеси (акти), що забезпечують протікання свідомості, також відрізняються. Серед них Е. Гуссерль виокремлює такі типи інтенціональності (модуси чистої свідомості):

– імпресію (від лат. impressio – враження) – акт безпосереднього сприйняття дійсності, найважливішу інтенціональну модифікацію внутрішнього часу, первинну свідомість. Всі інші акти свідомості є вторинними, в їх основі лежить імпресія;

– ретенцію (від лат. retentio – втримання) – зв'язування отриманої у процесі сприйняття інформації в єдине тривале ціле, що інтенціонально репрезентує в свідомості деякий процес, явище чи предмет. Коли свідомість спрямована на інші елементи, то, повернувшись до уже сприйнятих, їх достатньо просто пригадати, а не сприймати як нові. Таким чином, ретенція виконує ще й синтезуючу функцію;

– актуалізацію (від нім. vergegenwartigung – актуалізація) – інтенціональну діяльність свідомості, що полягає в актуалізації того змісту пам'яті, який потрібний для розмірковувань у цей момент;

– протенцію (від лат. protentio – висунення) – проекцію того, що утримується в пам'яті в цей момент, в інтенцію очікування. Навіть коли ми щось пригадуємо, то має місце протенція на теперішнє, й, можливо, на майбутнє, як прогнозування можливого розвитку подій.

Водночас кожне інтенціональне переживання, якщо розглядати його як деяке статичне ціле, характеризується низкою структурних елементів, які у різних відношеннях можуть бути активними чи пасивними. Серед цих структурних елементів інтенціонального переживання

два є реальними (ноеза і гіле), а один – інтенціонально-ідеальним (ноема). Ноеза – це духовна активність Я (свідомості), інтенціональна дія як така. Вона визначає форми світосприйняття (інтереси, мотиви, зацікавлення, потяги), є смислоутворювальним принципом конституювання актів свідомості. Гіле – це чуттєві дані, які надають нам органи чуттів. Саме на основі цього матеріалу й вибудовується контент (зміст) свідомості. Гіле і ноеза є функціонально протилежними компонентами переживання. Проте їх активність чи пасивність є відносною: те, що спершу було активним, надалі може стати пасивним, бути елементом для аналізу. Ноема – це інтенціонально-ідеальний еквівалент реальних об'єктів у свідомості. Вона виконує роль медіатора між інтенціональними актами і реальним предметом. Ноема – це самостійний, незалежний від існування реальних об'єктів компонент свідомості, певний смисл, яким свідомість може оперувати навіть тоді, коли ідеальні об'єкти є вигадками. Ноетична діяльність і ноематичний смисл завжди перебувають у певній кореляції. Ноема – результат синтетичної діяльності свідомості.

Основними формами цієї діяльності є тетична (що забезпечує можливість переконання в існуванні об'єктивного світу, конституює наперед даність навколишнього світу в актах свідомості) та формальна (що поєднує зміст свідомості формально, без вказівки на можливість існування реальних об'єктів). Формами формального і тетичного синтезу є дискретний синтез (коли свідомість відділяє один предмет від іншого в дійсності) і синтез відношень (коли свідомість встановлює зовнішні і внутрішні відношення, в яких предмети перебувають між собою).

Е. Гуссерль наголошує, що в процесі пізнання людина має справу виключно із інтенціональними об'єктами, а натуралістичний світ потрібно винести за межі пізнання. Самі ж інтенціональні відношення, за Е. Гуссерлем, потрібно розглядати не як психічні, а як трансцендентальні. У зв'язку з цим Д. Фоллесдаль зазначає, що «феноменологічна редукція веде нас від трансцендентного до трансцендентального» [11, с.423]. Таким чином, феноменологію Е. Гуссерля, на нашу думку, можна розглянути критично як результат гіпостазування суб'єктивного досвіду, наукове обґрунтування якого навряд чи можливе.

Розмірковуючи про структуру свідомості, Е. Гуссерль не може оминути проблеми формування значення мовних виразів. Перевагою його підходу до семантики – психолого-феноменологічної теорії значення – є те, що процес обґрунтування починається не на рівні дослідження відношень між мовними одиницями й позамовною дійсністю (мова – лише один із фрагментів життєвого світу), а раніше – з питання дослідження того, як значення мовних виразів спершу конституюється в інтенціональних актах свідомості. Як зазначає М. Алмаєв: «…лише при реконструкції значення в термінах психічних актів може бути досягнута повна точність моделі» [1, с. 71]. Щоправда, в такому разі, на нашу думку, потрібно зауважити, що емпірична перевірка не може обмежитися виключно вивченням рівня психіки, а, як це правильно робиться в сучасній аналітичній філософії свідомості, вийти на рівень дослідження психофізичної проблеми – проблеми співвідношення ментального і тілесного.

Водночас корисними й для аналітичної філософії елементами психологічної теорії значення, що заснована на дослідженні структур свідомості, як можна зробити висновок із [3; 4], є такі:

1) рівень інтенціонального переживання – передумова існування значень мовних виразів;

2) інтенціональний зміст актів переживання одного предмета не є тотожним. Наприклад, якщо ми одного разу захоплюємося якимось предметом, а іншого разу – ненавидимо його, то це два зовсім різні інтенціональні предмети;

3) споглядання – джерело утворення логічних понять;

4) аналітична феноменологія є необхідним інструментом у діяльності логіка. Таку феноменологію цікавлять питання «предметності» чи «безпредметності» логічних актів, смисл розрізнення інтенціональних і істинних предметів, співвідношення поняття істини й судження, кореляція логічних і ноетичних категорій тощо;

5) існує дистинкція граматичної (мовної) і логічної (мисленнєвої) диференцій;

6) поняття знаку й мовного виразу не є тотожними, тому що знак не передбачає значення, а мовний вираз (висловлювання) і є «актом надання значення»;

7) висловлювання – це знаки, що мають значення. Існують фізична (акт артикуляції, чуттєве сприйняття, бачення букв на папері) й психічна (асоціації, що збуджує в нашій свідомості певне висловлювання – сукупність психічних переживань, які і є смислом висловлювання) сторони висловлювання;

8) значення мовних виразів може з часом змінюватися;

9) значення притаманне не лише висловлюванням, але й іншим психічним переживанням.

М. Мерло-Понті, досліджуючи семантичні ідеї феноменології Е. Гуссерля, зазначав зокрема таке: «У четвертому розділі «Логічних досліджень» Гуссерль висуває ідею універсальної

граматики й ейдетики мови, яка, якщо мова повинна бути мовою, фіксувала б необхідні їй для цього форми значення і дозволяла б з вичерпною повнотою і ясністю осмислювати емпіричні мови як «заплутану» реалізацію сутнісної мови» [6]. Іншими словами, Е. Гуссерль пропонує замінити засоби традиційної граматики на ейдоси мови – незмінні інваріанти речей, що сприймаються. Виходячи із універсальності механізму людського світосприйняття, Е. Гуссерль констатує можливість побудови універсальної граматики з її єдиними формами значень. Кожна окрема природна чи штучна мови – це лише ескіз, «чернетка» цієї універсальної мови.

Дослідження концепту інтенціональності в феноменології спочаткку виявилося співзвучним вивченню особливостей дистинкції смислу-значення, яку пропонує в межах аналітичної філософії Г. Фреге. Щоправда в аналітичній філософії дослідження інтенціональних структур свідомості підміняється питанням дослідження логічних структур мови. Якщо в Е. Гуссерля йдеться про тричленну конструкцію ноеза (форма інтенціонального акту) – ноема (смисл) – гіле (інтендований предмет), то у Г. Фреге – про: знак (мовний) – смисл – значення. Мовний знак можна розглядати як такий, що називає деяке інтенціональне переживання, оформлює його. Смисл мовного знаку є певним ідеальним утворенням, яке не визначає реальне існування предмета, є незалежним від нього. Значення мовного знаку – це конкретний предмет дійсності, який в Е. Гуссерля заміняється даними чуттєвого досвіду (феноменом відповідного номена).

Г. Фреге, обмежуючись дослідженням лінгвістичної площини питання співвідношення смисл-значення, звертає переважно увагу на його реалізацію в об'єктивних семантичних одиницях (думці, референті), й частково нехтує постановкою питання про суб'єктивну реалізацію цих семантичних одиниць, що б могло призвести до епістемологічного релятивізму.

У праці «Про смисл і значення» (1892) [7] Г. Фреге наводить відомий приклад про вживання давніми греками двох різних імен – Геспера і Фосфора – на позначення того самого об'єкта – планети Венери. Увечері греки називали Венеру Гесперо, вночі він ховався за обрій, а на світанку знову з'являвся. Хоча греки вважали, що це не Геспер, а інша зоря – Фосфор. Розглянемо два твердження:

1) Паріс вірить, що Геспер світить;

2) Паріс вірить, що Фосфор світить.

За описаних вище умов, увечері перше твердження буде істинним, а друге – хибним. Хоча в обох твердженнях ідеться про той самий об'єкт (їх значення співпадає) – планету Венеру. Смисл двох тверджень різний. Так, Паріс не сумніватиметься, що твердження «Геспер є Геспер» тотожно-істинне, проте він засумнівається, що «Геспер є Фосфор». Адже в його свідомості наявні два різні інтенціональні об'єкти.

Інтенціональний компонент семантичних конструкцій було усунено у працях Б. Рассела і логічних позитивістів. Б. Рассел був переконаний, що суб'єктивний компонент як такий є зайвим. Достатньо досліджувати відношення мова-світ, тобто знак-значення. Логічні позитивісти, які розвивали ідею Л. Вітґенштайна про створення ідеальної мови, також зробили акцент на синтаксисі мови, будучи переконаними, що твердження, які фіксують суб'єктивні стани особи, можна перекласти на нейтральну мову природничих наук, без втрати істинного смислу висловлювань.

Проте уже сам Л. Вітґенштайн у пізній період творчості [2] звертає свою увагу на поняття інтенції, визначаючи його не як ментальний стан, сприйняття чи уявлення, а як ментальну установку, що повсякчас впливає на психічні процеси.

Першими концепт інтенціональності в аналітичній філософії реактуалізують учні й послідовники Л. Вітґенштайна – Г. Енскомб та П. Грайс, які роблять його одним із центральних елементів своїх семантичних концепцій мови.

Філософські дослідження свідомості Г. Енскомб можна визначити як психолого-аналітичні. У праці «Інтенція» [8] Г. Енскомб досліджує термін «інтенція» («намір») і робить висновок, що він вживається у таких трьох значеннях: інтенціональна (навмисна) дія («Вона навмисно зробила це»), інтенція з наміром інтенціональної дії в майбутньому («Вона зробила X, з наміром виконання Y») та вираження інтенції заради майбутньої дії («Вона має намір зробити це»). На думку Г. Енскомб, наша свідомість має справу з єдиною інтенціональністю, проте на рівні мови виникають різні випадки вживання терміна «інтенція».

Г. Енскомб переконана, що аналітичні дослідження мають перевагу над феноменологічними, оскільки допомагають уточнити механізми вживання мови й функціонування свідомості. У праці «Метафізика і філософія свідомості» вона зазначає: «Роками я б могла, наприклад, сидіти в кафе і, спрямувавши свій погляд на деякий об'єкт, запитувати себе: «Я бачу пакет. Але, що я насправді бачу? Як я можу сказати, що бачу в цьому місці дещо більше, ніж жовтий простір?» [9, с. 497]. Феноменологія, аналізуючи чуттєві дані, не може перейти до рівня усвідомленого аналізу концептів, що можна зробити з допомогою засобів аналітичної філософії.

П. Грайс, досліджуючи поняття значення мовного виразу, яке відноситься до структури мови, прагне показати, що йому передує поняття комунікативного наміру (інтенції), тобто того, що мається на увазі. Поняття наміру відносить нас до структури свідомості. Коли людина хоче щось повідомити, то це прагнення співвідноситься з поняттями наміру і того, що вона вважає. Якщо інша людина не розпізнає інтенцію (намір) повідомлення, то це повідомлення не буде успішним.

П. Грайс з'ясовує, що термін «meaning» вживається не лише як значення мовного виразу, але й у сенсі того, що мається на увазі, того, що приписується. Іншими словами, значення залежне від суб'єктивних інтенцій комуніканта. У статті «Значення» [12] П. Грайс робить висновок, що коли людина вкладає у певні висловлювання свої інтенції (повідомляє щось іншій людині), то вона прагне, щоб їх розпізнали, й щоб вони були достатньою суб'єктивною основою для того, щоб вважати, що інтенціональна думка має місце. Іноді наші інтенції впливають на вироблення звичок мати на увазі щось інше, ніж мають на увазі в цей момент члени мовного співтовариства. У такому випадку слід розрізняти «значення мовного виразу X для окремого суб'єкта S» та «значення мовного виразу X для мовного співтовариства».

Водночас П. Грайс пропонує так званий «міф походження мови». На його думку, людина (чи людство в цілому) у процесі свого розвитку й як наслідок опанування мови проходять шлях від випадкового вживання, утворення мовних знаків, їх природної симуляції до можливостей маніпуляції ними й використання із фіксованими, стабільними значеннями за правилами граматики. Такий міф (гіпотеза) мав продемонструвати, що значення слів є не об'єктивними утвореннями (як у Г. Фреге), а інтенціональними смислами, які вкладають у слова носії мови. «Об'єктивні значення» є ніщо інше, як конвенціонально стійкі суб'єктивні інтенції, природа яких психічна (суб'єктивна), а не фізична (об'єктивна).

Таким чином, дослідження концепту інтенціональності уможливлює діалог між феноменологією та аналітичною філософією, допомагає краще прояснити особливості функціонування людської свідомості, її взаємозв'язок із мовою, відкриває нові перспективні підходи у вивченні психофізичної проблеми, вирішення якої допоможе пролити світло на багато таємниць людської свідомості.

Бібліографічні посилання:

1. Алмаев Н. Элементы психологической теории значения / Н. Алмаев. – М. : Из-во «Інститут психологи РАН», 2006. – 432 с.

2. Витгенштейн Л. Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии / Л. Витгенштейн [пер. с англ. В. П. Руднева]. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 92 с.

3. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Введение / Э. Гуссерль [пер. с нем. В. И. Молчанова]. // Логос. – 1997. – № 9. – С. 25–41.

4. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Исследование I / Э. Гуссерль [пер. с нем. В. И. Молчанова]. // Логос. – 1997. – № 10. – С. 5–64.

5. Ладов В. Загадка интенциональности: Брентано и Гуссерль / В. Ладов [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://ru.philosophy.kiev.ua/library/ladov/inten1.htm

6. Мерло-Понти М. О феноменологии языка / М. Мерло-Понти [пер. с. франц. В. М. Рыкунова] / [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://anthropology.rinet.ru/old/6/merlo.htm

7. Фреге Г. О смысле и значении / Г. Фреге ; [пер. с нем. Б. В. Бирюкова]. // Фреге Г. Логика и логическая семантика : сборник трудов. – М. : Аспект Пресс, 2000. – С. 230–247.

8. Anscombe G. E. M. Intention / G. E. M. Anscombe. – Cambridge : Harvard University Press, 2000. – 106 p.

9. Anscombe G. E. M. Metaphysics and the Philosophy of Mind / G. E. M. Anscombe // in Monk R. Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius. – New York : Penguin Books, 1990. – 654 p.

10. Brentano F. Psychology From an Empirical Standpoint / F. Brentano // Ed. by Linda L. McAlister. – London : Routledge, 1995. – 448 p.

11. Follesdal D. An introduction to Phenomenology for Analytic Philosophers / D. Follesdal / Contemporary Philosophy in Scandinavia. – Baltimor and London : The Johns Hopkins Press, 1972. – P. 417–429.

12. Grice H. P. Meaning / H. P. Grice // Philosophical Review. – 1957. – № 64. – P. 377–388.

13. Husserl E. Amsterdamen Vortrage / E. Husserl // Husserliana. Bd. 9. – Haag : Martinus Nijhoff, 1968. – S. 302–349.

УДК 1.12 (045)

Т. Г. Бабина

ІСТОРИЧНІ ВИМІРИ МЕНТАЛІТЕТУ: СВОЄРІДНІСТЬ УКРАЇНСЬКОГО СВІТУ

Досліджено своєрідність менталітету українців крізь призму можливостей його смислотворення та історичної динаміки. Особливу увагу приділено проблемі несвідомих аспектів смислотворення, що дозволяє певним чином долати структурну неповноту культури та обмежені уявлення про духовний світ українців.
Ключові слова: українська культура, менталітет, ментальність, міфологізація історії, криза ідентичності, національний характер.

Исследовано своеобразие менталитета украинцев через призму возможностей его смыслообразования и исторической динамики. Особенное внимание уделено проблеме бессознательных аспектов смыслообразования, что позволяет определенным образом преодолевать структурную неполноту культуры и ограниченные представления про духовный мир украинцев.
Ключевые слова*:* украинская культура, менталитет, ментальность, мифологизация истории, кризис идентичности, национальный характер.

The article focuses on the originality of Ukrainian mentality trough the abilities of its sense formation and historical dynamics. Special attention is given to issues of unconscious aspects of sense formation that allows to overcome structural incompleteness of culture and narrow understanding of the spiritual world of the Ukrainians.
Key words*:* Ukrainian culture, mentality, mythologization of history, identity crisis, national character.

© Т. Г. Бабина, 2012

Сьогодні базою для нових підходів вивчення зміфологізованої, фрагментованої історії та спроб побудови її цілісної моделі виступають дослідження ментальностей, динаміки свідомості та підсвідомості, зміни способів уяви та світовідчуття конкретної епохи. В умовах зникнення простору індивідуального буття людини – пам'яті як історії традиції, що розгортається у часі, актуальності набувають дослідження своєрідності структури менталітету українського народу.

Звернення безпосередньо до проблеми духовного досвіду, особистого, колективного та традиційного, опису реальних життєвих ситуацій, вивчення тактики і стратегії поведінки людей як засобів подолання онтологічних і антропологічних меж, технік самопізнання потребує суттєвих змін у сучасній методології дослідження людини в історії. Важливим є те, що увага до особливостей менталітету підсилюється у зламні періоди розвитку історії виступає презентацією цілого і за значущістю до нього дорівнюється. Вона визначає способи розкриття смислів, що функціонують як на індивідуальному, так і на загальнокультурному рівнях.

Людина в її історичному бутті традиційно є предметом дослідження історичної психології та культурної антропології. Особливо слід відмітити діяльність французької школи «Анналів» (М. Блок, Л. Февр та ін.), ідеї Р. Мандру, Ж. Дюбі, Ж. Ле Гоффа, А. Бюрг'єра, погляди представників психоісторії Е. Еріксона, Л. Дімоуза, Б. Вольмана, К. Кеністона, Ллойда де Моза, які окрему людську біографію прагнуть осмислити з позицій загальної соціальної і культурної історії, дослідити психологічні параметри історичного процесу, або, навпаки, обгрунтувати «психогенні» гіпотези засобами документального аналізу. Оригінальною є концепція італійця К. Гінзбурга. У працях С. Аверінцева, Л. Баткіна, М. Бахтіна, А. Гуревича, Г. Кнабе, Ю. Лотмана бачимо спроби узагальнення духовно-психологічних інтенцій епохи та активне застосування міждисциплінарних підходів.

Ментальність етнічної спільноти позначається на своєрідності національної культури. Перші спроби сформулювати національну своєрідність української культури ми бачимо в другій половині XVIII – на початку XIX ст., коли етнографи, історики, краєзнавці робили перші спостереження над мовою, характером, особливостями побуту українського народу (О. Шафонський, О. Рігельман, Т. Калиновський, Д. Бантиш-Каменський та ін.) У 20-40 роки XIX ст. цю естафету підхопили романтики (М. Гоголь, М. Максимович, М. Костомаров, П. Куліш, Т. Шевченко та ін.) продовжили вчені та громадські діячі (В. Антонович, М. Драгоманов, М. Грушевський та ін.), культурологи (Ю. Липа, Є. Маланюк), які збагатили уявлення про українській національний характер. Менталітет українців стає основою досліджень сучасних

науковців В. Васютинського, О. Романчука, В. Вітковського, С. Дацюка, О. Стражного, В. Лобаса та ін.

Метою статті є дослідження історичного виміру менталітету українців, що визначає його своєрідність, самобутність та структурні особливості в умовах виникнення нових способів засвоєння культурних форм.

Сьогодні, як ніколи, «індивідуальне буття людини не співпадає з дійсністю історичного суб'єкта» [1, с.27]. Дефіцит історичного життя призводить до того, що «дійсно пережите існує поза будь-яким зв'язком з незворотним фізичним часом суспільства» [1, с.157]. Індивідуальне проживання повсякденного життя в умовах розділення залишається без мови, без поняття, без критичного підходу до власного минулого. Зникнення очасовлення людини в опосередкуванні суспільства призводить до зникнення олюднення часу, бо несвідомий рух часу проявляється та стає істинним в історичній свідомості. Ознакою людини сучасної змаргіналізованої культури стає взагалі нездатність ідентифікувати себе з тією чи іншою культурною формою.

Вичерпаність Великого Наративу констатує у своїй оригінальній концепції К. Гінзбург. Зв'язаність і цільність історії утворюються «живучістю самих різних культурних форм поза їх контекстами, в яких вони колись зародилися» [2, с.78]. К. Гінзбург говорить про те, що в «маргінальному», «дрібному», «незначному», «випадковому» проявляється Велике і Головне. Отже у межах цього погляду маргінального просто не існує. Історія «як блудний син» повертається до «подій та індивідів», але не просто до окремого випадку, приватної історії. Важливим моментом є те, що приватне стає способом проникнення у Ціле, проникнення більш інтуїтивного, навпомацки. «Вуликова парадигма» К. Гінзбурга стає ознакою прагнення пошуку нової цілісності, нових культурних моделей, покликаних відновити світ як ціле.

З 70-х років XX століття формуються дослідницькі проекти вивчення історії дитинства; прагнення зрозуміти індивідуума в історії та з'ясувати мотиви його дій (психобіографія); вивчення групової психоісторії та дослідження історії формування національного характеру. Виявлення істотних рис менталітету українців стає вкрай необхідним в умовах міфологізації історії, оскільки «будь-які пошуки смислів, якими б цілями й спонуканнями вони не виправдовувались, у кінцевому рахунку, зводяться до пошуку і набуття тих або інших міфів, де міф є образ, модель, інтерпретація тих або інших реальностей» [3, с.171]. Міф виступає як більш значущий для людини, ніж сама реальність.

Сьогодні міфологізація історії штучно створена і цілком усвідомлена. Живучи штучно створеними міфами, людина починає надавати статус справжності тому, що існує у «фоновому режимі», на периферії, на «узбіччі буття». Разом з тим частина традиційних культурних форм втрачає соціальну актуальність, онтологічну достовірність та виходить з вжитку. Але багато з них продовжують функціонувати на рівні ерзацу, включаючись у невпинну тотальну симуляцію реальності. Криза ідентичності сьогодні – це галузь рольових конфліктів. Гра стає формою подолання буквальності наслідування.

Менталітет з точки зору смислотворення проявляється на свідомому та несвідомому рівнях, включаючи виміри генетичної пам'яті. Але людина масової змаргіналізованої культури більше не сподівається на свою пам'ять, турбуючись лише про те, щоб зберегти інформаційний Всесвіт, спресувати й упакувати пізнання**.** Пам'ять про життя людини є невіддільною від органічно притаманної людині трансценденції, «що вириває її з біологічно-природного становлення» [1, с.28], визначає її причетність до культури (В. Франкл, М. Мамардашвілі, В. Суханцева).

К. Манхейм під трансценденцією розуміє нездатність, або відмову суб'єкта від орієнтації на осмислення голої фактичності соціального буття. Неадекватність дійсності, невідповідність реаліям життя породжують феномен «хибної свідомості», як захисний механізм, «хворобу культурної самосвідомості». Сьогодні подібні феномени «хибної свідомості» створюються як штучні світи.

У просторі буденності усвідомлення трагедійності існування є єдиним порятунком, що дозволяє культурі вийти за межі простору масовидності й колективізму, та звернутися до слідів пам'яті, що є структурною основою менталітету, «в епіцентрі культури, в її ядрі місця іронії немає, оскільки там знаходиться трагедія»[1, с.12]. Опозиція «життя – смерть» продукує пам'ять як заснування культури, як альтернативу небуття, як переживання себе у тривалості власної історії. «У переживаннях світу, – а не у його спостереженнях, – відновлюється єдність різноманітних життєвих відносин у певну неповторну хвилину» [4, с.251], зазначає П. Козловський. Передумовою здатності осягати себе в історії є духовна природа людини, а також визнання духовного буття у суспільстві.

Персоніфікований стан сучасної культури обумовлює спрямованість досліджень на відтворення цілісності досвіду переживання подій, повноти їх інтерпретацій, а не на однозначну констатацію фактів, тому не культурно-історичний процес безпосередньо, а історичний вимір

менталітету як історія злетів та падінь, способів розкриття смислів та самоздійснення стають «живими клітинами» культури.

Ярослав Поліщук говорить про необхідність системної ревізії історіографії, подолання заангажованості позитивістських концепцій, недоторканності авторитетів, фальшування і замовчування, звільнення від давнього «комплексу народності», що стало міцною традицією, «категоричним імперативом» і родовою травмою української культури. Вектор пошуку власної ідентичності як правило полягав у зверненні до автентичної етнічної традиції (сілянська культура).

Боротьба за народність – також стійкий атрибут українського письменника. Л. Ушкалов визначає цю традицію як міф, посилаючись на Р. Барта, який ще у 60-х роках ХХ ст. доводив, що не існує об'єктивної матриці історії, її роль заступають стереотипи масової свідомості успадковані з покоління в покоління.

П. Іванішин пропонує національно-екзистенційну методологію та відкритість дискусії. На його думку її дотримуються І. Дзюба, М. Жулинський, М. Наєнко, С. Андрусів та ін. Будучи зосередженням історичного досвіду, культура дає лад суспільству, упорядковує стосунки між людьми, визначає особливості їх менталітету. Проходячи різні етапи культурно-історичного процесу, вступаючи в діалог з іншими культурами – національна культура зберігає властиві своєму народові прояви ідентичності, котрі входять в число символів, архетипів даної культури і пов'язаного з нею національного характеру.

Національно свідома людина – це людина смислова сфера якої укорінена в національній культурі. Вона визначається не спеціальним психічним механізмом, а особливостями смислотворення. Головне – не зміст речі, події, а смисл, який їх пов'язує. Смислотворення відбувається на пересіченні раціонального та ірраціонального, що пов'язано як зі свідомою ідентифікацією людини, так і з немотивованим, спонтанним прийняттям архетипів національної культури. Вихід один – у подоланні структурної неповноти культури, у можливості побачити домінантну ідею культури з багатьох позицій.

Етнопсихологічні відмінності у культурах народів світу конкретизуються у феномені ментальності («народна душа», «дух народу», «національний характер»). Тоталітаристське табуювання цієї проблематики пов'язано з методологічною лінією, що применшувала вагу історичних традицій народу, а своєрідністю, в тому числі й ментальною нехтувала. Ментальність – цілісність духовно-психічного життя конкретно узятого суб'єкта (особи, спільноти) в конкретному культурному просторі (національна, статева, вікова, професійна). На практиці ментальність репрезентує особливий тип мислення, який виражає життєві установки людей, стійкі зразки світу, емоційні переваги, властиві певній культурній традиції. В ментальності перетинаються природна і культурно-історична зумовленість, раціональне і чуттєво-емоційне.

Менталітет – не стратегія, а загальна стійка глибинна настанова на певний модус взаємодії з довкіллям, тому в ментальності присутні і спосіб збагнення цього довкілля, і рефлексія щодо своїх можливостей перспектив і шансів. Ментальність – менталітет з боку його соціально-історичної і культурної укоріненості у бутті, менталітет – ментальність з боку її соціально-практичного втілення. Саме тому менталітет виступає як модель, в якій представлені історичні обставини його формування, і саме тому уявлення про менталітет українця в науковій думці є неоднозначним.

Новітні дослідження констатують наявність протилежних рис у представників окремого етносу (О. Донченко, І. Лисий). Так, прийнято вважати українців інтровертами (Я. Ярема – 30-і роки). Але український інтровертизм скоріш тенденція ментальності, а не її ознака-домінанта. Так, ще М. Костомаров зафіксував, що південоруси з незапам'ятних часів звикли чути у себе чужу мову і не цуратись людей з іншим видом та з іншими схильностями. Українська екзекутивність (жіночість) спонукає українців до пошуку компромісу і союзника, який обирається під впливом емоційно-стихійних чинників. «Інтровертивний соціум сподівається на встановлення бажаної справедливості якоюсь зовнішньою всемогутньою силою, такий настрій посилюється ірраціональністю української психіки, домінуванням у ній чуттєвості та естетизму» [5, с.46]. Звідси – фаталізм («Нехай... Може так і треба…» (Т. Шевченко).

Ця ірраціональність часто перешкоджає можливості брати уроки у власної історії («брак самокритики і тенденція до самовиправдання» (І. Франко). Альтруїзм, спроможність ототожнити себе з іншим (Т. Рильський) межують з конформізмом екстернального походження, піддатливістю іншим соціумам. Тому ця «закритість» більш вимушена, ніж органічна, обумовлена геополітичною незахищеністю краю, що призводить до однотипних, повторюваних історичних колізій. Нетерпимість до насилля (М. Костомаров) є основою упередженості до будь - якої влади, яка майже завжди була чужою, нав'язаною та низької політичної культури, за якою воля стає сваволею.

Д. Чижевський до найістотніших прикмет національного характеру відніс рухливість і неспокій, які він пов'язував «зі стремлінням до переходу в усе нові й нові форми», «здібністю доприйняття нового, тенденцією до психічної еволюції» але й зі «схильністю руйнування власних і чужих життєвих форм», контактність і здатність розвивати культуру спілкування, що пов'язано з екстраверсією. Отже, інтровертованість як захисна реакція дозволила зберегти потужним імпульсом для зосередження на самозбереженні спільноти національну культуру, ідентичність українця.

Проблема етноцентризму як визнання абсолютного значення своєї етнічної спільноти, тлумачення світової історії виключно через історичні потреби і реалії етносу утворює проблемне поле для українського етносу. Наприклад, у давньоєгипетській мові слово «люди» означало лише єгиптян. Така ментальність може формуватися через географічну і культурну ізоляцію країни. Та ж причина у китайській культурі, – назва країни *«Чжун Го»* перекладається як «країна, що знаходиться у центрі Всесвіту», сусідні народи сприймаються як варвари. Що стосовно України – тут ми спостерігаємо вражаючий феномен «національної непритомності» (термін Оксани Забужко) доволі численного етносу, що ідентифікував себе у кращому разі як «тутешніх». Феномен «тутешності» у літературі (Олекса Стефанович «Волинські сонети» (1930): «*Вкраїнці ви? – Ми, паночку, тутешні»*) свідчить про хворобливу неповноцінність національного духу.

Дуальність української культури пов'язана з тим, що менталітет спонтанно коригується в тих історичних колізіях, що випадають на долю спільноти, як і міжкультурними взаємовпливами на перехрестях історії. Маємо двоїстість не лише як присутність в одному суспільстві двох конкуруючих у певних площинах культур, а й як існування одних і тих же людей одночасно у полях різних культур. Ця обставина своєрідно проектована у спробах деяких дослідників (М. Попович) розрізнити «українську національну культуру» і «культуру української нації». Звідси – амбівалентність як парадигмальна ознака українського менталітету, утривалений модус культурного життя спільноти. Йдеться про позбавлення культури того ментального стрижня, який здатний забезпечити її гомогенність і цілісність, а також відкритість. Бікультур'я стає наслідком історичного тиску і лише в цьому відношенні є органічним.

Термін «дуалізм» використовують для загальної характеристики української культури – її одночасної належності до Західного і Східного, європейського і азійського типів О. Пріцак, О. Галецькі, І. Лисяк-Рудницький, О. Пахльовська та ін. Синкретизм українського мислення помічають І. Мірчук («дух синтези» української спільноти), В. Скуратівський. І. Лисий пропонує корекцію терміну: не «дуалізм», як поєднання ознак без субординації, а «дуальність», як «загальна ментально визначена схильність поєднувати непоєднальне (її в епохально-стильовому аспекті прийнято називати «бароковість» але не в часовому а парадигмальному вимірі)» [5, с.58].

Ця схильність заснована на амбівалентності української психіки, яка увиразнюється у поєднанні протилежних ознак (язичницьке – християнське, російське – українське тощо). Чи не є це проявом відцентровості, яка багатьма дослідниками розглядається у контексті питання бароковості української культури? Згадаймо світоглядне значення відкриття Кеплера: еліпс, як форма орбіти планет має не один, а два центри. Конфлікт культур призводить до того, що доля змушує людей прийняти стосовно обох світів роль космополіта і чужинця. З іншого боку, така людина неминуче стає (порівняно з її культурним оточенням) індивідом з ширшим горизонтом, витонченішим інтелектом, більш незалежними та раціональними поглядами. Маргінальна людина завжди є цивілізованішою істотою (Р. Парк), при цьому визначальною життєвою стратегією для неї є «вихід за межі».

С. Франк звертає увагу на принципові відмінності способів освоєння та пізнання світу в західноєвропейській та євразійській традиції, розглядаючи Малоросію як частину Російської імперії та частину євразійського простору. Аналізуючи особливості світогляду Г. Сковороди, якого С. Франк вважає за російського мислителя XVIII століття, автор вказує на психологічне укорінення і «природну, вроджену філософічність (коли саме життя стає філософією) російської натури» [6, с.475].

Згодом самозаглибленість, ліризм, естетизм та філософічність українського характеру визначаються як найвластивіші риси українців дослідниками різних напрямів. Загальновідомими ментальними рисами українця є традиціоналізм, антеїзм, кордоцентризм, примат духовності над тілесністю, волелюбність, містицизм, оптимізм тощо. Але той же антеїзм проявляється у двох іпостасях – як любов до рідної землі, батьківщини (любов на відстані) та як буквальна «прив'язаність» до земельної ділянки (що є предметом жартів, анекдотів та актуальним виміром українського менталітету). О. Стражний розглядає «негативні» риси менталітету українців, як «відгомони забутих недуг» [7], – провінційність, знижену самооцінку, брак цілеспрямованості,

анархічність, слабку допитливість, зневагу до здоров'я, інфантильність, замкненість у своїй групі, непослідовність, амурний авантюризм та зневага до здоров'я.

В. Васютинський впевнений, що подібна негативність спричинена історичними колізіями, які є основою страхів українця: страху перед владою, страху змін, страху голоду, страху самостійності, страху відповідальності, страху втрати ідентичності тощо. Страхітливість, не будучи органічною для українців, поступово вбирається в якості обов'язкового компонента менталітету як результат травмуючого досвіду..

Це позначилося на самій моделі менталітету, що має поляризовану, а почасти різомну, розірвану структуру, з непроявленою магістральною лінією. Отже, відсутність центру або його зміщення є характерною особливістю структурних характеристик українського менталітету. Світоглядні та ціннісні орієнтири «систематизують культуру, заповнюють лакуни в ній універсальними схемами, які сформувались в дуже віддалені часи» [8, с.101]. У «зіянні» пустот мають проявлятися архетипальні форми, що дозволяє, наприклад, сучасним культурологам пов'язувати постать козака Мамая з першопредком. У даному контексті варто згадати, що палімпсестний характер хронотопу української культури було обґрунтовано ще Д. Чижевським.

Отже, сучасна людина потребує глибини і розширення історичної пам'яті, щоб запобігти формуванню «хибної свідомості»(К. Майхейм), яка є «екстраєктивним» (В. Руднєв) утворенням (тобто має ілюзорний характер). Структурні характеристики моделі менталітету у зв'язку з історією дозволяють судити про особливості його смислоутворення та відновлювати «відсутні елементи». Менталітет виступає простором людської духовності та місцем пошуку втраченої єдності, єдине, що дозволяє говорити про достовірність людської історії та людську сутність.

Бібліографічні посилання:

1. **Суханцева В. К.** Метафизика культуры / В. К. Суханцева – К.: Факт, 2006 – 367 с.

2. **Гинзбург К.** Мифы–эмблемы–приметы: Морфология и история. Сборник статей / Пер. с ит. и послесловие С. Л. Козлова. — М.: Новое издательство, 2004. – 348 с.

3. **Ставицькій А. В.** Деякі проблеми соціальної міфотворчості // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 22. – К.: Український центр духовної культури, 2001. – С. 166-176

4. **Козловський П.** Постмодерна культура // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія. / П. Козловський – К., Ваклер, – 1996. – С. 211-294

5. **Лисий І.** Менталітет і духовна культура українців // Філософська і соціологічна думка, 1995, № 11-12. / Іван Лисий – С.37-59

6. **Франк С.** Русское мировоззрение // Духовные основы общества / С.Франк – М., 1992. – С.471-500

7. **Стражний О.**Український менталітет. Ілюзії – міфи – реальність / Олександр Стражний –Київ: Видавництво «Книга», 2009. – 368 с.

8. **Лобас В**. Цілісність культури в умовах глобалізації / В. Лобас – Сучасність – № 11. – 2008.– С.100-105.

УДК 1:316.3

Я. В. Башманівська

ПРОБЛЕМА САМОТНОСТІ ЛЮДИНИ В СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ ХХ СТОЛІТТЯ

Досліджена проблема самотності в соціальній філософії ХХ століття. Проаналізована сутність поняття «самотність» в соціально-філософському аспекті; констатується неоднозначність впливу стану самотності на індивіда та суспільство загалом. Пропонуються деякі шляхи і способи щодо подолання стану самотності.

***Ключові слова**:* егоцентризм, індивід, об'єкт, самотність, суспільство, трансценденція.

Исследована проблема одиночества в социальной философии XX века. Проанализирована сущность понятия «одиночество» в социально-философском аспекте; констатируется неоднозначность влияния состояния одиночества на индивида и общество в целом. Предлагаются некоторые пути и способы для преодоления состояния одиночества.

Ключевые слова: эгоцентризм, индивид, объект, одиночество, общество, трансценденция.

Investigated problem of loneliness in social philosophy of XX century. Analysed essence of

© Я. В. Башманівська, 2012

term «loneliness» in socio-philosophical aspect; observed ambiguousness of influence of state of loneliness on individual and in the whole society in common. Suggested several ways and methods for overcoming state of loneliness.
Key words: egocentrism, individual, object, loneliness, society, transcendence.

Самотність людини, як особливий психологічний стан, детермінована багатьма чинниками. Особливо актуальною зазначена проблема постає в сучасному глобалізованому світі. Кризи (економічні, політичні), що час від часу переживає людство, роблять індивіда нездатним адаптуватися до умов суспільного життя, зайняти відповідний соціальний статус, і, як наслідок, виникає переживання самотності. З другого боку, самотня людина стає відчуженою відносно проблем соціуму, що негативним чином впливає на перебіг суспільних подій. Самотність людини також може бути причиною або й наслідком переживання екзистенційного вакууму. Вважаємо, що у сучасному світі людина часто відчуває відсутність смислу свого життя, що, як правило, спрямовує людину до усамітнення. Й навпаки, стан самотності, що виник за будь-яких інших причин, здатний призвести людину до переживання відсутності мети й смислу свого життя.

Проблему самотності людини в ХХ столітті досліджували такі відомі зарубіжні й вітчизняні філософи та психологи, як М. Бердяєв, Л. Гримак, Г. Дилигенський, А. Камю, В. Лебедєв, М. Ночевник, Х. Ортега-і-Гасет, А. Розлуцька, Ж.-П. Сартр, Е. Фромм. Метою статті є дослідження проблеми самотності людини в соціальній філософії ХХ століття.

Відомий російський філософ М. Бердяєв, аналізуючи проблему самотності людини, зазначає, що «основна проблема «Я» … є проблема самотності, яка так мало досліджена філософськи» [1, с.267]. Зазначений стан, на думку філософа, зароджується з розвитком суспільства, з поширенням кола соціальних зв'язків. Він зазначає: «Люди жили раніше в обмеженому невеликому просторі, і це надавало їм затишок, захищало від відчуття самотності. Зараз люди взагалі починають жити у всесвіті, у світовому просторі зі світовим горизонтом, і це загострює відчуття самотності та відчуження» [1, с.266]. Ми солідарні з цією тезою філософа, адже в сучасному глобалізованому світі індивід часто втрачає або свідомо пориває соціальні зв'язки й контакти, що зумовлює відчуття самотності. Сучасне інформаційне суспільство забезпечує умови для поширення соціальних зв'язків, але парадокс полягає в тому, що люди відчувають самотність через те, що губляться у цих соціальних контактах, виявляються не здатними ідентифікувати себе з певною соціальною групою.

Далі філософ пише, що процес усамітнення людини, відчуження від іншого має негативні наслідки для самого індивіда. Відтак, на думку М. Бердяєва, людина самознищується: «Абсолютне усамітнення «я» від усякого іншого, від усякого «ти» є самознищення» [1, с. 267]. Дійсно, людина за своєю природою – соціальна істота, яка потребує контакту з іншим. Відсутність цього контакту зумовлює деструктивні процеси в інтелектуальному, духовному, культурному розвитку людини. «Спілкування між «Я», «Ти» та «Ми» допомагає «Я» стати особистістю. Особистість утверджується у спілкуванні, у виході з себе в іншого. Замкненість «Я» є одним із проявів усамітнення, самотності…» [1, с.277].

Філософ пише, що людина розвивається, пізнає себе завдяки власній активності. Проте ця активність можлива лише за умов існування інших суб'єктів і контакту з ними. Розвиваючи цю думку, М. Бердяєв зазначає, що людина здатна існувати лише тоді, коли вона трансцендентується, виходить за межі власного «Я». «Нема нічого гидкішого й руйнівнішого, ніж коли «Я» егоцентрично занурено у себе та свої стани, забувши про інших, про світ …, тобто не трансцендентує себе» [1, с.267]. Варто також зазначити, що «…усамітнення «я» від усякого іншого» веде й до деградаційних явищ у суспільстві загалом. Людина, що відчужується від вирішення суспільних проблем, сприяє їх поширенню.

Отже, на думку М. Бердяєва, людині, щоб подолати стан самотності слід говорити не «Я», а «Ми» [1, с.267]. Філософ зазначає й позитивні наслідки переживання стану самотності: «Через момент самотності народжується особистість, самосвідомість особистості» [1, с.267]. Дійсно, людина лише наодинці сама з собою здатна відповісти на питання: «Хто я є?». Людина самотня, але у цьому екзистенційному відчутті починає розуміти свою особистість, особливість, неповторність, індивідуальність та несхожість з іншими. М. Бердяєв відчуття самотності піднімає до рівня священного права людини, яке ніхто не має порушувати. Водночас він зазначає, що почуття самотності не слід ототожнювати з ідеєю соліпсизму, адже це почуття самотності має на увазі існування інших, об'єктивного світу.

Досліджуючи проблему самотності людини, М. Бердяєв доходить висновку, що існує два види самотності: абсолютна та відносна [1, с.268]. Абсолютна, на думку філософа, – це зло, її неможливо мислити позитивно, вона руйнує людину. У відносній самотності людина здатна

зрозуміти власну ідентичність, піднятися над загальним, об'єктивним світом. Самотність може бути відокремленням не від Бога та Божого світу, а від соціальної буденності, яка сама є здеградованою» [1, с.268]. Відносна самотність виступає умовою особистісного розвитку, «ростом душі» [1, с.268]. Свідомість людини може прагнути усамітнення задля уникнення контакту з соціальною буденністю і водночас задля прагнення пізнати високі духовні цінності та ідеали.

Проте, на погляд М. Бердяєва, у відносній самотності людина зустрічається з протиріччям. З одного боку, зрозумівши власну ідентичність, неповторність, індивід прагне реалізувати власну особистість, а з другого, – вийти назовні, прагне контакту з іншими. Щоправда, індивід усвідомлює, що не так просто вийти зі стану відносної самотності.

М. Бердяєв вважає, що найболючіше відчуття самотності – є самотність у суспільстві [1, с.269]. Але й подолати цю самотність людина може лише у суспільстві: «Самотність долається лише в плані існування, вона долається не зустріччю з «не-Я», а зустріччю з «Ти», яке теж є «Я», не зустріччю з об'єктом, а зустріччю з суб'єктом» [1, с.269]. Вважаємо, що наведена думка російського філософа надзвичайно актуальна для сучасного світу. Сучасна людина, відчуваючи стан самотності, намагається відразу його подолати. Шляхом подолання, як правило, виступають дорогі, коштовні матеріальні речі, в контакті з якими людина отримує тимчасове полегшення та насолоду. Однак стан самотності залишається, а для його полегшення необхідні все нові й нові матеріальні об'єкти. Тому філософ стверджує: «Спілкування з об'єктами залишає «Я» самотнім. Самотність долається лише в спілкуванні між «Я», у спілкуванні між особистостями, між «Я» і «Ти», не в суспільстві об'єктів, а в «Ми» [1, с.276].

Людина, за М. Бердяєвим, намагається подолати стан самотності різними засобами й шляхами, зокрема, такими як любов, дружба, спілкування, мистецтво… Водночас філософ стверджує, що людина не повністю й не завжди долає почуття самотності. Вважаємо, що М. Бердяєв має рацію, стверджуючи, що людина долає стан самотності, коли бачить віддзеркалення власного «Я» в іншому суб'єкті. Кожен хоче бути почутим і зрозумілим правильно для іншого. «Я» має глибоку потребу бути адекватним віддзеркаленням в іншому, отримати ствердження власного «Я» в іншому, хоче бути почутим і побаченим» [1, с.269].

Жадоба пізнання іншого суб'єкта і жадоба бути пізнаним іншим – це, на думку М. Бердяєва, жадоба подолання самотності. Такий тип взаємовідносин філософ вбачає у любові. У такому випадку індивід виходить з власного «Я» в іншу людину й водночас бачить себе в іншому «Я». Він пише: «Велика надія людини на подолання самотності пов'язана з любов'ю та дружбою. … Лише в любові і є цілісне поєднання одного з іншим і подолання самотності» [1, с.280].

Цікавою й актуальною для сьогодення є думка філософа, що стан самотності не долається владою. «Могутність та влада не долають самотності, адже могутність та влада можливі лише над об'єктами» [1, с.281].

Аналізуючи проблему самотності людини, М. Бердяєв виокремлює чотири типи відносин між суб'єктом («Я») та соціумом. Перший тип – людина не самотня і соціальна, найпоширеніший тип відносин, характеризується високим рівнем соціалізації індивіда. Людина не переживає стан самотності, може посідати високий соціальний статус, впевнено почувається у взаємовідносинах з іншими суб'єктами діяльності. Другий тип – людина не самотня і не соціальна. Індивід соціалізований, проте не має соціальних інтересів, відчужений від проблем суспільства. Третій тип – людина самотня і не соціальна. Вона мало пристосована до соціуму, не має власних соціальних переконань, схильна до конфліктів, уникає контактів з іншими, а тому переживає стан самотності. Четвертий тип – людина самотня і соціальна. Такий тип соціалізований, він спонукається та переймається соціальними проблемами, не відчужений від соціуму. Проте такий індивід завжди перебуває у конфлікті з суспільною думкою, часто постає незрозумілим для інших, а тому переживає стан самотності. На думку філософа, це людина революціонер, новатор, реформатор. Перші два типи відносин людини до соціуму характеризуються, за М. Бердяєвим, як гармонійні відносно зовнішнього середовища, а два останні – як конфліктні [1, с.273].

М. Бердяєв підсумовує, що проблема самотності постає «основною філософською проблемою, з нею пов'язані проблеми «Я», особистості, суспільства, спілкування, пізнання» [1, с.273]. Також філософ зазначає, що в найглибшому, найширшому розумінні проблема самотності пов'язана з проблемою смерті. Смерть – це абсолютна самотність, розрив соціальних зв'язків та контактів, «абсолютне усамітнення» [1, с.274].

Отже, проаналізувавши філософські погляди М. Бердяєва на проблему самотності, можемо зробити такі узагальнення. По-перше, проблема самотності людини органічно пов'язана з розвитком суспільства, з поширенням соціальних контактів, у яких людині важко ідентифікувати себе з іншими, або відчувати поруч інше «Я». По-друге, самотність як психологічний стан індивіда має позитивне й негативне значення. З одного боку, самотність руйнує людину,

починається процес її інтелектуально-психологічної деградації, оскільки індивід є обмеженим у спілкуванні, через яке й відбувається процес пізнання себе. З другого боку, самотня людина залишається наодинці з собою і має можливість відповісти на питання: «Хто я?»; індивід починає усвідомлювати власну ідентичність. По-третє, індивід, щоб вийти зі стану самотності, має встановлювати контакти не зі світом об'єктів, а з суб'єктами, з іншими «Я». Лише у спілкуванні з іншою людиною, коли окремий індивід починає бачити, що його власне «Я» сприймається й розуміється іншим «Я», долається стан самотності. Велике значення у процесі подолання самотності має почуття дружби та любові.

Філософські погляди М. Бердяєва на проблему самотності людини певним чином наслідував відомий філософ та психолог Е. Фромм. Філософ стверджує, що сильне почуття любові, як правило, є наслідком пережитого стану самотності. Саме любов, за Е. Фромом, є засобом подолання стану самотності. На індивіда свідомо й підсвідомо тисне почуття страху, тривоги й самотності. Людина відчуває своє безсилля перед силами природи й суспільства. Вона відчуває, що може покинути цей світ або це зроблять близькі люди й людина залишиться самотньою. Бути відчуженим від іншого, самотнім – це те, що породжує, на думку філософа, страх та тривогу: «Усвідомлення людської відокремленості без возз'єднання з любов'ю це джерело сорому і у той же час це джерело провини та тривожності. Таким чином, найглибшою потребою людини є потреба подолати свою відокремленість, залишити в'язницю своєї самотності» [6, с.24].

Досліджуючи проблему самотності, Е. Фромм розглядає різноманітні шляхи подолання цього психічного стану. Щоб подолати стан самотності, людина часто занурюється у світ розваг: сексу, алкоголю, наркотиків і т. ін. Але такий шлях людини, на думку Е. Фромма, хибний, навпаки, людина незабаром знову відчуває самотність. Також він припускає, що людина відчуває провину її її мучить совість. Він пише: «На противагу тим, хто бере участь в соціально-схваленому дійстві, такі індивіди страждають від почуття провини та совісті. Хоча вони намагаються втекти від усамітнення, знаходячи пристанище в алкоголі та наркотиках, вони відчувають ще більшу самотність після того, як оргіастичні переживання закінчуються, і тоді зростає необхідність повернення у своє пристанище якомога частіше та інтенсивніше» [6, с. 27]. Сучасні реалії однозначно підтверджують зазначене твердження філософа.

Водночас Е. Фромм чітко вказує на умови, в яких людина не відчуває стану самотності. Насамперед процес ідентифікації та відчуття схожості з іншим позбавляє людину переживання стану самотності: «Якщо я схожий на когось іще, якщо я не маю почуттів та думок, що відрізняють мене, якщо я у звичках, одязі, ідеях пристосований до зразків групи, я врятований, врятований від жахливого почуття самотності» – стверджує філософ [6, с.29]. Зазначена думка філософа є надзвичайно актуальною. Сучасний індивід губиться у соціальних зв'язках, йому важко ідентифікувати себе з певною соціальною групою. Сучасна людина, як правило, відчужена від суспільства, натомість виникає почуття самотності.

Отже, на думку Е. Фромма, найсильніше бажання людини – це бажання міжособистісної єдності [6, с.33]. Шляхи досягнення цієї єдності та її форми бувають різними. Пасивна форма єдності – це мазохізм. «Мазохіст уникає почуття ізоляції та самотності, роблячи себе невід'ємною частиною іншої людини, яка скеровує його, захищає його, є ніби його життям та киснем» [6, с.34]. Активною формою єдності є садизм. Садист намагається уникнути самотності та почуття занурення у себе, роблячи іншу людину невід'ємною частиною самого себе. Він ніби вбирає сили, вбираючи в себе іншу людину, яка йому поклоняється [6, с.35].

Проте, найбільш природною та досконалою формою міжособистісної єдності є любов [6, с.36]. Зріла любов – це єдність за умов збереження власної цілісності та індивідуальності. Філософ стверджує, що саме в любові людина природно долає почуття самотності: «Любов – це активна сила в людині, сила, яка руйнує стіни, які віддаляють людину від її близьких; яка об'єднує її з іншими; любов допомагає їй подолати стан ізоляції та самотності; при цьому дозволяє їй залишатися собою, зберігати власну цілісність. У любові має місце парадокс: дві істоти стають одною і залишаються при цьому двома» [6, с.36].

Відтак, за Е. Фроммом, на людину свідомо й підсвідомо тисне страх залишитися самотньою. Бути відчуженим від іншого, самотнім – це те, що породжує, на думку філософа, страх і тривогу. Єдиною формою подолання самотності є любов, у якій одне «Я» живе іншим «Я», зберігаючи при цьому власну індивідуальність. Почуття любові є природним потягом людини, «без якого людство не змогло б проіснувати і дня» [6, с.34].

Співзвучними з позицією М. Бердяєва є й погляди Х. Ортеги-і-Гассета на проблему самотності. Як і М. Бердяєв, Х. Ортега-і-Гассет відзначає певні позитивні моменти процесу усамітнення людини. Зокрема, він стверджує, що людина в процесі усамітнення звертає увагу на саму себе, на розвиток власного «Я», намагається усвідомити власну ідентичність та врешті-решт розвинути власні здібності. Він констатує, що «людина може час від часу зупиняти своє

безпосереднє заняття речами, звільнятися від власного оточення, губити інтерес до них і … звертатися в глиб себе, дослухатися до свого внутрішнього світу, або … займатися самим собою, а не *іншим*, не речами навколишнього світу» [3, с.162]. На думку філософа, людина у стані самотності здатна до саморозвитку та самовдосконалення. Розвинувши себе, людина виходить зі свого внутрішнього світу у зовнішній, в якому позитивним чином здатна змінювати речі [3, с.164].

Х. Ортега-і-Гассет звертає увагу на те, що процес усамітнення людини характеризується розірванням зв'язків з реальним оточуючим світом. Проте він має й свої позитивні наслідки – людина самовдосконалюється, і, повернувшись знову до зовнішнього світу, здатна його вдосконалити. Таким чином, філософ вибудовує певну схему поведінки людини. «Людина почуває себе серед речей загубленою, … це стан *зверненості на зовні* [3, с.166]. І далі: «…людина енергійним зусиллям заглиблюється у свій внутрішній світ…» [3, с.166]. Згодом «людина знову поринає у світ з метою діяти у ньому відповідно до раніше встановленого плану…» [3, с.166].

Вагомий внесок у дослідження проблеми самотності людини зробили також такі психологи, як Л. Гримак та А. Розлуцька. Так, Л. Гримак вважає, що самотність зумовлена «браком зовнішньої стимуляції фізичного та соціального характеру» [2, с.128]. В людині від народження закладена велика потреба у спілкуванні з іншими. Недостатня кількість спілкування детермінує виникнення почуття самотності та ситуації фрустрації. У дусі філософських поглядів М. Бердяєва Л. Гримак виокремлює два типи самотності людини – абсолютну та відносну [2, с.129]. Абсолютна самотність виникає у ситуаціях повної ізоляції від соціуму (катастрофи, екологічні лиха, що фізично відривають людину від суспільства). Натомість відносна самотність характеризується частковою ізоляцією, коли індивід не повною мірою реалізує власну потребу у спілкуванні. На думку психолога, це об'єктивно характерно для певного типу професій. Проте інколи людина здатна самостійно та свідомо уникати процесу спілкування. Це відбувається у ситуаціях конфлікту, хвороби тощо.

Для сучасного світу, на жаль, характерна абсолютна й відносна самотність людини. Розвиток технологічного та інформаційного середовища – це величезний крок людства вперед. Проте він має й негативні наслідки у вигляді екологічних катастроф, після яких людина може переживати почуття самотності й фрустрації. Особисто сам індивід може стати ізольованим від суспільства або в результаті екологічної катастрофи може залишитися без спілкування з рідними внаслідок їх смерті.

Отже, вищезазначені явища глобалізованого світу істотно впливають на переживання людиною самотності. До подібних висновків доходить й українська дослідниця А. Розлуцька. Вона зазначає, що сучасна людина «демонструє зовнішню активність, проте її внутрішній світ залишається пасивним, вона функціонує як автомат» [4, с.31]. Часто людина відчуває себе самотньою, розгубленою, оскільки не може зорієнтуватися у швидкоплинних суспільних процесах або й свідомо уникає контакту з соціумом через інформаційне перенавантаження. Дослідниця стверджує, що «людину оточує дійсність, яка не заохочує довіряти зовнішній реальності, породжує некласичне бачення світу; моделюється ірраціональна картина його. Переважає ідея хаосу, випадковості, плинності реального світу, непідвладного впорядкованості. Формується ситуація розгубленої людини у таємничому і непізнаваному світі» [4, с.32].

Вважаємо, що сучасна людина, аби не вдаватися до процесу усамітнення й не переживати стан самотності, має насамперед подолати своє відчуження від суспільства, здійснити процес самотрансценденції. Має відбутися процес ідентифікації з цілим, процес трансформації свідомості людини, зокрема, її здатності переключитися зі світу об'єктів на світ суб'єктів.

Бібліографічні посилання:

1. **Бердяев Н. А.** Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 480 с.

2. **Гримак Л. П.** Общение с собой / Л. П. Гримак. – М. : Изд-во **политической литературы, 1991. – 320 с.**

3. **Ортега-и-Гассет Х**. Углубление в себя и обращенность вовне / Х. Ортега-и-Гассет // Философские науки. – 1991. – № 5. – С. 158 – 173.

4. **Розлуцька А. М.** Суперечливість впливів глобалізованого світу на людину / А. М. Розлуцька // Освіта регіону. – 2010. – № 4. – С. 28 – 33.

5. Філософський енциклопедичний словник. – [за ред. В. І. Шинкарука]. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.

6. **Фромм Э.** Искусство любить / Э. Фромм. – М. : „Педагогика", 1990. – 154 с.

УДК 14:327(063)

Т. С. Бердій

ЕТНІЧНІСТЬ У СТРУКТУРІ СУЧАСНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ

Аналізується роль і місце етнічної ідентичності у структурі ідентичностей. З'ясовано, що в сучасних умовах етнічність виступає набільш значущою і стійкою дескриптивною формою свідомості. Підтверджено, що важливим чинником збереження етнічності є етнічна поведінка. Зроблено висновки, що етнічність є духовною основою загальнолюдських цінностей.
***Ключові слова**:* етнічність, етнічна ідентичність, етнічна поведінка, етнофори.

Анализируется роль и место этнической идентичности в структуре идентичностей. Установлено, что в современных условиях этничность есть наиболее важной и устойчивой дескриптивной формой ссознания. Подтверждено, что важним фактором сохранения этничности является этническое поведение. Сделаны выводы о этничности как духовной основе общечеловеческих ценностей.
***Ключові слова**:* етнічність, етнічна ідентичність, етнічна поведінка, етнофори.

It was found that in today's conditions ethnicity serves the most significant and sustained descriptive form of consciousness. It is confirmed that an important factor in preservation of ethnicity is ethnic behavior. It is concluded that ethnicity is a spiritual foundation of human values.
***Keywords**:* ethnicity, ethnic identity, ethnic behaviors, etnofory.

© Т. С. Бердій, 2012

Особливістю сучасного українського суспільства є невиформованність його найважливіших сфер: політичної, культурної та економічної, що значною мірою обумовлено ідеологічними чинниками. В умовах національно-державної розбудови України одним із основних завдань соціально-філософської рефлексії стало переосмислення проекту модерної ідентичності, запропонованого офіційною ідеологією радянських часів.

Значний вклад у нове бачення проблем етнічного та національного буття зробили українські дослідники: П. Гнатенко, О. Донченко, Б. Попов, М. Попович, М. Рябчук, М. Степико, М. Фурса, В. Храмова, Л. Шкляр та інші.

Чільне місце в працях цих авторів займає проблема взаємозв'язку особи, нації і держави в процесах національного самовизначення, ідентифікації, духовної реалізації людини. Але, незважаючи на їх значний доробок, процес переосмислення стереотипних підходів до проблем етносу і нації, місця і ролі етнічності в системі ідентичностей у вітчизняній науці ще не завершився.

Поняття «етнічність» широко використовується в західній літературі, а поняття «етнічна самосвідомість» - у російській та вітчизняній етнології та філософії. Дискусії з проблем етнічної ідентичності, які розпочались в західній соціально-культурній антропології з середини 70-х років минулого століття, були обумовлені руйнацією колоніальної системи, утворенням нових держав, ускладненням міжетнічних відносин. Ці обставини призвели до консолідації країн третього світу і зростання етнічної самосвідомості.

Глобалізаційні процеси привели до зіткнення різних культур, яке виявило їх відмінність і посприяло піднесенню почуття згуртованості у членів етнічних спільнот та усвідомленню значущості локального, історичного, релігійного, традиційного аспектів у формуванні ідентичності.

Значна роль етнічного чинника пояснюється тим, що він опирається на визначеність ідентичності, тобто на такі елементи свідомості, які здатні до стійкого та стабільного відтворення, на відміну від інституційно-правових чинників, що впливають на формування соціальної простору. Категоріальна визначеність етнічної свідомості та похідних від неї призвела до визнання самостійного значення етнічного чинника в тлумаченні і розумінні сутності соціального буття, який став розглядатися в якості феномена етнічності.

Етнічна ідентичність, як традиційний компонент ідентичності, виходить на перший план у структурі соціальної ідентичності, допомагає орієнтуватись індивіду в суспільстві і відчувати себе частиною якогось цілого, а також перетворюється в форму взаємодії між культурними групами. Звідси і підвищується увага до етнічної ідентифікації. Але треба зазначити, що

етнічність різних спільнот відповідає на виклики індустріальної цивілізації по-різному.

В умовах нестабільності люди змушені вибирати негативну ідентифікацію, що вибудовується завдяки образу ворога, коли світ поділяється на «своїх» і «чужих». Останні і розглядаються як причина всіх негараздів. Саме через це відбувається посилення традиційної ідентичності, яка переусвідомлюється і пристосовується до нових умов. Психологічна опозиція «Ми – Вони» є найдавнішою і лежить в основі етнічних відносин, етнічної самосвідомості. В свою чергу, позитивна ідентичність основується на усвідомленні спільності з позитивно значимими іншими (з Ми), без протиставлення «Ми-Вони». Ідентичність – засіб об'єднання з одними групами і дистанціювання від інших.

Етнічне народжується з особистості, і тому право людини на реалізацію своєї етнічної якості є невід'ємним. Кожній людині притаманна потреба відчувати себе членом етносу і повноцінно реалізувати свою етнічність. При цьому етнічна ідентичність найбільш стійка і значуща для більшості людей (особливо в умовах суспільних трансформацій). Для окремої людини саме етнічна група, до якої він належить, уявляється тим, що важливіше і більше його самого, що визначає його життєві орієнтири, що існувало до нього і буде існувати після нього. Таке сприйняття свого етносу обумовлене тим, що людина його не вибирає, етнічна група – це те, що розуміється саме собою, те, що не підлягає рефлексії. Етнічна ідентичність формується стихійно у процесі соціалізації людини, усвідомлення приналежності до певної етнічної спільноти є одним з перших проявів соціальної сутності людини.

Етнічна ідентичність є різновидом соціальної ідентичності і так само, як і остання, може вбирати в себе ряд ідентифікацій, але перш за все вона включає етнічну самоідентифікацію. Остання виступає ядром етнічної ідентичності. Всі члени етнічної групи мають однакову етнічну самоідентифікацію. Зміна етнічної самоідентифікації веде до переходу людини в іншу етнічну групу. Етнічний феномен є інваріантним і обов'язковим: кожна людина має етнічну приналежність і тільки одну, немає людини, яка була б позаетнічною. Етнічність є однією з ідентифікаційних можливостей, яка при певних умовах стає домінуючою, а при відсутності таких умов може стати другорядною.

С. Московічі належить ідея про організацію свідомості індивіда за типом ідентифікаційної матриці, як специфічної категоріальної системи знань. Основу цієї матриці складає множина ідентичностей: загальнолюдська, релігійна, етнічна, професійна та інші. Розподілом інформації в ідентифікаційній матриці керує домінуюча в даний момент ідентичність чи група ідентичностей. Саме ця домінуюча ідентичність організує свою ієрархію і свій порядок, саме вона визначає значущі параметри порівняння власної групи з іншими групами.

В зв'язку з тим, що індивід ідентифікує себе не тільки за етнічними ознаками, етнічність може перебувати і на периферії особистісної мотивації. На значущість етнічної приналежності впливають не тільки об'єктивна соціальна реальність (трансформація суспільства, етнічні конфлікти, міграції, змішані шлюби і т.п.), але і ряд суб'єктивних факторів (рівень освіти людини, її досвід). Як правило, етнічна ідентичність груп і індивіда не актуалізується в умовах існування стабільного соціального простору.

Етнічна ідентичність – це соціокультурний і соціально-психологічний феномен, що об'єднує когнітивні й афективні уявлення і переживання особистості про етнічні групи, які виникають у процесі взаємодії із своїм та іншим етносом.

Етнічна ідентичність формується за допомогою своєї спрямованості в минуле, в давнину, повернення до витоків (спільність історичної долі свого народу, історичні корені та ін.). Етнічність є формою ідентифікації, що орієнтована на минуле і втілена в культурній традиції. Етнофори об'єднані спільною культурною перспективою, яка включає в себе комплекс норм, незалежних від політичного устрою.

Етнос існує впродовж досяжного кола поколінь, він є різноманітним в своїх проявах. Тому основною функцією етнічної свідомості є забезпечення спадкоємності традицій, історичної пам'яті, образу життя. Без спільних міфів і спільної пам'яті, включаючи міфи про походження й обраність, та породженого ними усвідомлення своєї єдності спільноти не було б. Другим важливим моментом є орієнтація на минуле – на витоки спільноти, на її історичне становлення, включно з уявленням про «золотий вік», на періоди політичної, мистецької та духовної величі.

Етноісторична форма існування людства не є колективною історією «обраного народу» чи «спасіння»; вона є історією особистісною, індивідуальною. Тому етноісторичний вимір завжди охоплює дві площини особистості. Етнічність, з одного боку, виступає проекцією традиції (яка вміщує культуру з усією системою соціальних відносин і особливостями господарчої діяльності); а з другого – етнічне, навіть неусвідомлене, формує ціннісне ядро особистості: світогляд, типи емоційних реакцій, життєвий досвід.

У соціально-філософському плані етноісторичне є аналітикою історичного, соціального,

психологічного, екзистенціального самовизначення індивіда. В ньому «Я» ототожнюється з «Ми», «Свої», «Власні», «Наше», але залишається з усіма особливостями і відмінностями, які характеризують «Я є». Тобто , коли людина стверджує «Я українець» – це означає, що вона не є нічим іншим, нічим більшим; і при всій відмінності твердження «Я поляк» не може заперечувати наявності в іншому такої ж достеменної індивідуальності, що не виключає як конфліктів, так і контактів. Водночас, приналежність до цілого не означає, що моє твердження «Я українець», тотожне іншому твердженню «Я українець». Тобто зміст етноісторії не надає можливості використовувати типові показники або якийсь середній вимір, вона завжди стверджує плюралізм і надає йому універсальності як зовні, так і зсередини. Застосування соціологічних методів в етноісторичному дослідженні неможливе з огляду на його індивідуальний вимір.

Інша особливість, пов'язана з вивченням етноісторичних процесів, полягає в тому, що етнос може складатися із субетносів. Наприклад, український етнос має такі субетноси: лемки, бойки, гуцули, поліщуки. Деякі дослідники використовують аналогію з нацією, яка також може складатися із окремих етносів. Наприклад, французьку націю складають такі етнічні групи, як піккардійці, провансальці, гасконці, бретонці, корсиканці, ельзасці, нормандці тощо.

Титульну націю сучасні дослідники визначають як державотворчий етнос, хоча треба зазначити, що не всі держави пов'язані з наявністю державотворчого етносу. Наприклад, Швейцарія, яку складають чотири етнічні групи, три з яких є титульними націями інших європейських країн (Італія, Німеччина, Франція). Не завжди державотворчий етнос є титульною нацією, наприклад, фламандці, які є державотворчою нацією для Нідерландів і Бельгії (в останній разом із валонцями).

Є випадки, коли представники правлячої і суспільної еліти можуть заперечувати існування титульної нації. Цікавим є також приклад Австро-Угорської імперії, яка була державою із вичерпно легітимною титулатурою, але була позбавлена державотворчого етносу і нації.

Надання преференцій у політичному житті якомусь етносу не має однозначного позитивного впливу на його історичний розвиток. Наприклад, відсутність російського націоналізму в системі радянських правовідносин та русифікація радянських республік суттєво не покращили ставлення росіян у СРСР; занепад російської етнічної культури був вражаючим у російській «глубинке».

Об'єктивне дослідження етноісторичних процесів змінило підходи до розуміння суспільних процесів, а саме визнання вагомого значення етнічного чинника дає можливосты вирішити класичну проблему соціальної філософії – співвідношення індивідуальної та універсальної засад соціального буття. Індивідуальна засада, як основоположення етнічності, є конкретним ситуативним та феноменально-адекватним проявом універсального в індивідуальному вимірі. Соціальна реальність відтворюється й існує на індивідуальному рівні буття, а в універсальному, загальнолюдському сенсі сприймається через наступні ознаки: солідарність (бажання жити разом), альтруїзм (здатність жертвувати своїми інтересами заради загальної мети), переживання своєї унікальності, здатність мобілізувати зусилля задля реалізації національного ідеалу.

У гносеологічному аспекті вивчення етнічної історії поставило завдання переорієнтувати соціально-філософське бачення історичного процесу як універсально прогресивного на глобально плюралістичне.

Значущість вивчення етноісторичного процесу виявилась в окресленні нового проблемного кола, центром якого є питання етнічної ідентичності. Для соціальної філософії це означає переведення дослідницької уваги з соціально-економічного, соціально-політичного аспектів на соціокультурні.

Когнітивний компонент етнічної ідентичності визначається етнічними орієнтаціями і груповими концепціями, фундаментальне значення має етнічна самоназва, етнічна обізнаність. На підставі цих компонентів формується система етнодиференціюючих ознак: знання про себе, знання про історію, свої звичаї і особливості культури, знання етнічних імперативів, знання про чужі етнічні групи. Ці ознаки можуть бути надані за допомогою мови, стереотипів поведінки, історичної пам'яті, релігійних вірувань, міфології, народної і професійної культури тощо.

В окремих випадках конфесійні ознаки можуть ототожнюватись з етнічною спільнотою, а також конкурувати за мовною приналежністю. Наприклад, уруми Приазов'я ідентифікують себе з греками, хоча зберігають кримськотатарську мову і традиції, при цьому кримські татари не вважають урумів представниками своєї етнічної групи, і навпаки.

Етнічна поведінка базується і на гендерних стереотипах, так як нею визначався процес відтворення спільноти і процес суспільного розподілу праці. Тому окремі представники етнічної еліти висувають вимоги збереження гендерних стереотипів, як одного із важливих чинників збереження етнічної ідентичності в гетерогенному середовищі. Неспівпадіння поведінкової парадигми і домінуючої форми соціальної практики може привести до конфлікту між етнічною

групою і її соціальним оточенням. Конфлікт завжди набирає форму нелояльності представників етнічної групи відносно системи соціальних цінностей. У свою чергу, етнічна група може бути ізольованою в гетерогенному соціальному просторі (наприклад, конфлікт у європейській освітній системі з приводу носіння хустинок-фулардів). Вивчення етнічної поведінки показує, що її визначають певні морально-етнічні імперативи, які формують нормативну модель етнічної поведінки. Особливість етнічної поведінки в тому, що вона має два зовнішніх прояви: поведінка в своїй групі і поведінка по відношенню до іншої групи. Деякі дослідники стали розглядати цю особливість поведінки в якості константи етнічної самосвідомості і зробили загальний висновок про конфронтаційну сутність етнічності. Таке розуміння етнічності виконує ідеологічну функцію раціоналізації і легалізації етнічних конфліктів і націоналізму, і є реакцією на них в пострадянському просторі. Наприклад, війна в Чечні, маніпуляція етнічною ідентичністю у виборчих перегонах в Сербії, Росії, Грузії, Україні.

Етнічність опирається на емоційні зв'язки з спільнотою і моральні обов'язки по відношенню до неї, які формуються в процесі соціалізації. Сплав емоцій і моральних правил є тим основним чинником міжетнічних стосунків, який заставляє людей офірувати собою заради своєї спільноти. Гордість, образа, гідність, страх є найважливішими критеріями міжетнічного порівняння.

У вирішенні етнополітичних конфліктів важливої ваги набуває «морально-есхатологічний імператив», який ввів відомий американський політолог, представник інструменталізму Дж. Ротшильд. Цим терміном він запропонував позначити принцип, яким керується етнічна група в умовах, коли вона має впевненість, що її існуванню загрожує зникнення. В такому разі представники етнічної групи можуть вдаватися до агресивної поведінки й насильницьких заходів, без будь-яких перспектив на перемогу. Прикладами можуть бути події в Нагорному Карабаху, Чечні, Палестині тощо.

Етнічність визначається за певними об'єктивними ознаками, які не завжди мають значення для індивіда. Наприклад, вивчення історії і культури греків Приазов'я дозволило встановити, що за культурними, мовними, антропологічними ознаками грецький субстрат складається з гетерогенних груп, представники яких ідентифікують себе як греки, але етноніми, традиції, міжгрупові контакти зовсім різні. Треба зауважити, що офіційна етнічність і дійсна етнічна ідентичність не завжди співпадають (наприклад, русини Закарпаття, феномен криптоетнічності тощо).

Тому етнічна ідентичність є кодуванням когнітивно-емоційного процесу, зміст якого зводиться до усвідомлення себе представником етносу. Результатом даного процесу є встановлення відношень тотожності і відмінності. Етнічна ідентичність, як і інші типи ідентичності, є не властивістю, а відношенням.

Таке розуміння потребує конкретного встановлення діахронічного та синхронічного вимірів кодифікації. Більшість дослідників вважає, що ці виміри виявляють себе у сфері мови, конфігурації простору, образно-емоційній сфері сприйняття. Проблема ускладнюється тим, що всі означені аспекти традиційно розумілись як прояви соціальної природи людини, а з огляду на значущість етнічного чинника виявляється, що вона є детермінована ними. Традиційне розуміння соціальної дії, як показника соціалізації індивіда, у відношенні до його етнічної ідентичності виступає лише індикатором. Участь у громадських і політичних організаціях, конфесійна приналежність, використання мови, підтримка культурних традицій, особливість господарської та підприємницької діяльності не можуть бути достатніми підставами для визначення етнічної самоідентифікації. Існує розбіжність між етнічною самоідентифікацією та етнічною втягненістю, остання вказує на те, що не існує прямого зв'язку між уявленням про себе як члена етнічної групи та використанням типових для неї моделей поведінки.

У розвинених суспільствах індивід віддає перевагу іншим типам соціальної ідентичності перед етнічною, але в кризових ситуаціях він буде опиратись саме на модель етнічної поведінки, саме етнічна ідентичність буде домінувати над іншими видами ідентичностей.

Ще однією важливою складовою етнічної ідентичності, яка дозволяє відокремити її від офіційної ідентичності є етнічна константа, яка відображає різницю між етнічними ярликами, які є покажчиком офіційної етнічності. Процес виформовування етнічної константи відбувається раніше, аніж застосування етнічних ярликів, і він аналогічний процесу виформовування расових та статевих ознак індивідуальності.

У комплекс етнічних ознак поступово включаються нові – спільність предків та історичної долі, релігійні уявлення. Під впливом зовнішніх чинників та на підставі інтеріоризації етнічних ознак, якими сформовано етнічну константу, утворюється певний тип соціальної ідентичності.

На уявлення людей про свою етнічну ідентичність мають вплив зовнішні чинники, серед яких необхідно вказати на особливості етнічної соціалізації в родині, школі, близькому соціальному оточенні; гетерогенність/гомогенність етноконтактної сфери; соціальні позиції етнічних груп.

Етнічна ідентичність є важливою зв'язуючою силою співтовариства, яка виконує функцію духовно-культурної основи для освоєння представниками етнічних груп загальнолюдських цінностей.

Необхідне принципово нове бачення у розробці етнопроблем, коли предметом обговорення стають не тільки питання розширення толерантності, але і формування глибинної потреби у співдружності. Толерантність і співдружність як основа розвитку взаємодії в сучасній історії передбачає пошук нових парадигм, нових тем і нових рішень.

Бібліографічні посилання:

1. **Ротшильд Дж**. Повернення до різноманітностей: політична історія Східно-центральної Європи після Другої світової війни: Пер. з англ. В. Лапицького, С. Рябчука. – К.: Мегатайп, 2004. – 382с.

2.**Сингер Б.Дж**. Демократическое решение проблемы этнического многообразия. // Вопросы философии.- 1994. -№6. - С.89-98.

3. **Скворцов Н.Г.** Проблема этничности в социальной антропологии. – СПб.: Лань, 1996. – 184с.

3. **Московичи С.** Век толп: исторический трактат по психологии масс./ С.Московичи М., 1996. -303с.

4. **Московичи С.** Социальное представление: исторический взгляд // С.Московичи Психологический журнал. 1995. - № 1. С.3-18.

5. **Шульга Н.А.** Этническая самоидентификация личности./ Н.А. Шульга /НАН Украины, институт социологии – К.: 1996. – 99с.

УДК 1:37:130:2

Г. Д. Берегова

ЗАСАДИ ФОРМУВАННЯ СІЛЬСЬКОГОСПОДАРСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ

Статтю присвячено філософському аналізу засад формування сільськогосподарської ментальної культури. У роботі розглянуто витоки антеїзму та його вплив на метальну культуру майбутніх аграрників.

***Ключові слова**:* слов'янська міфологія, ментальність, гілозоїзм, антеїзм, ментальна культура, освітнє середовище**.**

Статья посвящена философскому анализу основ формирования сельскохозяйственной ментальной культуры. В работе рассмотрено истоки антеизма и его влияния на ментальную культуру будущих аграрников.

Ключевые слова: славянская мифология, ментальность, гилозоизм, антеизм, ментальная культура, образовательная среда.

The article is devoted to philosophical analysis of principles of forming agricultural mental culture. The origins of antheism and its impact on mental culture of future agrarians are considered.

Key words: Slavic mythology, mentality, hilozoyizm, antheism, mental culture, educational environment.

© Г. Д. Берегова, 2012

З огляду на сучасні трансформаційні процеси в Україні, що висувають перед фаховою освітою необхідність нових підходів до навчально-виховного процесу у вищих навчальних закладах України, актуальним видається філософське осмислення сільськогосподарської ментальної культури українського народу майбутніми фахівцями з метою вироблення в молодого покоління морально-ціннісного ставлення до природи та її ресурсів.

Сучасні вітчизняні науковці у галузі філософії освіти (В. Андрущенко, А. Бичко, Б. Гершунський, Е. Гусинський, А. Запісоцький, І. Добронравова, С. Клепко, В. Кремень, К. Корсак, М. Култаєва, М. Левківський, В. Лутай, М. Михайлов, М. Михальченко, Н. Сухова, В. Пазенок, Н. Піщуліна, І. Передборська, Ю. Огородников, І. Радіонова, С. Черепанова, В. Шевченко й ін.), досліджуючи шляхи оновлення вітчизняного освітнього дискурсу, побічно торкаються проблем формування космічно-планетарного світогляду особистості та її ставлення до природи як до живої істоти.

Однак проблемам формування ментальної культури майбутніх фахівців аграрної галузі

виробництва в наукових дослідженнях достатньої уваги не приділялось, хоча слід зазначити, що саме емоційне та шанобливе ставлення до землі на світоглядно-ментальному рівні знайшло своє виявлення у вигляді ідей гілозоїзму, що й вимагає філософського осмислення з метою формування у молодих спеціалістів більш високого рівня духовності з опорою на ментальне підґрунтя. Необхідність наукових пошуків у проблемному полі формування сільськогосподарської ментальної культури шляхом філософського осмислення духовних витоків українського народу й зумовила мету цієї роботи.

Безперечним є те, що сільськогосподарська ментальна культура, як і будь-яка форма створення, засвоєння та передачі цінностей наступним поколінням, формується на певному генетичному й психосоціальному матеріалі. У цьому зв'язку український освітній простір постає транслятором найбільш значущих й історично стійких норм і орієнтирів буття, що охоплюють необхідний для успішної життєдіяльності ментальних цінностей (природні, біологічні, вітальні, психічні, соціальні, духовні). Звідси випливає, що система освіти (від концепції до змістовного наповнення) повинна максимально повно враховувати й відтворювати специфіку національної духовності, витоки якої криються в ментальній культурі пращурів.

Формування сільськогосподарської ментальної культури майбутніх працівників аграрної сфери економіки спирається на витоки світоглядних позицій українців – поглядів, переконань, вірувань, ідеалів, що криються в первісній культурі. Складні взаємодії первісної людини з оточенням передано в міфах, у яких уособлюється примітивний світогляд людини, спроби пояснення природи, явищ дійсності, релігійні уявлення, ідеологічні функції й бере свої витоки українська ментальність.

Людина у первісній культурі не відокремлювала себе від природи, оскільки це б позбавило її засобів існування, відчуття належності цілому, тотожності роду, віднімало сенс існування: природа в уяві людини жива, розумна, а земля, небо, рослинний, тваринний світ – родинно споріднені між собою істоти. Крім того, всі речі мали свого надприродного двійника – душу, від якої залежить оточуючий світ. Так виникає анімалізація (одухотворення) та антропоморфізація (олюднення) предметів і явищ природи, надприродних істот (духів, богів). Однак зусиллями давньогрецької філософії світогляд поступово звільнявся від міфології, і анімізм замістили вчення, у яких природа осмислювалася як єдине матеріальне ціле, наділене життям. Оскільки земля, вода, повітря, рослинний світ (вся природа) мислилися як живі істоти, то, відповідно, і вони наділялися душею й такими ж відчуттями, як і людина: сприйняття, розуміння, почуття, передача інформації, енергетичний обмін тощо. Такі уявлення пізніше оформились у вчення, що отримало назву «гілозоїзм» (від грец. ὕλη - матерія і ζωή - життя) [12]. Ідеї гілозоїзму як вчення про живу природу близьке світоглядним позиціям як праукраїнців, так і їх нащадків і глибоко вкорінене в українську ментальність, що сягає ще часів дохристиянського періоду й досить повно виражена в слов'янській міфології.

Слов'янська міфологія як одна з ланок загальнослов'янської і світової міфології сягає своїм корінням у дохристиянські часи й ґрунтується на народних віруваннях анімістично-магічного характеру. Світогляд давніх слов'ян, зорієнтований на єдність з природою, визначило хліборобство, що вимагало тривалої осілості. Праукраїнці обожнювали сили природи, вірячи в духів, які супроводжували людину від її народження до смерті. Це й стало в подальшому основою язичництва.

В основі давньої слов'янської міфології були реальні образи, які людина брала з природи. Найдавніші міфи мали геоморфічні форми (сонце, вогонь, вода, земля, вітер), які пізніше заступаються антропоморфічними: народ створює цілі генерації богів з повними родами, цілий світ духів: перший рівень характеризується найбільш узагальнюючою функцією богів (Перун, Велес, Сварог, Дажбог, Мокош, Яровіт); до другого рівня відносять божества, що уособлювали сезонні господарські цикли (Род, Чур). Елементи третього рівня складають персоніфіковані космоетичні поняття (Доля, Лихо, Правда, Кривда); до четвертого рівня міфології належать різні групи неіндивідуалізованих істот (домовики, русалки); окрему групу складають персонажі міфологізованої історичної традиції (Кий, Щек, Хорив, Либідь). Слід додати, що язичницькі вірування наших предків не були незмінними: на різних етапах історичного розвитку вони доповнювалися різними богами, які уособлювали різні сили природи й уособлювали головні життєві засади, оскільки були пов'язані в основному з такими сферами діяльності, як землеробство, скотарство, торгівля й ремесло та, відповідно, були спрямовані на добро, культивування, зрощення та збереження способу життя роду – у них була відсутня будь-яка форма орієнтації на руйнування.

Так дохристиянська міфологічна спадщина давніх українців постала активним чинником творення нових світоглядних позицій українського народу, і саме в дохристиянській міфології наших пращурів слід шукати витоки української ментальності з превалюючим шанобливим,

господарським ставленням до землі-матері, що слугує підґрунтям для формування космічно-планетарного світогляду людини майбутнього.

Сільськогосподарська ментальна культура українців відбиває особливі риси їхнього характеру й, відповідно, особливості світогляду. Термін «ментальність» пов'язаний з латинськими аналогами *mentalis, mens, mentis*, що трактуються як розум, розумовий, думка, інтелект. В англійській мові слово *mentality* означає «розум», «інтелект», «розумові особливості, властивості». Виходячи з етимології слова, зміст ментальності належить до когнітивної сфери й визначається насамперед знаннями, якими володіє спільнота. Знання разом із віруваннями (містично-емоційний компонент) утворюють, стверджує В. Дем'яненко, «уявлення про навколишній світ, який є ґрунтом ментальності, задаючи разом з домінуючими потребами й архетипами колективного безсвідомого ієрархію цінностей, яка характеризує дану спільноту» [2, с.94]. О. Бондаренко своєю чергою уточнює, що «термін «ментальність» вживається, коли треба назвати щось відносно важко вловиме, але разом з тим реально присутнє в соціальній, перш за все, обумовленості тих чи інших фактів свідомості чи поведінки людей; коли треба раціонально пояснити певні явища суспільного життя, заглиблюючись до певного рівня їх засад» [1, с. 210].

На думку А. Сокирко, найбільша роль у дослідженні ментальності українського народу як важливої складової національної ідентифікації належить ученим, що проводили свої дослідження в діаспорі (Д. Чижевський, І. Мірчук, О. Кульчицький, В. Янів, М. Шлемкевич) [8, с.29]. У ході досліджень українськими вченими було виділено чотири системотворчі ознаки ментальності українського народу: інтровертність вищих психічних функцій у сприйнятті дійсності, кордоцентричність, індивідуалізм, перевага емоційного, чуттєвого над волею та інтелектом [2, с.94]. І якщо інтровертність вищих психічних функцій у сприйнятті дійсності виявляється в зосередженості особи на проблемах внутрішнього, особистісно-індивідуального світу, то з інтровертністю пов'язується безпосередньо український егоцентризм й індивідуалізм.

Український індивідуалізм носить дещо анархічний характер. Своєрідність праці на родючих українських землях з покоління в покоління сприяла формуванню чисельно малих соціальних груп на противагу великим патріархальним родинам, що утворювалися на північних і північно-західних землях. Це суттєво впливало на формування в українців індивідуалізму, що був поєднаний з ідеєю рівності, повагою до окремого індивіда, уважним ставленням до його свободи. На світоглядно-ментальному рівні ця риса знаходила своє відображення у вигляді домінування екзистенційних мотивів.

Емоційність як риса ментальності пояснюється тим, що з давніх часів український народ знаходився у ворожому оточенні, особливо кочового степу. Така ситуація знайшла свій відбиток у формуванні межового світовідчуття – гостре емоційне переживання сьогоденного життя, життєлюбність, поетичне сприйняття оточуючої природи, виявлення пріоритету «серця» над «головою». Це накладало значний відбиток на погляди пращурів: проблеми світу, природи, людини сприймалися емоційно (через серце), подавалися зі значним ступенем впливу та вияву емоцій, почуттів, моральних поглядів – кордоцентрично (від лат. *cordis* - серце).

Сільськогосподарська ментальна культура українців виявляється через психічні процеси сприйняття та відтворення дійсності. Так, О. Кульчицький наголошує, що «українська психічна структура визначається своїм емоційно-почуттєвим характером, зосередженням довкола «серця», своєю кордоцентричністю» [7, с.710]. Те, що «безумовною рисою політичного укладу українця є емоціоналізм і сентименталізм, чутливість та ліризм», стверджує й Д. Чижевський [11, с.17]. Кордоцентричність виявляється в сентименталізмі, чутливості й любові до природи, котра в українців постає насамперед як втеча від суспільно-політичних клопотів.

Однак визначальними й не єдиними рисами української ментальності ряд вітчизняних дослідників з історії української філософії (С. Бондар, В. Горський, Н. Кривда, В. Лісовий, М. Лук, В. Нічик, І. Огородник, А. Роменець, М. Русин, В. Щурат, С. Ярмусь та ін.) вважають антеїзм, екзистенційність і кордоцентризм, що позначились не тільки на світосприйнятті українців, а й на певних особливостях української філософії. Ці риси національного характеру доповнюються в різних інтерпретаціях емоційністю, чутливістю, естетизмом, психічною рухливістю, шануванням індивідуальної свободи, релігійністю.

Центральним поняттям сільськогосподарської ментальної культури українців і специфічною рисою їхнього світосприйняття є антеїзм, оскільки найпершим джерелом формування емоційно-чуттєвої сутності українців споконвіку була земля: архетипи Матері-Землі глибоко вкорінені у свідомість усього українського населення. Антеїзм як емоційне та шанобливе ставлення до землі на тому ж світоглядно-ментальному рівні бере свою назву й значення від давньогрецького міфу про Антея, фізична сила якого виявлялася вищою мірою лише за умови безпосереднього контакту із землею. Згідно з міфом, Антей був задушений Гераклом, коли той підняв його над

землею, позбавивши його тим самим прямої, фізичної взаємодії з нею [10, с.11].

Міф про Антея наштовхує мислячу особистість на усвідомлення глибинної сутності землі та її ролі в житті людини: Антей – символ прив'язаності людини до матері-землі на фізичному й емоційному рівні, який гине від рук Геракла – символу сили Світового Розуму. Саме тому передусім у селянській, хліборобській свідомості й ментальній культурі постійно присутній нерозривний емоційний зв'язок людини з матерією (землею), що часто заперечує раціональне осмислення цього феномену.

В українській ментальності земля завжди асоціювалася з життям, самою здатністю до проживання, вона давала впевненість у майбутньому. Тому часто земля залишалася єдиним прихистком для людини, сприяла її «втечі» від суспільного життя до природи. Емоційний зв'язок із землею, розвинувшись як характеристика української душі, поступово виділився в одну з найприкметніших світоглядних настанов, яка формувалася протягом багатьох століть за умов автохтонної (ще з трипільської доби) землеробської культури, яка породжувала в етнічній свідомості українців архетип ласкавої, лагідної неньки-землі, її поетичне бачення, ініціювала обрядовість народного життя. Таке емоційно-шанобливе ставлення до землі, до рідної природи практично й виявилося в антеїзмі як особливій рисі сільськогосподарського світоглядно-ментального рівня етносу.

Ідеї антеїзму як риси української ментальності набули подальшого розвитку й відображення в українській культурі. Чітко вони прослідковуються у культурі Київської Русі. Так, в історіософській концепції Іларіона ми знаходимо ідеї «землі Руської», особистої причетності кожного до долі вітчизни – Русь виступала як батьківщина кожного, і тому захищати її було справою честі. Єдність території в Київській Русі хоча й не була ознакою «окремішності», однаково відігравала роль могутнього чинника самоідентифікації.

Антеїзм як явище етизації помітним постає й у вченні Г. Сковороди. Його принцип «сродності» – це насамперед принцип «зрощеності» з тим чи іншим типом діяльності, в якій український народ вбачав ознаку якості та надійності свого життя, гарантію виживання, адже земля завжди була годувальницею людей і єдиною цінністю, яку слід було берегти. І тому не дивно, що Г. Сковорода, будучи мандрівним філософом, використав один із наймогутніших українських архетипів у своїй творчості.

Одним з яскравих виразників антеїзму є П. Куліш. У «Листах з хутора» письменник називає такі риси народу, що складають основу українського менталітету: орієнтація на гармонійний зв'язок з природою та землею, пріоритет сільського життя за умови гармонійних взаємовідносин села й міста (одним треба в містах «черствіти», а іншим – жити в селах, володіти наукою хліборобів), господарність і раціональна ощадливість, родина як цінність та центр життя людської особистості. Крім того, П. Куліш виділяє такі ментальні характеристики українців, як зваженість і вибірковість у ставленні до нововведень цивілізації, орієнтація на спільність і рівність, неприйняття соціальної несправедливості, коли половина людства «у золоті купається, а половина в вонючій грязі тоне, од пекельної роботи чучверіє і з голоду гине» [6, с. 247].

Ментальна культура П. Куліша загалом заснована на протиставленні «внутрішнього – зовнішнього», «верху – низу». Саме через протиставлення й низку пов'язаних із цим суперечностей пояснюється «хуторська філософія» і сутність людини. Поняття «хутір» у П. Куліша охоплює розуміння єдності людини з природою, належність до землеробської культури, сільський спосіб життя. Це все протиставляється «городу» – міському життю та міській культурі. «Скоповище многолюдства», «безмежна вулиця» – міське життя робить людей однаковими, схожими істотами. Місто, хоча й асоціювалось у мислителя з джерелом цивілізації, а значить, і втіленням раціонального компонента, все ж протиставляється емоційно-чуттєвому, душевному, «тому чистому, що є в людині». Так П.Куліш виступає апологетом землеробської культури, а селянин у творчій спадщині філософа постає не просто людиною, а носієм автохтонної землеробської культури.

М. Костомаров у праці «Дві руські народності» акцентує увагу на такій ментальній рисі українців, як безмежна любов до природи. Підкреслюючи характерні особливості українців, він наділяє їх високою мірою духовності [4, с.64]. Так, антеїзм, що тяжіє не до ідеального світу абстрактних теорій, а філософського пошуку правди та смислу життя – до землі, України, претендує на роль особливої складової української ментальності, бо несе в собі риси, що поєднують прагнення задовольнити духовні й матеріальні потреби людини.

До характеристик українського світогляду й ментальності повертається М. Драгоманов. У статті «Україна і центри» він звертає увагу на такі характеристики українців, як відчуття підлеглості чужій державі, пластичність і мужність, стихійний демократизм, розвинений інстинкт самовиживання, здоровий глузд, соціальна гнучкість, прагнення життя в громаді [3]. Художніми засобами філософствування ментальність українців після М. Драгоманова

аналізував М. Коцюбинський, котрий показує, що українцям властиві працьовитість, готовність протистояти несподіванкам, тобто внутрішня мобільність і рухливість, турбота про природну основу життя – землю, тварин, родинне вогнище, пошук «правди життя» тощо.

Антеїзм в українській ментальності набув суто народного, природно горизонтального характеру: основами антеїзму, як уже відзначалося, є саме селянська, а не інтелігентська культура. «Хутір», давши основи для поглядів багатьох мислителів, тим самим виконав роль каталізатора духовного пробудження української еліти й забезпечив часову спадковість духовних форм освоєння дійсності в ментальній її формі. А земля у свідомості українців постала стійким і безперечним символом, що ототожнюється в сільськогосподарській ментальній культурі з матеріальним багатством, задоволенням фізичних потреб у їжі.

Український народ, що є нащадком прадавніх культурних традицій і психічно асимілює та синтезує різні рівні ментального мислення, є народом найрізноманітнішого духовного досвіду. Духовний досвід українського народу охоплює не лише певний спосіб світосприймання й світорозуміння, а й різноманітні ірраціональні складові, зокрема, певні особливості колективної психіки, покладені в основу національної свідомості. В українській національній свідомості, на думку О. Бондаренко, відображена ментальна культура, що реалізується у пошуку універсальних засад людського буття, у вільному творчому підході до життя, – такі ментальні властивості знаходять своє віддзеркалення у формуванні та розвитку освітнього середовища сучасного українського суспільства [1, с.8].

Безумовно, філософське осмислення витоків української ментальності та її місця в сільськогосподарській ментальній культурі дає поштовх передусім викладачу як суб'єкту освітнього простору до творчої цілеспрямованої педагогічної діяльності, що формує у майбутніх аграрників стійкі переконання в тому, що природа (все, що нас оточує) – не випадкове скупчення предметів і явищ, а цілісна система, яка розвивається за певними й лише їй властивими законами. Розуміння витоків української ментальності й вироблення ставлення до природи як до живої істоти, здатної відчувати й співпереживати, є засобом не тільки формування науково-філософського світогляду, а й морального виховання молодого покоління: розуміння й пояснення культурно-соціального досвіду людства допомагає майбутньому фахівцю стати духовно вищою особистістю.

Із вищевикладеного можна зробити висновки про принципову зміну статусу та сили впливу теоретично-філософського знання на світоглядні позиції фахівців майбутнього шляхом більш глибокого осмислення ними витоків сільськогосподарської ментальної культури. З урахуванням сучасної доби глобалізації та інформаційних технологій засобом збереження та відтворення цивілізаційних засад сучасного суспільства є саме ті знання, що виражають глибинні духовно-ціннісні засади національного буття народу.

Поряд із набуттям майбутніми аграрниками протягом навчання у вищому навчальному закладі необхідного для успішної професійної діяльності набору компетентностей нині більш важливим постає моральне виховання громадянина з ціннісними орієнтаціями, що допоможуть виробити відповідальність людини за свої дії й усвідомити необхідність відповідального ставлення до землі, води, повітря, сонця тощо. Звернення до витоків ментальності як духовної домінанти українського народу суттєво допоможе виробленню у майбутніх аграрників ціннісно-відповідального ставлення до природи, закладеного в людській сутності й виявленого більш повно в сільськогосподарській культурі.

Перспективи подальших досліджень полягають у тому, що проблема національної ментальності в сільськогосподарській культурі, поки що не розв'язана достатньою мірою, відкриває широкі можливості для розуміння всього спектра виявів «української душі» як передумови української філософської культури, що продовжує хвилювати сучасних дослідників і широкі кола громадськості.

Бібліографічні посилання:

1. **Бондаренко О.В**. Економічна ментальність України: етапи історичного розвитку (соціологічний вимір) / О.В. Бондаренко // Нова парадигма. – 2004 – № 36 – С. 210-215.

2. **Дем'яненко В.** Ментальні характеристики політичної свідомості українців / В. Дем'яненко // Людина і політика. – 2001. – № 1. – С. 93–99.

3. **Драгоманов М.П.** Літературно-публіцистичні праці. У 2-х т. / М.П. Драгоманов. – К.: Наук. думка, 1970. - Т. 1. – 531 с., Т. 2. – 593 с.

4. **Костомаров М.** Дві руські народності / М.Костомаров // Твори : в 2-х т. – К.: [б. и.], 1967. – Т. 2. – 255 с.

5. Краткий философский словарь / Кириленко Г.Г., Шевцов Е.В. – М.: Философское общество «Слово»: ЭКСМО, 2003. – 480 с.

6. **Куліш П.** Листи з хутора / П.Куліш // Твори. В 2 т. – К.: 1989. – Т. 2. – 451 с.

7. **Кульчицький О**. Риси характерології українського народу / О. Кульчицький // Енциклопедія українознавства: в 2 т. / [під ред. В. Кубійовича і З. Кузеля]. – Мюнхен; Нью-Йорк, 1949. – Т. 1. – 718 с.

8. **Сокирко А.** Ментальні особливості української філософської думки доби романтизму: антеїзм / Сокирко А. // Вісник Львівського університету VISNYK Філософські науки. – 2007. – Вип. 10. – 222-228.

9. **Толстой Н. И**. Очерки славянского язичества / Толстой Н.И. – М.: Индрик, 2003. – 622 с.

10. Словник античної міфології / Упоряд. Козовик І.Я., Пономарів О.Д. – Тернопіль: Навчальна книга «Богдан», 2006. – 312 с.

11. **Чижевський Д.** Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – Мюнхен : [б. в.], 1983. – 175 с.

12. Что такое Гилозоизм? Значение и толкование слова *gilozoizm*, определение термина // Крупнейший сборник онлайн-словарей [Интернет-ресурс]. – www.onlinedics.ru/slovar/fil/g/gilozoizm.html.

УДК 101:572.028

И. А. Бешта

ОСОБЕННОСТИ ЭТНОЯЗЫКОВОЙ И СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ НАРОДОВ КРЫМА

Розглянуті теоретичні і практичні аспекти розвитку Криму як полікультурного регіону, дана сучасна соціальна і етнічна панорама півострова, досліджені особливості ідентифікації народів автономії.

Ключові слова: Автономна Республіка Крим, багатонаціональний регіон, етнос, нація, етноконфесійна взаємодія, соціокультурні протиріччя, ідентичність.

Рассмотрены теоретические и практические аспекты развития Крыма как поликультурного региона, дана современная социальная и этническая панорама полуострова, исследованы особенности идентификации народов автономии.

Ключевые слова: Автономная Республика Крым, многонациональный регион, этнос, нация, этноконфессиональное взаимодействие, социокультурные противоречия, идентичность.

The theoretical and practical aspects of development of Crimea are considered as a multicultural region, the modern social and ethnic panorama of peninsula is given, the features of authentication of people of autonomy are investigational.

Keywords: Autonomous Republic of Crimea, multinational region, ethnos, nation, ethnic and confessional co-operation, sociocultural contradictions, identity.

© И. А. Бешта, 2012

Крым является одним из тех регионов, которые широко известны за пределами своих государств, безотносительно временных и территориальных рамок. Это обусловлено уникальностью Крымского полуострова, омываемого водами Черного и Азовского морей, включающего сотни километров теплого морского побережья, незабываемые заповедные места, лечебные грязи и минеральные воды, экзотическую природу и субтропический климат. Естественно, что именно этот регион Украины имеет не только национальный, но и международный статус единой рекреационной зоны и является объектом внимания различных этнографических и социальных групп, начиная с древних времен.

Благоприятные природные условия Крыма и его удобное местоположение способствовали тому, что полуостров стал одной из колыбелей человечества. Древнейшие следы человека в Крыму относятся к мустьерскому периоду, около 100 - 35 тысяч лет до н.э., а одним из первых народов, живших в степной части Крыма в XV-VII веке до н.э., были киммерийцы. Помимо киммерийцев, уже во времена Геродота (V в. до н. э.) на полуострове обитали тавры и скифы, затем появились греки, римляне, готы, гунны, хазары, генуэзцы, монголы… список можно продолжать бесконечно. Разнообразие древних культур – античной, трипольской, казацкой, кочевых племен скифов, сарматов, готов, татар, поселений немцев, шведов, чехов и других народов и сегодня привлекает к Крыму внимание отдыхающих и туристов. Но Крым не только был, он и сейчас остается многонациональным, поликультурным регионом, перед которым остро стоят вопросы этнической и социальной идентификации его народов.

Исследованию специфической комплексной проблемы, каковой является проблема

этноконфессиональных взаимодействий в контексте современной социокультурной ситуации в Крыму, посвящено достаточно обширное количество работ. В частности, культурологический аспект социального и этноязыкового взаимодействия нашел свое отражение в работах западных исследователей: Э. Эриксона, С. Гибсона, Х. Лессара, П. Бурдье, С. Холла, Р. Водак, Р. Редфилда, Р. Линтона, С. Хантингтона, а также в трудах современных отечественных культурологов, этнологов и политологов: В.А.Тишкова, А.П. Садохина, Т.М. Фадеевой и ряда других авторов. Этнический аспект исследуемой проблемы освещен в работах Л.Н. Гумилева, Ю.В. Бромлея, Д. Ротшильда, Ф. Барта; исторический аспект – в монографиях В.Х. Кондараки, Ф. Хартахайя, А.Л. Бертье-Делагарда, Ф.Ф. Дашкова, А.А. Скальковского, А.И. Маркевича.

Особый интерес для изучения этноязыковой и социальной панорамы Крымского полуострова представляют исследования современных ученых в области философии, истории, социологии: В.Е.Григорьянца, О.А. Габриеляна, Э.С. Муратовой, А.В. Ишина, С.М.Червонной, К.В.Коростелиной. В их работах содержится общий правовой анализ этнических и конфессиональных отношений в Украине и АРК, анализ состава религиозного населения этих регионов и некоторых особенностей социальных противоречий на рубеже тысячелетий. Однако следует отметить, что основным лейтмотивом анализируемых работ выступают отдельные аспекты межконфессиональных и межэтнических конфликтных ситуаций, имевших место в Крыму в постсоветский период, а также отдельные тенденции и процессы, происходящие в разных сферах общества.

Все сказанное свидетельствует о необходимости дальнейшего комплексного исследования социальных процессов мультикультурного Крыма в контексте идентичности населяющих его народов и этнических групп, выступившее целью данной статьи.

Социальная панорама современного Крыма в целом сходна с панорамой Украины по показателям численности населения, его половозрастной структуры, места проживания и другим статистическим характеристикам, представленным в табл.1 [3]:

Таблица 1. Динамика показателей социальной панорамы Автономной Республики Крым за 1990-2012 гг., тыс.чел.

Годы	Показатели								
	Численность наличного населения			Численность постоянного населения			Кол-во рожден-ных, чел.	Возрастные группы	
	всего	в том числе		всего	в том числе			16-59 лет	60 лет и старше
		город-ское	сель-ское		мужчины	женщины			
1995	2221,0	1403,3	817,7	2175,8	1005,2	1170,6	18984	1328,4	350,1
1996	2199,8	1389,4	810,4	2157,3	1002,5	1154,8	17538	1323,4	352,4
1997	2169,1	1368,0	801,1	2127,6	986,1	1141,5	16683	1305,7	359,0
1998	2138,6	1345,3	793,3	2103,3	973,5	1129,8	15603	1285,3	373,7
1999	2109,9	1325,8	784,1	2077,3	960,7	1116,6	15023	1269,6	384,4
2000	2079,0	1304,4	774,6	2057,5	950,5	1107,0	15162	1260,4	396,0
2001	2050,7	1284,1	766,6	2038,1	939,8	1098,3	15136	1254,4	402,2
2002	2033,7	1274,3	759,4	2024,0	931,4	1092,6	16112	1251,6	407,4
2003	2018,4	1265,9	752,5	2009,7	923,8	1085,9	17419	1260,7	405,0
2004	2005,1	1258,6	746,5	1996,4	916,8	1079,6	17941	1273,6	396,0
2005	1994,3	1254,0	740,3	1985,5	910,9	1074,6	17983	1283,6	389,4
2006	1983,8	1248,6	735,2	1975,1	905,1	1070,0	20041	1292,2	382,0
2007	1977,1	1244,8	732,3	1968,4	901,1	1067,3	21667	1293,4	381,7
2008	1971,1	1240,5	730,6	1962,3	897,7	1064,6	23353	1290,2	382,6
2009	1967,3	1237,7	729,6	1958,5	895,6	1062,9	23524	1283,5	384,7
2010	1965,3	1235,8	729,5	1956,6	895,1	1061,5	23238	1271,2	392,3
2011	1963,5	1234,0	729,5	1954,8	894,9	1059,9	23394	1259,7	398,5
2012	1963,0	1232,8	730,8	1954,2	895,3	1058,9	-	1247,5	405,3

Данные, представленные в табл.1, свидетельствуют, что за период с 1995 по 2012 гг. численность населения Автономной Республики Крым снизилась на 258,0 тыс.чел., или 11,6%, в том числе городского – на 170,5 тыс.чел. или 12,1%, сельского – на 86,9 тыс.чел. или 10,6%. Соотношение городского и сельского населения на протяжении анализируемого периода свидетельствует о значительной урбанизации Крымского полуострова, хотя и отмечается небольшое снижение удельного веса городских жителей – с 63,2% в 1995 году до 62,8 % в 2012 году.

За 1995-2012 гг. сократилось и число лиц, постоянно проживающих в Крыму – на 221,6 тыс.чел. или 10,2%, в том числе мужчин – на 109,9 тыс.чел. или 10,9%, женщин – на 111,7 тыс.чел. или 9,5%. Следует отметить, что и в 1995, и в 2012 гг. в соотношении мужского и женского населения полуострова преобладали женщины, с удельным весом 53,8% и 54,2% соответственно.

Негативные тенденции в демографической ситуации Автономной Республики Крым несколько сглаживаются увеличением численности рожденных на полуострове: если 17 лет назад их число было меньше 19 тыс.чел., и вплоть до 2002 года оно уменьшалось, то, начиная с

2002 года, численность родившихся в Крыму постепенно возросла до 23,4 тыс.чел. в год.

Несмотря на увеличение рождаемости, в Крыму, как и в целом по Украине, наблюдается снижение численности населения в трудоспособном возрасте – от 1,33 млн.чел. в 1995 году до 1,25 млн.чел. в 2012 году при одновременном увеличении числа людей в пенсионном возрасте – от 0,35 млн. чел. в 1995 году до 0,41 млн.чел. в 2012 году. Увеличение возрастного ценза для выхода на пенсию на законодательном уровне, естественно, сместит эти статистические показатели, однако реально не улучшит демографическую ситуацию.

Нестабильность национальной экономики, усиленная региональной сезонностью, приводит, среди прочих факторов, к оттоку рабочей силы Крыма в страны ближнего и дальнего зарубежья и негативно сказывается на социально-экономической ситуации на полуострове в целом. Кроме того, благоприятные природно-климатические условия способствуют тому, что в Крыму постоянно проживает сравнительно большее количество людей с различными заболеваниями, требующими определенного климата и санаторно-курортного лечения, в том числе детей и людей пожилого возраста.

Таким образом, социальная панорама Крыма на сегодняшний день вполне понятна и обоснованна, чего нельзя сказать о ее этноязыковой составляющей. Размытость данных о национальном и конфессиональном составе жителей полуострова обусловлена целым рядом причин:

1. Последняя официальная перепись населения на государственном уровне проводилась еще в 2001 году, а запланированная перепись 2011 года была отменена вследствие нехватки бюджетных средств.

2. С момента провозглашения независимости Украины в 1991 году была упразднена обязательность указывания в официальных документах национальности граждан, что привело к невозможности оценки реальной этнографической ситуации, в том числе и в Автономной Республике Крым.

3. В большинстве случаев языком этнических групп является язык обобщающей их нации или диалект самого этноса, однако в отношении отдельных лиц это правило может и не работать: нередко люди общаются на языке той страны или региона, где они проживают.

4.Конфессиональный состав жителей полуострова разнообразен, однако точному подсчету не поддается не только в силу вышеуказанных причин, но и вследствие низкого уровня религиозности населения. Так, например, можно ли с полной уверенностью считать человека православным, если вся его набожность ограничена обрядом крещения в детстве и празднования Пасхи в зрелом возрасте? Наверное, нет. Поэтому в полном смысле этого слова отнести к христианам, мусульманам, католикам в Крыму можно только малую толику тех, кто причисляет себя к той или иной религиозной группе или течению.

Можно привести еще ряд факторов, нивелирующих возможность мониторинга этноязыковой панорамы Крыма, однако это не отрицает необходимости такого исследования, как для современной оценки социокультурного положения региона, так и его дальнейшего развития с учетом интересов всех этнографических групп.

По данным последней Всеукраинской переписи населения 2001 года в Автономной Республике Крым проживало 2024056 чел.: 58,3 % русских, 24,3 % украинцев, 12,1% крымских татар, 1,4% белорусов, 0,5% татар, 0,4% армян, по 0,2% евреев, поляков, молдаван, азербайджанцев, по 0,1% узбеков, корейцев, греков, немцев, мордвы, чувашей, цыган, болгар, грузин и марийцев, а также караимов, крымчаков и других этнических групп (рис.1):

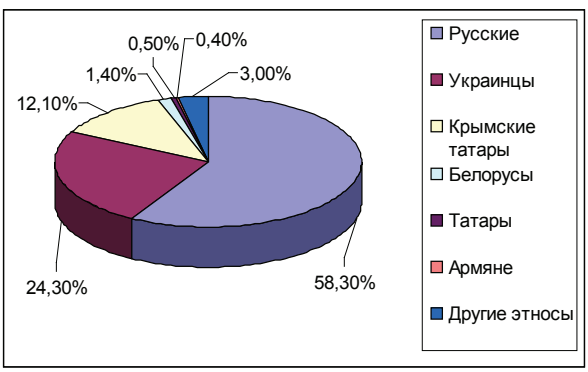


Рис.1. Структура этнического состава Автономной Республики Крым по данным Всеукраинской переписи населения 2001 года

Следует отметить, что Всеукраинская перепись населения 2001 года не учитывала население г. Севастополя, являющегося отдельным от Крыма регионом Украины. В Севастополе удельный вес русского населения, составлявший в 2001 году 71,6 %, был наибольшим не только в Крыму, но и во всем государстве; также в нем проживали украинцы – 22,4%, белорусы – 1,6%, татары – 0,7%, крымские татары – 0,5%, армяне – 0,3%, евреи – 0,3%, молдаване – 0,2%, азербайджанцы – 0,2% [4].

За прошедшее с момента последней переписи населения десятилетие этнографическая и этноязыковая ситуация в Автономной Республике Крым изменилась. Хотя существенных сдвигов в структуре проживающих в Крыму не произошло – на первом месте и сегодня находится русскоязычное население, на втором – украинцы, а на третьем – крымские татары, численность последних, по различным оценкам, увеличилась от 5 до 25 тысяч человек и составила на начало 2012 года 270 тыс. лиц [2]. Такой рост количества одного из этносов многонационального Крыма породил одну из наиболее острых проблем социокультурного пространства полуострова, однако, вызвана она не только и не столько конфессиональными и национальными отличиями, сколько экономическими и политическими противоречиями.

Прежде всего, Автономная Республика Крым является не только многонациональным и поликультурным регионом, но и единственным административно-территориальным образованием в Украине, где в силу исторических причин не доминируют представители титульной нации. Вместе с тем, в Крыму, наряду с другими областями, украинский язык выступает единственным языком, имеющим статус государственного. Получается парадокс: население Крыма говорит и думает в основном на русском языке, а писать и читать обязано преимущественно на украинском языке. Теоретически важную роль в изменении данной ситуации должно сыграть принятие Закона Украины «Об основах государственной языковой политики» [1], согласно которому русскому языку в Крыму будет присвоен статус регионального. Однако на практике существенных изменений не произойдет, учитывая, что государственным языком все-таки остается только украинский.

С одной стороны, это правильно, так как государственный язык отражает саму сущность той страны, в которой он таковым задекларирован. Украинский язык в той или иной степени должен знать каждый гражданин Украины, в каком бы регионе он ни проживал. С другой стороны, в тех регионах, где исторически проживает преимущественно русскоязычное население, русский язык должен изучаться и использоваться в равной степени с украинским языком. И в реальности так и происходит: все большее количество молодежи Крыма считают необходимым знать в равной степени два языка, а 60-70% считают, что одинаково хорошо ими владеют.

Крымско-татарская молодежь также активно ассимилирует в русскоязычную среду, используя русский язык в качестве средства общения не только в публичных местах, но и между собой. Процесс изучения украинского языка крымскими татарами идет не столь активно, но тоже идет, и обусловлен он теми же причинами, что и у русского населения Крыма. К примеру, в сфере образования, согласно исследованиям проекта «Crimea Policy Dialogue» (2011 год), родители не хотели бы даже гипотетически отдавать детей в ВУЗы с татарским языком обучения (которых нет), поскольку не видят перспектив для карьерного роста с таким дипломом.

Общность языковой среды позволяет утверждать, что на сегодняшний день Крым – фактически едва ли не единственный в Европе пример относительно бесконфликтного сосуществования и взаимодействия исламского и христианского сообществ. Бесконфликтного, однако, и не дружественного. Крымские татары – во многом уникальный этнос. Кроме самобытной культуры, он отличается присущим ему внутриэтническим механизмом, позволяющим сохранять на фиксированном уровне степень неприятия идей православного мира, несмотря на то, что крымские татары находятся внутри его границ вот уже около 250 лет. Характерный признак: владение русским языком и знакомство с русской культурой крымско-татарской средой уживаются с идеей построения национального крымско-татарского государства, противостоящего во всем славянским идеям.

Но кого в действительности волнуют такие идеи? Кому остро необходима крымско-татарская или русская Автономная Республика Крым? Вряд ли тем рабочим, фермерам, ученым, которые заняты производительным трудом, независимо от своей национальной и конфессиональной принадлежности. Основную массу жителей Крыма, как и других регионов Украины, интересует, в первую очередь, экономическая стабильность, безопасность и будущее детей, отсутствие войн и межнациональных конфликтов. Даже вопросы самоидентификации, в том числе этнической и религиозной, отходят в этих условиях на второй план, что свидетельствует о политической подоплеке большинства поднимаемых вопросов в крымском информационном противостоянии, соревновании по принципу «чья версия истории победит».

Сегодня, особенно в преддверии очередных выборов, с новой силой обыгрывается во многом мнимое противостояние трех основных народов, населяющих Крым: русских, украинцев,

крымских татар. Обыгрывается со всех сторон: языка, культуры, религии, социального положения и национальной независимости. При этом умалчивается тот факт, что хотя Крым и эксклюзивен в своей мультикультурности, но ситуация и с русскими, и с татарами для Украины отнюдь не уникальна: румыны и венгры в Черновицкой и Закарпатской областях составляют, соответственно, тоже по 12% населения, а удельный вес русских в Луганской, Харьковской, Запорожской и Донецкой областях также превышает долю украинцев. А ведь в Крыму есть этносы, сохранение культурного наследия которых действительно возможно только на государственном уровне – это, например, крымские караимы и крымчаки. В соответствии с данными переписи населения 2001 года, караимов в Крыму проживало 671 человек, а крымчаков – всего 204 человека, при этом средний возраст представителей этих этносов составлял около 60 лет. Но именно малочисленность этих народов делает их непривлекательными в политической борьбе лидеров различных фракций, в отличие от основных этнических групп, населяющих Крым.

В целом этническая история Крыма очень сложна и драматична. С уверенностью можно сказать одно: никогда национальный состав полуострова не был однообразным, особенно в его горной части и приморских районах, и ни один из ныне проживающих в Крыму народов не является аборигенным – автохтонным, то есть коренным. Сложившаяся историческая ситуация несет в себе как положительные, так и отрицательные стороны для развития каждого этноса и его представителей: с одной стороны – многообразие культур, обычаев, навыков обогащает развитие каждого индивида в отдельности, с другой стороны – происходит стирание межнациональных границ, утрачивается самобытность и уникальность наций. Поиск той золотой середины, при которой максимально сохраняется культурное наследие всех этнических групп и развивается обобщающая их цивилизация, – пока недостижимый идеал не только для Крыма, но и всего международного сообщества в целом.

Выводы:

1. Автономная Республика Крым имеет сложную социальную и этническую структуру, обусловленную ее уникальными природно-климатическими особенностями и историческими условиями. Основную часть населения современного Крыма составляют русские, украинцы и крымские татары (их число и доля в населении быстро растут), значительна доля белорусов, евреев, армян, греков, немцев, болгар, цыган, поляков, чехов, итальянцев. Малочисленны, но по-прежнему заметны в культуре и малые народы Крыма – караимы и крымчаки. Языком межнационального общения продолжает преимущественно оставаться русский, хотя все большее количество населения в равной мере владеет и украинским языком.

2. Принцип мирного полиэтнического существования сегодня отражен на гербе Автономной Республики Крым в виде девиза: «Процветание в единстве». Крым был, есть и будет историческим полигоном создания многонациональной евразийской культуры, которая представляет собой квинтэссенцию того лучшего наследия, которое веками создавалось всеми его этносами. И поэтому цивилизационная, региональная идентичность крымчан, наряду с сохранением их этнических корней, может стать основой их социального объединения и межнационального взаимодействия.

Библиографические ссылки:

1. Закон України «Про засади державної мовної політики» : прийнятий 03.07.2012 р. № 5029-VI [Електроний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/5029-17/page

2. **Демартино А.** Когда татары захватят Крым, а русские отдадут его России? [Текст] / А. Демартино // Украинская правда. – 20.09.2011 г. – С.2.

3. Населення Автономної Республіки Крим : Головне управління статистики в Автономній Республіці Крим [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.sf.ukrstat.gov.ua/ukgdem.htm#_nas

4. Численность и состав населения Автономной Республики Крым по итогам Всеукраинской переписи населения 2001 года : Государственный комитет статистики Украины [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://2001.ukrcensus.gov.ua/rus/results/general/estimated/ crimea

УДК 130.2

Г. О. Білик

СУБ'ЄКТНІСТЬ ТА ПРОЦЕСУАЛЬНІСТЬ У КОНЦЕПЦІЇ М. БЛАНШО

Розглянуто концепцію М. Бланшо щодо процесу творчості в аспекті її місця серед інших важливих теорій творчості та проаналізовано кілька текстів згідно цієї теорії. Концепція

© Г. О. Білик, 2012

М. Бланшо належить до так званих «негативних» концепцій творчості, в якій творчість розуміється як процес, в результаті якого один із учасників процесу творчості втрачається («Я» творця). Сам процес творчості розуміється М. Бланшо як протистояння творця і творіння, яке є його «внутрішнім більшим».

***Ключові слова**:* суб'єктність, процесуальність, простір творчості, система «творіння (Воно) – творець (Я)»

Рассмотрено концепцию М. Бланшо, которая касается процесса творчества в аспекте ее места среди других важних концепций творчества, также проанализированно несколько текстов согласно этой теории. Концепция М. Бланшо относится к так называемым «негативным» концепциям творчества, в которых творчество понимается как процесс, в результате которого один из участников процесса творчества отторгается («Я» творца). Сам процесс творчества понимается М. Бланшо как противостояние творца и творения, которое есть его «внутренним преобладающим».

***Ключевые слова**:* субъектность, процессуальность, пространство творчества, система «творение (Оно) – творец (Я)»

The concept of M. Blanchot, which deals with the creative process in terms of its place among other important concepts of creativity is examined, also analyzed several texts according to this theory. M. Blanchot's concept belongs to the so-called "negative" concepts of creativity, where creativity is understood as a process in which one of the participants in the creative process rejected ("I" of the creator). The process of creation M. Blanchot understand as creator and creation, which is its "internal predominant."

***Keywords**:* subjectivity, processuality, creative space, the system "creation (It) - the creator (I)»

В оптиці нашого зацікавлення – дослідження онтологічних підстав суб'єктності у просторі творчості. Пропонований підхід основується на граматико-онтологічному аналізі суб'єктності, що базується на дослідженні її виразів, зафіксованих у художніх текстах. У межах заявленого аналізу важливі такі моменти, як суб'єктність та процесуальність, розуміння яких необхідно зазначити, оскільки воно пов'язано із методологічними основами.

Суб'єктність розуміється нами у двох вимірах водночас – в онтологічному (як стан буття) та в граматичному (як підметовість), причому перший сенс невіддільний від другого, перший стосується сутності явища, другий – нашого підходу до його дослідження. Таким чином, ми відходимо від проблематики авторства, визнаючи наявність суб'єктного начала в тексті, натомість зосереджуємось на дослідженні його специфіки, а не на його фізичній належності до конкретної особи.

Змінність станів суб'єктності у відносинах «творець – творчість» спричинює другу важливу категорію аналізу – процесуальність.

Сучасні філософські концепції набували свого розвитку в діалозі з теоріями постструктуралізму (в якому важливі його лінгвістичні основи та базова установка на критику і деструкцію систем) та психоаналізу. Тому концепт процесуальності, запозичений із психоаналітичних текстів Ю. Крістєвої, який широко використовується в студіях ідентичності, має пояснювальну силу і в філософських текстах. Процесуальність – буття-в-процесі – пояснює онтологічну неповноту суб'єкта, який при тому лишається собою. Концепт пояснює єдність і змінюваність у часовому відношенні як можливість існування дечого тільки в процесі свого становлення.

Існує велика кількість різноспрямованих підходів щодо творчості, які по-різному тлумачать ключові моменти творчості. Більшість концепцій визнають більшість творіння від творця (що схематично можна позначити як «творіння > творець», де творіння – загальне розуміння того, що намагається втілити творець, будь то концепція чи образ твору або ідея. При тому, з онтологічної точки зору, більшість означає повноту буття). Різниця між концепціями міститься в розумінні відносин «творіння – творець». Умовно можна розділити їх на концепції позитивних та негативних відносин (передусім не в морально-етичному аспекті, а з точки зору логіки та формальних відносин).

Позитивні відносини означають незаперечення одного із складників системи, а також наявність якогось додаткового (позитивного) результату, тобто мистецького твору. Часто ця позитивність – як збагачення культури, покращення світу – розуміється і в етичному відношенні.

До позитивних концепцій можна віднести, наприклад, радянську ідеологію, засновану на марксизмі, згідно з якою ідеологічно правильне мистецтво є соціальним благом та кроком до еволюційних змін. Відповідно, творець виступає механізмом проведення цього суспільного блага до життя. Тобто він важливий як функція, як медіум правильного озвучення вірної ідеї. У

його зв'язку із творінням, творчістю та твором важлива його відповідність вірній ідеї, тобто ідея тут заступає роль творіння, а також є однією із умов творчості.

У цьому випадку суб'єктність як спосіб існування у просторі творчості є мірою відповідності суб'єкта (і його висловлювання) ідеї, тобто умові цього простору. Тут наявні уже задані рамки творчості, і суб'єктний спосіб буття можливий або як умовно-наданий (будь-якому творцеві, який співпадає із нормою та ідеєю), або як дійсний (тільки для того суб'єкта, який формує простір творчості, тобто формує ідею). Радянський простір творчості формує ідеологія, і тільки її актори (позичимо тут термін із соціології) можуть вважатися суб'єктами повноцінно. Тож у межах цього підходу суб'єктність творців є тільки статусом, наданим більшою суб'єктністю, тою, що формує дискурс. Тут наявний механізм долучення до уже наявної суб'єктності. Додавання до уже сформованого і нормованого буття, наслідком якого є умовна (тобто все ж неповна) суб'єктність.

Іншим прикладом позитивної концепції, але зовсім інакшої за змістом, є християнський підхід до розуміння творчості. Бажаність розкриття таланту, стратегія збагачення світу, а також перевершеність того, що намагається виразити творець, над тим, що він може виразити, найкраще розкриваються в тезах Йоана Павла II: «Спільним досвідом усіх митців є відчуття непрохідної прірви між твором їхніх рук (наскільки вдається його виконати) і неперевершеною досконалістю краси, зрозумілої у пристрасному моменті творіння: те, що вдається їм виразити у мистецтві усному, те, що малюють, різьблять, творять, є нічим іншим, як проблиском того сяйва, яке виблискувало якусь мить перед очима їхнього духу» [4, с.15], «Безперечно, йдеться про участь у Божій силі, яка залишає непорушною безконечну відстань між Сотворителем і творінням …» [4, с.13].

Спільним у таких різних концепціях є телеологізм, спрямування в майбутнє, а також поєднання із етичними постулатами, що в цих двох світоглядних системах порівнювалось не раз. В обох випадках творіння володіє повнотою буття, але і суб'єкт творчості причетністю до нього, набуває дечого, наближеного до повноти буття. Це, так би мовити, концепції «участі в повноті буття», набуття свого існування через долучення до вищого принципу.

Негативні концепції базуються на запереченні одного зі складників системи «творіння > творець», запереченні логічному або етичному, або ціннісному. Ціннісно-етичне заперечення складника «творіння» зустрічаємо в період античності, коли дар творчості розумівся як дар богів, але такий дар, що межував із прокляттям [2]. Загалом рефлексії щодо античного розуміння творчого дару потребують фундаментального дослідження, натомість попереднім висновком можна припустити певну «недостатність» особи, позначеної даром творчості. Тобто цей дар швидше забирає щось в людини (на думку Демокріта, дар творчості є безумством [3], на думку Горація – прокляттям богів [2]).

Соціально-етичний вимір негативності також супроводжує деякі художні течії (наприклад, модерна течія мистецтва та світогляду декадентство), але тут різниця із попередньо окресленим підходом у тому, що ця негативність базується на понятті індивідуальності (індивідуальної неморальності, індивідуальної поведінки), що в період античності було неможливим.

Як бачимо, різниця між позитивними та негативними підходами полягає в тому, які відносини відбуваються в системі «творіння > творець», де в перших творець через додавання до творіння, отримує щось додаткове (важливе для нього, соціуму, для його душі і т. д.), а в других – творець через свою долученість до творіння зазнає втрат. З огляду на обмеженість тексту, ми зупинились тільки на найілюстративніших концепціях.

Серед загалу концепцій оберемо для аналізу одну, яка базується на важливих для нашого дослідження категоріях (процесуальність та суб'єктність), для перевірки її можливостей на конкретних прикладах. Згідно з поставленою метою, викладемо основні положення концепції та спробуємо застосувати їх на прикладах.

Французьким теоретиком та літератором Морісом Бланшо було запропоновано концепцію, що її зазвичай відносять до екзистенційних теорій та попередніх структуралістським. Натомість концепція М. Бланшо знаходиться окремо від загальних течій, незважаючи на її близькість до ідей Е. Левінаса. Для нас у пропонованій концепції важливим є онтологічна складова, що викриває стани суб'єктності у процесі творчості.

Логічна негативність зумовлює концепцію М. Бланшо, який послідовно дотримується лінії «творіння > творець», відповідно, розподіляє сили відносно кількісного показника. Якщо творіння перевершує творця в усьому, вся ситуація прямує до того, що творіння перевершує творця повністю (знищує). Весь процес творчості М. Бланшо розуміє як постійне наближення до цього краю (постійне наближення, але не завершення).

М. Бланшо аналізує велику кількість свідчень європейських літераторів XX ст., знаходячи в їх текстах (здебільшого в щоденниках) підтвердження певного виснаження творця творінням,

тобто переважання творіння над творцем, володіння ним. Творіння, що його М. Бланшо позначає як Воно (оскільки воно сутнісно є безособовою силою, невіддільною при тому від творця), перевищує та виснажує сили Я (творця). Відбувається заперечення другого компонента системи (творця) на користь першого (творіння).

З позицій онтологічного аналізу цей підхід є цікавим, оскільки пропонує своєрідне розуміння сутності суб'єкта висловлювання. Одночасно М. Бланшо включає в нього і творця (Я), тобто відсилає до авторської самості, але водночас віддає перевагу (онтологічну в тому числі) творінню (Воно), яке переважає творця «буттєво» також, тобто воно володіє більшою мірою буття. Тобто в даній концепції наявна можливість до аналізу процесуальних змін, в тому числі послідовність втрачання Я свого буття. Я виходить із цієї системи нерівноцінно неповним. Можна сказати, що суб'єкт творчості, згідно з М. Бланшо, є суб'єктом процесуальним, суб'єктом протистояння Я і Воно. При тому Бланшо не використовує процесуальність або суб'єктність як свої терміни, вони містяться в концепції фоново.

Описуючи процес творчості з позиції М. Бланшо, необхідно зосередити увагу на небезпеках і ризиках, на які наражає себе суб'єкт творчості.

Головним ризиком є втрата себе, заміщення Я на Воно, яке більш універсальне, безформне. Самовідчуження автора такого характеру зовсім не те відчуження, що поступається місцем співавторству чи будь-якій формі авторства, це, навпаки, поступка дечому, що взагалі не є чимось. «Це сильніше за мене» – ось, вірогідно, фразовий вияв такої поступки. Оскільки написання книги – смертельний ризик стояння над безоднею (за метафорикою М. Бланшо), то мусить бути і стратегія порятунку. Терапія – записування себе в щоденниках або відступ до завершення книги. Автор розсипається, губить себе, згублює себе, входить в оману (метафора омани та блукання, що безпосередньо передається у французькій (egarement) або, наприклад, у російському перекладі («заблуждение»), що відсилає одночасно до розгубленості як у плані свідомості як помилка думки, так і топографічно («блуждать»), так і в етичному вимірі («блуд»). Ця метафора надзвичайно важлива в концепції М. Бланшо та є однією з ключових для позначення якості стану творця під час процесу творчості. Очевидно, він «заблуждается» в усіх трьох (у фр. мові так само) сенсах.

«Твір вимагає від письменника, щоб він втрачав всяку «природність», всякий характер; щоби, припинивши співвідносити себе з іншими і з самим собою за рахунок рішення, що виявило його як «Я», він став місцем пустоти, в якій проголошує себе безособовим» [50 с.; 1]. Але водночас втрата стає потужним поштовхом для творчості. «Схоже, що саме цей моторошний стан саморозпадіння, що робить його для інших та для самого себе, Кафка з точністю визначив як центр тяжіння своєї потреби писати. Саме тоді, коли він почувається остаточно розбитим, і породжується та глибина, що здатна підміняти розбитість можливістю високої творчості» [57 с.; 1].

Близькість до катастрофи відчувається не в момент писання/говоріння, а після – коли пережите розуміється як уникнення великої небезпеки. Письмо починається з розриву, з виверту, який дозволяє вислизнути від невимовного голосу творіння. Письмо тоді стає стратегією порятунку, в письмі автор рятується від творіння. Не-починання, не винайдення свого виверту від творіння загрожує блуканнями – жахом безперервності: «...ніхто зі здібних протистояти цьому ризику не сумнівається, що багато хто безмовно гине. Не від того, що не вистачає творчих зусиль, хоча в будь-якому разі їх виявляється недостатньо, а від того, що під цим напором вислизає світ: час втрачає свою властивість виносити рішення, ніщо більше не може по-справжньому розпочатися» [1, с.46].

Неможливість висловити творіння має водночас два наслідки: перший – автор винаходить таку мову, яка була б адаптованою до його творіння, і другий – результат будь-якого творіння для автора – крах, провал, поразку. Причому оточення може вбачати геніальність твору, його достоїнства, але для автора сильніше відчуття недостачі.

Також наявна певна двоїстість, що утримується всередині письма, оскільки творіння – таке замкнене коло, в якому суб'єкт творчості змушений підлягати небезпечній потребі писати і водночас захищатися від письма. Твір – те, що виштовхує автора із себе, але і дає йому до часу прихисток: «У творі художник знаходить захист не тільки від світу, але і від спрямування, що тягне його назовні світу» [1, с.47]. Твір дає можливість існування суб'єктові творчості (як одному із проявів Я), для того витісняє в ньому інші Я. Небезпека полягає тут не лише у витісненні інших самоідентифікацій, а і в тому, що суб'єкт творчості – тимчасове утворення, яке живе лише на момент написання твору, отже, після він зникає.

Провал, крах – результати творчості, трофеї ураженого суб'єкта, що змушений кожним новим своїм актом письма підписувати свою капітуляцію. Завершеність крахом присутня вже у натхненні [1, с.117]. В протиріч ідеям про вичерпальність (або недостачу) натхнення, згідно з

М. Бланшо, не натхнення є вичерпним, але той, хто творить.

Тому, відповідно, суб'єкт у результаті відносин із творінням не є повноцінним суб'єктом. Його поразка, що міститься у втраті себе і свого Я, метафорично розуміється як програш. Суб'єкт уражений в тому сенсі, як буває уражена ціль або армія в момент розгрому.

М. Бланшо поєднує потяг до творчості із потягом до смерті, де обидва знищують людину, заставляють її ходити колами навколо однієї проблематики, із кожним колом наближаючись до середини – до власного знищення. Самогубець знищує себе, автор знищує своє «Я», відмовляючись від нього в ім'я творіння [1]. Єдине джерело творіння зумовлює постійне повернення автора не лише до творіння, але і до однієї теми (приклади, коли автор переписує власні твори, шліфує їх, не може вважати їх завершеними). Сила не в тому, щоб писати, а в тому, щоб заради збереження свого Я зупинитися.

Коли мова йде про втрату себе, йдеться, по суті, про втрату прав себе (права висловлення), прав суб'єктності, тобто таку собі «юридично забарвлену» онтологічну втрату. Делегування суб'єктності стосується насамперед права висловлення, а не стільки сутності «себе» – тому ми можемо говорити про уражений, спустошений, травмований суб'єкт, а не про зникнення суб'єкта як такого.

Якби було наявне розмежування творіння і творця фізично, то наявною була б передача прав суб'єктності від творця до творіння. Але немає відділення одного від іншого, тому творець залишає творіння «в собі», М. Бланшо не відділяє творіння від творця як окреме існування. Це процес своєрідної трансформації, а можливо, і трансгресії, коли на виході ми маємо наш предмет, позбавлений головної характеристики, але він ще існує. Тобто наявна певна його недостача – він уже не висловлюється від себе, а лише як те Я, яке придатне до написання власне цього твору.

Багато творців висловлюються про творчість схоже, називаючи її результатом дії небуття, дном, власною неспроможністю, тому ми і можемо, умовно їх об'єднуючи, виводити якусь концепцію втрат, ризикувань, але все ж мусимо пам'ятати, що досвід одного творця не зводиться до досвіду іншого. Кожен творить, втрачає і ризикує по-своєму.

Найкраще концепт ураженої суб'єктності ілюструється конкретними прикладами творчості різних авторів. Марія Нуровська у своєму романі «Двері до пекла» [7] говорить про необхідність віддавання свого власного обличчя героїні своєї книжки (оповідь ведеться від особи письменниці), оскільки вона не в змозі не писати твір, і не в змозі знайти для персонажа інше обличчя. Персонаж (як уособлене творіння) відбирає в автора особистість (зазвичай обличчя сприймається як символічне дзеркало душі).

У варіанті Марії Нуровської протистояння Я – Воно виведене як художня колізія. Вищепредставлена теорія описана в тексті роману як проблема письменниці, яка не може не писати, але має проблему з обличчям персонажа, доки не віддає персонажу власне обличчя, тоді персонаж починає зумовлювати поведінку письменниці. Тобто концепт М. Бланшо фактично описаний у художньому творі.

Тоді як у варіанті Луї-Фердінанда Селіна ми знаходимо результат ураженості не в площині змісту тексту, а в його формі. Нуровська програє перед творінням у межах сюжету, Селін – перед мовою та соціумом у межах мови, оскільки кожен, хто руйнує мову, перебуває в стані поразки.

Припущення про руйнацію мови виходить із фактичної зміни Селіном базової основи висловлюваності – будь-яку фразу-наратив Селін подає як фразу-крик, як суцільну афективність у мові (як кричить уся в'язниця в першій «Феєрії» Л.-Ф. Селіна [6]). Викрикування, проте, так само опосередковано значеннями та правилами, як і звичайне мовлення. Крик стає мовлення, оскільки тільки в ньому є голос, будь-який інший спосіб, окрім крику, в тексті відсутній. Крик стає нормою, втрачає свою тимчасовість, стає нормою мовлення та висловлення у межах даного тексту.

Так само як зміна будови тексту демонструє протистояння мовця і мови (або творця і творіння, або особи і соціуму), тобто суб'єктно позначеної одиниці і якогось вищого порядку, так само тілесність у тексті ілюструє результат цих протистоянь, тобто побічно відповідає на питання «який суб'єкт».

У селінівських текстах тілесність ущербна, недостатня – хвора, поранена, уражена, збочена – керує текстовим полотном, ця тілесність якнайвірніше відповідає ураженому стану суб'єктності, зображає його графічно та змістовно.

Проте, незважаючи на розриви у фразах, на розриви у мовленні та голос, який кричить і не може подолати поріг крику, – попри все це суб'єкт творчості наділений особливою хоробрістю визнавати себе не-безумним (тобто все ще причетним до норми, отже – і до повноти буття та нормованого існування): «Між трьома кольорами [про французький прапор, триколор] є зазори,

але не в моїй свідомості!» [78 с.; 6].

Тексти декларують занадто багато тілесних станів, і всі некомфортні – це стани жахливої погоди («Бійня») [6], хвороби, що змушує гнити заживо («Феєрія І») [6], тяжких поранень («Феєрія ІІ») [6] – і це лише основні стани, так би мовити, основа, тло. На цьому тлі розгортаються безліч менших і тому ще більш неприємних тілесних станів самого оповідача і інших персонажів, навіть читача, якому виноситься вирок. Собі суб'єкт висловлювання полишає найгіршу долю – постійно бути або знизу (в символічних та буквальних сенсах), або в нечистотах, крові. Тобто він визнає одночасно і свою причетність до норми, і перевершеність того вищого принципу над собою.

Він вивертає назовні всі потаємні, неприємні, інтимні моменти тілесності, ще й робить їх умовою свого мовлення. Текст можна сприймати, лише деконструювавши власну тілесність, – визнати всю нудотливість умовою, тлом, такою ж повноправною частиною світу, якою в «нормальній» літературі може бути ідея справедливості чи людяності (і зрозуміти, що вони так само екзальтовані та перебільшені). Тобто умовою до прочитання є визнання цих основних тілесних станів нормою тексту, базовими категоріями, лише над ними, як над будь-яким фоновим знанням, додано сюжетність або сенси твору. Базовими категоріями тексту стають категорії не-норми, норми, вивернутої назовні нутрощами, які, тим не менш, стають власне в цьому тексті нормою, а відтак відкидають суб'єкта висловлювання поза межі норми (зрештою, ототожнення авторського Я та голосу суб'єкта творчості в творчості мало свої наслідки для Л.-Ф. Селіна, який був засуджений за свої твори), і не лишають йому жодного іншого Я.

Також у текстах декларується ідея повтору (що співвідноситься із «egarement» М. Бланшо): «Хвороба змусила його діяти... моя ж мене обеззброїла... я залишаюсь тут, весь обвуглений... вічно повторююсь» [25 с.; 6]. Декотрі мотиви в тексті постійно повторюються – з великою при тому нав'язливістю: наприклад, продаж майбутньої книжки «Феєрії» в Феєрії І. [6], ситуація прилипання до стільця (там же), чи збирання кінського навозу в «Бійні» [6]. Одночасний вхід в оману, блукання в словах, присутнє тут також, наприклад: «Ви не будете більше реготати! я блукаю! Блукаю! і раптом мелодія!..» [6, с.163].

Він втрачає простір, свої межі і свою захищеність / визначеність / – умову свого існування. Все це міститься у мотиві втрати: шкіри. «...вони віддирають мене від нижньої частини стіни!.. «ай! ай!..» піджак віддирається разом зі шкірою!... [...] Я віддираюся, роздираюсь на частини, разом зі сміттям! розумію смутно, що з мене здирають шкіру, мене роздягають догола!.. навіть більше! до м'яса!.. Жюлю пощастило більше, він зберіг власну шкіру!...» [6, с.411]. Можливо, це варто було би згадувати, коли мова йшла про тілесні стани / дискомфорти, проте цей акт має особливу силу. Він (наш суб'єкт) позбавляється зовнішнього органу відчуття, його можливості чуттєвості розчиняються тепер у зовнішньому просторі – також скошеному, розбомбленому, зруйнованому (Феєрія ІІ) [6]. Всі оточуючі його елементи простору стають прихистком для його афектованого тіла, і зрозуміло, що зруйнований простір (описаний та текстової форми) просто не може породити інший голос.

Отже, змінність форми тексту та наповнення його опонуючим нормі змістом може бути розглянуте через концепт процесу творчості, де суб'єктне Я трансформується в суб'єктне Воно, з чим співвідноситься невизначеність та постійний пошук фрази (весь текст будується за принципом «викрикування фрази – знаки оклику – три крапки – повтор фрази із уточненням»). Тобто суб'єкт не певний і того, *що* він має сказати (свого змісту, існування в тексті), і *як* (способу свого існування в тексті). Тобто – не певний себе (в онтологічному вимірі – не певний своєї сутності і повноти існування). Спостерігається це як умова текстової специфіки (наявне в усьому тексті), а не як тимчасова чи сюжетна рефлексія, тому можна робити висновок щодо загальної суб'єктності творця в даному випадку: що вона сприймається ним самим не як очевидна, а як така, що перебуває в просторі між нормою та будуванням іншої нормованості, як суб'єкт поразки (уражений), тобто як такий, що володіє в більшій мірі недостачею, аніж повнотою.

Таким чином, концепція М. Бланшо може бути застосована до онтологічного аналізу творів мистецтва у межах філософського підходу. Надалі напрацювання аналітичних можливостей негативних (перш за все – негативних у логічному сенсі) концепцій творчості дає змогу до чіткішого аналізу текстів, творів мистецтва та простору мистецтва загалом, як особливої сфери, в якій людина висловлює себе та в якій вона є собою.

Бібліографічні посилання:

1. **Бланшо М.** Пространство литературы. Пер. с франц. / пер. Б. В. Дубин, С. Н. Зенькин, Д. Кротова, В. П. Большаков, Ст. Офертас, Б. М. Скуратов. – М: «Логос», 2002. – 288 с.

2. **Гораций**. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. / Вступ. ст. М. Гаспарова. – М.: Худож. лит., 1970. – 479 стр.

3. **Диоген Лаэртский.** О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. и прим.

М. Л. Гаспарова. Общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева – М.: Мысль, 1979. – 624 стр. – (Серия «Философское наследие»)
4. **Йоан Павло II.** Лист до митців // Християнин і світ. № 3 (4). 2010. – сс. 12-18.
5. **Кальвино И**. Собрание сочинений. Наши предки: Романы. Т. 1. – СПб.: Симпозиум, 2000. – 458 с.
6**. Селин Л**.-Ф. Феерия для другого раза. Феерия для другого раза II (Норманс). Бойня. – Х.: Фолио, 2003. – 606 с.
7. **Nurowska Maria.** Drzwi do piekła. – Warszawa: Wydawnictwo Znak, 2012 – 272 str.

УДК 130.2

А. В. Борисенко

СИМУЛЯКР ЯК УНІВЕРСАЛЬНИЙ ЗНАК ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Розглядають: віртуальність як інтерактивне, штучне середовище в різних культурних контекстах; проблеми віртуальної реальності як невід'ємної складової інфосфери та місця існування людини virtus; симулякр як універсальний знак антропологічної віртуальної реальності.
Ключові слова: віртуальна реальність, людина virtus, симулякр, інфосфера, інтерактивне штучне середовище.

Рассматриваются: виртуальность как интерактивная искусственная среда в различных культурных контекстах; проблемы виртуальной реальности как неотъемлемой составляющей инфосферы и среды обитания человека virtus; симулякр как универсальный знак антропологической виртуальной реальности.
Ключевые слова: виртуальная реальность, человек virtus, симулякр, инфосфера, интерактивная искусственная среда.

Cultural and anthropological processes of the modern world reflect the growing trend of rationality transformation as a worldview, ideological component and person's ability to understand itself in this world. Comprehensive studies of virtual reality, as an integral part of the infosphere and a place of a new human type existence, are becoming more relevant. Definition of the term "virtual", first of all, is associated with the modern cultural context, usually it is applied to phenomena that were created artificially and are controlled by the individual. The increased level of interest in virtual, by right, is associated with the rapid development of cyber-communication culture and infoculture in general. Such popularity, on the one hand, is caused by the flexibility of the virtuality concept, which provides an adequate description of the different phenomena and variable multilevel outlook; on the other hand, comes out a certain polysemy of the term "virtual reality".
Considered: virtuality as an interactive artificial environment in different cultural contexts; problems of virtual reality as an integral part of the infosphere and human environment virtus; simulacrum as a universal sign of anthropological virtual reality.
Key words: virtual reality, human being virtus, simulacrum, infosphere, interactive artificial environment.

© А. В. Борисенко, 2012

Постановка проблеми. Культурні і антропологічні процеси сучасного світу відображають наростаючу тенденцію до трансформації раціональності як світобачення і світоглядної складової, як здатності людини зрозуміти себе в цьому світі. Все більшої актуальності набувають всесторонні дослідження віртуальної реальності, як невід'ємної складової інфосфери та місця існування людини нового типа. Поняття «віртуальність», перш за все, співвідносять з сучасним культурним контекстом, застосовуючи його до явищ, які були створювані штучно та контролюються людиною. Підвищенний рівень інтересу до віртуальності правомірно пов'язують із стрімким розвитком кібер-комунікаційної, а зрештою інформаційної культури. Така популярність обумовлена, з одного боку, гнучкістю концепту віртуальності, яка забезпечує опис різних феноменів адекватно багатовимірному і варіативному світобаченню. З іншого боку, виявляється певна полісемія самого поняття «віртуальна реальність».

Віртуальність як інтерактивне штучне середовище розглядається в різних культурних контекстах, її осмислення лежить в основі оновлення практично всіх гуманітарних теорій.

Концепт віртуальної реальності, що виник в рамках естетики постмодерна і розвивається сьогодні, розкриває віртуальність як синтетичний феномен, як симулятівнє середовище. Симуляція, поряд з іншими концепціями структуралізму (Ж. Дерріда, Ж. Делез, Ж.Ф. Ліотар і ін.), визначила сучасне розуміння віртуальності в загальнокультурному контексті. Сучасність характеризується розмиванням кордонів між реальністю та її уявленням, підтвердженням цьому є розширення симулятівного середовища, простору симулякрів, які мають відношення лише до власної уявної реальності.

В центрі уваги перебуває інтерактивність штучного віртуального середовища: людина виявляється вельми схильною до її впливу, що понад усе викликає зацікавленість дослідників. Але штучна реальність лише одна з проекцій нетехногенної, «природної» віртуальності, яка виявляється за допомогою діалогу природного та символічного; в центрі цього діалогу, на наш погляд, знаходяться неспокій, самопізнання та внутрішній досвід.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Історіко-теоретічні аспекти осмислення феномену віртуальності були розглянуті в роботах Ф. Хемміта, М. Хайма, Дж.П. Барлоу, які відзначали перспективи розширення сфери впливу кіберпростору за допомогою максимальної антропологізації інформаційного поля. Дослідження Ж. Бодрійара і Ж. Делеза сформували концепцію симуляції, в основу якої покладені філософські аспекти віртуалізації суспільства. У роботах вітчизняних авторів: Н.А. Журба (друга реальність людського буття), В.Д. Ісаєв (людіна як прісутність), Т.В. Лугуценко (людіна virtus) і ін. зроблена спроба осмислити проблеми віртуалізації з позицій культури і цивілізації.

Мета роботи – дослідити роль симулякра як продукта симуляції та джерела антропологічної віртуальної реальності.

Основна частина. Підкреслимо, що віртуальна реальність позначається як продукт постіндустріальної інформаційної електронної цивілізації. Виникненню цього продукту передувало вдосконалення технічного відтворення, що привело до створення світу віртуальних об'єктів – симулякрів. Один з перших теоретиків віртуальної реальності був Ф. Хемміт, який бачив історичні передумови її становлення в розвитку синтетичних можливостей кіно і кино-симулякрів. Саме кінематограф задав цілий ряд функцій, які об'єднують його естетику з естетикою комп'ютерної віртуальності. Квазіреальна присутність ірреального, уподібнення глядача Богові, що творить, та може переживати враження дійсності, має можливість вийти за межі екзистенціальної обмеженості (здолати смерть, час, тривогу, самоту і тому подібне), – це лише деякі паралелі між кінематографом та комп'ютерною віртуальністю. З'явившись із сплаву мистецтва та техніки, сьогодні віртуальна реальність має можливість впливати на нас за допомогою ілюзії трьохмірності, перетворюючи глядачів в учасників.

Невід'ємною складовою сучасного концепту віртуальної реальності є симулякр. У філософію XX століття поняття «симулякр» ввів Ж. Батай, визначаючи таким чином «суверенні моменти». «Суверенні моменти» виступають як «приклади досвіду непостійності та втечі буття», вони «недосяжні в їх раптових явищах» [14]. Головною характеристикою «суверенних моментів» є їх надмірність, безцільне і безглузде марнотратство, «витрата, що полягає в чистій і простий витраті», яку неможливо виразити за допомогою понять.

Згодом симулякр став предметом розгляду багатьох дослідників. Зокрема, Ж. Бодрійар, інтерпретуючи поняття симулякр стосовно сфери соціокультурного досвіду (на відміну від «внутрішнього досвіду» Ж. Батая), розвиває власну концепцію симуляції. Щоб зрозуміти принцип симуляції, який, на думку Ж. Бодрійара, є пануючим в сучасному світі, автор створює своєрідну генеалогію симулякрів, виділяючи три різновиди симулякров: підробка, виробництво, симуляція [5]. Концепція симуляції Ж. Бордрійара, в якій прослідкується зв'язок постмодерністської естетики з постнекласичним науковим знанням, високими технологіями, інформатикою і засобами електронної інформації, є одним із сполучних ланок філософії мистецтва та віртуальності. Оригінальне класичне мистецтво, згідно Ж. Бодрійару, виявляє симулякри першого різновиду, масове серійне – симулякри другого різновиду, «чисту» ж симуляцію знаменують фотографія та кінематограф, які знищили репрезентацію [5]. Сучасна культурна ситуація демонструє розширення місця існування симулякрів, які переходять з художньої області в дійсність, трансформуючи її в нелінійну, спіралевидну систему без початку і кінця.

Слід відзначити, що Ж. Делез запропонував інтерпретацію симулякра у зв'язку з проблемою ідентичності, проблемою «проведення відмінностей між річчю як таковою та її образами, оригіналом і копією, моделлю і симулякром» [10, с.54]. Він висуває для розгляду дві формули: «розрізняється лише те, що подібно», і «лише різне може бути подібно один до одного» [10, с.55]. Ці два способи прочитання світу визначають відповідно світ копій і світ симулякрів. Сумнів, іронія, гра, згідно концепції Ж. Делеза, здатні перетворити наслідування на процес симуляції,

невід'ємний від вічного повернення, яке перевертає зображення або скидає встановлений світ репрезентації.

Особливий інтерес, на наш погляд, представляє віртуалістіка, фундаторами якої є Н.А. Носов і С.С. Хоружій, які підкреслюють необхідність доповнення поняття об'єкту наукового дослідження поняттям реальності як середовища існування безлічі різнорідних і різноякісних об'єктів, репрезентують віртуальну реальність, як складається із стосунків різнорідних об'єктів, розташованих на різних ієрархічних рівнях взаємодії і породження об'єктів (поліонтична модель) [16]. Віртуалістікой розроблені сучасні концепції філософії віртуальної реальності (онтологічна проблематика віртуальної реальності) і психології віртуальної реальності (антропологічна проблематика віртуальної реальності).

Сучасне уявлення про віртуальну реальність більш ніж відповідає характеристикам концепту в постнекласичній філософії, об'єднуючи тим самі різні ракурси: онтологічний (С.С. Хоружій), гносеологічний (Л.А. Мікешина, М.Ю. Опеньків), соціологічний (Ж. Бодрійар), психологічний (Н.А. Носов) і ін. Будь-який з цих ракурсів зв'язаний з антропологічною проблематикою, яка безпосередньо або побічно присутня в роботах більшості авторів. Проблема антропологічного буття віртуальної реальності тісно пов'язана з породженням символічного простору інформаційної культури, і її дослідження, на наш погляд, здатне, значно збагатити як концепт віртуальності, так і сучасне розуміння культури.

Зосередивши свою увагу на антропологічному аспекті віртуальної реальності, ми, імовірно, зможемо позначити витоки виникнення антропологічної віртуальної реальності, модуси її вираження і існування, а також роль в процесі символуалізацій світу людиною. На наш погляд, симуляція є парадоксальною спробою «схоплювання» сенсу буття . Ми можемо сказати, що промовлена думка є симулякром, який витягує зі світу тіней і створює світ порожніх знаків. «Симулякр (фр. simulacres, від simulation – симуляція) – термін філософії постмодернізму, в онтологічній проекції фіксуючий спосіб здійснення події, яка реалізується в акті семіозіса і не має іншої форми буття, окрім перцептивно-символічної; у гносеологічній своїй проекції використовується для позначення зрозумілого засобу фіксації трансгресивного досвіду. Генетично відноситься до терміну «симулакром», який позначав у Платона «копію копії»» [14, с.900]. Тут ми виявляємо ключ до розуміння реальності симулякра: вона з'являється як «перцептивно-символічна». Лише ztурбоватість здатна оживити симулякр, що знаходиться на межі істиного та помилкового. Сенс як буття, неможливо передати, його можна лише пережити, а, переживши, виразити як «знак миттєвого стану», який у відомій інтерпретації П. Клоссовські є батаєвський симулякр. Слід відзначити, що П. Клоссовські, інтерпретував симулякр Ж. Батая як «знак миттєвого стану», нездібний і не претендуючий на встановлення обміну між розумами або фіксацію досвіду, що представляється ним, відзначає, що симулякр не є співвідносим ні з якою реальністю, але в той же час, він сам в певному значенні реальність, позбавлена ідентичності. Ідентичність є долею понять, не здатних виражати занепокоєння. Симулякр ж знаходить сенс за допомогою сприйнятливості співбесідника, тобто за допомогою співпереживання. На думку П. Клоссовські, стосунки, породжені симулякром, можна позначити як «співтовариство»: «намагаючись попасти в співтовариство, симулякр пробуджує в тому, хто випробовує його, особливий рух, який того і дивися зникне» [20]. Такі стосунки нестійкі, але здатні відкрити горизонт події, фіксуючи стани досвіду, що не фіксуються. Таким чином, симулякр Ж. Батая – це модус занепокоєння, яке «фіксує» миті буття, знак буття, який дозволяє інтерпретувати знакову сферу як єдину і самодостатню реальність (позиція, характерна для постмодернізму в цілому).

Світ екзистенціального занепокоєння, який народжується з потрясіння життям, є джерелом антропологічної віртуальної реальності. Її прояви – симулякри – утворюють світ об'єктивної реальності, тоді як сама віртуальна реальність позбавлена суб'єктно-об'єктних стосунків. Життєвим простором сучасної людини є світ симулякрів – знакове середовище, яке обмежує можливість зіткнення людини з дійсністю як світом експресії. Ця проблема ретельно досліджена Ж. Бодрійаром в його книзі «Симулякри і симуляція». Існування людини в світі симулякрів приводить до «субституції» - «заміні реального знаками реального», коли будь-який реальний процес експресивного вираження запобігає його запрограмованою бездоганною оперативною копією. «Більше ніколи реальне не матиме можливості виявити себе – в цьому полягає життєва функція моделі в системі смерті, або вірніше в системі передчасного воскресіння, яке не залишає жодного шансу навіть події смерті» [5, с.7].

Культура еволюціонує в процесі симуляції: на зміну парадигмі віддзеркалення реальності приходить маскування її відсутності. Як ілюстрація підробки або фальшивки першого різновиду Ж. Бодрійар вказує на неймовірні досягнення штукатурки (гіпсу) в мистецтві бароко: у соборах та палацах штукатурка надає об'єму всім формам, імітуючи будь-які матеріали — оксамитові

завіси, дерев'яні карнизи, безпристрасних ангелів, все це знаменує собою тріумф демократії штучних знаків. Знаки першого різновиду – складні, повні ілюзій, з двійниками, дзеркалами, театром, іграми масок – з приходом машин перетворюються на знаки грубі, нудні, одноманітні, функціональні і ефективні. У цьому бачить Ж. Бодрійар відмінність симулякрів першого різновиду від симулякров другого, називаючи цей процес «радикальною мутацією». Симулякри другого різновиду утворюються в технічну епоху відтворення, якою властива серійність. У симулякра першого різновиду відмінність ніколи не відміняється, це дає змогу передбачати можливість суперечки між симулякром і реальністю (їх гра досягає особливої тонкості в іллюзіоністській живописи, але і взагалі все мистецтво живе завдяки зазору між ними). У симулякрі ж другого різновиду проблема спрощена шляхом поглинання відімостей ліквідації реальності; так або інакше, тут встає реальність без образу, без віддзеркалення, саме така праця, така машина, така система промислового виробництва в цілому, оскільки вона принципово протистоїть театральній ілюзії. Немає більше ні схожість, ні відмінність» [5, с.67]. Симулякри третього різновиду виникають за допомогою моделювання відмінностей. «Сенс має схожість лише з моделлю, і все не відбувається згідно власної цілеспрямованості, а виводиться з моделі, з того, що «референтно означає», створюючого як би випереджаючу цільову установку і єдиний чинник правдоподібності» [5, с.43]. «Модуляція» приходить на зміну серійної відтворюваності, підстановка елементів – на зміну еквівалентності, структурний закон цінності – на зміну ринковому (товари артикулюють в аспекті знаковою, а не споживчій вартості). Ж. Бодрійар відзначає, що вперше зробив важливі висновки з принципу відтворення В. Беньяміна в статті «Витвір мистецтва в епоху його технічної відтворюваності». Слід візначити, що В. Беньямін був першим, хто побачив в технології виробництва засіб, форму і принцип абсолютно нового покоління сенсів. «Витвір мистецтва в принципі завжди піддавався відтворенню. Те, що було створене людьми, завжди могло бути повторене іншими. Подібним копіюванням займалися учні для вдосконалення майстерності, майстри – для ширшого поширення своїх творів, нарешті, треті особи з метою наживи. Але в порівнянні з цією діяльністю, технічна репродукцією витвору мистецтва є новим явище, яке, хай і не безперервно, а всеж таки є розділенням великого часового простору [2].

Слід підкреслити, що Ж. Бодрійар вважав, що В. Беньямін, а за ним Х.М. Маклюєн, бачили, що дійсний сенс полягає в самому акті відтворюваності. Охоплена лихоманкою безкінечної відтворюваності, система приходить до утворення третього різновиду симулякрів, де створюються моделі, від яких походять всі форми. Лише вірність моделі має значення, оскільки ніщо більше не розвивається відповідно до своєї мети. Моделювання фундаментальніше, ніж серійне відтворення, тут взаємозамінювання знаків є принциповим. Сигнали кода як програмні матриці зховані глибоко, здається, на безкрайний відстані від «біологічного» тіла, вони як «чорні ящики», де у зародку містяться будь-яка команда і будь-яка відповідь. Простір більше не лінійний або вимірюваний, але клітинний: він нескінечно відтворює одні і ті ж сигнали. Цикли сенсів стають набагато коротшими в циклічному процесі «питання/відповідь», що зводиться до байта. Такий цикл просто описує періодичне використання одних і тих же моделей. Великі симулякри, створені людиною, не належать світу природних знаків, а перебувають в світі розрахованих сил: кібернетичний контроль, модульовані відхилення, зворотний зв'язок байтів інформації і ін.

Збудувавши ієрархію симулякрів, Ж. Бодрійар відзначає, що кожен новий різновид симулякрів підпорядковує собі попередній. «Подібно до того, як підробка була поставлена в серійне виробництво (а мистецтво в цілком перейшло на «автоматизм»), так і весь порядок виробництва зараз обертається операційною симуляцією» [5]. Симуляція виступає як «заміна реальності знаками реального», породження «гіперреального» за допомогою моделей, що є свідоцтвом переживання недостовірності світу, даного нам в культурному досвіді. В рамках своєї концепції Ж. Бодрійар демонструє симулятивний характер широкого спектру соціальних феноменів: культура здійснює симуляцію реального, спекулятивний образ реальності домінує над реальністю як таковою: ми приречені перегравати одного дня розіграні сценарії саме тому, що вони вже були разіграні реально або потенційно. Автор оцінює сучасний стан культури як стан симуляції. «Ми життя серед незчисленних репродукцій ідеалів, фантазії, образів і мріянь, оригінали яких залишилися у минулому. Зникла ідея прогресу — але прогрес продовжується. Ідея багатства, що колись виправдовувала виробництво, також скасована — а само виробництво продовжується, причому з ще більшою активністю, ніж раніше. У політичній сфері ідея політики зникла, але продовжується політична гра. З усіх боків ми бачимо убування сексуальності і розквіт якоїсь «початковою» стадії, де безсмертні асексуальні істоти розмножуються простим діленням єдиного навпіл» [5].

«У епоху промислової революції виникає нове покоління знаків і речей. Це знаки без

кастової традиції, що ніколи не знали статусних обмежень, – а отже, їх і не доводиться більше підроблювати, оскільки вони спочатку виробляються у величезних масштабах. Проблема ідентичності і унікального походження для них вже не стоїть: походять вони із техніки і є сенсом володіння лише як промислові симулякри. Це і є серійність» [5, с.122]. Її панування представляється авторові генеалогії симулякрів вельми нетривалим і незначним як в порівнянні з попереднім періодом – ерою підробки, так і подальшим – ерою симулякрів третього різновиду (симулятівних моделей). Серійність, ще річ яка застрягла між реальністю і ідеалом: реальність в ній вже відчужена від себе самій, вже захоплена чужим для неї сенсом (орієнтацією на модель, що випереджає її), але ніколи не зможе досягти ідеальності самої цієї моделі. В «нематеріального» ж симулякр за визначенням немає матеріального тіла, і для нього позаду залишається вже його ідеальна суть, від якої він відірвався і яку він безнадійно прагне наздогнати. Лінійна темпоральность матеріальних симулякрів згортається в петлю на рівні цих безтілесних подібностей, захопленим безплідним «кружлянням репрезентації», запаморочливою зміною суті, порівнянної з нав'язливим повторенням при неврозі. В результаті виходить парадоксальна ситуація, яку Ж. Бодрійар в одній з наступних робіт позначив як «процесію симулякрів», – передування подібностей власним зразкам.

«…Справжній ультиматум полягав в самому відтворенні. А виробництво як таке не має сенсу – його соціальна цілеспрямованість втрачається в серійності. Симулякри беруть гору над історією. Втім, ця стадія серійної репродукції, стадія промислового механізму, конвеєра, розширеного відтворення і так далі, триває недовго. Як тільки мертву працю бере верх над живим, тобто із завершенням первинного накопичення, серійним виробництвом поступається першість моделям, що породжують. ... Всі форми міняються з того моменту, коли їх вже не механічно відтворюють, а спочатку замислюють виходячи з їх відтворюваності. ... Як результат основу всього складає не серійна відтворюваність, а модуляція – не ринковий, а структурний закон цінності» [5, с.124]. Сучасна реальність у всіх її аспектах (політичному, соціальному, економічному і ін.) основується на «естетичній галюцинації реальності», симулятівному гіперреалізмі. Це обумовлено перетворенням реальності на гру і ігри в реальність: «реальне і уявне злилися в одне ціле, у всьому присутні естетичні чари: ми підсвідомо, якимсь шостим відчуттям, сприймаємо знімальні трюки, монтаж, сценарій – вже не як простір виробництва, а намагнічену знаками стрічку для кодування і декодування інформації; реальність естетична вже не через обдуманий задум і художню дистанцію, а через її зведення на другий рівень, завдяки випереджаючій іманентності кода» [5, с.153]. У цей момент мистецтво і вступає в процес безкінечного відтворення: «все, що дублює само себе, навіть якщо це банальна реальність побуту, тим самим виявляється під знаком мистецтва, стає естетичним» [5, с.154]. Штучність, пронизлива реальність наскрізь, визначила її долю: «Сама реальність, цілком просочившись естетикою своєї власної структурності, злилася зі своїм чином. ...Принцип симуляції запанував і над принципом реальності, і над принципом задоволення» [5, с.154].

«Стан постмодерна», як стверджував Ж. Бодрійар, – це постапокаліптичний стан, коли «приходить кінець» історичним інститутам, звичним людству по стадії «політичної економії», – виробництву, політичному представництву, революційному руху; вони не руйнуються насильницькими діями, але непомітно замінюються подібностями, що позначають їх «у натуральну величину» і «в реальному часі». Порядок симулякрів бере повну перемогу над реальним світом, оскільки він зумів нав'язати цьому світу свій час симулякрів, свої моделі темпоральності. Ця ситуація відповідає стану абсурду. «Симулякрам третього різновиду необхідно, протиставити як мінімум настільки ж складну гру — а чи можливо це? Чи існує теорія або практика, яка була б субверсивно. через більшу алеаторність, чим сама система?» [5, с.46].

Концепції Ж. Батая, Ж. Бодрійара розвертаються навколо проблеми недостовірності (несумірності, невідповідності) світу даного нам в культурному досвіді. Симуляція як мімікрія щоб вижити (на тваринному рівні) і симуляція як стратегія гіперреальності, не дивлячись на прірву між ними та генеалогією симулякрів, запропонованих Ж.Бодрійаром підпорядковані принципу неспокою. Неспокій-споглядання на рівні симуляції поступається місцем неспокою-діяльності, яке абстрактно може бути визначено як «боротьба проти неможливості жити, ...борьба проти смерті всередині життя» [9, с.78]. Слід підкреслити, що порожній знак гіперреальності Ж.Бодрійара співзвучний стратегії відлякування (відлякування смерті), як і раніше, що випереджає стратегію симуляції. В зв'язку з цим, виникає ряд роздумів про перетворення симулякра Ж. Батая в симулякр Ж. Бодрійара. Перший – «суверенний момент», «знак миттєвого стану», спонтанний знак буття, що змінює суб'єкта, відчуживши його ідентичність; він розрахований на розуміння (діалог), надлишковий по відношенню до сущого, будучи чистою, безцільною витратою, витратою без жодного відшкодування. Другий – являє

собою надлишок сущого, він звернений до знання, технологічний, автоматичний, корисний, а головне, його можна придбати, він – товар, надбання мас, його середовище –коммуникація. Скасування ідентічностей можливо лише за допомогою батаєвського симулякра (суверенних моментів: сміху, туги, екстазу), ідентифікація ж відбувається за допомогою симулякров Ж. Бодрійара. Набуваючи симулякр-товару – копії, підробки, техніки (виробництва) або технології відтворення артефактів, ми набуваємо того або іншого статусу в світі грошей, моди і громадської думки. Симуляція Ж. Батая несвідома, будучи своєрідною еманацією «магічного світу» (якщо використовувати поняття Ж.П. Сартра), симуляція, що описується Ж. Бодрійаром, свідома і прагматична. Що ж загального між ними? – вони здатні звертатися. Тут сповна доречно нагадати, що «будь-яке припущення дійсності включає визначальний мотив символічного формування», а експресивна функція виступає як «справжній прафеномен, первоздатністьь і своєрідність, якої передбачається також в будові теоретичної свідомості і теоретичної дійсності». Людина виступає в ролі медіума неспокою впродовж всієї своєї історії. Неможливість «передати» відчуття, продовжити їх, зробивши безсмертними, штовхала людину на все витонченіші способи вираження своїх емоцій. Так формувався символічний простір, символічне місце існування Людини, визначуване нами як культура.

Висновки. В ході дослідження на основі аналізу процесу символізування були виявлені основні рівні об'єктивування антропологічної віртуальної реальності – експресія, вистава, позначення. Результатом символізування є симулякр – знак буття віртуальної реальності, а симуляція – способом об'єктивування антропологічної віртуальної реальності. Антропологічний вимір віртуальної реальності є джерелом символічного місця існування людини, що формується за допомогою об'єктивування переживання – симуляції і симулякрів (мистецтво, підробка, тиражування, виробництво знаків).

Бібліографічні посилання:

1. **Бахтин М.М.** Вопросы литературы и эстетики / М.М.Бахтин. – М.: Худ. лит., 1975. – С.7

2. **Беньямин В.** Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Вальтер Беньямин. – М.: Медиум, 1996. – 240 с.

3. **Блэк М.** Метафора / М.Блэк // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С.153 – 172.

4. **Бодрийяр Ж.** Символический обмен и смерть / Ж.Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 389 с.

5. **Бодрийяр Ж.** Симулякри і симуляція / Ж.Бодрийяр. – К.: Вид-во Соломії Павличко Основи, 2004. – 230с.

6. **Бодрийяр Ж.** Система вещей / Ж.Бодрийяр. – М.: Рудомино, 1999. – 68с.

7. **Борчиков С.А.** Метафизика виртуальности / С.А.Борчиков // Труды лаборатории виртуалистики. Вып. 8. – М.: Ин-т Человека РАН, 2000. – С.21–22.

8. **Василюк Ф.Е.** Философия переживания (анализ преодоления критических ситуаций) / Ф.Е.Василюк. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984. – 200 с.

9. **Великовский С.** Умозрение и словесность: Очерки французской культуры / С.Великовский. – М.; СПб.: Университетская книга, 1998. – С.78.

10. **Делез Ж.** Кино / Ж.Делез. – М.:Изд-во «Ад Маргинем», 2004. – С.54 – 55.

11. **Кассирер Э.** Философия символических форм / Э.Кассирер. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. – 272 с.

12. **Лугуценко Т.В.** Культура віртуальної комунікації / Т.В.Лугуценко, А.В.Борисенко // Філософськи дослідження: Зб. наук. праць. – Луганськ: Изд-во СНУ ім.В.Даля, 2011. – Вип. 14. – С.52 – 59.

13. **Лугуценко Т.В.** Трансформація цінностей людини як фактор формування інформаційної цивілізації / Т.В.Лугуценко // Філософськи дослідження: збірник наукових праць СНУ ім. В.Даля / Гол.ред.В.К.Суханцева. – Луганск: Вид-во СНУ ім.В.Даля, 2012. – С.33 – 41.

14. Новейший философский словарь: 2-е изд., переработ. и дополн. – Мн: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – С.900.

15. **Носов Н.А.** Виртуальная реальность / Н.А.Носов // Вопросы философии. – 1999. – №10. – С. 65.

16. **Носов Н.А.** Виртуальный человек: Очерки по виртуальной психологии детства / Н.А.Носов. – М.: Магистр, 1997. – 192 с.

17. **Хайдеггер М.** Бытие и время / М.Хайдеггер. – М.: Рудомино, 2000. – С.18.

18. **Штанько В.І.** Інформаційне суспільство в контексті філософії постмодерну / В.І. Штанько // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія: Теорія культури та філософія науки. – Х.: ХНУ, 2002. – №553. – С. 19.

19. **Юрьев Г.П.** Виртуальный человек в экстремальных условиях // Труды лаборатории виртуалистики. Вып. 9. – М.: , 2000. – С.

20. **Skolimovsky H.** Model of Reality as Mind, 769 –788 // A. van der Merwe(ed). Old and New

Questions in Physics, Cosmology, Philosophy, and theoretical Biology. Essays in Honor of W. Sorgrau. New York: Plenum Press, 1983 – 920 p.

УДК 316.647.8+167/168

К. Н. Вергелес

«ПРЕДРАССУДОК» Х.-Г. ГАДАМЕРА И «ПАРАДИГМА» Т. КУНА

Автор рассматривает интерпретацию понятия предрассудка Х.-Г. Гадамером и показывает, что понятие предрассудка связано с понятиями прецедента, модели и образца. Через понятия прецедента, модели и образца автор показывает, как можно связать понятие предрассудка в интерпретации Х.-Г. Гадамера с понятием парадигмы в концепции нормальной науки Т. Куна.
Ключевые слова: предрассудок, парадигма, прецедент, модель, образец.

Автор розглядає інтерпретацію поняття упередження Г.-Г. Ґадамера та показує, що поняття упередження пов'язане з поняттями прецеденту, моделі та зразка. Через поняття прецеденту, моделі та зразка автор показує, як можна пов'язати упередження в інтерпретації Г.-Г. Гадамера з поняттям парадигми в концепції нормальної науки Т. Куна.
Ключові слова: упередження, парадигма, прецедент, модель, зразок.

The author considers the H. G. Gadamer's interpretation of the concept of prejudice and shows that the concept of prejudice can be linked to the concepts of precedent, model and example. Through the concepts of precedent, model and example the author shows how to link the H. G. Gadamer's concept of prejudice to the T. Kuhn's concept of paradigm.
Key words: prejudice, paradigm, precedent, model, example.

© К. Н. Вергелес, 2012

В статье «Н. И. Кондаков и Х.-Г. Гадамер: Две точки зрения на роль предрассудков в научном познании» [1] автором настоящей работы рассматривались две альтернативные точки зрения на роль предрассудков в научном познании: первую точку зрения автор обозначил как «точка зрения Н. И. Кондакова», вторую – как «точка зрения Х.-Г. Гадамера». В ходе анализа обеих точек зрения автор пришёл к мысли, что ориентация на точку зрения Х.-Г. Гадамера является перспективной в исследовании роли предрассудков в научном познании.

В настоящей работе автор хочет показать, что предлагаемая Х.-Г. Гадамером концепция «предрассудков», которые формируют «предпонимание», может быть приложима в философии истории науки, яркими представителями которой являются К. Поппер, Т. Кун, И. Лакатос, Дж. Холтон. В связи с форматом предлагаемой работы автор хочет остановиться только на концепции «нормальной науки» Томаса Куна, более известной как концепция научных парадигм и научных революций. Автор предполагает, что допустимо исследовать роль предрассудков в научном познании, опираясь на концепцию «предрассудка» Х.-Г. Гадамера и концепцию «нормальной науки» Т. Куна. Поэтому в настоящей статье будет показано, как можно связать (соотнести) концепцию «пред-рассудка» Ханса-Георга Гадамера и концепцию «(научной) парадигмы» Томаса Куна.

Х.-Г. Гадамер полагает, что Просвещение подвергло дискредитации понятие «предрассудок» с целью устранить опору на традицию и авторитет и всё подчинить разуму [2, с. 329-344]: «Историко-понятийный анализ показывает, что лишь благодаря Просвещению понятие предрассудка получает привычную для нас негативную окраску. Само по себе слово "предрассудок" (*Vorurteil*) означает пред-суждение, то есть суждение (*Urteil*), вынесенное до окончательной проверки всех фактически определяющих моментов. Применительно к судебной практике речь здесь идет о правовом пред-решении, предшествующем вынесению собственно окончательного приговора. Для участника судебной тяжбы вынесение против него такого предварительного приговора ведет, разумеется, к уменьшению его шансов. Так, *prejudice*, как и *praejudicium*, означает также и просто нарушение интересов, вред, невыгоду. Однако эта негативность является всего лишь следствием. В основе её лежит как раз позитивная значимость, правовая ценность предварительного решения – точно так же, как любой прецедент имеет в первую очередь позитивную правовую ценность. "Предрассудок", таким образом, вовсе не означает неверного суждения; в его понятии заложена возможность как позитивной, так и негативной оценки. Очевидно, что здесь сказывается связь с латинским *praejudicium*, так что

наряду с негативным это слово может иметь и позитивный акцент» [2, с. 322-323].

Как видно из пассажа, Гадамер в своём размышлении о предрассудках обращается к латинскому слову *praejudicium,* которое в английском и французском языках превратилось в *prejudice* и *préjudice* соответственно, а также было переведено буквально на немецкий как *Vorurteil* и на русский – как «предрассудок». Здесь следует подробнее остановиться на латинском слове *praejudicium*.

Слово *praejudicium* в латинском языке обозначает юридическое понятие, обладающее несколькими значениями. Первое: «предрешение вопроса, заранее принятое решение» [3, с.796]. Второе: «обстоятельство, позволяющее судить о последствиях», «повод, предостережение *или* прецедент» [3, с.796]. Третье: «ущерб»! [3, с.796]. Синонимом этого слова в латыни обычно выступает *praejüdicätum*, у которого есть дополнительное значение «предубеждение» [3, с.796]. Морфологически с *praejudicium* связаны такие слова, как *praejüdicätus* – ‘предрешённый’, ‘предвзятый’, ‘не внушающий никаких сомнений’, ‘надёжный’; *praejüdiciälis* – ‘относящийся к предыдущему судебному решению’, ‘налагаемый на основании предыдущего решения’, ‘наносящий ущерб’; *praejüdico* – ‘предварительно судить’, ‘заранее решать’, ‘предрешать’, ‘причинять ущерб’ [3, с.796].

Беглый взгляд на значения *praejudicium* и связанных с ним слов показывает, что основное его значение – это «предрешение», о чём собственно и говорит Гадамер. Значение «ущерб» следует рассматривать как метонимию: здесь произошёл перенос по смежности с объекта рассмотрения судом причинённого ущерба на предварительное решение, которое выносится судом до окончательного рассмотрения вопроса о причинении ущерба. Так или иначе, такое значение слова *praejudicium* и повлияло на его позднейшую трактовку как «предрассудка».

Больший интерес представляет тот факт, что *praejudicium* может обозначать «прецедент» (буквально ‘то, что идёт впереди’). Этот факт открывает новые возможности интерпретации *praejudicium*, который может быть буквально переведён на русский язык как «предрассудок». Слово «прецедент», так же, как и латинское *praejudicium*, обозначает юридическое понятие. Вот пример определения «(юридического) прецедента» в учебнике по правоведению: «Юридический прецедент (судебный или административный) –решение по конкретному делу, которому придана нормативная сила и которое служит образцом решения аналогичных дел» [5, с. 53]. В этом определении очень важно, что «прецедент» обладает «нормативной силой», то есть может играть роль «нормы», носит, так сказать, «деонтологический характер», и что он служит «образцом».

Юриспруденция и правоведение рассматривают нормы права как виды социальных норм. Сами же социальные нормы мыслятся как «правила человеческого общежития, регулирующие отношения людей между собой» [5, с. 44]. Отличительными признаками социальных норм являются: 1) «социальные нормы являются типовой моделью (образцом) поведения человека» [5, с. 44]; 2) «социальные нормы носят всеобщий характер, то есть рассчитаны на многократное применение» [5, с. 44]; 3) исполнение социальных норм обеспечивается определёнными средствами воздействия (внутреннее убеждение человека, общественное осуждение, государственное принуждение)» [5, с. 44].

Если сказанное о социальных нормах приложить к гадамеровскому пониманию «предрассудка», то получится, что «предрассудок» есть типовая модель (образец) поведения человека, которая обеспечивается определёнными средствами воздействия и носит всеобщий характер, то есть которая рассчитана на многократное применение. Отсюда не случаен тот факт, что Гадамер связывает понятие «предрассудок» с понятием «традиции» [2, с. 329-338], ведь основная функция традиции – сохранять и передавать модели (образцы) поведения.

Итак, гадамеровское понятие «предрассудок» можно рассматривать в контексте понятий «норма», «традиция», «модель», «образец». Последнее понятие («образец») очень важно для одной философско-историко-научной концепции, а именно – концепции «нормальной науки» Томаса Куна. Для обозначения «образца» в этой концепции используется не латинское слово *praejudicium* или его производное в английском языке *prejudice*, а древнегреческое слово *παραδειγμα*, трансформировавшееся в английском языке в *paradigm* ‘парадигма’. Связь, по крайней мере, семантическая, *paradigm* с данной выше интерпретацией «предрассудка» усиливается, если учесть, что «*paradigm* в английском входит, по свидетельству многочисленных тезаурусов, в ряд лексем типа *Prototype: prototype, original, model (модель), pattern, precedent (прецедент), standard, ideal, reference, scantling, type; archetype, antitype; protoplast, module, exemplar, example (образец), ensample, paradigm; lay-figure*»[1] [4, с. 23]. Как можно видеть, «парадигма» в английском языке связывается с «моделью», «прецедентом», «образцом».

В своей знаменитой книге «Структура научных революций» американский философ и

1 Вставки переводных слов и подчёркивание – мои.

историк науки Томас Кун предлагает концепцию «нормальной науки». По мнению Куна, поле нормальной науки исчерпывается тремя классами проблем - (1) установлением значительных фактов, (2) сопоставлением фактов и теории, (3) разработкой теории [6, с. 63]. Сам же «термин "нормальная наука" означает исследование, прочно опирающееся на одно или несколько прошлых достижений, которые в течение некоторого времени признаются определённым научным сообществом как основа для дальнейшей практической деятельности» [6, с. 30]. Указанные достижения должны обладать двумя важными характеристиками: 1) достижения должны быть в достаточной мере беспрецедентными, «чтобы привлечь на длительное время группу сторонников из конкурирующих направлений научных исследований» [6, с. 30]; 2) в то же время они должны быть достаточно открытыми, «чтобы новые поколения учёных могли в их рамках найти для себя нерешённые проблемы любого вида» [6, с. 31].

Затем Кун делает важный шаг: «Достижения, обладающие двумя этими характеристиками, я буду называть далее "парадигмами", термином, тесно связанным с понятием "нормальной науки". Вводя этот термин, я имел в виду, что некоторые общепринятые примеры фактической практики научных исследований – примеры, которые включают закон, теорию, их практическое применение и необходимое оборудование, – всё в совокупности дают нам модели, из которых возникают конкретные традиции научного исследования» [6, с. 31].

В приведённом объяснении используются слова «модель», «традиция», которые автор данной статьи связывает с гадамеровским понятием «предрассудка». Другими словами: здесь обнаруживаются параллели с концепцией «предрассудка» Гадамера, по крайней мере, в той интерпретации, которая предложена в данной статье. Можно говорить, что парадигма в концепции Т. Куна является типовой моделью (образцом) поведения человека в науке, которая обеспечивается определёнными средствами воздействия и носит всеобщий характер, то есть которая рассчитана на многократное применение.

Ещё одним моментом сходства между концепцией «парадигмы» Т. Куна и концепцией «предрассудка» Х.-Г. Гадамера можно считать предварительный характер парадигм. Так, Кун говорит, что «нормальная наука – это в высокой степени детерминированная деятельность, но вовсе нет необходимости в том, чтобы она была полностью детерминирована определёнными правилами. Вот почему в начале настоящего очерка я предпочёл ввести в качестве источника согласованности в традициях нормального исследования принцип общепринятой парадигмы, а не общепринятых правил, допущений и точек зрения. Правила, как я полагаю, вытекают из парадигм, но парадигмы сами могут управлять исследованием даже в отсутствие правил» [6, с. 75].

Этот фрагмент показывает, что парадигмы, по Куну, носят предварительный характер: они возникают перед тем, как собственно будут установлены правила научного исследования. Правила устанавливаются, когда исследователи уже получили какие-то результаты и подвергли их определённой проверке. Парадигма же оказывается тем гадамеровским «пред-решением», которое предшествует «вынесению собственно окончательного приговора» [2, с. 322].

Этот момент можно также проиллюстрировать с помощью куновского понятия «дисциплинарная матрица»: «"дисциплинарная" потому, что она учитывает обычную принадлежность учёных-исследователей к определённой дисциплине; "матрица" – потому, что она составлена из упорядоченных элементов различного рода, причём каждый из них требует дальнейшей спецификации. Все или большинство предписаний из той группы предписаний, которую я в первоначальном тексте называю парадигмой, частью парадигмы или как имеющую парадигмальный характер, являются компонентами дисциплинарной матрицы. В этом качестве они образуют единое целое и функционируют как единое целое» [6, с. 270-271].

Дисциплинарная матрица, по Куну, состоит из четырёх основных компонентов. Первый компонент – это «символические обобщения», то есть «те выражения, используемые членами научной группы без сомнений и разногласий, которые могут быть без особых усилий облечены в логическую форму типа (x) (y) (z) Ф (x, y, z). Они представляют собой компоненты дисциплинарной матрицы, которые имеют формальный характер или легко формализуются» [6, с. 271].

Второй компонент – это «метафизические парадигмы»: «убеждения в специфических моделях» [6, с. 273], которые снабжают группы учёных-исследователей «предпочтительными и допустимыми аналогиями и метафорами» [6, с. 274]. Это позволяет определить, что должно быть принято в качестве решения проблемы и в качестве объяснения, а также помогает уточнить перечень нерешённых вопросов и способствует оценке значимости каждого из них. Здесь уже очевиден предварительный характер парадигмы, её статус как «пред-решения». Более того, можно говорить о том, что метафизические парадигмы, выступающие как «убеждения в специфических моделях», есть «научные предрассудки в специфических моделях».

Третий компонент – ценности, принятые и разделяемые научным сообществом [6, с. 274]. Здесь важно помнить, что ценности – это то, что связано с оценкой, а одним из видов оценок является норма. Ранее норма автором данной статьи связывалась с понятием «прецедента», а через него - с гадамеровским понятием «предрассудка». Отсюда можно допустить, что некоторые ценности, разделяемые научным сообществом, могут быть тем, что ранее было обозначено как «научные предрассудки в специфических моделях».

Наконец, четвёртый компонент – «образцы», то есть «конкретные решения проблемы, с которой сталкиваются студенты с самого начала своей научной подготовки в лабораториях, на экзаменах или в конце глав используемых ими учебных пособий» [6, с. 278]. Здесь также можно указать на то, что ранее понятие «образец» было связано с гадамеровским понятием «предрассудка».

Как можно видеть, три из четырёх компонентов дисциплинарной матрицы (метафизические парадигмы, ценности научного сообщества, «образцы» решения конкретной проблемы) так или иначе могут быть рассмотрены как «предрассудки» в гадамеровской интерпретации этого понятия.

Исходя из ранее данного определения парадигмы как типовой модели поведения человека в науке и понимания «дисциплинарной матрицы», можно дать следующее определение «парадигме»: парадигма – это типовая модель (образец) поведения человека в науке которая обеспечивается определёнными средствами воздействия (метафизические парадигмы, символические обобщения) и носит всеобщий характер (ценности научного сообщества), то есть, которая рассчитана на многократное применение.

Обобщая сказанное выше, следует отметить, что под тем углом зрения, под которым в данной статье рассматривались «предрассудок» и «парадигма», понятие «предрассудка» (или «предрассудка») Х.-Г. Гадамера обнаруживает соответствия в понятии «парадигмы» Т. Куна: и там и там речь идёт о моделях, образцах и традиции. Это открывает перспективу на исследование роли предрассудков в научном познании с опорой на концепцию «предрассудка» Х.-Г. Гадамера и концепцию «нормальной науки» Т. Куна.

Само это исследование может, помимо всего прочего, основываться на одном моменте, который не был учтён и рассмотрен в данной работе. Речь идёт о том, что существует исследование украинского философа-системолога А. Ю. Цофнаса, посвящённое вопросу уточнения понятия «парадигмы» Т. Куна. Цофнас говорит следующее: если Т. Кун рассматривает парадигму как «модель постановки и решения проблем» [7, с. 260], а «модель – это всегда система, которая позволяет переносить информацию с неё самой на прототип» [7, с. 260], то, «по-видимому, рассуждения о парадигмах могли бы успешно вестись в терминологии общей параметрической теории систем» [7, с. 260].

Помимо того, что это обеспечивает автора данной статьи уже готовой методологией исследования, обращает на себя внимание и тот момент, что Цофнас предлагает рассматривать парадигму как систему. Так как ранее было показано, что куновскую «парадигму» можно связать с гадамеровским «предрассудком», можно предположить, что и «предрассудок» может быть рассмотрен как определённая система. Это возвращает автора данной статьи к своей предыдущей статье [1], в которой говорилось о том, что «оценивание чего-то как предрассудка в контексте научного познания есть реализация защитной функции нашей познавательной системы» [1, с. 33]. Теперь же возникает перспектива исследовать сам предрассудок как систему. Вполне может оказаться, что предрассудок как система является частью человеческой познавательной системы. В таком случае может оказаться, что защитная функция человеческой познавательной системы заключается в том, что предрассудки («научные предрассудки»), принадлежащие какой-то человеческой познавательной системе, не позволяют предрассудкам другой человеческой познавательной системы встраиваться в данную. Это похоже на то, что делает дисциплинарная матрица Т. Куна, которая, например, те метафизические парадигмы, которые не соответствуют данной дисциплинарной матрице, просто не принимает; ей достаточно своих изначально принятых метафизических парадигм.

Библиографические ссылки:

1. **Вергелес К. Н. , Н. И. Кондаков и Х.-Г. Гадамер**: Две точки зрения на роль предрассудков в научном познании / К. Н. Вергелес // Наукове пізнання: Методологія та технологія. - 2012. - 1(28). - С. 29-33.

2. **Гадамер Х.-Г.** Истина и метод: Основы философской герменевтики: [Пер. с нем.] / Ханс-Георг Гадамер; Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. - М.: Прогресс, 1988. - 704 с.

3. **Дворецкий И.Х.** Латинско-русский словарь: Около 50000 слов / Иосиф Хананович Дворецкий. - Изд. 2-е, переработ. и доп. - М.: Русский язык, 1976. - 1096 с.

4. **Демьянков В. З.** Термин «парадигма» в «родном» и «чужом» ареалах / В. З. Демьянков

// Парадигмы научного знания в современной лингвистике: Сб. науч. трудов / Ред. кол. Е. С. Кубрякова, Л. Г. Лузина (отв. ред.) и др. - Изд. 2-е, доп. - М.: ИНИОН РАН, 2008. - С. 15-39.

5. **Кивалов С. В.** Основы правоведения Украины: Учебное пособие / Сергей Васильевич Кивалов, Пётр Павлович Музыченко, Наталья Николаевна Крестовская, Анатолий Фёдорович Крыжановский. - 5-е изд. - Харьков: Одиссей, 2005. - 384 с.

6. **Кун Т.** Структура научных революций: Сборник: Пер. с англ. / Томас Кун. - М.: АСТ; Ермак, 2003. - 365 с. - (Философия. Психология).

7. **Цофнас А.Ю**. Уточнение понятия парадигма в языке тернарного описания / Арнольд Юрьевич Цофнас // Современная логика: Проблемы теории и истории: Материалы XI Международной научной конференции. Санкт-Петербург, 24-26 июня 2010 г. - СПб.: Философский факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2010. - С. 260-262.

УДК 261.6

О. О. Волинець

ХРИСТИЯНСЬКІ ЦІННОСТІ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО ЕТАПУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Аналізується співвідношення фундаментальних християнських цінностей та ідеалів демократії у полікультурному західноєвропейському просторі в умовах сучасного етапу глобалізації; католицьке, православне та протестантське розуміння права на релігійну свободу та механізмів його практичної реалізації.

***Ключові слова**:* глобалізація, демократія, християнство, культура, діалог, цінність, релігійна свобода.

Анализируется соотношение фундаментальных христианских ценностей и идеалов демократии в поликультурном западноевропейском пространстве в условиях современного этапа глобализации; католическое, православное и протестантское понимание права на религиозную свободу и механизмы ее практической реализации.

Ключевые слова: глобализация, демократия, христианство, культура, диалог, ценность, религиозная свобода.

Correlation of the fundamental Christian values and ideals of democracy in the policultural west European space in the condition of the modern stage of globalization, and catholic, orthodox, understanding the rights of the religion independence and its mechanism of practical realization are being analyzed.

***Key words**:* globalization, democracy, Christianity, culture, dialogue, value, religion independence.

© О. О. Волинець, 2012

Західну цивілізацію початку ІІІ тисячоліття вже не можна сприймати у винятково географічних категоріях чи навіть у межах її історії та специфічної культури. Сучасна Західна Європа перебуває у значно ширшому контексті, для кого характерний той самий набір засадничих цінностей та принципів спільнотного співжиття, що притаманний демократії та поділяється більшістю народів у всьому світі, – влада закону, права людини, релігійна свобода, соціальна справедливість та толерантність, витоки яких знаходяться у християнстві. Співіснування та взаємопроникнення різних культур, традицій, світоглядних та релігійних переконань у європейському просторі актуалізує дослідження значення фундаментальних християнських цінностей у побудові якісно нового типу міжособистісних та міжнародних взаємовідносин в умовах процесу глобалізації.

Джерельною базою до опрацювання проблеми місця та ролі християнських цінностей на етапі сучасного цивілізаційного поступу стали твори папи Бенедикта ХУІ, Вселенського патріарха Варфоломія, вітчизняного дослідника В. Єленського і зарубіжних науковців, зокрема, Ж.-П. Віллема, В. Дерема, В. Гатчісона, Н. Лернера та ін., присвячені аналізу сучасного стану забезпечення релігійної свободи, релігійній ідентичності та значенню християнських цінностей у розвитку демократії в умовах полікультурного середовища.

Аналіз взаємозв'язку між індивідуальною свободою, суспільною доцільністю та толерантністю у сучасному європейському контексті визначає мету та завдання запропонованого дослідження.

Згідно з проведеним у 1999 році європейським опитуванням про цінності, 75% населення Західної Європи ідентифікують себе з певною християнською конфесією, зокрема: 49%

вважають себе католиками; 22% – протестантами. Однак ознака приналежності до певної релігії передбачає різні межі причетності та залученості – від ототожнення себе з певною релігією до регулярної культової практики [1, с. 53 – 54].

Європа формувалась у контексті діалогу різних культур, кожна з яких опиралась на свою історичну спадщину. Характерною рисою європейської культури є зустріч і діалог між вірою та розумом, релігією та секуляризацією, духовним та світським життям, які в сучасних умовах міцно утвердили автономію світського і духовного та сприяли появі різних форм лаїчності. Ж.-П. Віллем визначає чотири характеристики, притаманні західноєвропейській лаїчності: 1) нейтральність держави щодо будь-якої релігії та автономія світської і духовної влади; 2) визнання релігійної свободи та свободи не сповідувати жодної релігії; 3) визнання автономії індивідуальної совісті, свобода не визнавати філософських та релігійних авторитетів; 4) право критичної оцінки досягнень усіх ділянок культури – релігії, політики, науки [1, с. 47 – 48]. Однак такі принципи лаїчності не заперечують визнання ролі релігії та християнських цінностей у соціальній сфері.

У сучасному суспільстві спостерігається тенденція до розуміння релігії як перешкоди на шляху суспільного прогресу. Наголос на економічному чиннику глобалізації сприяє появі нового світогляду, в рамках якого виникає моральний вакуум, який у свою чергу заповнюється або негуманною глобалізацією, або релігійним екстремізмом. Усунення релігії з публічного простору позбавляє суспільство моральної оцінки соціально-політичних процесів, зокрема, проблем, що стосуються бідності та війн. Виконання ролі морального авторитету та регулятора передбачає тісну взаємодію церкви зі суб'єктами політики та врахування різноманітних чинників громадянського суспільства. Розуміння інституційного значення релігії в сучасному світі корініться в історично підтвердженій корисності взаємодії церкви та суспільства. Традиційні християнські цінності протягом століть визначали модель повсякденної поведінки європейців. Водночас політичний реалізм сучасної демократії визнає вагому роль релігії у процесі діалогу різних культур [2, с. 307 – 308].

Глобалізація, у рамках якої широкого розмаху набув процес еміграції, сприяла появі у європейському просторі потужного ісламського сегмента. Ця радикально нова ситуація спричинила перехід Західної Європи від монокультурності до мультикультуралізму і плюралізму, в контексті яких гостро постала проблема збереження національної ідентичності. Національна і культурна самоідентифікація Західної Європи опинилась перед випробовуванням новими соціокультурними реаліями. Гетерогенність релігій, історичних традицій, етнічних культур вимагає радикально нових підходів до розуміння толерантності. «Реальність плюралізму, – зазначає Вселенський патріарх Варфоломій, – в особливий спосіб спонукає кожного мешканця цього всесвітнього селища серйозніше замислитися над ученням своєї віри з відчуттям оновленої толерантності у світлі цих розмаїтих поглядів і світоглядів. Навчаючись жити в атмосфері відкритого діалогу та взаємоповаги, ми здобуваємо навички життя в суспільстві. У цьому полягає таємниця зустрічі. Це мистецтво жити разом» [2, с. 297].

Сучасний стрімкий історичний розвиток позначений двома характеристиками: творенням світової спільноти, яка об'єднує різні політичні, наукові та культурні досягнення несхожих життєвих просторів; розвитком можливостей людини, спрямованих як на творення, так і на руйнування. Сучасний етап глобалізації відкриває нові перспективи для міжкультурного діалогу, водночас створюючи загрозу культурної гомогенізації. Зростаюча меркантилізація культурного обміну призводить до небезпеки еклектизму, з одного боку, або уніфікації поведінки і стилів життя, з іншого боку [7, с. 37]. У процесі взаємопроникнення та діалогу культур відбувається руйнація етичних переконань, які протягом тисячоліть визнавались основоположними та незмінними. «Залишається без відповіді, – зазначає Й. Ратцінгер, – принципове питання про те, що тепер, а тим паче у даному контексті, є добром, і чому його слід чинити, навіть на шкоду самому собі» [12, с. 33]. З іншого боку, позитивним та, водночас спонукальним аспектом глобалізації є наявність численних засобів для надання гуманітарної, технічної, медичної допомоги країнам, які її потребують, що сприяє солідарності людської спільноти [8, с. 74 – 75]. Солідарність, у свою чергу, породжує різноманітні форми взаємодії та співпраці між державними установами й церквою, що сприяє підвищенню ефективності благодійної діяльності.

З появою та значним поширенням у Західній Європі марксизму починається переосмислення традиційних суспільних цінностей, притаманних не лише ліберальній ідеології, а й християнству. Марксизм проголошує лозунг про «світле майбутнє», яке внаслідок революційних змін має постати як нове ідеальне суспільство, без опори на традиційні норми та цінності. Марксистське тлумачення суспільного прогресу опирається не на досягнення науки, а на політику, яка вказує шлях до остаточних змін. На думку папи Бенедикта XVI, фундаментальна помилка Маркса полягає в тому, що: «Він точно вказав, як здійснити переворот, але не сказав, що робити після

цього…Він забув, що людина завжди залишається людиною. Він забув про людину і її свободу. Він забув, що свобода завжди залишається свободою, навіть для зла…Його головна помилка – матеріалізм» [13, с. 26 – 27].

Без сумніву, прогрес у матеріальній сфері базується на попередніх досягненнях людства, однак у ділянці етики, прийнятті етичних рішень є неможливим, оскільки « людська свобода є завжди новою… кожна людина і кожне покоління є новим початком. Етичний скарб людства… він є заклик до свободи і нагода до неї » [13, с. 29 – 30]. Жодна, навіть найбільш дієва структура не може самостійно забезпечити моральне благо для світу. Дотримання громадського порядку, солідарність та толерантність можуть існувати лише за умови добровільно сформованої мотивації. Свобода щоразу потребує такої мотивації, яка переростає у стійку переконаність цілого суспільства і кожної людини зокрема. Такою переконаністю і водночас християнською моральною цінністю є ідея добра.

Ідея добра вимагає гарантування і дотримання прав людини, що є проявом її свободи. Права людини перебувають у тісному взаємозв'язку з її обов'язками. Акцент на правах призводить до нівелювання обов'язків, які «визначають права, оскільки випливають з антропологічного і етичного контексту» [7, с. 70].

Одним з фундаментальних прав людини, визнаних міжнародною спільнотою людських свобод є релігійна свобода. Загальна Декларація прав людини, ухвалена Генеральною Асамблеєю ООН у грудні 1948 року, визнає право кожної людини на свободу думки, совісті та релігії. Реалізація цього права передбачає свободу сповідувати свою релігію та переконання як одноособово, так і спільно з іншими, приватним чином або привселюдно у вченні, богослужінні та здійсненні релігійних культів та ритуалів [10, с. 125]. Релігійна свобода означає, що жодна людина не повинна зазнавати поневолення з боку окремих осіб, суспільних груп та владних структур, утисків та переслідувань за дії, що відповідають її релігійним переконанням. У Декларації прав людини (ст.. 20) водночас наголошується на тому, що жодна з форм сповідування релігії та переконань не може сприяти пропагуванню війни, національній, расовій чи релігійній ворожнечі, наслідком яких були б дискримінація та насильство. Обмеження релігійної свободи необхідне і у разі існування загрози суспільній безпеці, порядку, моралі, порушення прав і свобод іншої людини [11, с. 206].

Право на релігійну свободу ґрунтується на природній гідності людини, наділеної розумом, вільною волею та особистою відповідальністю. Природа людини і моральна повинність виступають спонукальними та зобов'язуючими чинниками пошуку релігійної істини. Цей пошук має реалізовуватися способами, що відповідають гідності людини та її суспільній природі. Пізнання істини має бути вільним і відбуватись у процесі навчання, спілкування і діалогу. Реалізація принципу релігійної свободи насамперед полягає «у внутрішніх добровільних актах, якими людина спрямовує своє життя прямо до Бога» [5, с. 36 – 37].

Вперше чітке офіційне твердження Католицької церкви про право на релігійну свободу було викладене в енцикліці папи Івана XXIII «Pacem in terris» («Мир на землі»), опублікованій ще до початку II Ватиканського Собору. Енцикліка продемонструвала нове бачення демократії як політичного устрою, прав людини і релігійної свободи. Іван XXIII, виходячи з концепції природного права, аргументував необхідність взаємозв'язку між правом та обов'язком, акцентував на соціальній природі людини та окреслив позитивну роль конституційної держави у гарантуванні права людини на релігійну свободу [4,с.206 – 207]. Ідеї Івана XXIII набули ширшого опрацювання в матеріалах II Ватиканського Собору, зокрема у Декларації про релігійну свободу, Душпастирській Конституції про Церкву в сучасному світі та Декреті про екуменізм. Враховуючи реалії тогочасного процесу глобалізації, що супроводжувався існуванням на європейському просторі множинності культур, інституцій та громад, Католицька церква поставила перед собою завдання пошуку тем для діалогу й співпраці з іншими. Концепція душпастирської ролі церкви у полікультурному середовищі знайшла відображення у релігійному, інтелектуальному та політичному аспектах. Виходячи з ідентичності Католицької церкви, Собор відкрив перспективи для діалогу з іншими церквами, інтелектуальними осередками, що подають наукову характеристику розвитку світу, та політичними інституціями місцевого, національного і міжнародного рівнів [4, с. 208].

Після II Ватиканського Собору інтенсивність суспільно-громадської діяльності церкви у протистоянні світовим центрам політичної та економічної влади, у сфері забезпечення прав людини і соціальної справедливості значно зросла. Особливого розвитку це протистояння набуло в період понтифікату папи Івана-Павла II. Визнаючи широкий спектр політичних, економічних і соціальних прав людини, що містяться в документах ООН, Іван-Павло II визначив право на релігійну свободу фундаментальним та основоположним, з якого витікають всі інші права. Розглядаючи проблему взаємозв'язку принципів демократії та християнської моралі, він

« відданий демократії, однак, прагне покласти в її основу чітку візію морального порядку. Ці дві реальності – демократія і моральний порядок – не тільки поєднуються між собою, а й, здається, доповнюють одна одну» [4, с. 217].

Цю думку папи підтримує український дослідник релігійних проблем В. Єленський: «Релігія вчить демократію «таємниці» прав людини; демократія вчить релігію інструментарію захисту цих прав і відстоюванню гідності тих груп, обмеження свобод яких впродовж століть сприймалося як «природне». Взаємодоповнюваність релігії й демократії у сфері прав і свобод людини… у наш час є не просто бажаною, а й необхідною…» [9, с. 8]. В той час, коли секуляризація фокусується на праві кожного діяти відповідно до своїх переконань, навіть у випадку, коли вони не визнаються істинними державою, церквою та більшістю суспільства, церква пропонує суспільству систему традиційних морально-етичних норм, в основі яких лежить свобода і гідність людини [9, с. 8].

У різних країнах світу юридичний захист релігійної свободи має свою специфіку, яка визначається різними чинниками, зокрема: типом та характером взаємовідносин між державою та церквою; стабільністю та демократичністю держави; рівнем релігійного плюралізму та толерантності; ступенем визнання релігійної свободи домінуючою в країні релігією та багатьма іншими чинниками. В полікультурному західноєвропейському просторі формування норм релігійної свободи відбувалось на основі західної конституційної традиції та міжнародного права. Країни Центральної та Східної Європи, які протягом тривалого часу перебували в зоні впливу тоталітарного СРСР, після падіння комуністичної системи постали перед проблемою визнання та дотримання релігійної свободи. У цих країнах були прийняті нові конституції, які визнали та закріпили право на релігійну свободу.

Процеси демократизації та глобалізації спричинили нові виклики для релігійної свободи. Співіснування на єдиному, в географічному вимірі, європейському просторі двох відмінних в історико-культурному та звичаєвому сенсі Західної та Східної цивілізацій поглибило напруження між двома культурами, яке проявилось у ставленні до євангелізації та прозелітизму. Якщо православний Схід трактує євангелізаційну діяльність католицької церкви на східноєвропейських територіях як «образу східній культурі», то більш плюралізований католицький Захід розглядає обмеження своєї євангелізаційної місії як доказ того, що концепція свободи, зокрема релігійної, не набула повноти розуміння, засвоєння та, головне, реалізації у посткомуністичних країнах [6, с. 24 – 27].

Свою позицію щодо прозелітизму, місії та екуменізму висловив і західноєвропейський протестантизм. Місійна діяльність американських протестантів характеризувалась активністю та динамічністю, прагненням навернути та «оцивілізувати» місцеве населення. Ці риси американських протестантів призвели до протистояння у протестантському середовищі… Внутрішні розбіжності між «активізмом» американських протестантів та поміркованістю європейців, на думку Вільяма Р. Гатчісона; «полягала тільки в ступені вираженості певних засад, а не в самих засадах…у цих розбіжностях було чимало від риторики: американці й континентальні європейці різнилися переважно своїми заявами, а не реальними ділами» [3, с. 293].

Євангелізаційну місію протестантизму доцільно розглядати в контексті культури. Якщо цивілізаційний і культурний поступ на теренах американського континенту сприяв прозелітизму та євангелізації корінного населення, то в Західній Європі досвід американських протестантів виявився не репрезентативним, а західна культура стала ускладнюючим чинником для місійної діяльності протестантів.

Загалом в 70-х роках XX століття антитрадиційні течії протестантизму висунули ідею відмови від місійної діяльності. Це призвело до істотної зміни місійної риторики та стилю роботи головних течій євангельських протестантів. Тепер протестантизм не нав'язує своєї культури іншим народам та прагне уникати притаманних західній культурі рис. Таким чином, народжений у протестантській свідомості плюралізм став істотною перешкодою до участі протестантів як єдиної, цілісної течії в християнстві в екуменічному діалозі. «…Історію цього серйозного і затяжного флірту протестантів з прозелітизмом, – зазначає Вільям Гатчісон, – аж ніяк не можна назвати домодерною. Вона є питомим елементом нашої сучасності, невід'ємною частиною її становлення. Проте цю історію можна слушно назвати доплюралістичною. Це справжня драма, що розгорнулась на арені світового християнства…» [3, с. 309].

Безумовно, демократія, що є основною характеристикою сучасної глобалізованої Європи, здатна принести в суспільство мир і справедливість. Динамічна демократія розширює саму себе, вдосконалює свою структуру, прагне до розширення прав людини та викорінення будь-яких форм дискримінації. Однак, незважаючи на всі позитиви, демократія не є ідеальною системою, оскільки вона є творінням людини і їй притаманна внутрішня недосконалість. Протягом

короткого, в контексті світової історії, періоду свого існування демократія накопичила достатньо негативів – матеріалізм, нігілізм, агностицизм, технологізм, які звели людську особистість до економічної одиниці.

Таким чином, завдання християнства полягає у наповненні демократії духовним та моральним змістом, у спонуканні до реформування демократії у напрямку визнання людини та її свободи найвищою та фундаментальною цінністю.

Бібліографічні посилання:

1.**Віллем Ж.-П.** Європа та релігії. Ставки ХХІ століття / Віллем Жан-Поль. – К.: Дух і Літера, 2006. – 331 с.

2. **Вселенський Патріарх Варфоломій**. Віч-на-віч з тайною. Православне християнство у сучасному світі. – К.: Дух і Літера, 2011. – 360 с.

3. **Гатчісон В. Р.** Християнство, культура і пов'язані з ними ускладнення: протестантське ставлення до місії / Вільям Р. Гатчісон //Релігійна свобода і права людини: Місія і прозелітизм. У 3 т. – Т. 3. – Львів: Свічадо, 2004. – С. 291 – 309.

4. **Гер Дж. Б.** Католицизм і демократія: конфлікт, зміни та співпраця / Дж. Браєн Гер // Релігійна свобода і права людини: Богословські аспекти. У 2 т. – Т. 1. – Львів: Свічадо, 2000. – С.201 – 218.

5. Декларація про релігійну свободу. Документ Другого Ватиканського Собору // Релігійна свобода і права людини: Місія і прозелітизм. У 3 т. – Т. 3. – Львів: Свічадо, 2004. – С.34 – 36.

6. **Дерем В.К**. Перспективи щодо релігійної свободи: порівняльна характеристика / В. Коул Дерем // Релігійна свобода і права людини: Правничі аспекти. У 2 т. – Т. 2. – Львів: Свічадо, 2001. – С. 23 – 76.

7. Енцикліка Любов у правді Вселенського Архієрея Венедикта ХУІ про інтегральний розвиток у любові та правді. – Жовкла: Місіонер, 2010. – 128 с.

8. Енцикліка Святішого Отця Венедикта ХУІ єпископам, священикам, дияконам, посвяченим особам і вірним мирянам Про християнську любов. – 2006. – 62 с.

9. **Єленський В.** Релігійна свобода: українська реальність і світовий досвід /Віктор Єленський //Релігійна свобода і права людини: Правничі аспекти. У 2 т. – Т. 2. – Львів: Свічадо, 2001. – С. 7 – 22.

10. **Лернер Н.** Релігійні права людини на основі документів ООН / Натан Лернер // Релігійна свобода і права людини: Правничі аспекти. У 2 т. – Т. 2. – Львів: Свічадо, 2001. – С. 117- 178.

11. Міжнародні правові гарантії свободи релігії та переконань. Документи та витяги з документів ООН і Ради Європи //Релігійна свобода і права людини: Місія і прозелітизм. У 3 т. – Т. 3. – Львів: Свічадо, 2004. – С. 203 – 228.

12. **Ратцінгер Й**. Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів / Йосиф Ратцінгер. – Львів: Місіонер, 2006. – 168 с.

13. Спасенні надією. Енцикліка Вселенського Архієрея Венедикта ХУІ. – Львів: Місіонер, 2008. – 59 с.

УДК 316.77:008:004.5

Ю. С. Галій

ІНФОРМАЦІЙНА ТРАНСФОРМАЦІЯ СУСПІЛЬСТВА – ЕПІДЕМІЯ ХХІ СТОЛІТТЯ

Досліджуються особливості та наслідки інформаційної трансформації суспільства. Проаналізована низка дискусійних питань, що стосуються впливу інформаційно-комунікаційних технологій на суспільну свідомість. Наголошується на проблемність надмірної «завіртуалізованості» суспільства, і, як наслідок, кризу базових цінностей.

Ключові слова: віртуальна комунікація, ідентифікація, інформаційна трансформація, інформаційне суспільство, інформаційно-комунікаційні технології, культура, моральні цінності, суспільна свідомість, технологічна сингулярність.

Исследуются особенности и последствия информационной трансформации общества. Проанализирован ряд дискуссионных вопросов, касающихся влияния информационно-коммуникационных технологий на общественное сознание. Подчеркивается проблемность чрезмерной «завиртуализированности» общества, и, как следствие, кризис моральных ценностей.

Ключевые слова: виртуальная коммуникация, идентификация, информационная

© Ю. С. Галій, 2012

трансформация, информационное общество, информационно-коммуникационные технологии, культура, моральные ценности, общественное сознание, технологическая сингулярность.

The paper deals with a singularity and consequences information transformation of the society. Several disputable questions regarding the information and communication technologies an public conscience are analyzed. Problematical character of excessive «virtualization» of society, and, as a result, crisis of moral values is accented.
***Keywords**:* virtual communication, identification, information society, information transformation, information and communication technologies, culture, moral values, public consciousness, technological singularity.

Сьогоденність характеризується світовим поширенням глобалізаційних процесів, які відзначаються надзвичайними масштабами та інтенсивністю. Головну роль у розвитку глобалізації відіграють економіка та новітні інформаційно-комунікаційні технології, які мають надзвичайних вплив на трансформацію суспільства. Активно розвиваються такі новітні інформаційні технології та комунікаційні послуги, як системи штучного інтелекту, робототехніка, квантова телепортація, інтелектуальні транспортні системи тощо, які охоплюють усі сфери людської діяльності та характеризуються механізмами маніпулювання суспільною свідомістю.

Наразі виникає унікальна ситуація, за якої культура та людські цінності формуються електронними засобами інформації. Суспільство як гігантський акумулятор інформації поступово стає заручником її надлишку. Інформація передається вже не через покоління, а через артефакти; штучний інтелект набуває людських рис.

У процесі здійснення теоретичного аналізу і синтезу змін, що відбулися в процесі трансформації існуючої соціокультурної організації суспільства, можна визначити наступні проблеми:

– криза суспільства споживання;
– втрата змістовних орієнтирів;
– криза базових цінностей.

Як реалії інформаційного суспільства, новітні технології та Інтернет поступово зміцнюють свій вплив в інформаційному середовищі та перетворюються на чинник, що впливає на подальший розвиток суспільства. У зв'язку з цим постає низка принципових проблем: визначення сутності та наслідків процесу інформаційної трансформації суспільства; аналіз новітніх інформаційно-комунікаційних технологій та їх вплив на суспільну свідомість і мислення.

Новітні інформаційно-комунікаційні технології та наслідки їх впливу в історично короткий термін виявили свій величезний потенціал та пріоритет, тому не випадково стали предметом дослідження багатьох вчених із різних країн.

Важливе значення для формування теоретичної основи становлення глобалізованого інформаційного суспільства мають роботи Д. Белла, М. Кастельса, Й. Масуди, М. Пората, Є. Тоффлера, Ю. Хаяши, та ін. Зокрема, Й. Масуде є автором концепції, в основі якої лежить твердження, що розвиток сучасної людини значною мірою залежить від розвитку інформаційних технологій.

Аналіз теорій впливу інформаційних технологій на людину розробляється в концепціях Е.Бендика, У.Еко, М.Маклюена.

Дослідження віртуальної реальності в її антропологічному вимірі представлені в рамках віртуалістики, основоположниками якої стали М.О. Носов і С.С.Хоружий.

XXI століття – це насправді велична епоха з точки зору інформаційно-технічних досягнень суспільства. Сьогодні все більшого значення набуває тенденція перенесення акценту з моральних цінностей на утилітарно-прагматичні. Ієрархія цінностей викривлена настільки, що стає все важче віднаходити точки опори у житті. Ще Ст. Лем у своїй філософській праці «Summa Technologia» зазначав, що основною проблемою майбутньої інформаційної ери стане не розв'язання тих чи інших технократичних завдань, а культурологічна та психологічна профілактика можливого аксіологічного колапсу, потенційного руйнування мотиваційних основ людської життєдіяльності, запобігання негативному впливу інформаційного середовища на людину [6].

Дійсно, суспільство перетворюється на суспільство споживання. Механізм споживацтва виглядає так: людина має широкий спектр набору потенційних можливостей, які можна розвинути. Процес їх актуалізації супроводжується задоволенням, проте вимагає постійного відновлення зусиль, а тому часто не реалізується. Всупереч синергетичним прогнозам про посилення значення свідомого вибору соціальних суб'єктів, насправді ми живемо «у світі, де

відбуваються неконтрольовані та невпорядковані зміни».

Технології створюють новий вимір, де люди можуть зустрічатися і мати спільний досвід. Йдеться про реальність, яку називають штучною, віртуальною чи електронною. Поступово цей простір перетворюється на світ, який має подвійний стосунок до фізичного світу. З одного боку, він є складником фізичного світу, адже його створено на основі технологій, що діють за фізичними законами. А з другого боку, він постає як певна альтернатива до фізичного світу.

Вчені наголошують на тому, що інтелект сучасної людини – це вже штучний інтелект. Постає питання принципового характеру: яким буде носій інтелекту майбутнього – біологічним чи кібернетичним? Дослідники ставлять і інші безумовно важливі питання, але забувають про головне: навіщо створення універсального штучного інтелекту потрібне людству? Зокрема, І.В. Бестужев-Лада наголошує на проблемах довгого виживання людини під час космічних польотів. Це робить поширення людства у космосі на основі аналогічних до сучасних принципів побудови міжпланетних апаратів майже неможливим. Звідси йдеться про Землю як екологічну нішу людини, в той час як універсальний штучний інтелект буде поширюватися у космосі на власний розсуд (якщо й не одразу, то з часом – безумовно), на практиці перетвориться на чинник універсальної еволюції [3]. Фахівці прогнозують, що технологічно розвинуті позаземні цивілізації можуть оволодіти технологією ментальної передачі інформації. Отже, контакт із ними можна очікувати не спрямовуючи телескопи у космос, а зазираючи у глибини власної психіки. Вчені, також не відкидають факту прояву діяльності розуму у космосі. Сигнали є, але у людства відсутні «перцептивні еталони», для того щоб виокремити їх від фону та розпізнати у якості сигналів.

У постіндустріальному суспільстві все більшого значення набуває тип культури, основним матеріальним носієм текстів якої є не писемність, а «екранність». Широке розповсюдження і домінування телебачення означає, на думку М. Маклюена, кінець «галактики Гутенберга», тобто системи комунікацій, що ґрунтується на типографському мисленні та фонетичному алфавіті. Нова культура переважно ґрунтується не на лінійному, тобто витягнутому в рядок письмі, а на системі екранних (площинних) зображень. «Екранна мова» – це часовий потік екранних зображень, що вільно вміщає в себе поведінку й усне мовлення персонажів, аудіовізуальний ряд, анімаційне моделювання, письмові тексти і багато чого іншого.

Доступність і розмаїтість інформації, яку можна отримати по сучасних каналах масової комунікації, призводять, з одного боку, до значної однорідності всесвітнього культурно-інформаційного простору, до ослаблення і зняття всіх бар'єрів, а з іншого – до величезної розмаїтості цієї інформації, з якої людина може обрати те, що відповідає її потребам [7, с. 25].

С. Хоружий наголошує на тому, що мережа Інтернет, а також інші новітні засоби комунікації в сучасній культурі призводять до появи нового типу соціального індивіда, повністю налаштованого на віртуальність. У цьому сенсі актуальною постає проблема ідентифікації, адже в віртуальній комунікації бере участь не реальна людина, а її віртуальни образ – «аватар». Ідентифікація через інформаційний простір та медіареальність має певні особливості й небезпеки: коли людина через Інтернет творить власну соціальну орбіту, конструює ідентичність у віртуальному просторі, вона починає існувати у режимі дискретності, тобто певної сукупності елементів, які проглядаються зусібіч [5].

Віртуальний світ змінює усталені роками поняття про сучасне, минуле й майбутнє; у ньому акумулюються майже всі знання, генеровані цивілізацією в ході її історичного розвитку. Міжчасова взаємодія є однією з визначальних ознак Інтернету, про що зазначає М. Кастельс: «Матеріальний фундамент нової культури є простір потоків і часовий відлік. Ця культура перекриває й акумулює різноманіття історично складених систем відображення; це культура реальної віртуальності, де вигаданий світ є вигадкою у процесі свого створення» [2].

Загальнолюдські цінності формуються під впливом родинного виховання, базової освіти, поведінки еліт, медіа, впливу оточення. Водночас ми живемо в тій частині світу, де вибір цінностей та ідентичностей не обмежений. Культура, що формується на основі мережі Інтернет, глобальна за своєю природою і легко перетинає національно-державні кордони, вона має планетарний, загальнолюдський характер. Покоління, яке виросло в тісному спілкуванні з комп'ютерами, мобільним зв'язком, Інтернетом, значно відрізняється в духовно-світоглядному аспекті, живе в іншому соціально-культурному вимірі. Символи й образи культури під колосальним впливом науково-технічного прогресу формуються та змінюються настільки стрімко, що людина не здатна їх «поглинути», співвідносячи з попередніми цінностями. Люди починають їх просто споживати, і домінуючим чинником стає не сенс чи якість продукту, а система його розповсюдження (тиражування). Це створює сприятливі умови для маніпулювання свідомістю і нав'язування людині певних форм поведінки. Відбувається трансформація способів трансляції інформації, внаслідок якої інформація передається наступному поколінню не традиційним

шляхом, а через артефакти.

Вражає той факт, з якою швидкістю та простотою артефакти і нові види інформації стають звичайним явищем повсякдення. Нинішні технології покликані звільнити людину від будь-якого прояву свідомої діяльності. Розробники, як справжні чарівники, наділяють речі життям, мисленням та інтелектом. Яскравим прикладом даного явища є амбіційний проект компанії «Volvo» – технологія комунікації між автомобілями. Шведи авторитетно заявляють, що машини зможуть обмінюватися між собою даними про дорожню обстановку вже в 2016 році. Проект дозволить підвищити рівень безпеки дорожнього руху, максимально оперативно отримуючи потрібну інформацію про дорожній стан. Крім того, фахівці вивчають можливість інформування автовласників про події безпосередньо на шляху їх слідування. Даний проект важко оцінити однозначно. З одного боку – справа йде про людську безпеку, а з іншого – людина втрачає можливість до мислення та свідомої діяльності, покладаючи всю відповідальність на техніку.

Соціальні закономірності реалізуються лише у свідомій діяльності людей, тобто повинні бути в тій або іншій формі усвідомлені ними. У процесі цієї діяльності відбувається «опредмечування» соціальної інформації в матеріальному субстраті суспільства: його предметна фізична форма перетворюється в культурну, що несе в собі в закодованому вигляді досвід соціальної діяльності. Сьогодні людство намагається наділити предмети змістом, що існував би поза їх відношенням до людини. Слід наголосити на тому що взяті відокремлено, поза їх відношення до людини, предмети ніякого смислу не мають (наприклад, смисл Піраміди існує не у ній, тобто фізичних параметрах, а у культурі, творінням якої вона є. Смисл речей існує не у них, а у культурі, яка породила їх, і у тих, хто цю культуру вивчив).

Зміна комунікативних можливостей через артефакти властива лише людині. Кожен вид тварин живе на вже заданих і закріплених природним відбором швидкостях комунікації. Якщо прийняти гіпотезу еволюції, то поява нового виду має бути пов'язана зі зміною швидкостей комунікації – зміною системи сигналів між тваринами, площі контрольованої території, швидкостей пересування. У тварин ці появи необхідні, а у людини – ні. Вона їх робить необхідними поступово, через зміну прагматики своїх культурних практик. Тварини використовують досвід попередніх поколінь. Але цей досвід «зв'язаний» у генетичній програмі, що унаслідується організмом. На відміну від генів, культура являє собою сукупність неспадкоємної інформації і тому здатна, з одного боку, до необмеженого росту, акумулювання інформації безлічі поколінь, а з другого – до необмеженого перебору й синтезу елементів (варіантів) цієї інформації [1, с.20].

Комунікативний аспект вплив у новітніх технологій на культуру та суспільну свідомість проявляється в тому, що сучасна інформаційна культура сприймається як звільнення людини від обмежень традиційної комунікації. Культура – це цілісне утворення, а цілісність завжди комунікативна – вона досягається шляхом комунікації, синергії між частинами. Тобто комунікація – це обмін енергією. Категорії простору та часу як комунікативні можливості залежать від швидкості комунікацій. Різні можливості для комунікації можуть породжувати різні просторово-часові континууми як форми цілісності культури. Поява і подальше використання інформаційно-комунікаційних технологій змінює цілісність світу, впроваджуючи нові просторово-часові звичаї.

Поступове накопичення та передача інформації у міру розвитку людства показали, що обсяг інформації зростає, у той час як швидкість передачі зменшується. Іншими словами, сукупна маса збереженої людством інформації безперервно зростає, а це зростання все більш прискорюється на кожному, заздалегідь обумовленому тимчасовому періоді. Якщо відзначити на осі часу переломи в житті біосфери, передісторії та історії суспільства, то кожен період між глобальними фазовими переходами виявляється приблизно на дві третини коротше за попередній. Ця залежність роз'яснюється гіперболою Панова-Снукса (авторів концепції), яка в районі 2045 року спрямовує в нескінченність. Це явище отримало назву «технологічна сингулярність». На думку засновників даної концепції, час між глобальними трансформаціями спрямовується до нуля, а швидкість історії стає безконечною. Тобто відкриття відбуваються настільки швидко, що подальші передбачення принципово неможливі.

Фахівці вже давно застерігають людство, що існує ймовірність перенасичення інформацією. Накопичений потік знань та інформації не може бути апріорі нескінченним – адже ми обмежені земним простором. У теорії потік інформації є нескінченним, оскільки безперервно розширюється. Головна проблема – неможливість зазирнути за точку сингулярності залишає дане явище центральною темою творів багатьох авторів наукової фантастики.

Учений-еволюціоніст В.А. Красилов у своїй роботі «Нерешенные проблемы теории эволюции» [4] стверджує, що морфологія людини стабілізована культурою – суперструктурою, що узяла на себе функції пристосовування, і якщо людина зуміє зберегти свою культуру на вічні часи, то тим самим буде досягнуте справжнє безсмертя. Сучасність пророкує багато амбітних проектів з

досягнення тілесного безсмертя за допомогою розроблення електронного мозку. Завдяки цьому вміст мозку стане можливо багаторазово перезаписувати і індивідуальність людини стане умовно вічною. Таку заяву зробив Ян Пірсон – відомий футуролог. Вчений не виключає, що вже в нинішньому столітті з'явиться нова цивілізація. Її представник стане чимось середнім між комп'ютером і людиною. Отже, радикальне подовження життя людини цілком реальне за умови використання кібернетичних технологій (наприклад, шляхом створення штучного тіла, що керується за допомогою нейроінтерфейсу). Сьогодні вчені вже роблять ставку на квантову телепортацію, пророкуючи можливість миттєвої передачі інформації людському нейрону, тим самим минаючи процеси «опредмечування» та «розпредмечування».

Отже, криза суспільства споживання і втрата смислових орієнтирів є витратами розвитку технологій. У політичній психології це називається «ретроспективна аберація". Існує закономірність: коли рівень життя росте дуже швидко, очікування починають рости ще швидше, з ними зростає незадоволеність. Важко передбачити, які артефакти з'являться з розвитком комунікації. Якщо раніше суспільна пам'ять передавалась у вигляді історії, міфу, фольклору та легенд через розмову, пісню, молитву (обсяг суспільної пам'яті був обмежений), то сучасні просторово-часові можливості дозволяють фіксувати акт комунікації у будь-якому вигляді. В усьому має бути міра. Соціальні медіа – форуми, блоги і соціальні мережі – активно стирають межу між діалогом, який так подобався Платону, і письмовою мовою. Фізичне збереження і масова доступність сказаного, яку забезпечило книгодрукування, отримали в Інтернеті своє нове втілення: написане більше нікуди не зникає, принаймні доки існує хостинг.

Бібліографічні посилання:

1. **Воєводін О.П**. До визначення універсальних закономірностей соціодинаміки культури / О.П. Воєводін // Філософські дослідження : збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету. Філософія. – 2005. – Випуск 10. – С. 19-26

2. **Городенко Л.** Філософсько-культурні особливості мережевої комунікації [Електронний ресурс] / Л. Городенко. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/zhur/2012_11/Gorodenk.pdf. – Назва з екрану.

3. **Карпенко В.Є.** Гіпотетичне майбутнє універсального штучного інтелекту [Електронний ресурс] / В.Є. Карпенко. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/FilosNauk/2009/57.pdf. – Назва з екрану.

4. **Красилов В. А**. Нерешенные проблемы теории эволюции [Електронний ресурс] / В.А. Красилов. – Владивосток : ДВНЦ АН СССР, 1986. – 138 с.

5. **Онищук О**. Проблема вибору у контексті само ідентифікації людини в інформаційному суспільстві [Електронний ресурс] / О. Онищук. – Режим доступу : http://ena.lp.edu.ua:8080/bitstream/ntb/13605/1/4_17-22_Vis723Filosofiya.pdf. – Назва з екрану.

6. **Шевчук Д.** Культура у мереживі мереж [Електронний ресурс] / Д. Шевчук. – К. : Критика, 2011. –с. 14-16.

7. **Штанько В.І.** Сучасні інформаційно-комп'ютерні технології як чинник трансформацій соціокультурної реальності / В.І. Штанько // Вісник ХНУ ім. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». – 2008. – №829. – с. 22-31

УДК 130(091):316.286/.473

С. М. Гейко

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ МІСЦЯ ІРОНІЇ В КУЛЬТУРОЛОГІЧНИХ СТРУКТУРАХ: ЗВ'ЯЗОК ІРОНІЇ З КАРНАВАЛОМ, ГРОЮ, СИМВОЛОМ ТА ЦИНІЗМОМ

Здійснений філософський аналіз місця іронії в сучасних структурах культури. Досліджені поняття «іронія», «карнавал», «гра», «символ», «цинізм», проаналізований їх взаємозв'язок.

Ключові слова: універсалії культури, іронія, гра, карнавал, символ, цинізм.

Осуществлен философский анализ иронии в современных структурах культуры. Исследованы понятия «ирония», «карнавал», «игра», «символ», «цинизм», проанализирована их взаимосвязь.

Ключевые слова: универсалии культуры, ирония, игра, карнавал, символ, цинизм.

The philosophical analysis of place of irony is carried out in the modern structures of culture.

© С. М. Гейко, 2012

Investigational concepts «irony», «carnival», «game», «character», «cynicism», analysed their intercommunication.

***Keywords**:* culture, irony, game, carnival, character, cynicism.

За сучасних умов суспільного розвитку все гостріше постає питання про культуру суспільства. Приводи для цього бувають різні. Але найчастіше воно згадується у контексті зростання національної та міжнаціональної інтеграції. У зв'язку з цим можна говорити про певні елементи, які зустрічаються практично у всіх етнічних культурах і які ріднять кожну людину на Землі. Ці елементи, що є підвалинами кожної з культур, називають культурними універсаліями.

Сучасний розвиток культури – це спосіб діяльності суспільства, яке постійно модифікується, що супроводжується виникненням нових феноменів, не досліджуваних раніше. У зв'язку з цим розглянемо іронію як культурну універсалію. Оскільки іронія виступає формою організації культурного дискурсу в різних культурних формах, репрезентує досвід людської життєдіяльності, виходячи з певних культурних настанов, то ми інтерпретуємо її як культурну універсалію.

Під іронією (від грец. εἰρωνεία, букв. «удавання») у буденному сенсі розуміється насмішка, обман, облуда або зневага. На відміну від простого обману, іронія постає видінням ніби у подвійній експозиції, коли твердження і заперечення, що його знімає, стають явними. Як удавання іронія двозначна, вона є зневагою під виглядом похвали або огудою під виглядом лестощів. Отже, виявляється її небайдуже ставлення до світу: іронія може змінюватися від апатії до агресивності та бунту, набуваючи тональності від веселого, доброзичливого жарту до сатири або сарказму.

Філософський зміст іронії постає з античної культури. Проте у різні періоди історії провідного значення набував той чи інший її аспект: у Гомера – трагічна іронія, у Е. Роттердамського і Ф. Вольтера – глузлива, у романтиків – іронія дистанції та розчарування, у О. Герцена – спосіб соціальної критики, у О. Блока – інструмент виявлення протиріччя між ідеалом і реальністю, у Ф. Ніцше – вираження нігілізму та песимізму, у С. К'єркегора та екзистенціалістів – песимістична форма тотального заперечення.

На сьогодні найбільш вивченими у філософії є такі аспекти іронії, як-от: історичний (Р. Габітова, П. Гайденко, Т. Гайдукова, О. Лосєв, В. Шестаков), функціональний у сенсі домінанти художнього напряму (Н. Берковський, В. Ванслов, І. Славов), досліджено роль іронії в художньому методі (М. Бахтін, Н. Берковський) і у структурі комічного (Ю. Борєв, Б. Дземідок, І. Пасі, В. Пропп). Проте недостатньо вивченим залишається місце іронії в культурологічних структурах, зокрема, зв'язок іронії з карнавалом, грою, символом та цинізмом. Цей аспект формулює відповідну мету даного дослідження – проаналізувати взаємозв'язок іронії як культурної універсалії з іншими, пов'язаними з нею, культурологічними структурами.

Ще за доби Середньовіччя природою іронічного способу життя стає карнавал як святково-сміхова стихія з її радісним баченням світу та фамільярною мовою. Це особливий стан народної культури та масової свідомості. Становлення карнавальної культури відбувається за умов панування релігійної ідеології з її дуалістичним світосприйняттям, де земне, тваринне протиставлене небесному, сакральному. Свята Середньовіччя несуть свободу від релігійно-церковного догматизму і супроводжуються сміхом, який виникає внаслідок травестії високого, духовного у матеріально-тілесне, низьке. У цьому сміхові паплюження та уславлення, заперечення та ствердження, смерть і народження постають як дві сторони єдиного процесу оновлення життя.

Існує іронія, яка вплетена у саме життя, пов'язана з карнавалами та блазенством. Її джерела не так чітко виражені, як у індивідуально-інтелектуальних типів, адже вона є спонтанною, емоційною та характеризує масову самосвідомість. Іронія супроводжує святково-карнавальну стихію з притаманним їй блазенством. Блазень грає всерйоз, бо насміхається над людськими пороками, викриває явну брехню та лицемірство, змушуючи народ замислитися над життєвим злом. Блазень – «колективний образ Тіні», що приймає на себе низькі риси людей (К. Юнг). Народ у стані святкового піднесення, навпаки, легковажно сприймає соціальні вимоги, моральні заборони, релігійний фанатизм. У карнавальних формах «світу навиворіт» (М. Бахтін) постійно змішуються іронія та сатира, гротескний реалізм і пародія, фамільярний сміх і грубий гумор. Іронія створює ясну самосвідомість і радість. Така іронія існує як дух безладу в народно-міфологічному космосі, як травестія духовного у матеріально-тілесній площині народної культури Середньовіччя і Ренесансу, як обігравання цінностей у романтичному універсумі, як карнавалізація за доби Постмодернізму.

У своїх витоках носій карнавальної іронії – блазень, пустун, паяц, авантюрист, лицедій. Позачасовим прообразом подібних персонажів постає трикстер. Це не культурний герой,

не чарівник і не бог, який прагне керувати людьми. Лукава міфологія не має на меті ні перетворюючих, ні магічних, ні дидактичних цілей, вона прагне до розваг і викривання брехні. Трикстер, за П. Радіним [5], – це «хитрун», «той,-в-існуванні-якого-сумніваються», «первородний» – забавний і добродушний персонаж, який був створений Творцем задля знищення злих духів, які дошкуляють людині, і заради легкого і щасливого життя людей. На противагу герою він скоює святотатні речі, сміється з людської дурості та пороків суспільства, його думки часто-густо абсурдні, його дії суперечать усталеному перебігу подій, його вимоги безглузді, він не має жодного уявлення про добро і зло, а його статеве і фізіологічне життя подібне до фантасмагорії. Трикстер жартує зі світу, але і сам стає жертвою осміяння, бо люди роблять з нього дурня і збиткуються над ним. Цей хтивий, ненажерливий, хитрий і дурний дух плоті несе у собі діонісійський екстаз, руйнуючи межі звичного стану речей. Він являє собою символ діючого начала та дух безладу в досконалому існуванні міфу.

Коли міфологічно цілісна картина світу змінюється на релігійну з її опозицією земного та небесного, тоді на противагу офіційній церковній культурі виникає святкова народна, де важливе місце посідає блазень. Блазень пародійно дублює героя, принижує різні моменти серйозного церемоніалу, спускає все високе у матеріально тілесний низ. Його веселий, радісний сміх, вулична лайка – ті самі вольності, що дозволяють людям тимчасово пережити звільнення від існуючого ладу, ієрархічних відносин, перебороти привілеї, норми і заборони. Блазенська правда – свобода від корисливості та негідної поведінки. Блазенство є властивістю святково-карнавального життя, яке не споглядають, але в якому живуть. Іронічне тут – та сама неприборкана свобода, породжена, однак, не тільки блазнем, але й стихією свята. Усі подальші варіації іронічної гри (від розуміння комедії життя до мовних ігор культури), що пронизують саме життя, можуть бути охарактеризовані як карнавалізація.

Карнавалізація – дух безладу в культурі, гра заради зміни змісту і життєвих сценаріїв. Її протагоніст – блазень – провокатор ситуації, у його глузуванні, театральності, у показному характері дій і вуличній лайці цілком ясно постають помилкові цінності, піддається сумніву очевидний порядок речей у суспільстві карнавалізація. Вона породжує ейфорію та жагу безперервної зміни, не дозволяючи зупинитись на якомусь усталеному значенні, факті, випадку. Це суттєва риса радикальної іронії – динамічної, відкритої та нестійкої, яка створюється як блазнем, так і масовою свідомістю.

Теоретично глибокий і точний аналіз народного карнавального сміху дає М. Бахтін. Він створює авторську термінологію для пояснення сміху як феномена. З аналізу М. Бахтіна виходить, що карнавальний сміх – це перш за все всенародний святковий сміх. В атмосфері свята всі живуть безпосередньо: «У карнавалі грає саме життя, розігруючи – без сценічного майданчика, без рампи, без акторів, без глядачів, тобто без будь-якої художньо-театральної специфіки – іншу вільну форму свого існування, своє відродження й оновлення на кращих засадах» [1, с.10]. По-друге, він є універсальним, тобто спрямований на все і на всіх. Це життєрадісний, життєстверджуючий стан духу народу, що веде нестримну гру з усім серйозним і священним. І, нарешті, цей сміх водночас веселий, радісний і насмішкуватий, такий, що висміює, він і заперечує і стверджує, він карає на смерть і воскрешає, ховає і відроджує (за М. Бахтіним – «амбівалентний»).

Іронія імпліцитно присутня у карнавальній культурі, але тут вона редукована до пародії, гротеску. Вона не тільки «дух безладу», нестримної карнавальної свободи, але й механізм травестії, що понижує тлумачення: фамільярне спілкування, лайка і непристойна поведінка під час свята є топографічним спусканням духовного, небесного у матеріально-тілесну площину. Її поле, за М. Бахтіним – це простір народної мови: «Для карнавальної мови характерна своєрідна логіка «зворотності», «навиворіт», логіка перманентного переміщання верху та низу, обличчя та заду, характерні різноманітні види пародії і травестій, знижень, профанацій, блазенських увінчань і розвінчувань» [1, с.14]. Карнавальна іронія – це стихія гри, нестримна свобода знижень і переінакшувань під час свята.

Таким чином, карнавалізація – це іронія, яка охоплює світ і діючого індивіда у стані безладдя, буфонади. Історично у ній наростає почуття відмінності, розуміння самотності індивіда у життєвій «комедії». Тому закономірно, що осягнення світу в антропологічній перспективі відбувається вже на основі суб'єктивно-особистісного підходу, що породжує романтичну іронію, пройняту «духом трансцендентальної буфонади» (за Ф. Шлегелем). Коли ж у ситуації Постмодерну антропологічний центр замінюється буттям, розпорошеним на безліч речей і знаків, приватно-побутова сфера роз'єднаних індивідів стає панівною, тоді у життя знову втручається карнавалізація в її радикальному розумінні, як гра відмінностей у тексті культури.

Поняття «гра» є більш загальним, ніж «карнавал» та «іронія», воно багатопланове та породжує різні уявлення про свою сутність. Представники класичної філософії (І. Кант, Ф. Шиллер та

інші) артикулюють поняття «гра» у діяльнісно-соціальному контексті: гра тлумачиться ними як специфічний вид активності суб'єкта, відмінний як від діяльності (через свою антиутилітарну природу), так від спілкування (внаслідок фіксованої нормативності ігрового простору). У некласичній філософії (Г. Гадамер, Й. Гейзинга, Е. Фінк, інші) «гра» набуває розуміння як фундаментальний феномен людського буття.

Сучасна філософія піддає переосмисленню сам статус поняття «гра». Так, ідея ігрової процесуальності екстраполюється на позасоціальну сферу, і поняття гри набуває універсального статусу. А у контексті сучасного неодетермінізму поняття «гра» набуває також принципово нової семантики, сполучаючись із ідеєю випадковості як фундаментального механізму реалізації процесуальності як такої (Ж. Дельоз). Отже, гра – поняття, що фіксує процесуальність, самодостатню як в онтологічному, так і в аксіологічному відношеннях.

Поняття «іронія» та «гра» корелюють як контраст видимості та реальності. Гра обумовлює свободу самосвідомості на противагу невблаганної дійсності. Іронія діє так само і відкриває шлях як до анархії духу, так і до незалежності точно знайденої протилежності.

Проективна розрядка іроніка стає формою специфічної сублімації, подібно до тієї, про яку Г. Гегель сказав: «Найбільше полегшення у тому, щоб його (біль) викричати, висловити його цілком. Вираження робить біль об'єктивним і відновлює рівновагу... Тільки у вираженні він усвідомлюється, а те, що усвідомлюється, потім відходить» [2, с.219]. У цьому плані іронія перетинається з грою, яку Б. Ельконін визначав як «суб'єктивну реалізацію нереалізованих бажань». На думку Ю. Лотмана, «механізм ігрового ефекту полягає не в нерухомому, одночасному існуванні різних значень, а в постійній свідомій можливості інших значень, що зараз приймаються. «Ефект гри» полягає в тому, що різні значення одного елемента не нерухомо співіснують, а «мерехтять». Кожне осмислення творить окремий синхронний зріз, але зберігає при цьому пам'ять про попередні значення й усвідомлення можливості майбутніх» [4, с.141].

Іронія діє і при невисокому ступені дотепності, але її ефективність значно підвищується разом з якістю гостроти, на якій ґрунтується вираження іронічного ставлення. І. Кант говорив про дотепність: «Так само як здатність знаходити для загального (для правила) особливе є здатністю судження, так здатність придумувати для особливого загальне є дотепністю... Справа першої здатності – помічати розходження в різноманітному, почасти в тотожному; справа другої – помічати тотожність різноманітного, почасти і різного» [3, с.440].

Подібне значення має іронія, яка підносить суб'єкт над світом залежностей та умовностей. Суть гри, вважає Й. Гейзинга, дослідник феномена гри у контексті некласичної традиції, є «дія, що проходить у певних рамках місця, часу та сенсу, у досяжному для огляду порядкові, за добровільно прийнятими правилами та поза сферою матеріальної користі або необхідності. Настрій гри є відчуженість і захоплення – священний або просто святковий, зважаючи на те, чи є гра сакральною дією або забавкою. Сама дія супроводжується почуттями піднесення і напруги та несе з собою радість і розрядку» [7, с.152]. Сутність іронії інша: вона може бути свідомим розігруванням або обіграванням цінностей культури або двоякістю, риторичною грою слів, але її вістря обов'язково спрямоване на щось всерйоз і як інтелектуальна операція вона не має просторової конфігурації. Так гра пронизує іронію і є універсальним елементом культури.

Разом з тим гра виявляється у вивертах і викрутах іронії. Іронічний розум здатний ухилятися від ясного вирішення логічно важких проблем, висміюючи будь-яку серйозність і обмеженість. Іронія вводить розум в апорії заради емоційної розрядки, заради передбачення більш широкого поля можливостей, дозволяючи побороти труднощі суб'єктивно. Тому іронічний настрій виступає як гра уяви та розуму, де розумова стурбованість обривається скептично та долається емоційно, поринаючи від реальності у світ символу.

Спорідненим відносно до іронії є символ. Зв'язок між даними поняттями у філософських дослідженнях відсутній, за винятком поодинокого випадку – романтичного символу, побудованого на основі іронії. Це спонукає до більш детального філософського аналізу цього поняття.

Платон дав цілісне тлумачення символу як вказівки, що усвідомлюється інтуїтивно, на вищу ідеальну форму об'єкта. Містичне, інтуїтивістське розуміння символу властиве романтизму, а у філософії Г. Гегеля символ – засіб людської комунікації, умовний знак. Раціоналістичний підхід до символу розвинувся у позитивістській науковій традиції (Д. Мілль, Г. Спенсер) на матеріалі еволюції людської цивілізації. У «філософії життя» (В. Дільтей, Ф. Ніцше, почасти Г. Зіммель) символізація виступає головним засобом культури та водночас знаряддям її критики, засобом нормування, викривлення проявів життя, обмеження людської волі. У сучасних західних теоріях символу можна виділити дві основні тенденції його наукової інтерпретації: в основу першої покладено розуміння символу як образно уявленої ідеї, засобу адекватного перекладу його змісту та вираження (Е. Гуссерль, Е. Кассірер, К. Леві-Стросс); друга тенденція

вбачає у символі первинний і нерозшарований, суперечливий визначенню досвід мислення, де семантика символу не має одночасного тлумачення та базується на інтуїції (В. Дільтей, П. Рікьор, З. Фрейд, К. Юнг). Західній традиції притаманне домінування раціонального світогляду та раціоналістичного розуміння природи символу. У російській та українській філософіях концепція символу репрезентована теоріями С. Аверинцева, С. Кримського, О. Лосєва, Ю. Лотмана, М. Мамардашвілі, О. Потебні, П. Флоренського, засадничі положення яких ґрунтуються на особливості зв'язку з реальною дійсністю, де символ має дві функціональні основи – ту, яка символізує, та символізовану. Слід зазначити, що в цих теоріях переважає тенденція до ірраціоналізму.

Отже, символ – єдність матеріального та ідеального у культурному об'єкті – виступає у комунікативному або трансляційному процесі як знак, значення якого є конвенціональним аналогом значення іншого об'єкта, що зближує його з іронією.

Іронія завжди негативна, вона є удаваним твердженням або засудженням, викриванням зовнішньої видимості. Символ завжди позитивний, він породжує нову змістову реальність, не обманюючи, але натякаючи. За символом нічого не криється, це – вияв, самостійна всеосяжна реальність, попри нечіткість останнього значення. У цьому відношенні символ та іронія протилежні.

Символічну форму можна ототожнити лише з романтичною іронією. Романтичний символ є об'єднанням протилежностей, він обов'язково двозначний, указує на дві реальності, одну з яких критикує або ігнорує як дефектну, другу загадує й утверджує як досконалу. Він створений скепсисом і мрійливістю. Символ містить творчу енергію і рідко означає заперечення як таке. Крайнощі ритуалізації заперечення призводять до естетики мовчання. Тому символічна форма – це інша якість іронії. Іронія у символі виявляється як інтонація, умонастрій. Символічне вираження у мові не обов'язково має вигляд іронічної фігури.

Іронія не має кількісного виміру; приписуючи неіснуючу якість об'єкту, вона відштовхується від даності та повертається до неї. Символ, навпаки, не даний, але заданий, – це така генерація змісту, яка виражена загальною формою. У ньому нова реальність подається як проблема і межа, що віддаляється. Символ сам є чимось, а не відображенням або спростуванням чогось. У романтичному баченні їх об'єднує емоційний зміст. Іронія, заперечуючи щось, викликає суб'єктивне ширяння або драматичне переживання, тоді як символ стає рефлексією внутрішнього стану суб'єкта. Тому іронічне заперечення світу є водночас символічним виразом і побудовою універсуму Духу.

Нарешті, ігрова структура є загальною основою символу та іронії. Так само, як для іронії суттєвим є порівняння реального й умовного, так для символу – співставлення точного і гаданого, адже символ передбачає сумнів у кожному кінцевому значенні, у ньому задана нескінченна інтерпретація, зміна значень. Символ – це рамки умовної ситуації, особлива реальність, іронія – зв'язок цієї реальності із зовнішньою дійсністю. У цьому їх відмінність. Але у відмінності є спільне: символ та іронія є розумовою, інтелектуальною, ігровою дією.

У сучасній філософській думці актуалізується аналіз феномена цинізму, зміст якого є наближеним до поняття «іронія». Згідно із загальним уявленням, цинізм постає не чимось позбавленим чітких меж, а навпаки, є надто помітним, неуніверсальним, відповідно, побічним і вкрай індивідуальним. Незвичні епітети дещо говорять про його нову форму вияву, що робить його водночас дуже актуальним і незаперечним.

Сучасний німецький філософ Петер Слотердайк дослідив цинізм у всіх його виявах та дав три формулювання цього поняття. Перше таке: «Цинізм – це усвідомлена хибна свідомість – нещасна свідомість у модернізованій формі» [6, с.218]. Тут його підхід є інтуїтивним, таким, що виходить з парадоксу; він артикулює невдоволення, котре означає бачення того, як сучасний світ посідають навіженство, даремні сподівання й розчарування, безглуздя та мовчання розуму, глибока розколина, що проходить через сучасні уми та, здається, навічно роз'єднує розумне і дійсне – те, що знають, і те, що чинять.

У другому формулюванні Слотердайка поняття цинізму набуває історичного виміру; виявляється напруження, яке вперше знайшло відображення в античній критиці цивілізації під назвою кінізму.

Третє формулювання поняття цинізму у німецького філософа набуває розвитку як феноменологія форм полемічної свідомості. Полеміка повсякчас обертається навколо правильного розуміння істини як «голої» істини. Власне, цинічне мислення може з'явитися лише там, де стосовно речей може виникнути дві думки, офіційна і неофіційна, прикрашена і гола. У культурі, де постійно ошукують, хочуть знати не лише істину, а й голу істину, де не може існувати те, чому не дозволено існувати, треба дізнаватися, як виглядають «голі» факти.

Цинізм наважується висувати голі істини, які в тому вигляді, що він їм надає, містять щось

неістинне. Де приховування є конститутивним для культури, де життя у суспільстві підвладне насильству облуди, там справжньому висловленню істини притаманний агресивний момент, небажана оголеність. Та попри все потяг до викривання загалом сильніший. Тільки радикальна оголеність і відкритість речей звільняє нас від примусової недовірливої підлеглості. Бажання «голої правди» – це мотив чуттєвості, котра, впадаючи у відчай, прагне розвіяти туман конвенцій, неправд, абстракцій і секретностей, аби дійти до суті речей.

Полемічна природа та бажання подати неістинне за істинне зближує феномени іронії та цинізму. Основоположний жест цинізму полягає в тому, що він показує «справжню владу» як позу, єдиним змістом якої є грубий примус або підпорядкування заради одержання матеріальної вигоди. Іронічна людина сумнівається, що холодний утилітарний розрахунок дійсно є тим, за що себе видає, тобто вона підозрює, що таке розважливе дистанціювання може приховувати щось набагато глибше. Цинік своєю готовністю викриває сміховинні претензії офіційної влади; іронік здатний виявити справжню прихильність у звільненій від претензій або удаваній байдужності.

На перший погляд, здається, що цинізм більш радикальний, ніж іронія. Але іронія – доброзичливе глузування «згори», з висоти символічного порядку, тобто дистанція суб'єкта, що дивиться на світ з високої позиції великого Іншого, котрий бачить тих, кого зваблюють земні принади, обізнаний про їх кінцеву суєтність. Тоді як цинізм спирається на «приземлену» точку зору, що підриває «знизу» нашу віру в обов'язкову владу Слова, символічного договору, і розглядає субстанцію задоволення як єдину річ, що дійсно має значення. Справжнє відношення є протилежним. З правильної посилки, що «великий Інший не існує», тобто, що символічний порядок є вигадка, цинік робить неправильний висновок про те, що великий Інший не «функціонує», що його роль можна просто не брати до уваги. Через свою нездатність побачити, що символічна фікція проте регулює його ставлення до реального задоволення, він ще більш поневолюється символічним контекстом, що обмежує його доступ до Речі-Задоволення, потрапляючи в тенета символічного ритуалу, з якого він привселюдно глузує. Підхід іроніка, безперечно, «м'якше», але, з іншого боку, він набагато ефективніше послабляє ті центральні вузли, що зв'язують символічний всесвіт, тобто іронік – це той, хто дійсно приймає неіснування Іншого. Проте агресивна та відверта оголеність змінює не лише емоційну налаштованість цинізму, але й трансформує саму його сутність. Цинізм ніколи не зможе піднятися до самооцінки суб'єкту, тоді як іронія над самою собою є її довершеною формою.

Отже, місце іронії як культурної універсалії розкривається через спорідненість із такими культурологічними поняттями, як: гра, символ, карнавал, цинізм. У сучасній філософії актуалізується такий тип іронії, у межах якого визнається відносність мови та дискурсу, але можлива комунікація та діалог з ними, що у ситуації перманентного катастрофізму та ненадійності дає суспільству надію на краще.

Бібліографічні посилання:

1. **Бахтин М. М**. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – М.: Художественная литература, 1965. – 527 с.

2. **Гегель Г. В.Ф.** Фрагменты. Исторические этюды // Гегель Г. В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. – М.: Мысль, 1970. – Т. 1. – С. 214 – 233.

3. **Кант И**. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения: В 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 349 – 588.

4. **Лотман Ю. М.** Тезисы к проблеме «Искусство в ряду моделирующих систем» // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1967. – Т. 3. – С. 136 – 145.

5. **Радин П.** Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев / П. Радин ; Пер. с англ. – СПб. : Евразия, 1999. – 287 с.

6. **Слотердайк П**. Критика цинічного розуму / П.Слотердайк; Пер. з нім. – К.: Тандем, 2002. – 544 с.

7. **Хейзинга Й.** Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга; Пер. с нидерланд. – М.: Издательская группа «Прогресс»: Прогресс-Академия, 1992. – 459 с.

УДК 111.852+165.62+801.73

Е. М. Гнатюк

Інтерпретація як форма текстуального досвіду

Розглянуто проблему інтерпретації як форми текстуального досвіду. Аналізуються роль і можливості текстуального досвіду в структурі буття людини в світі. Увагу зосереджено на досвіді інтерпретації художнього тексту з точки зору її впливу на постать тлумача.
Ключові слова: інтерпретація, текст, досвід, герменевтика, життєвий світ, діалог.

Анализируются роль и возможности текстуального опыта в структуре бытия человека в мире. Внимание сосредоточено на опыте интерпретации текста с точки зрения ее влияния на фигуру толкователя.
Ключевые слова*:* интерпретация, текст, опыт, герменевтика, жизненный мир, диалог.

Considers the problem of interpretation as a form of textual experience. Analyzes the role and possibilities of textual experience in the structure of human being in the world. Attention is focused on the experience of interpreting a literary text in terms of its impact on the figure interpreter.
Keywords*:* interpretation, text, experience, hermeneutic, lifeworld, dialogue.

© Е. М. Гнатюк, 2012

У зв'язку зі змінами, що відбулися в культурі протягом XX ст., зокрема, у філософії, літературі та мистецтві, вкрай актуальною постає проблема розробки теорії розуміння. Девальвація усталених методів філософування спричинила радикальний перегляд системи координат, у межах якої формулюються способи та напрями філософської роботи. Розширення ландшафту мислення визначило і задало вимоги інтенсифікувати смислотворчий потенціал думки, шляхом відкриття нових можливостей отримання та передачі сутнісно значимих змістів. Наростаюче почуття втоми від сучасності сприяло зверненню погляду в минуле з надією віднайти у ньому втрачений сенс.

Проблема інтерпретації сягає витоками початків зародження теоретичної свідомості. Роль та місце мистецтва тлумачення з ходом історії стає чимдалі більш вагомим компонентом у структурі філософської практики. Значного розвитку теорія інтерпретації отримала в рамках герменевтики, яка наблизилась до філософського рівня теоретизації в працях Ф. Шлейєрмахера. У подальшому вклад у розвиток герменевтичної філософії як теорії інтерпретації, здійснили В. Дильтей, Е. Гуссерль, Г. Зіммель, М. Гайдеггер, Г.-Г. Гадамер, П. Рікер, М. Фуко, Ж. Дерріда, Р. Барт, Ю. Крістєва. Серед дослідників, що розглядали дану тему, варто вказати В. П. Барковського, А. Л. Богачова, І. Н. Інішева, С. М. Квіта, В. І. Кебуладзе, М. А. Мінакова, у працях яких використовуються та переосмислюються здобутки герменевтичної філософії.

Слід відзначити, що важливим елементом у реалізації інтерпретаційних стратегій стає поняття «досвіду», яке відображає всю сукупність феноменів буття людини в світі.

На основі цього постає завдання – проаналізувати можливості інтерпретації як форми текстуального досвіду, який вбачається одним із головних способів конституювання життєвого світу особистості. Окремої уваги в даному контексті набуває проблема об'єктивного і суб'єктивного буття, їх прояв в інтерпретаційній практиці. Важливе місце в структурі текстуального досвіду займає сприйняття та інтерпретація твору мистецтва, його вплив на постать тлумача художнього твору. Тому необхідно виявити, як відбувається експлікація смислу тексту з огляду на зіткнення авторської інтенції з особистим досвідом інтерпретатора.

Однією з найбільш вдалих і значимих спроб у цьому напрямі стала філософська герменевтика Г.-Г. Гадамера. Запропонована філософом теорія інтерпретації значною мірою відповідає викликам часу. Аналізуючи принципи інтерпретації як тип досвіду, вбачається продуктивним провести порівняння з філософією П. Рікера, який намагався синтезувати в рамках герменевтичного проекту традиції різних напрямів та шкіл, що дозволить більш повно висвітлити та зрозуміти концепцію Г.-Г. Гадамера.

Феноменологія як критичний діалог з фактичністю, спосіб та стиль мислення, що задав константи для формулювання філософської герменевтики, мала на меті заново прокласти шлях «до самих речей». Спрямування на розкриття першосмислу речей, виходячи з них самих, полягає у зосередженні уваги та «вглядуванні» в те, що зазвичай залишається невидимим. Можливість «дати говорити самим речам» наводить на думку про співмірність між річчю та словом.

Російський філософ В.В. Бібіхін, для якого питання буття людини в світі стало центральною темою творчості, наслідуючи світоглядну традицію М. Гайдеггера, говорив, що «людина у своїй сутності – місце для присутності світу. В можливості бути таким місцем ми вперше впізнаємо себе. Ми себе впізнаємо не інакше, як світ. Уві сні й наяву, в діяльності та бездіяльності людина має справу зі світом» [2, с.83]. Спосіб конституювання смислу як розкриття горизонту життєвого світу людини в рамках феноменологічної методології знаходить своє поглиблення в філософській герменевтиці. Вириваючи з поля предметностей одну із частин «феноменологічна свідомість збирає річ як своєрідний пазл, – в кожний момент актуалізуючи один із фрагментів її явища» [10, с.38], після цього співставляючи його з усією сукупністю предметів, що замикають горизонт життєвого світу.

Інтерпретаційна процедура, яка визначалася новою установкою свідомості, демонструє спільність феноменології та герменевтики в їх орієнтації на практичне застосування теоретичних напрацювань. Тому особливого значення для обох напрямів набуває проблема досвіду в різноманітних формах його прояву. Вагома роль інтерпретації у взаємодії людини зі світом речами та словом дозволяє характеризувати її як форму текстуального досвіду, що охоплює різні виміри людського досвіду як такого.

Сама філософія для Г.-Г. Гадамера визначається як найконкретніший вираз людського досвіду. Включеність герменевтики безпосередньо в фундаментальні структури людського буття (яке фіксується в поняттях «життєвий світ» Е. Гуссерля та «Dasein» М. Гайдеггера), першочергова орієнтація на існування людини в світі, підштовхують Г.-Г. Гадамера до заперечення абсолютизації методологічного принципу у філософуванні. Оскільки така позиція призводить до розриву життєвих зв'язків, нівелювання людського виміру в сфері мислення. Одним із основних критеріїв, від якого повинна відштовхуватися філософія, втім постійно знаходячись в його межах без можливості їх подолання, стає досвід. Як зауважує М. А. Мінаков, «герменевтична філософія має показати, що досвід – універсальний, а отже, він є до науки, логіки чи теорії пізнання» [9, с.325].

Розглядаючи герменевтичну концепцію італійського філософа Е. Бетті, значною мірою альтернативну гадамерівській, В. П. Барковський відзначає, що «в якості предмета розуміння тут можуть бути виділені не лише і не стільки текст або інша форма дискурсивного та не тільки твір або інша форма образного, а людська поведінка в цілому» [1, с.58]. Особливо важливим в даному разі є те, що предметом розуміння виступає сам смисл, а не форма, у якій він представлений. Така вказівка дозволяє розкрити сутнісний зміст та філософську значимість взаємозв'язку між текстом та досвідом.

З цього приводу сучасний вітчизняний дослідник В. Кебуладзе, розглядаючи різні концепції досвіду, зокрема, його характеристику в феноменології, вказує на кореляцію між поняттями «досвід» та «текст», застосовуючи при цьому, визначення «тексту», запропоноване Р. Бартом. Текстуальний вимір досвіду та досвід отримуваний з тексту, неможливо відокремити один від одного, оскільки вони перебувають у постійній діалектичній взаємодії та спорідненості. Тому «межа між текстом і досвідом розмивається, адже текст постає як втілення досвіду, а досвід – як читання і створення тексту» [7, с.61]. Зважаючи на це, стають зрозумілими численні звернення філософів XX ст. до «нового» прочитання класичних текстів, прагнення віднайти нерозкритий сенс на шляхах, якими не проходив традиційний філософський дискурс.

Звертаючись до морфології та початкового значення слова «інтерпретація», Г.-Г. Гадамер вказує, що воно бере витоки з посередницьких відносин, функцій людини, яка була посередником між тими, хто говорить різними мовами, тобто перекладача, саме таким чином це слово було «перенесене на пояснення складних для перекладу текстів» [4, с.208]. Визначення і трактування інтерпретації як перекладу слугує і фігуральній, і фактичній суті інтерпретаційної діяльності. На думку Г.-Г. Гадамера, «кожний переклад, навіть так звана буквальна передача, є одним із видів інтерпретації» [4, с.211], тому справа наведення мостів між різними світами вимагає духовної величі особистості.

Саме у зв'язку з цим Г.-Г. Гадамер надає кожному інтерпретатору не просто можливість, а вважає за необхідне особистісне прочитання тексту, його переосмислення та переоцінку, або «переписування». Інтерпретація тексту полягає не у відтворенні первісного тексту автора, а у створенні власного авторського тексту, джерелом якого Г.-Г. Гадамер вважає власний герменевтичний досвід. Цей досвід є основою, яка задає алгоритм розуміння. Досвід «Я» стає відправною точкою формування горизонту – горизонту розуміння. Текст виступає, з одного боку як конкретизація думки, а з іншого, як абстракція, що оживає лише в ході її освоєння та сприйняття суб'єктом. Текст – це ніби межа між конкретизацією шляхом втілення і конкретизацією шляхом перевтілення, інтерпретації. Діалогічна природа тексту проявляє себе і у вузьких рамках спеціального дослідження, що спричиняє відмову від обмеження тексту

рамками його безпосереднього вияву. Як відзначає вітчизняний дослідник герменевтики С. Квіт, «окрім інтерпретатора у розмові можуть брати участь сам текст, його автор, інші учасники, можуть змінюватися історичні горизонти, впливаючи на наші передсудження» [6, с.90]. Чим більше ми ототожнюємо текст із його словесним втіленням, тим меншою мірою, ми маємо справу з істинним смислом. Прагнучи осягнути його як даність, ми перетворюємо його в порожню абстракцію. Будучи формально замкненим, текст є відкритою системою.

У зв'язку з цим можна стверджувати, що основна схема процедури інтерпретації полягає в тому, що початкова змістова характеристика певного тексту збагачується або замінюється іншим змістовим наповненням, що залежить в першу чергу від індивідуальних особливостей інтерпретатора.

Причина в тому, що будь-який читач перебуває в ситуації своєрідного «діалогу» у відносно до тексту: він володіє певним культурним багажем, системою культурних координат, в які текст включається як в свій контекст і, в залежності від контексту, дозволяє виявити такі аспекти смислу, які інтенціонально ніяк не локалізовані. Позиція читача по відношенню до тексту завжди двояка: він повинен вміти бачити дійсність очима тексту і, водночас, – він бачить сам текст як об'єкт, що знаходиться в оточенні інших аналогічних об'єктів, бачить його культурне оточення, історичний фон і те, що зазвичай не здатний побачити сам текст, знає про нього те, чого він сам про себе не знає, що стоїть позаду декларованих інтенцій. Очевидно, що поскільки культурні горизонти читачів індивідуально варіюються, постільки оказіональні змісти одного й того ж твору «виробляються» по-різному, навіть його найближчими сучасниками.

Принциповий характер такого варіювання стає очевидним, якщо ми перенесемо проблему з індивідуального і синхронічного плану в діахронічний. З огляду на динаміку історичних перетворень кожному новому поколінню, новій епосі, культурній формації текст являється в цілковито специфічному ракурсі, якого ніколи не було раніше і не буде пізніше, при цьому сам цей ракурс є продуктом зацікавленого ставлення до тексту, прагненням включити його в духовну працю сучасності. Ось чому, будучи породженням свого часу, текст зовсім не замикається на ньому, актуалізується в просторі культурного буття, присвоюється новими прийдешніми епохами. Текст історичний, але водночас «анахронічний»; він «символічний», адже ніяка історія не здатна вичерпати його безкінечної смислової наповненості.

Задаючись питанням про те чи є інтерпретація наданням змісту чи його віднайденням, Г.-Г. Гадамер не дає однозначної відповіді, проте, вказує, що: «з поняття «інтерпретації» конституюється поняття «тексту» як центрального в структурі мови; поняття тексту й те, що він проявляє себе лише у взаємодії з інтерпретацією і лише виходячи з неї – як істинно дане, підлягаюче розумінню» [4, с.208].

Завдання інтерпретації, згідно з Г.-Г. Гадамером, виникає лише тоді, коли смислове наповнення фіксованого піддається сумніву, а це стосується й того, щоб досягнути правильного розуміння «адресата». Проте «адресат» – це не те, що початково сказав мовець і, відповідно, пишучий, а те, що він хотів би мені повідомити, якби я був його початковим партнером по розмові. Досить яскраво це охарактеризовано В. Кебуладзе, – «життя, читання і писання зливаються в нерозчинне ціле, яке постає як новий текст, що очікує на переживання через прочитання, дописування й уписування до ще не знаних контекстів» [7, с.61].

Будь-яка інтерпретація має за мету подолати розмежування, дистанцію між минулою культурною епохою, до якої належить текст, і самим інтерпретатором. З точки зору Г.-Г. Гадамера, чекати «омертвіння» історичної події – це парадокс. Адже «відновлення початкових обставин, як і всяка реставрація, – це безсилі спроби перед історичністю нашого буття. Відновлене, повернене із відчуження життя не тотожне початковому життю» [3, с.257]. Долаючи це історичне розмежування, стаючи сучасником тексту, інтерпретатор може присвоїти собі смисл: з чужого він прагне зробити його своїм власним; відповідно, розширення і самопізнання він прагне досягти через розуміння іншого. Таким чином, явно чи неявно кожна інтерпретація – це розуміння іншого крізь призму власної індивідуальності.

Унікальність завдання інтерпретатора полягає в тому, що його не можна зафіксувати, на відміну від авторської даності; воно творчо рухоме, кожного разу набуває інших форм, відтінків, і кожен тлумач всякий наступний раз по-новому, по-іншому інтерпретує той чи інший текст. Постійний творчий діалог, що ведеться між автором тексту та тлумачем, дозволяє багато зрозуміти в питанні – що таке естетична діяльність людини і як вона здатна змінити світ. На думку Г.-Г. Гадамера, «кожна зустріч з твором мистецтва – це «абсолютна» актуальність, вільна від будь-якої прив'язаності до первинного, автентичного, однак минулого акту» [5, с.63]. Парадоксальність цього діалогу полягає в тому, що інтерпретатор «вичитує» з авторського тексту те, що в ньому не наявне конкретно, і, «вичитуючи» його, він постійно «вчитує» туди самого себе, завдяки чому текст віднаходить нові смисли (нерозгадані культурні коди у більш

пізній термінології авторів постмодерну) і еволюціонує в часі. Проте справжня парадоксальність ситуації зовсім не в цьому, а в тому, що інтерпретатор не стільки «вичитує» смисл, скільки його туди «вкладає». Авторський запис – це ще не твір мистецтва, а тільки маршрут до нього. Інтерпретатор кожного разу ніби творить з «відсутності», бо те, що відсутнє в графічному записі, наявне, по-перше, в культурі і, по-друге, в самому екзистенційному досвіді особистості. Ці два феномени визначають можливість у текстовій «відсутності» побачити смислову наповненість, дозволяють «вичитати» образний зміст, а тому необхідно проаналізувати ці два суттєвих принципи.

Один з них – досить довгий шлях прилучення тлумача до вже існуючого інтерпретаційного досвіду тексту: починаючи з дитинства, він освоює наявні в традиції норми, поняття, або, точніше кажучи, той самий код, на основі якого розшифровується запис, що переходить у сферу душевного буття, насичуючись смисловою логікою і емоційно-образною змістовністю. Формується так звана культура виокремлювати смисли та образи з графічного запису.

Іншою і більш важливою, згідно з Г.-Г. Гадамером, стороною здатності тлумача вичитувати із тексту, художнього твору смисловий посил є наявність самого ключа розуміння в серці, обумовлена природною обдарованістю до сприйняття мистецтва як змістовно наповненого, виразного.

Якщо не розглядати інтерпретатора в окремих іпостасях, а поглянути в цілому на природну обдарованість до сприйняття мистецтва, то можна сказати, що вона являє собою певну початкову здатність вкладати, привносити: вкладати в мистецтво власне розуміння і почуття. Тому переклад запису в творче тлумачення завжди безпосередньо пов'язаний з властивостями емоційної сфери особистості інтерпретатора, обумовлюється характером і глибиною його емоційного переживання і ступенем емоційної чуттєвості.

Під творчою здатністю інтерпретатора необхідно розуміти його вміння «охопити» графічні знаки власним розумінням і почуттям. Також варто згадати про творчу «виразність» як необхідність вираження особистості, її неповторності й своєрідності.

Таким чином, можна сказати, що процес творення інтерпретаційного тексту базується на здатності вкладаючи, ви-являти із запису назовні, його власний художній зміст. Саме ж вміння «виразно прочитати» текст виступає в складному сплаві внутрішнього – як природженого, тобто спочатку властивого людині розуміння і почуття мистецтва, та зовнішнього – прищепленого їй вихованням і освітою шляхом прилучення до культурної традиції.

Багато в чому даний творчий процес відбувається за допомогою інтуїції, відчуттів, одержуваних у взаємодії зі світом, завдяки фантазії та асоціативності мислення інтерпретатора. Кожного разу є небезпека вийти за межі, зробити похибку і тим самим зробити текст об'єктом суто особистісного розуміння, пройти крізь нього, ігноруючи авторську інтенцію та історичний досвід розуміння.

Оскільки герменевтична розмова, згідно з Г.-Г. Гадамером, ніколи не закінчується, претензії на остаточність інтерпретації демонструють обмеженість тлумача та небажання знаходити «спільну мову».

У зв'язку із цим доречно прослідкувати, що О. Ф. Лосєв, який також не оминув впливу феноменології, розмірковував про слово саме як про силу, що спалахує на перетині внутрішнього і зовнішнього, примушує «внутрішнє проявлятися, а зовнішнє – тягнути в глибину внутрішнє» [8, с.444]. В даному разі, прослідковуються чіткі паралелі з концепцією філософської герменевтики. «Висловлювання – арена зустрічі двох енергій, з глибини і ззовні, та їх взаємоспілкування в якомусь цілісному і неподільному образі, який відразу є і тим й іншим, так що вже не можна вирішити, де тут «внутрішнє» і де «зовнішнє» [8, с.444]. Така характеристика слова як місця, де перетинаються та актуалізуються смислові інтенції, демонструє не тільки цехову близькість мислителів, а й дозволяє зрозуміти і прояснити одну з концепцій через звернення до іншої.

Універсальне завдання, що стоїть перед герменевтикою, можна визначити як пошук правдивості й істинності в інтерпретації того чи іншого тексту, в спробі кожного разу відкривати і знаходити в ньому щось нове і невідоме в минулому.

Близьких поглядів дотримується й французький представник герменевтичної філософії П. Рікер. Його мета – розвинути загальну теорію інтерпретації, яка «зберігає повноту, різноманітність і нередукованість різних використань мови» [12, с.310] та форм людського досвіду, які започатковують їх, водночас без відмови від точності та ясність аргументації, властивих філософії.

Розуміти себе, в герменевтиці П. Рікера, означає розуміти себе як того, хто стикається з текстом і сприймає із нього умови якогось «Я», інакшого ніж те, яке щойно започаткувало читання. Жодна з двох суб'єктивностей, ні суб'єктивність автора, ані суб'єктивність читача, таким чином, не є первісною у сенсі якоїсь вихідної присутності «Я» для самого себе.

З огляду на це постає одна з основних проблем інтерпретаційної практики, а саме: наскільки істинне суб'єктивне, багатоваріантне тлумачення відносно до єдиної, раз і назавжди, записаної в тексті дійсності. Для створення інтерпретаційного тексту твору мистецтва до його графічного запису потрібно приєднати якийсь суттєвий смисл, що має відношення безпосередньо до художнього образу та повинен відображати внутрішній світ і емоційний стан інтерпретатора.

Вирішуючи це питання, П. Рікер надавав інтерпретації цілком визначеного значення. Він пропонував формулювати для неї таке ж широке трактування, як і в символу. Інтерпретація тлумачилась ним як робота мислення, яка полягає в розшифровці смислу, що приховується за очевидним значенням, віднайдення рівня значень у буквальному сенсі. Таким чином, символ та інтерпретація в концепції французького філософа стають співвідносними поняттями: інтерпретація можлива і необхідна там, де присутній багатогранний та неоднозначний смисл, який і виявляється саме в інтерпретації.

Разом з тим інтерпретація, для П. Рікера, також розглядається як привласнення того, що спочатку було чужим. Насамперед призначення характеристики інтерпретації як привласнення – підкреслювати «теперішній» характер інтерпретації, речення тексту мають значення тут і зараз. «Актуалізований» текст знаходить середовище й аудиторію; він відновлює референтний рух – перерваний і припинений – до світу і до суб'єктів. Цей світ є світом читача, цей суб'єкт – це сам читач. В інтерпретації читання стає подібним до мовлення.

Тому П. Рікер наголошує, що значення тексту, яке ми передбачуємо, по суті є не інтенцією автора, життєвого досвіду письменника, а швидше тим, що текст означає для кожного, хто виконує його розпорядження. Текст прагне розмістити нас у своєму значенні. Отже, якщо інтенція є інтенцією тексту, і якщо ця інтенція є напрямом, який вона відкриває для мислення, тоді глибинну семантику треба розуміти у динамічний спосіб. Виходячи з цього, П. Рікер наступним чином формулює поняття пояснення та інтерпретації. «Пояснювати означає виявляти структуру, тобто внутрішні зв'язки залежності, які встановлюють статику тексту; інтерпретувати означає йти дорогою мислення, яке відкриває текст, розмістити себе на шляху до сходу тексту» [13, с.320]. Таким чином у трактуванні інтерпретації з'являється ще один вимір – об'єктивний процес, що буде дією тексту, на відміну від суб'єктивної дії в тексті.

Це витлумачення дозволяє глибше зрозуміти програмно-методичний постулат П. Рікера про «осмислену дію як текст» [11]. Хоча, на перший погляд, таке положення може здатися формально та змістовно ближчим до постмодерністського текстоцентризму, проте в ньому відчутний феноменологічний принцип орієнтації на досвідний характер життя людини в світі, її взаємодію з усією сукупністю соціокультурного та екзистенційного досвіду, як в межах власної темпоральності, так і на перехрестях різних історичних традицій. Тому є підстави говорити про взаємозв'язок та доповнюваність концепції П. Рікера щодо філософської герменевтики Г.-Г. Гадамера, зокрема, й на ґрунті спільних феноменологічних витоків. Отже, концепції німецького та французького філософів у їх підході до проблем інтерпретації тексту, зближуються на основі запропонованого ними поняття «текстуального досвіду».

Проаналізувавши ряд ключових проблем у контексті герменевтичної концепції Г.-Г. Гадамера, необхідно відзначити деякі висновки, що стосуються художньо-естетичного досвіду інтерпретатора як основи мистецтва інтерпретації. Художня діяльність кожного тлумача «переливається» з культури в буття, сприяючи його перетворенню, і власними силами бере участь у просвітленні, а також у частковому перетворенні життя. Мистецтво інтерпретатора завдяки вільній силі уяви власними можливостями бере участь в естетичному творенні світу, художнє бачення тут веде до відкриття і завоювання інших меж погляду і почуття. Майстерність тлумача заснована на ґрунті особистого досвіду, здатна забезпечити справжнє, вільне людське буття. Воно пов'язане із відчуттям власної унікальності і показує, чого може досягти самодостатня особистість, яка продуктивність і плідність криється в її відкритості до світу та до Іншого за умови постійних зусиль у напрямі здобуття досвіду для більш повного розуміння себе і світу.

Поняття текстуального досвіду, таким чином, можна охарактеризувати як інтерсуб'єктивний феномен, що реалізується у процесі протиставлення та зближення об'єктивного й суб'єктивного буття, зустріч людини зі світом культури. Можна стверджувати, що запропоноване поняття «текстуального досвіду» є продуктивним як для опису структури буття людини в світі, так і в дослідженні досвіду як смислотворчого компонента життєвого світу особистості. Мислення, читання, естетичні враження, комунікативні процеси при взаємодії та включенні в сферу екзистенції зближаються та відкривають нові змісти за умови їх розгляду як феноменів текстуального досвіду.

Значення текстуального досвіду, що існує в формі інтерпретації, – провідний фактор у процесі формування та виховання особистості, готової до рівноправного діалогу, в якому розкривається щось нове, що змушує відмовитися від попередніх переконань. Саме такий випадок, коли

реалізовується постулат герменевтики – визнання можливої правоти Іншого, – наділяє найбільш цінним та значимим досвідом.

Бібліографічні посилання:

1. **Барковский В. П.** Феномены понимания. Контуры современной герменевтической философии / В. П. Барковский – Минск: Экономпресс, 2008 – 176 с.
2. **Бибихин В. В**. Язык философии./ В.В.Бибихин – М.: Наука, 2007. – 392 с.
3. **Гадамер Х.-Г**. Истина и метод: Основы философской герменевтики./ Х.Г. Гадамер Х.-Г. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
4. **Гадамер Х.-Г.** Текст и интерпретация // Герменевтика и деконструкция / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б. В. – СПб., 1999. – С. 202 – 242.
5. **Гадамер Г.-Г.** Вірш і розмова. Есе. / Гадамер Х.-Г. – Львів: Незалежний культурологічний журнал «Ї», 2002. – 188 с.
6. **Квіт С. М.** Герменевтика стилю / С. М Квіт – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія». – 2011. – 143 с.
7. **Кебуладзе В. І.** Феноменологія досвіду./ В. І Кебуладзе – К.: Дух і літера, 2011. – 280 с.
8. **Лосев А. Ф**. Диалектика мифа // Из ранних произведений. / А. Ф Лосев. – М.: Правда, 1990. – С. 393-599.
9. **Мінаков М. А.** Історія поняття досвіду./ Мінаков М. А – К.: ПАРАПАН, 2007. – 380 с.
10. **Орлов Д. У.** От конституирования к поэзису: герменевтический метод Хайдеггера // Д. У. Орлов EINAI: Проблемы философии и теологии. – 2012. – №1. – С. 35-50.
11. **Рикер П.** Модель текста: осмысленное действие как текст // П. Рикер Социологическое обозрение Т.7. – 2008. – №1. – С. 25-43.
12. **Рікер П.** Про інтерпретацію // Після філософії: кінець чи трансформація?/ П.Рікер. Пер. з англ. / Упоряд.: К. Байнес та ін. – К.: Четверта хвиля, 2000. – С. 302-333.
13. **Рікер П**. Що таке текст? Пояснення і розуміння // П.Рікер Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / За ред. М. Зубрицької – Львів: Літопис, 2002. – С. 305-323.

УДК 167/168

Т. В. Горбатюк

ГРІД-КОМП'ЮТЕРІНГ ЯК ПРОЯВ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ СУЧАСНОЇ НАУКИ

Представлено дослідження феномену Grid комп'ютингу в контексті глобалізаційних процесів сучасної науки. Створювана нова інформаційна структура вже використовується для вирішення широкого спектру завдань: у фізиці високих енергій, космофізиці і астрономії, метеорології, біомедицині та фармакології, авіабудуванні та інших областях.

Ключові слова: Grid комп'ютинг, віртуальні організації, EGEE, LCG, ITER, Drug Discovery

Представлено исследование феномена Grid компьютинга в контексте глобализационных процессов современной науки. Создаваемая новая информационная структура уже используется для решения широкого спектра задач: в физике высоких энергий, космофизици и астрономии, метеорологии, биомедицине и фармакологии, авиастроении и других областях.

Ключевые слова: Grid компьютинг, виртуальные организации, EGEE, LCG, ITER, Drug Discovery

Presented study the phenomenon of Grid computing in the context of globalization of modern science. Being created a new information structure is used to solve a wide range of tasks: high-energy physics, kosmofizytsi and astronomy, meteorology, biomedicine and pharmacology, aviation and other fields.

Keywords: Grid computing, virtual organizations, EGEE, LCG, ITER, Drug Discovery.

© Т. В. Горбатюк, 2012

Початок XXI століття характеризується стрімким зростанням розвитку науки, що в свою чергу було спровоковано як розвитком технічних засобів, які використовуються в науці, так і розвитком технології в самому науковому знанні. Однією з таких технологій є грід-комп'ютинг, який виник як нова важлива область комп'ютингу, що відрізняється від традиційного спрямованістю на інноваційні програми, пов'язані з необхідністю поділу великомасштабних

ресурсів та забезпечення можливості високопродуктивної обробки даних.

Термін «грід-обчислення» з'явився на початку 1990-х років як метафора, що демонструє можливість такого ж простого доступу до обчислювальних ресурсів, як і до електричної мережі (анл. power grid), у збірнику під редакцією І. Фостера і К. Кессельмана «The Grid: Blueprint for a new computing infrastructure». З середини 90-х років термін «грід» став використовуватися для позначення певної інфраструктури розподіленого комп'ютингу, запропонованої для обслуговування передових наукових і інженерних проектів. Згодом були досягнуті значні успіхи в побудові такої інфраструктури (наприклад, [4, 5, 11, 15]), зміст терміна «грід» істотно розширився і почав охоплювати все – від передових мережевих рішень до розробок у галузі штучного інтелекту.

На даний час грід визначають як географічно розподілену інфраструктуру, що об'єднує безліч ресурсів різних типів (процесори, довготривала й оперативна пам'ять, сховища та бази даних, мережі), доступ до яких користувач може отримати з будь-якої точки, незалежно від місця їх розташування. Тобто грід-обчислення (англ. grid – решітка, мережа) – це форма розподілених обчислень, у якій «віртуальний суперкомп'ютер» представлений у вигляді кластерів, з'єднаних за допомогою мережі, слабкозв'язаних, гетерогенних комп'ютерів, що працюють разом для виконання величезної кількості завдань. Ця технологія застосовується для вирішення наукових, математичних задач, що вимагають значних обчислювальних ресурсів. Грід-обчислення використовуються також у комерційній інфраструктурі для вирішення таких трудомістких завдань, як економічне прогнозування, сейсмоаналіз, розробка і вивчення властивостей нових ліків тощо.

Грід з точки зору мережевої організації є узгодженим, відкритим і стандартизованим середовищем, яке забезпечує гнучкий, безпечний, скоординований розподіл обчислювальних ресурсів та ресурсів зберігання [3] інформації, які є частиною цього середовища, в рамках однієї віртуальної організації [12].

Ідея грід-комп'ютингу виникла разом з поширенням персональних комп'ютерів і розвитком Інтернету та технологій пакетної передачі даних на основі оптичного волокна (SONET, SDH і ATM), а також технологій локальних мереж (Gigabit Ethernet). Смуга пропускання комунікаційних засобів стала достатньою, щоб за необхідності залучити ресурси іншого комп'ютера. Враховуючи, що безліч підключених до глобальної мережі комп'ютерів більшу частину робочого часу простоюють і мають ресурсів більше, ніж необхідно для вирішення їх повсякденних завдань, виникає можливість застосувати їх ресурси, що не використовуються в іншому місці.

Використання вільного часу процесорів і добровільного комп'ютингу стало популярним наприкінці 1990-х років після запуску проектів добровільних обчислень GIMPS в 1996 році, distributed.net у 1997 році і SETI @ home в 1999 році. Ці перші проекти добровільного комп'ютингу використовували потужності приєднаних до мережі комп'ютерів звичайних користувачів для вирішення дослідницьких завдань, що вимагають великих обчислювальних потужностей.

Ідеї грід-системи (включаючи ідеї з області розподілених обчислень, об'єктно-орієнтованого програмування, використання комп'ютерних кластерів, веб-сервісів та ін.) були зібрані й об'єднані І. Фостером, К Кессельманом і С. Тікі, яких часто називають батьками грід-технології. Вони почали створення набору інструментів для грід-комп'ютингу Globus Toolkit, який включає не тільки інструменти менеджменту обчислень, а й інструменти управління ресурсами збереження даних, забезпечення безпеки доступу до даних і до самого грід, моніторингу використання і пересування даних, а також інструментарій для розробки додаткових грід-сервісів. У даний час цей набір інструментарію є de facto стандартом для побудови інфраструктури на базі технології грід, хоча на ринку існує безліч інших інструментаріїв для грід-систем як у межах підприємства, так і в глобальному масштабі.

Реальною та конкретною проблемою, що підкреслює значимість грід-концепції, є узгоджений поділ ресурсів і вирішення задач у динамічних, багатопрофільних віртуальних організаціях. Поділ, який ми маємо на увазі, це головним чином не обмін файлами, а скоріше прямий доступ до комп'ютерів, програмного забезпечення, даних і інших ресурсів, коли необхідне спільне вирішення завдань та посередництво у наданні ресурсів, що виникають у промисловості, науці і техніці стратегій. Це розділення жорстко контролюється провайдерами ресурсів і споживачами, ясно і чітко визначається: що розділяється, кому дозволено поділ і на яких умовах. Об'єднання окремих фахівців та/або інститутів, визначене такими правилами поділу, утворює те, що ми називаємо віртуальною організацією (virtual organization).

Грід-технології підтримують поділ і узгоджене використання різноманітних ресурсів у динамічних віртуальних організаціях, тобто створення з географічно та організаційно

розподілених компонентів таких віртуальних комп'ютерних систем, які скомпоновані так, що можуть забезпечувати бажану якість обслуговування (QoS [10]).

Концепції і технології грід спочатку розроблялися для забезпечення можливості поділу ресурсів усередині розподілених по всьому світу об'єднань науково-дослідних колективів [6, 7, 8, 9, 13, 16]. При цьому напрями досліджень включали спільну візуалізацію великих обсягів наукових даних, розподілений комп'ютинг для проведення обчислень, пов'язаних з аналізом даних (об'єднання комп'ютерних потужностей і систем зберігання), і комплексифікацію наукових вимірювальних пристроїв з віддаленими комп'ютерами та архівами (розширення функціональних можливостей, а також доступності) [14]. Ми вважаємо, що аналогічні програми виявлятимуться важливими і в сфері комерційної діяльності, спочатку для наукових та інженерних розрахунків (де ми вже можемо говорити про успішні результати).

Найважливішим є міждисциплінарний характер робіт з розвитку грід-обчислень – уже сьогодні ці технології застосовуються в різних прикладних областях. У світі виникли сотні грід-форумів та проектів [12] – у фізиці високих енергій, космофізиці, мікробіології, екології, метеорології, різних інженерних напрямах (наприклад, у літакобудуванні). Прикладами таких систем і грід-проектів є: Open Science Grid, AliEn, Nordugrid і EGEE. Найбільшим та найвідомішим з них є EGEE.

Інфраструктура EGEE була утворена на основі дослідницької мережі Європейського союзу GEANT, при її формуванні був використаний накопичений досвід проектів DataGrid [1], LCG [2], а також національних проектів, наприклад, E-sciencE, INFN Grid, Nordugrid і Open Science Grid. EGEE забезпечила можливість спільної роботи з іншими грідами у всьому світі, включаючи США і країни Азії, що сприяло появі всесвітньої грід-інфраструктури.

Основною метою проекту EGEE (Enabling Grids for E-sciencE – Розгортання Грід-систем для розвитку е-науки) було створення глобальної грід-інфраструктури. В результаті його здійснення вчені, що працюють як в академічних інститутах, так і в промисловості, отримали доступ до значних ресурсів обчислювальної техніки незалежно від того, де вони знаходяться.

Завданнями проекту були:

- ✓ розгортання уніфікованої, надійної, масштабованої грід-системи та відповідної інфраструктури;
- ✓ нарощування ресурсів обчислювальної техніки та зберігання даних, об'єднаних цією грід-інфраструктурою;
- ✓ вдосконалення проміжного програмного забезпечення;
- ✓ залучення нових користувачів як з різних наукових, так і з виробничих областей;
- ✓ забезпечення високого рівня їх навчання та підтримки при використанні грід-інфраструктури проекту.

Проект фінансувався Європейським Співтовариством та країнами-учасниками. Його перший дворічний етап закінчився у березні 2006 року, після чого почався другий, теж дворічний, етап – EGEE-II. Мета EGEE-II – на основі результатів проекту EGEE створити повнофункціональну, постійно працюючу глобальну грід-інфраструктуру «виробничого» рівня, що взаємодіє з іншими грідами у всьому світі. В результаті з'явилася високопродуктивна всесвітня інфраструктура, що набагато перевершує за своїми можливостями локальні кластери й окремі центри.

У консорціум EGEE-II входили понад 90 учасників з 32 країн. Вони були об'єднані в 12 федерацій і представляють майже всі основні європейські міжнародні і національні грід-проекти, а також проекти в США і країнах Азії. Безліч проектів, що розвинулися з EGEE і EGEE-II або пов'язаних з ними, підтверджують роль EGEE як інкубатора грід-технологій.

Грід-інфраструктура EGEE вже стала повсякденним робочим засобом для цілого ряду великих і малих дослідних співтовариств. У ній було розроблені напрями роботи в спеціалізованих областях знання для фізики високих енергій, біологічних наук і суміжних дисциплін, наук про Землю, космофізики, обчислювальної хімії, термоядерної енергетики та інших.

Дуже важливо, що багато таких розробок перейшли від етапу тестування процесу запуску своїх завдань у грід-середовище до практичної рутинної роботи для отримання нових результатів у своїх областях. При цьому ефективність завантаження грід-ресурсів EGEE досягає ~ 80-90%.

У розробці проблем фізики високих енергій дослідження ведуться в проекті LCG. Головною метою проекту LCG (Large Hadron Collider Computing Grid) [2] є використання грід-середовища для моделювання й обробки експериментальних даних з Великого адронного колайдера (Large Hadron Collider, LHC) в Європейському центрі ядерних досліджень (ЦЕРН, CERN) в околицях Женеви (Швейцарія). Потік експериментальних даних, який необхідно обробляти, – близько 15 петабайт на рік. Зосередити комп'ютерні ресурси, необхідні для обробки такого потоку, безпосередньо в ЦЕРН стає нездійсненним завданням і з технічних, і з фінансових причин.

Саме ЦЕРН з інститутами-партнерами з різних країн світу, які беруть участь у проекті LHC,

ініціював в рамках проекту LCG створення, спочатку пан-європейської, а потім і глобальної грід-системи для вирішення завдань проекту LHC, яка пізніше переросла в універсальну грід-інфраструктуру EGEE.

Грід-система, розроблена в LCG, пройшла пробну експлуатацію в рамках підготовки до пуску LHC. Вона використовується для моделювання потоків даних чотирьох великих експериментів (ALICE, ATLAS, CMS та LHCb), які були здійснені на колайдері в робочому режимі прискорювача. Дуже коротко охарактеризуємо ці експерименти:

- ✓ ALICE (A Large Ion Collider Experiment) – експеримент з вивчення фізики сильних взаємодій при надвисокій густині, де очікується утворення нового стану речовини – кварк-глюонної плазми.
- ✓ В експерименті ATLAS (A Toroidal LHC ApparatuS) вивчаються глибинні основи будови речовини і фундаментальні сили, що сформували Всесвіт.
- ✓ CMS (Compact Muon Solenoid) – детектор для досліджень, у ході яких буде зроблена спроба підтвердити або спростувати єдину теорію фундаментальних сил природи.
- ✓ LHCb (Large Hadron Collider beauty) – експеримент, який пов'язаний з вивченням порушення симетрії заряду і парності. Цей ефект може бути причиною відсутності рівноваги між речовиною і антиречовиною при виникненні Всесвіту.

У 2001 – 2006 роках колективами всіх цих експериментів були здійснені сеанси масової генерації потоків модельних даних. Були протестовані основні типи обчислювальних задач (моделювання, реконструкція подій в прискорювачі та їх аналіз) на потужностях, які можна порівняти за масштабом з робочими параметрами LHC. Результатами цих тестів стали рекордні швидкості передачі і розподіленої обробки даних, а також раніше недоступні можливості зберігання даних.

Спільнота дослідників у галузі фізики високих енергій стала першою в EGEE, де почалася експлуатація грід-розробок, і до сих пір є найбільшим користувачем грід-інфраструктури EGEE. Крім експериментів на LHC, грід EGEE використовують і інші експерименти в цій області досліджень – BaBar, CDF, H1, ZEUS і DO.

Оскільки за своєю природою програми для фізики високих енергій мають дуже високі вимоги до інфраструктури EGEE, це надзвичайно сприяє поліпшенню сервісів EGEE та виробленню принципових підходів до їх розвитку. Це стосується до всіх сервісів – від документації та підтримки користувачів до розробки проміжного програмного забезпечення. Крім того, у ході експериментів з фізики високих енергій створюються цінні компоненти проміжного програмного забезпечення, які можна вважати прототипами для всієї спільноти користувачів грід-технологій.

Другий напрям, який використовує грід-інфраструктури EGEE, пов'язаний з дослідженнями у космофізиці та астрономії. Два напрями в області космофізики, які підтримуються EGEE, пов'язані з обробкою даних з супутника Planck і з телескопа MAGIC.

Супутник Європейського космічного агентства (European Space Agency – ESA) Planck запущений у 2008 році і призначений для створення «мікрохвильового атласу» неба: детектори, які встановлені на супутнику, двічі виконають повне сканування небесної сфери у мікрохвильовому діапазоні (30 ÷ 850 GHz) з недоступною раніше повнотою, стабільністю, точністю і чутливістю. Грід EGEE забезпечить попереднє моделювання процесу обробки даних із супутника, а надалі і реальну їх обробку (очікується ~ 100 MB даних в день; повний обсяг даних складе близько 100 GB).

Принцип роботи телескопа MAGIC, який працює з 2004 року, заснований на так званому ефекті Черенкова. Телескоп розташований на Канарських островах і використовується для дослідження високоенергетичних часток, що приходять з космосу, – космічних променів і спричинених ними «злив» заряджених часток у високих шарах атмосфери. Пробна обробка даних з цього телескопа на ресурсах EGEE (Data Challenge) почалася у 2005 році. Важливим етапом цього проекту було введення в дію другого аналогічного телескопа. Це дозволило не лише істотно поліпшити можливості дослідження космічних променів, а й істотно збільшити потік даних, які обробляються в грід-інфраструктурі EGEE.

Третій напрям, пов'язаний з дослідженнями області ядерного синтезу ITER (the International Thermonuclear Experimental Reactor – «Міжнародний експериментальний термоядерний реактор»), – це міжнародний проект досліджень і розробок, метою якого є продемонструвати наукову і технічну можливість використання енергії термоядерного синтезу. Реактор буде побудований в м. Кадараш (Cadarache) у Франції. Воднева плазма в ньому буде утримуватися у формі тора при температурі понад мільйон градусів, що (можливо, до 2016 р.) може дозволити створити керований термоядерний реактор потужністю близько 500 мегават.

Керуючий комітет (Steering Committee), що діє в рамках Європейської угоди по розробках

в області термоядерного синтезу (European Fusion Development Agreement (EFDA)), заснував групу, завдання якої – вивчити перспективу потреб європейського співтовариства дослідників в області ядерного синтезу в обчислювальних ресурсах. Уже показана здатність грід-інфраструктури задовольняти ці потреби. В даний час прикладні завдання EFDA обробляються в грід-інфраструктурі EGEE. У майбутньому не виключено створення спеціалізованої грід-інфраструктури проекту ITER.

Напрям досліджень Drug Discovery (пошук ліків), що працює в рамках EGEE, який призначений для пошуку принципово нових ліків від масових захворювань, наприклад, від малярії, від якої щорічно страждають понад 300 мільйонів людей, при цьому мільйон вмирає. І ситуація тут погіршується через підвищення стійкості хвороби до існуючих лікувальних препаратів.

Ця програма була ініційована та реалізована Інститутом алгоритмів і наукових обчислень ім. Фраунгофера SCAI (Fraunhofer Institute for Algorithms and Scientific Computing) в Німеччині та Лабораторією корпускулярної фізики в Клермон-Феррані, Франція (IN2P3). Вона дозволяє підвищити можливості доступу фармацевтичних компаній і академічних дослідних інститутів до різноманітної, складної і розподіленої інформації про хвороби і забезпечити можливість спільних досліджень з пошуку нових ліків.

Напрям базується на можливості обчислювати ймовірність того, що нові потенційні ліки ввійдуть в прямий контакт з активною частиною одного з паразитних білків малярії. Зазвичай такі обчислення виконуються на кластерах персональних комп'ютерів і обмежуються приблизно 100 тис кандидатів на нові ліки. Під час масової обробки даних, названої WISDOM (Wide In Silico Docking On Malaria) і проведеному в грід-середовищі EGEE в серпні 2005 року, досліджено понад 46000000 кандидатів. У сеансі одночасно використовувалося 1000 обчислювальних машин в 15 країнах по всьому світу, в той час як одному персональному комп'ютеру для виконання такої роботи потрібно було би 80 років. Успіх сеансу WISDOM продемонстрував, яку допомогу може надати грід в дослідженнях з пошуку ліків, значно прискорюючи процес розробки.

Наступні кроки у розвитку програми з пошуку нових ліків включають класифікацію великої кількості даних, щоб ідентифікувати потенційні ліки, які використовуються в лікуванні ряду захворювань, і скоротити розрив між такими «віртуальними кандидатами» і традиційної розробкою ліків. Це може привести до появи значного числа фізичних молекул – кандидатів для ліків, які в подальшому можуть бути доведені до рівня реальних терапевтичних компонентів.

Співтовариствами представників наук про Землю і геофізики в EGEE підтримуються п'ять спеціалізованих напрями в області гідрології, спостереження за поверхнею Землі, кліматології і фізики твердої Землі. Створено дві віртуальні організації: ESR (Earth Science Research – «Дослідження в галузі наук про Землю») для академічних установ та EGEODE (Expanding GEOsciences on Demand – «Розвиток наук про Землю за запитами»), засновану у Франції приватною компанією CGG (Compagnie Generale de Geophysique).

Віртуальна організація EGEODE функціонує для першого виробничого напряму, EGEE-програмний пакет Geocluster використовується для обробки сейсмічних даних та дослідження складу шарів земної кори. Необхідно зазначити, що завданню залучення виробничих програм в рамках проекту EGEE приділяється велика увага. Досягненню цієї мети сприяють Виробничий форум EGEE (Industry Forum), Група виробничих завдань (Industry Task Force) і програма EGEE по роботі з бізнес-партнерами (EGEE Buisness Associate), які повинні зробити відкритою для виробництва інфраструктуру і ноу-хау гріду EGEE.

Проект EGEE втілив здійснив задум перетворити світові комп'ютерні ресурси в єдине однорідне середовище, що може спільно користуватися ними в світовому масштабі. В результаті з'явилася високопродуктивна всесвітня інфраструктура, яка набагато перевершує за своїми можливостями локальні кластери і окремі центри. Проект EGEE був успішно завершений у квітні 2010 року.

У консорціум EGEE входили понад 140 організацій з понад 50 країн, які були об'єднані в 13 федерацій і представляли майже всі основні європейські міжнародні й національні грід-проекти, а також проекти в США і країнах Азії. Крім того, кілька споріднених проектів (50 асоційованих учасників) поширили грід-інфраструктуру на Середземномор'я, Прибалтику, Латинську Америку, Індію та Китай.

Грід-інфраструктура EGEE стала повсякденним робочим засобом для цілого ряду великих і малих співтовариств дослідників: фізики високих енергій, біологічних наук та суміжних дисциплін, наук про Землю, космофізики, обчислювальної хімії, термоядерної енергетики та інших. Число користувачів інфраструктури EGEE, об'єднаних в більш ніж 200 віртуальних організацій, становило понад 14 тисяч чоловік, а щодня в інфраструктурі EGEE виконувалося понад 400 тисяч завдань, тобто більше 12 мільйонів завдань на місяць.

Після завершення проекту EGEE, з квітня 2010 року почав функціонувати проект «Європейська

грід - інфраструктура» (EGI – European Grid Infrastructure). В основі цієї ініціативи лежить співробітництво між національними грід інфраструктурами (National Grid Initiatives, NGIs) і координуючою організацією (the EGI Organisation, EGI.eu). Ця співпраця має забезпечити подальший розвиток стійкої і постійно діючої глобальної грід-інфраструктури, що сприятиме оптимальному використанню обчислювальних ресурсів та ресурсів збереження даних.

Як уже зазначалося, зараз Grid-технологія найбільш широко використовується для вирішення завдань, що вимагають інтенсивної обчислювальної обробки, наприклад, для складного моделювання при розробці нових ліків, розрахунку фінансових ризиків, автоматизації проектування тощо. Саме для цих цілей в різних країнах були створені численні Grid-суперкомп'ютери. У США реалізується проект TeraGrid, що об'єднає американські обчислювальні центри в один величезний Grid-суперкомп'ютер з продуктивністю 20 Тфлопс. Британія пішла ще далі, спрямувавши свої зусилля на розробку ініціативу E-sciencE, що дає можливість створення Grid-інфраструктури для наукових і технічних розрахунків. У цій країні впроваджується ще один цікавий проект – мережа CosmoGrid, що охоплює обчислювальні центри Кембриджського та інших університетів і призначена для побудови історичної моделі розвитку Всесвіту. У Європейському центрі ядерних досліджень (CERN) була створена система DataGrid, на базі якої згодом була побудована EGEE, фінансована Європейським Союзом, що служить для обробки даних у фізиці високих енергій, біології та для спостереження за поверхнею Землі, а з квітня 2010 року почав функціонувати проект «Європейська грід - інфраструктура» (EGI – European Grid Infrastructure).

І це далеко не всі, а лише найбільш значні Grid-проекти для наукових цілей. Насправді їх безліч, тому що історично дана технологія отримала найбільший розвиток саме в науковій сфері.

Проте, незважаючи на явні переваги, Grid-технологія ще не досягла зрілості і поки може застосовуватися лише у вузьких областях. Для того, щоб вона стала придатною для широкого класу задач, потрібно ще багато зробити. Дослідження і розробки в цьому напрямі ведуться вже давно і, за оцінкою фахівців, триватимуть як мінімум кілька років.

На думку фахівців, сьогодні Grid знаходиться в тому стані, в якому технологія Web була десять років тому. Хоча вже реалізовано чимало новаторських проектів, воістину глобальної Grid-мережі ще не існує. Однак, схоже, що вона вже не за горами. Адже є всі основні компоненти, необхідні для її створення: швидкісні оптичні лінії зв'язку, швидкодіючі процесори, комп'ютерні архітектури з масовим паралелізмом, комунікаційні протоколи, програмне забезпечення для управління розподіленими обчисленнями, засоби захисту та методи електронної комерції. Надію вселяє те, що потреба в Grid вже назріла. У світі накопичилися величезні комп'ютерні ресурси, значна частина яких пропадає даремно. Залишилося тільки доопрацювати і адаптувати Grid-технологію. І тоді, можливо, відбудуться грандіозні зміни. Адже багато фахівців вважають, що Grid зробить таку ж революцію в галузі обчислювальної обробки, як мережа Інтернет у сфері комунікації.

Бібліографічні посилання:

1. Проект РДИГ [Електроний ресурс]. – Режим доступу: http://egee-rdig.ru

2. Проект LCG [Електроний ресурс]. – Режим доступу: http://lcg.web.cern.ch/LCG

3. **Amy M.** Braverman.Father of the Grid // The University of Chicago® Magazine - Chicago, april 2004, volume 96, number 4.

4. **Beiriger, J., Johnson, W., Bivens, H., Humphreys, S**. and Rhea, R., Constructing the ASCI Grid. In Proc. 9th IEEE Symposium on High Performance Distributed Computing, 2000, IEEE Press.

5. **Bolcer, G.A.** and Kaiser, G. SWAP: Leveraging theWeb To ManageWorkflow. IEEE Internet Computing,:85-88. 1999.

6. **Catlett, C.** In Search of Gigabit Applications. IEEE Communications Magazine (April). 42-51. 1992.

7. **Catlett, C.** and Smarr, L. Metacomputing. Communications of the ACM, 35 (6). 44--52. 1992.

8. **Foster, I.** The Grid: A New Infrastructure for 21st Century Science. Physics Today, 55(2). 42-47. 2002.

9. **Foster, I.** and Kesselman, C. (eds.). The Grid: Blueprint for a New Computing Infrastructure. Morgan Kaufmann, 1999.

10. **Foster, I.,** Kesselman, C. and Tuecke, S. The Anatomy of the Grid: Enabling Scalable Virtual Organizations. International Journal of High Performance Computing Applications, 15 (3). 200-222. 2001.

11. **Grimshaw, A**. and Wulf, W., Legion - A View from 50,000 Feet. In Proc. 5th IEEE Symposium on High Performance Distributed Computing, 1996, IEEE Press, 89-99.

12. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.gridclub.ru; http://www.ogf.org; http://

www-1.ibm.com/grid.

13. **Johnston, W.E.,** Gannon, D. and Nitzberg, B., Grids as Production Computing Environments: The Engineering Aspects of NASA's Information Power Grid. In Proc. 8th IEEE Symposium on High Performance Distributed Computing, (1999), IEEE Press

14. **Johnston, W.** Realtime Widely Distributed Instrumentation Systems. In Foster, I. and Kesselman, C. eds. The Grid: Blueprint for a New Computing Infrastructure, Morgan Kaufmann, 1999, 75-103.

15. **Nakada, H.,** Sato, M. and Sekiguchi, S. Design and Implementations of Ninf: towards a Global Computing Infrastructure. Future Generation Computing Systems, 1999.

16. **Stevens, R**., Woodward, P., DeFanti, T. and Catlett, C. From the I-WAY to the National Technology Grid. Communications of the ACM, 40 (11). 50-61. 1997.

УДК 1:371

В. Є. Дзівідзінський

ПРИРОДНЕ ТА ПОЗИТИВНЕ ПРАВО: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ

Здійснений аналіз приводить до висновку, що в сучасній філософії права існує дихотомічний поділ всіх правових вчень, коли природно-правовим називають будь-яке вчення, що пропонує змістовні критерії дійсності права, а інші відносять до позитивізму. Сучасна ж прагматична юриспруденція базується на новому розумінні дійсності права, відмінному як від позитивістського, так і від природно-правового.

Ключові слова: філософія права, природне право, юридичний позитивізм, прагматична юриспрунденція

Проведенный анализ приводит к выводу, что в современной философии права существует дихотомическое деление всех правовых учений, когда природно-правовым называют любое учение, предлагает содержательные критерии действительности права, а другие относят к позитивизма. Современная же прагматическая юриспруденция базируется на новом понимании действительности права, отличном как от позитивистского, так и от естественно-правового.

Ключевые слова: философия права, естественное право, юридический позитивизм, прагматическая юриспруденции

The analysis leads to the conclusion that in contemporary legal philosophy is dichotomous division of legal doctrines, when natural law is any teaching that offers meaningful criteria for the validity of law, while others refer to positivism. The modern pragmatic jurisprudence is based on a new understanding of reality right, different from the positivist and from natural law.

Keywords: philosophy of law, natural law, legal positivism, pragmatic jurisprudence.

© В. Є. Дзівідзінський, 2012

Філософське збагнення правової реальності почалося з розмежування права на природне та позитивне. Подальше осмислення права привело до тлумачення його у якості соціального інституту, що має своє об'єктивне підґрунтя поза межами влади. Це посприяло розмежуванню ідеї влади та ідеї права. Використання соціологічного інструментарію наповнило природно-правові конструкції конкретно-практичним змістом. У цілому були встановлені змістовні критерії юридичної сили правових норм, що сприяло обмеженню владного свавілля, розкриваючи шлях легітимного здійснення повноважень влади. Але спроба визначити джерела критеріїв такої легітимації і обґрунтувати їх місцезнаходження продовжується в контексті розкриття сутності ідеї права, як вона об'єктивується в умовах суспільного життя, тому що знайти ці критерії поза суспільством, ззовні, неможливо.

В історико-філософському розвитку розробкою проблем філософії права, справедливості, моралі займалась велика кількість визначних мислителів філософської думки. Серед них можна виділити Г. Гроція, Т. Гоббса, І. Канта, О.-В. Холмса, Р. Паунда, Дж. Ролса, Г. Харта, Ф. Хайека.

Сутність ідеї природного права полягає в тому, що разом з правом, створеним людьми і вираженому в законах, існує природне право – сума вимог, у своїй початковій основі народжених безпосередньо, без якої-небудь людської участі, самостійно, завдяки природному плину життя суспільства, об'єктивним умовам життєдіяльності, природному ходу речей. До таких вимог належать, наприклад, право першості, право старшинства, право народів на визначення своєї долі і т. ін. Першими творцями природно-правових ідей у філософії стали софісти античності,

пізніше ідея знаходить свій розвиток у концепціях Г. Гроція, Т. Гоббса, І. Канта, у представників відродженого природного права.

Природно-правовий підхід позв'язує розгляд юридичних проблем з основними людськими цінностями: свободою, правом на життя, незалежним статусом людини тощо. Водночас він орієнтує на природну, а отже, живу дійсність, що розвивається у тому числі і з погляду вимог і норм, що стосуються взаємин з природою.

Природно-правовий підхід при розгляді проблем права має суттєве методологічне значення ще й тому, що вимоги природного права наділені властивостями, близькими до властивостей явищ природного порядку. А саме – абсолютною безумовністю, категоричністю, не підлеглістю конкретним ситуаціям (зокрема, сваволі розуму або окремих осіб), невідворотністю спонтанного настання негативних наслідків при ігноруванні природно-правових вимог.

Коли суспільство не в змозі будувати своє життя на основі моралі і якщо при цьому не існує умов для формування загальнозначущих традицій, воно перетворює якийсь мінімум моралі, що містить у собі необхідні умови продовження його існування, у правову систему, що базується на основі загальної згоди. Суспільна згода, що виразилася в правовій формі, є суспільним договором.

Основним завданням теорії суспільного договору є з'ясування механізму правового (договірного) походження держави. «Без власного договору кожного громадянина, прямо або побічно вираженого, - писав Т. Гоббс, - нікому не може бути надане право законодавства. Пряма згода наявна в тому разі, якщо громадяни вперше встановлюють між собою форму правління держави або погоджуються підкорятися чиїй-небудь верховній владі. Непряма згода наявна в тому разі, якщо вони вдаються для охорони і захисту своїх інтересів проти інших до верховної влади або законів кого-небудь. Бо, вимагаючи від інших громадян для нашого блага покори якій-небудь владі, ми тим самим визнаємо, що ця влада – законна» [3, с.736].

Німецький філософ і юрист Х. Томазій так формулював розуміння права і моральності з позицій договірної теорії: моральність існує тоді, коли панує золотий принцип: ставиться до інших так, як хотів би, щоб інші ставиться до тебе. А право – не чини іншим того, чого, як ти хотів би, вони не чинили тобі. Моральність, за Томазієм, охоплює внутрішній світ людини і визначається її свідомістю, переконаннями, а норми права регулюють зовнішні стосунки між людьми і мають примусовий характер.

Договірна теорія розуміння права виходить з пріоритету, активних свідомих організаційних начал у формуванні права. Відкриття, обговорення і закріплення в Конституції норм природного права (права і свободи людини і громадянина), а потім формування позитивного права (законодавства) передбачає пріоритет розумного начала. Тому для цієї теорії, разом з визнанням природного права, стає характерним і прикріплення позитивного права до держави, яка й оголошується джерелом права. Отже, державний примус також виступає межею права. Норми оголошуються примусовими. Так, перефразовуючи Р. Ієрінга, В.Ленін стверджував: «Право – ніщо без апарату, здатного примусити до дотримання норм права».

Якщо джерелом права є верховна сила, то право стає об'єктивуванням волі пануючого класу; якщо ж джерелом права є договір, що передбачає взаємні обмеження, право насправді стає мірою свободи. Універсальною формою перетворення моралі в право є договір. Отже, виникнення права з моралі постає ситуацією, при якій визначення права як засобу реалізації свободи і розмежування інтересів є дійсно істинним.

У теоретичному плані таке розуміння права виходить з твердження Спінози, що для суспільства в такій же мірі характерна свобода, в якій для природи характерна необхідність. «Право є сукупністю норм, з одного боку, тих, що надають, а з іншого боку, що обмежують зовнішню свободу осіб в їх взаємних стосунках», - писав представник теорії відродженого природного права Н. Трубецькой [5, с.387].

Кант визначав право як сукупність умов, при яких воля одного може бути узгоджена із сваволею іншого за спільним для них правилом свободи. Юридичні норми так чи інакше обмежують свободу людини, встановлюючи міру задоволення її інтересів, пов'язаних з інтересами інших осіб. Розмежовуючи ці інтереси, право тим самим встановлює межі їх здійснення і, отже, обмежує в цьому відношенні свободу людини. Гегель наполягав, що основою права, його необхідним пунктом є вільна воля, світ духу, породжений ним самим як певна інша природа.

Системний аналіз шкіл і напрямків філософії права, визнаних у країнах англо-саксонської правової сім'ї, дозволяє виділити серед них групи: представників правового прагматизму (О.-В. Холмса, Р. Паунда, К. Ллевелліна), теорії природного права (Л. Фуллера, Дж. Фінніса, Дж. Ролса); правового позитивізму (Г. Харта, Дж. Раца, Л. Уайнреба), критичних правових вчень (Р. Ангера), вчення "економіка і право" (Р. Познера) та інших. У працях класиків соціологічної юриспруденції першої половини XX ст. набула поширення ідея живого права,

яка породила дві протилежні тенденції у правовій думці. Конструктивна тенденція полягає у пошуку можливостей подолання розриву між «живим» і «паперовим» правом. Детальніше ця проблема досліджувалась у соціологічній юриспруденції другої половини століття – на теоретико-світоглядному рівні та на рівні співставлення конкретних правових інститутів і норм.

У науці термін «право» вживається надзвичайно широко: у філософії, в правознавстві, соціології, антропології. Істотним недоліком тут, на наш погляд, є використання багатьма ученими даного терміна стосовно будь-якої домінуючої в суспільстві нормативної системи. Особливо це виявляється в порівняльному правознавстві, яке сформувалось у другій половині XIX ст. в руслі англійського юридичного позитивізму, і частково позитивістській соціології права. Їхня методологія вельми продуктивна при аналізі розвинених правових систем країн європейської цивілізації, проте призводить до достатньо суперечливих висновків при зверненні до нормативних систем інших цивілізацій. Р. Давід акцентує на цьому увагу, але вважає за краще не вдаватися до дискусії між «прихильниками позитивізму і природного права».

Дійсно, ця дискусія має давні корені в європейському правознавстві і набуває в ньому пізнавального змісту. Проте європоцентризм, характерний для європейських мислителів, призводить до того, що вони схильні використовувати звичні поняття й при дослідженні інших культур. Тому ми пишемо і читаємо про юридичний позитивізм у стародавньому Китаї і так само легко знаходимо природно-правові концепції, вивчаючи право ісламу, індуїзму, стародавнє право інших культур, як, наприклад, у Р. Мейна та інших.

Підхід до права, що зводить загальне право до позитивного права, тобто ототожнює право і закон, характерний для юридичного догматизму і представлений у різних варіантах юридичного позитивізму і легізму (від лат. lex – закон). У такому варіанті, відповідно, істина про право вичерпується волею законодавця, думкою і позицією офіційно-владного засновника позитивного права.

Однак аналіз досліджень свідчить про те, що й теоретики школи природного права не висунули такої універсальної концепції прав людини, яка б стала загальновизнаною. Водночас багатовекторність пошуків і різноманітність підходів до вивчення проблеми прав людини цією школою збагатили теорію права та остаточно утвердили розуміння прав людини як невід'ємних прав, що стало загальновизнаним принципом для всіх теоретичних шкіл і напрямів.

Набула певного розгалуження й сама концепція природного права. Поряд з правами першого покоління на життя, свободу й власність, зміст природних прав другого покоління склали вимоги певного забезпеченого, гідного рівня життя та соціальної захищеності людини. Після Другої світової війни виникло третє покоління прав, пов'язане з поняттям "колективних прав", прав народів, меншин, що потребували законодавчої підтримки. Сучасне формування вимог права відбувається під впливом реальних подій, з появою нових ціннісних орієнтирів у суспільній свідомості.

Справедливість та свобода є аксіологічними основами й константами права. Аналіз різних підходів до концептуального розуміння справедливості та основних моделей її зв'язку з правом на основі концепції справедливості, висвітлених у працях Ф. Хайека, Дж. Ролса, Р. Нозіка, засвідчує два найбільш поширені шляхи побудови концепції справедливості. Перший, притаманний теорії природного права, базується на ставленні до справедливості як до об'єктивної моральної реальності, яка не створюється людиною чи суспільством, а відкривається ними. Другий шлях позитивістсько-прагматистський, – це конструювання концепції справедливості на основі узагальнення буденних уявлень про переваги і недоліки різних соціальних інституцій. Концепції, побудовані таким шляхом, не дозволяють стверджувати, що справедливість об'єктивно існує, що її принципи дані раз і назавжди. Однак вони цінні тим, що відображають досвід багатьох поколінь, відповідають об'єктивним умовам життєдіяльності соціальної спільноти і перевірені суспільною практикою. У правовій сфері такого роду дослідження мають важливе значення також як інформаційна з'єднуюча ланка між задумом творця права і очікуваннями адресатів правових норм.

Водночас, друга модель не дозволяє врахувати погляди соціальних меншин на справедливість. Тому беззастережне слідування другій моделі неминуче призводить до диктату більшості і є особливо небезпечним в умовах низького рівня правосвідомості громадян. У зв'язку з цим доцільною бачиться побудова концепції справедливості на основі поєднання переваг обох основних шляхів, коли умоглядні міркування звіряються з практичним осмисленням буденних уявлень про правову справедливість.

Осмислення ідеї свободи як цілеспрямованої основи права у працях сучасних теоретиків філософії права приводить до висновку, що в суспільному житті свобода людини виступає як її право, тобто це – нормована, врегульована правовими засобами свобода. Конкретним юридичним вираженням свободи людини в її позитивному сенсі, тобто в сенсі можливостей,

дозволених людині за договором, є права людини. На них може претендувати кожна людина незалежно від обставин.

Досвід наукових досліджень, проаналізований нами, дозволяє стверджувати, що існують три аспекти проблеми прав людини: 1) визнання природних прав, виведених із концептуального розуміння людини як біологічного і соціального явища; 2) відображення природних прав у позитивному законодавстві і, в результаті, набуття людиною юридичних прав; 3) реальні можливості суспільства і держави щодо забезпечення прав людини. Ці три аспекти досліджувалися трьома провідними напрямами філософії права сучасного західного світу і обґрунтовані, відповідно, теорією природного права, правовим позитивізмом і прагматичною юриспруденцією.

Розрив між природними, юридичними та реальними правами притаманний, більшою чи меншою мірою, усім сучасним суспільствам, оскільки повна реалізація прав людини – це ідеал, до якого людство весь час наближається, ніколи повністю не досягаючи. Максимальне наближення до цього ідеалу і є метою суспільного розвитку. І необхідною умовою такого поступального руху є усвідомлення наявності природних прав, так само і їх фактичної відмінності за обсягом від реально гарантованих прав, а також прагнення держави і суспільства в цілому звести цю різницю до мінімуму.

Минулі і сучасні філософські вчення про право включають у себе той або інший варіант розрізнення права і закону, що власне і визначає філософсько-правовий профіль відповідного підходу. При цьому йдеться про диференціацію формулювань, зокрема, про розрізнення права за природою і права згідно з людським встановленням, права природного і права волевстановленого, справедливості і закону, природного права і людського права, природного права і позитивного права, розумного права і позитивного права, філософського права і позитивного права, правильного права і позитивного права і так далі.

Водночас посилена увага до життя права призводить і до певних деструктивних наслідків, коли нормативне начало в праві не намагаються привести у відповідність до життєвих реалій, а взагалі ігнорують. Розрив між живим і паперовим правом оголошують нездоланним. Природним наслідком такого постулату стає заперечення правового характеру писаних норм. Право починають зводити до судових рішень у конкретних справах. Тим самим заперечується можливість свідомого визначення, чи навіть передбачення, питань правового життя. Насправді це є лише початком перетворюючого процесу, спрямованого на максимальне зближення життя права з правовими нормами і цінностями, уявленнями про належне. Джерелом пізнання цих цінностей і уявлень виступає знову ж таки соціальна практика.

Таким чином, логіка і життя права підлягають вивченню у діалектичному взаємозв'язку. Зокрема, прагматистська концепція потреб і інтересів виглядає вельми корисною при застосуванні у правотворчій діяльності, зокрема при розробці системи заохочень та негативних санкцій. З іншого боку, найбільшою проблемою прагматистської позиції є відсутність методології виміру і порівняння за ступенем інтенсивності потреб та інтересів, що унеможливлює застосування концепції на практиці при вирішенні конкретних конфліктів.

Сучасністю вироблена нова парадигма мислення, започаткувавши процес «несакралізованого сприйняття влади як певного механізму» [1]. З точки зору позитивного законодавства функції держави все більше зводяться до технічних механізмів регуляції законотворчих, наглядацьких та організаційних процесів соціального та економічного життя. Від держави вимагається перш за все встановлення і дотримання справедливих громадських порядків та зміцнення соціальної справедливості. Помилкою є спроба замінити державою все політичне суспільство, перекласти на неї виконання функцій і завдань, належних до компетенції громадянського суспільства.

Вища мета і завдання громадянського суспільства полягають у поліпшенні умов людського життя, у забезпеченні спільного блага для більшості, у досягненні «того ступеня незалежності, котрий властивий цивілізованому життю та котрий забезпечується одночасно економічними гарантіями, політичними правами, громадянськими чеснотами і розумовим розвитком» [4, с.79]. З іншого боку, завданням громадянського суспільства є формування політики та контроль за діями уряду, поширення правдивої інформації щодо суспільного життя, сприяння зростанню громадянської активності та самосвідомості, здобуття навичок лідерства молодими політичними діячами тощо. Активні суспільні дії в цьому напрямі сприяють розбудові правової державності, дисциплінуючи державу, забезпечують серйозність ставлення до інтересів громадян, розвивають політичну активність. Важливим є забезпечення в громадянському суспільстві так званих негативних свобод і перш за все свободи від свавілля необмеженої влади та розвитку інституцій громадянського суспільства, які підтримують діяльність опозиційних структур, незалежних мас-медіа. Необхідним є заохочення доброчинних та добровільних організацій, власної ініціативи кожного громадянина.

Перетворення світу в єдину глобалізовану мережу призвело до того, що незалежно від міцності державних кордонів в усіх частинах землі людство потерпає від економічної кризи, масових стихійних лих, пандемічних поширень нових загрозливих хвороб. Політичні заворушення в одному місці змінюють умови життя в багатьох інших. Це змушує людей вимагати більшого контролю від держави за свободою пересування громадян, свободою міжнародного спілкування тощо. Мова йде про захист негативних свобод, необхідних для отримання індивідуальних благ, що їх не можна досягти інакше, ніж спільними колективними зусиллями. Ціною їм може стати певне обмеження свободи індивідів, але за рахунок цього досягається інше благо. Тобто проблема ціннісних пріоритетів лишається актуальною для людства в цілому, перевага, що надається тим чи іншим чинникам, подекуди видається ситуативною, обумовленою випадковостями життя.

У цілому для західноєвропейської філософської парадигми кінця XX – початку XXI ст. характерним є пошук нових шляхів та можливостей розвитку людства як єдиного цілого, об'єднуваного спільними завданнями та метою, спільними проблемами і варіантами їх розв'язання через злиття людства, в першу чергу – європейського світу, в єдине міжнародне громадянське співтовариство. Його завдання розглядаються через вирішення проблем транскордонного захисту прав та інтересів людини, забезпечення «свободи націй жити без тягаря нестатку й злиденності… без страху чи терору» [4, с.131].

Протягом XX ст. між юридичним позитивізмом та школою відродженого природного права відбулися еволюційні зміни: від протистояння до толерантності в результаті тривалої полеміки і відповідного поступового звільнення кожного вчення від традиційних недоліків. У ході дискусії намагалися з'ясувати наступні аспекти: критерії розмежування між юридичним позитивізмом і теорією природного права; співставлення класичного юридичного позитивізму з неопозитивізмом і виявлення змін у позитивістській аргументації; аналогічне співставлення класичної теорії природного права з відродженою теорією природного права; зміни характеру і предмету полеміки між представниками двох вчень; тенденції подальшого розвитку обох вчень.

Як зазначає Г. Вдовіна, правовий позитивізм і теорія природного права – це не що інше, як дві методології правознавства, кожна з яких має свою сферу застосування [2]. Тому підпадає під сумнів поширене твердження про перспективи цілковитого злиття правового позитивізму і теорії природного права у майбутньому. Крім того, співвідношення між позитивізмом і теорією природного права обумовлюється соціальними факторами і в цілому носить циклічний характер. Існує необхідна послідовність періодів панування позитивізму у правовій думці суспільства, періодів загострення полеміки між двома методологічними підходами і, нарешті, періодів відносної переваги теорії природного права.

Здійснений аналіз приводить до висновку про непридатність для вивчення сучасної філософії права ще й досі поширеного у літературі дихотомічного поділу всіх правових учень, коли природно-правовим називають будь-яке вчення, що пропонує змістовні критерії дійсності права, а всі інші вчення відносять до позитивізму. Сучасна прагматична юриспруденція базується на новому розумінні дійсності права, відмінному як від позитивістського, так і від природно-правового. Наявність трьох різних типів праворозуміння не виключає, однак, можливості застосування однієї розмежувальної лінії на гносеологічному рівні.

Бібліографічні посилання:

1. **Бойко Ю. А.** Філософське та етичне осягнення громадянського суспільства у некласичній філософії//Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. журнал. – К. : Міленіум, 2012. – № 2. – с. 3-7.

2. **Вдовина Г.А.** Розвиток філософії права в XX ст. (англо-саксонська традиція): Дис. канд. юрид. наук: / Інститут держави і права ім. В.М.Корецького. - К., 2002. - 16 с.

3. **Гоббс Т.** Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1991. – 736 с.

4. **Тихонравов Ю.В.** Основы философии права. - М.: Вестник, 1997. – С. 571.

5. **Трубецкого. Н. С**. Письма и заметки – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 608 с.

УДК 930.1:[141.41](477)"18"

В. В. Федулова

ЗАРОДЖЕННЯ ГУМАНІСТИЧНОЇ ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНОЇ ДУМКИ В УКРАЇНІ

Аналізується перший етап становлення філософсько-історичних поглядів гуманістів в Україні. Грунтовний аналіз поглядів мислителів наводить на думку, що вони формувалися

© В. В. Федулова

під значним впливом західноєвропейської філософії, головним чином гуманістичної. Цей процес починався як засвоєння кращих надбань філософської думки Західної Європи тоді, коли молодь з українських земель почала отримувати освіту за кордоном.

Ключові слова: гуманізм, історіософія, свобода волі, освіта, провіденціалізм

Анализируется первый этап становления философско-исторических взглядов гуманистов в Украине. Основательный анализ идей мыслителей наводит на мысль, что они формировались под значительным влиянием западноевропейской философии, в основном гуманистической. Этот процесс начинался как усвоение самых лучших идей философской мысли Западной Европы тогда, когда молодежь из украинских земель начала получать образование заграницей.

Ключевые слова: гуманизм, историософия, свобода воли, образование, провиденциализм.

The first stage of formation of philosophico-historical views of humanists in Ukraine is analyzed. A substantive analysis of the views of thinkers suggests that they formed under the significant influence of Western philosophy, primarily humanistic. This process began as the learning of the best gains of philosophical thought in Western Europe when the youth of the Ukrainian lands began to be educated abroad.

Keywords: humanism, historiosophy, free will, education, Providentialism

Для розуміння шляхів розвитку філософсько-історичної думки на Україні необхідно перш за все виявити джерела, з яких вийшли основні напрями філософських досліджень. Українська філософська думка пройшла дуже складний шлях формування, на якому зазнала сильних впливів поглядів різних філософських шкіл різних країн. Саме ці впливи обумовили загальну направленість української історіософії, перелік основних проблем, для вирішення яких українські філософи застосовували привнесені теоретичні положення, але розробляли їх на власному історичному, соціальному, релігійному грунті. Виявленню цього синтезуючого процесу і присвячена стаття.

В останні роки з даної тематики вийшли академічні праці В.С. Горського, А.М. Почапського, М.Ю. Русина, І.В. Огородніка, І.В. Бичко, В.М. Нічик, присвячені зародженню та становленню філософії та філософії історії в Україні. З досліджень останніх років треба відзначити праці М.І.Лука, який характеризував світоглядне підгрунтя ідей, висунутих філософами гуманістами – вихідцями з українських земель.

Аналіз історіографії проблеми свідчить про те, що дослідники вивчали її досить фрагментарно, висунуті гуманістами положення філософії історії майже не розглянуто, а тому загальна характеристика їхньої творчості вимагає поглибленого вивчення.

Метою даної статті є визначення основних положень філософсько - історичних поглядів українських гуманістів як особливого світоглядного явища, що сформувалося в специфічному соціокультурному просторі в Україні, віднайдення своєрідності філософсько-історичної думки мислителів України, її місця в загальній скарбниці європейської філософської думки.

Досягнення поставленої мети реалізується через розв'язання таких завдань:

- визначити засади православно-патріотичної методології аналізу сутності історичного процесу; вплив провіденціоналізму на розробку проблем свободної волі людини, мети, смислу, спрямованості історії; ролі особистості в історії;
- обгрунтувати положення, про застосування гуманістичної ідеї, які грунтувалися на концепціях людини, що виходили з постулатів ренесансної гуманістичної філософії.

Україна, більша частина земель якої з другої половини XVI ст. входила до складу польсько-литовської держави Речі Посполитої, також була включена в загальноєвропейський культурний процес. Адже у XV - XVI ст. вся Західна і Центральна Європа, зокрема й Польща, розвивалась у взаємозв'язку. «Від берегів Адріатики до Балтики, від Праги до Вільно в XV - XVII ст. проходив процес засвоєння і переробки гуманістичних ідей, не менш значний, ніж у Західній Європі» [1, с.188].

Якщо у Західній Європі в феодальну епоху значного розвитку досягла логіка і натурфілософія (алхімія, астрологія і т. ін.), то на Сході переважна увага приділялась проблемам філософії історії, моралі, внутрішньому духовному світові людини. Якщо перша була більш раціональна, то друга – більш емоціональна. При цьому вона поєднувала самопоглиблення із високою життєвою активністю та дієвістю. Розходження між західноєвропейським та східноєвропейським гуманізмом пояснюються перш за все політичними, економічними та культурними розбіжностями. Тому обидва ці типи європейської культури не завжди можна порівняти.

На Україні в XVI ст. внаслідок специфічних соціально-економічних умов поширювались і розвивались ідеї раннього гуманізму. Цьому сприяв соціально- економічний прогрес, який був зумовлений появою передумов нового, капіталістичного способу виробництва, розвитком великої кількості економічно незалежних міст, що здобули свою незалежність через наданню їм магдебурзького права. Завдяки цьому посилюється інтерес до рідної культури, історії, мови. Пробуджується національна свідомість народу, з'являється потреба у розвитку освіти та науки. У суспільстві все більше відчувалась необхідність в освічених, на рівні свого часу, людях, яких не могли підготувати існуючі в той час на українських землях школи.

Життя, соціально-політичні та економічні фактори вимагали появи високоосвічених людей – учителів, лікарів, юристів, дипломатів, перекладачів, письменників. Тому українська молодь через брак своїх середніх та вищих навчальних закладів змушена була здобувати освіту за межами батьківщини - в університетах Італії, Франції, Англії, Німеччини, Голландії, Чехії, Польщі.

За даними вітчизняних та зарубіжних дослідників, відправка молоді на навчання до іноземних університетів стала масовим явищем. Так, протягом 1510 – 1560 рр. тільки у Краківському університеті навчалось 352 студенти з 51 міста України, а всього в XV - XVI ст. тут одержали освіту, за неповними даними, 800 українців [2, с.185], що становило значний відсоток від загальної кількості студентів цього навчального закладу. Тільки в першій половині XVII ст. в університет записалось 564 чоловіки з України. Для «руських» студентів (українців, білорусів) у закордонних навчальних закладах існували навіть гуртожитки. Так, ще у 1379 році польська королева Ядвіга, маючи на думці культурно зміцнити майбутню унію між Польщею та Литвою, заснувала за свої кошти при Празькому університеті спеціальний гуртожиток для литовських та «руських» учнів. Трохи згодом, у 1409 році, такий самий гуртожиток організовано при Краківській академії [3, с.32]. У Празі при Карловому університеті для студентів з «Руського воєводства» було створено окремий колегіум.

Трохи пізніше, з другої половини XV ст. ми, маємо свідчення про те, що видавались особливі урядові грамоти, які дозволяли литовсько-руській шляхті вільно виїздити за кордон. Право на здобуття й удосконалення вищої освіти за кордоном цілком утверджується в Україні в XVI столітті. Згідно з Першим Литовським статутом 1529 року (розділ 3, аритикул 8), молодь з українських земель, що входили до складу Великого князівства Литовського, могла вільно виїздити на навчання за кордон, «аби княжата і панове хоругові, шляхта та бояри перечониє мали волную моць с тих земель наших Великого князьства і іних для набуття лічнєго щастя свого і навчання вчинков лицерських до всяких земель чужих, кром неприятелів наших» [4, с.49]. У більш розширеному вигляді ця стаття повторювалась у Статутах 1566 та 1588 рр. Так, у Статуті 1588 р. відзначалось, що «кожна людина, лицерська та всякого стану» має право виїхати за кордон «для наук у письмє, наученья та учинків лицерських» [5, с.58-59]. Маєтки шляхтичей, які навчалися за кордоном, держава брала під свій захист. Отже, право на отримання освіти надавалось переважно привілейованим станам, але його могли отримати вихідці й інших станів – міщани, козаки. Дозволявся також виїзд молоді з Лівобережної України. Завдяки цим даним можна зробити висновок, що у XVI ст. уряд польсько-литовської держави мав справу з явищем, яке вже практикувалось, а не запроваджував наново навчання білоруського, українського та литовського юнацтва за кордоном.

У XVI ст. найбільшу серед білорусько-української шляхти популярність мали Віттенберзький, Лейпцигський, Женевський та Кьонігсберзький університети. У Лейпцигському університеті в XVI ст. навчалися представники таких відомих родин, як Радзивіли, Гедройци, Сапіги, Ходкевичі, Глібовичі, Головчинські, Кішки та ін. [6, с.135].

Навіть після заснування власних вищих шкіл українська молодь продовжувала здобувати освіту в європейських університетах. Університетська освіта вже тоді була нормою в середовищі інтелігентних шкіл. А за доби Відродження знання стають найбільшою цінністю, до якої однаково прагнуть магнати, шляхта, середні прошарки населення України. Рух української молоді різних станів у Європу з метою освіти поступово набуває дедалі більших масштабів. Упродовж XIV – XVIII століть за кордоном навчалося близько п'яти тисяч осіб з України, Білорусії й частково з Росії (у XVIII ст.).

Спочатку українські студенти їхали до Парижа, Болоньї та Падуї, але найбільше їх навчалось в університетах Кракова, Кьонігсберга, Страсбурга, Лейдена. Найчисленніше студенти представляють Україну за кордоном у XVI - XVII століттях. У середньовічній та новочасній Європі не було жодного поважного університету, в якому б не вчилися українські студенти. Багато з них закінчували по два, а то й по три вищих навчальних заклади. Любов та схильність до наук, щире бажання навчатися швидко принесли нашим землякам визнання вченого світу.

За кордоном юнаки з України не тільки діставали вищу освіту, а й переймалися новими

передовими ідеями, передусім гуманістичними. Вони переносили їх на рідний грунт, на якому вже формувалися передумови для сприйняття, функціонування і розвитку цих ідей. Цей процес був направлений не тільки на сприйняття, але й на осмислення ідей західноєвропейської філософії, виокремлення основних її проблем і вирішення їх на власному грунті.

Епоха Відродження поставила перед філософською думкою проблему соціальних змін. Це було обумовлено інтенсивним соціально-економічним та політичним розвитком ряду європейських країн, виходом на історичну арену соціальних сил, які були зацікавлені в удосконаленні, перебудові, зміні існуючих порядків.

Соціально-економічні відносини того часу на українських землях, які характеризувалися розкладом феодального і зародження елементів нового буржуазного ладу, знайшли своє відображення в історіософських поглядах вітчизняних гуманістів.

Буржуазні соціально-економічні відносини, зумовлені зростанням міст, розвитком внутрішньої і зовнішньої торгівлі, розширенням і зміцненням товарно-грошового обігу, появою мануфактур з їх чітким розподілом праці, сприяли розвитку більш раціоналістичного погляду на світ і на історію як на процес здійснення природного закону, розуму. Людина при цьому стала мислитись активним, творчим суб'єктом.

Традиційним жанром середньовічної історіографії була всесвітня хроніка, що починалася від біблійського «сотворіння світу» і завершувалася сучасними історикам подіями. Історія тривалий час замикалася переважно історією церкви і писалася, як правило, духовними особами. Її темою повинно було бути здійснення божественних накреслень для людини. Середньовічний автор хроніки прагнув залишитися анонімним.

В епоху Відродження все рішучіше переборюється погляд на земний світ як нікчемне відображення світу небесного. І хоча гуманісти цілком ще не поривали з провіденціоналізмом, але намагалися обмежити участь Бога в земному історичному процесі і спонукальні причини історичного розвитку вбачали в діяльності людей, а не надприродних сил. Ренесансно-гуманістичне трактування історії передбачало перетворення історії із служниці теології в світське знання, відкидала віру в чудеса, «потойбічні сили» [7, с.16].

Ці нові гуманістичні погляди на історію, на роль і місце людини в історичному процесі знаходимо у творах тогочасних українських гуманістів: в анонімній поемі «Про вибиття татар перекопських під Вишнівцем року 1512-го», у творах М. Гусовського «Перемога над турками під Теребовлею 2 липня 1524 року», у «Пісні про зубра», а також у більшій частині творів Станіслава Оріховського, зокрема історичних, таких як «Про турецьку загрозу слово перше (до польської шляхти)»(«Турчика І»), «До Сігізмунда короля польського» («Турчика ІІ»), «Напучення польському королеві Сігізмунду Августу», «Хроніки», «Життя і смерть Яна Тарновського».

Історія у перелічених творах розглядається вже не тільки як реалізація наперед визначеного божественного припису, а як людська драма в дії, де якщо й вирішують долю людини якісь надприродні сили, то це вже не тільки Божественний Промисел, а й природні сили, які, за прикладом класичного світу, отримували міфологічне забарвлення. Це могли бути античні боги і боженята, античні міфологічні герої (Аполлон, парки, Церера, феї, Вакх, Геракл, Поллукс, Кастор, музи), а то й природні персоніфіковані сили: зірки, природа, небо, доля тощо.

Так, наприклад, Юрій Дрогобич у вступі до своєї книги «Прогностична оцінка 1483 року» каже, що

Все у підмісячнім світі живе за законами неба,
Нами керують також (хто заперечить!) зірки [8, с.15].

Звертаючись до Папи Римського Сікста IV, якому присвячені вірш і вся книга, він підкреслює, що намісник Бога на землі опинився на престолі не тільки з ласки Божої, а й внаслідок щасливого розташування зірок: «Ти досягнув завдяки своїй зірці найбільшої цноти...» [8, с.15].

Певно, любов'ю Венери й Юпітера стиснене Сонце
Правити світом тебе настановило колись.
З ласки господньої все ти вже маєш... [8, с.15].

Єдине, що може, на думку мислителя, допомогти людству зрозуміти вплив зірок на його долю, - це розум:

Обшири неба для наших очей незбагненно великі,
Розумом легко, проте, можемо їх осягнуть [8, с.15].

А засобом для цього Ю. Дрогобич вважає освіту.

Навіть з невеликого фрагмента «Вступу...» зрозуміло, що один із зачинателів гуманістичного руху на Україні міцно стоїть на засадах ідей гуманізму і просвітництва. Виходячи з його поглядів, вже відчувається поворот українських мислителів до проблеми людини, зацікавленість людською історією не тільки як витвором вищих сил. І хоча викладення власних поглядів

міститься в дуже поширеній на ті часи в Західній Європі формі класичного твору, в якому застосовувались античні боги та герої, але в них розглядаються події, що відбуваються на Батьківщині, характеризуються історичні та політичні діячі України. Це вже був поворот до власної історії, характеристика її подій у контексті загального розвитку історії європейських народів.

Відсутні панівні християнські мотиви й у інших вітчизняних авторів, зокрема у Григорія Чуя Русина із Самбора, Павла Русина. У їхніх творах домінують античні мотиви в переплетінні з місцевими реальними дійовими особами, присутній місцевий колорит, хоча часом на фоні місцевого пейзажу ведуть діалог персонажі з іменами, запозиченими з грецької міфології. Позиції деяких авторів, щоправда, бувають не завжди чіткими і послідовними. Інколи мають місце компромісна, натуралістично-теологічна інтерпретація історії і навіть повернення авторів до провіденціалістської концепції історії. Таке явище стає зрозумілим, якщо взяти до уваги той факт, як те, що українська історіософська думка розвивалась не тільки на стику двох часів, а й на стику двох культур. Сприймаючи західноєвропейські гуманістичні погляди щодо історії вони не забували і деяким чином знаходилися під впливом ідей середньовічньої філософії в Україні. Важке політичне становище України після розпаду Київської Русі довгі роки впливало на філософсько-історичні погляди мислителів, які стали вважати, що випробування, через які мусить пройти український народ надіслані Богом і немає ніякого іншого виходу, як тільки сприймати ці випробування і не намагатися щось змінити чи зрозуміти. Ідеї античної історіософії також знаходились під значним впливом провіденціалізму. Отже, на мою думку, в цьому особовому, двоїстому становищі українських гуманістів і треба шукати розуміння їх повернення з раціоналістичного до провіденціально-теологічного світосприйняття. Подібне зустрічаємо переважно в працях Ст. Оріховського, написаних в останні роки життя мислителя.

Як засвідчують факти, у творах, написаних на першому етапі життя, Оріховський, при поясненні історичних подій відходить від теологічно- провіденціалістської концепції, прагне виходити з природних людських бачень і, всупереч релігійному фанатизму, проповідує активне втручання людини в історичний процес.

У середні віки найвищою причиною всіх історичних подій вважалося божественне «провидіння», згідно з яким розвивається історія. Історичні події, життя людини, в тому числі його станове положення, розглядалися під знаком «вічності», «незмінності». Людина прославлялася передусім не за розум, здібності, талант, а за «шляхетність», давність роду, титули. Панівні у середньовічній історіософії провіденціоналізм та фаталізм були подолані гуманістами і поступились місцем історично зумовленим вчинкам персонажів, які стають активними суб'єктами дії. В людині починають цінувати такі якості, як гідність, талант, розум, доблесть, завдяки яким вона може вивищитися серед інших і зайняти високий ієрархічний ступінь. Таким чином, вона здобуде великі можливості впливати на хід історичних подій, спрямовувати їх і змінювати за власним бажанням.

Певний внесок у цьому відношенні зробили й вітчизняні гуманісти, у творах яких утверджується ідея історичної активності особи і мас, виявляється інтерес до народного життя і національної історії, до розвитку суспільної свідомості.

Отже, історичні події, на думку українських гуманістів, виникають не тільки завдяки «божому промислу», а й завдяки людям, які беруть участь в цих подіях. Саме тому у творах українських вчених мало посилань на Біблію, а переважають античні імена, зокрема істориків і філософів (Геродота, Фукідіда, Плутарха, Платона, Арістотеля та ін.), а в історичних працях – також персонажі нової історії: філософи, історики, художники, королі, князі, полководці, державні діячі (князь Володимир, давньоруська княжна – дружина польського короля Владислава II, Ян Длугош, М. Кромер, Альбрехт Дюрер, Лукас Кранах, Еразм Роттердамський, Мартин Лютер, Меланхтон, полководець Ян Тарновський, князь К. Острозький та ще багато інших вітчизняних і західноєвропейських діячів епохи Відродження).

Будучи високоосвіченими людьми свого часу і цінуючи з усіх доброчесностей понад усе мудрість, розум, знання, освіту, гуманісти вважали їх головною рушійною силою історичного розвитку і суспільного прогресу в цілому. Ці свої переконання вони підтверджували протягом усього життя. У своїх наукових та художніх творах Ст. Оріховський, Ю. Дрогобич, П. Русин, Г.Тичинський прославляли науку, розум, мудрість, справедливість і вважали, що від розвитку цих якостей залежить могутність держави, а з занепадом – загибель навіть найбільших держав. Приклади наводяться не тільки з античних часів, але й з історії сучасних європейських держав і історії власного народу. Говорячи про можливості науки і людського розуму, Юрій Дрогобич пише, наприклад, що завдяки розуму як «виплоду Мінерви» можна осягнути «легко те, що для очей незбагнено велике – навіть обшири неба». Світ для мислителя пізнаваний внаслідок існування непохитних природних законів, за допомою яких «наслідки ми за причинами і

навпаки визначаєм» [8; 15].

Цінуючи розум, українські мислителі водночас бачили, що в сучасній їм жорстокій дійсності цього мало, потрібна ще сила, «потрібно, щоб розсудливість, – повчав Ст.Оріховський короля Сигізмунда Августа, - дружила з силою. Одна з цих (двох) чеснот природно шукає іншу, йде за нею слідом і навіть живе разом. Адже й сила без розважливості занепадає. І розважливість, хоч панує над речами, не буває міцною без сили» [9, с.60].

Як і всі гуманісти епохи Відродження, Оріховський прагнув уяснити значення таких факторів історичного розвитку, як виховання, освіта, знання, і надавав їм першорядного значення. Так, наприклад, доброчинство, «доблесть» (vertus), на його думку, – не тільки дар природи, але й набувається протягом життя, особливо ж залежить від початкових, у молодий розум прищеплених історичних і наукових знань, від благочинного виховання, освіти. Взагалі Оріховський вважав історію вчителькою життя і на історичних прикладах радив учитися, зокрема, на подвигах великих особистостей, державних діячів, полководців, які, на його думку, стали відомими, славними, безсмертними лише завдяки тому, що мали мудрих, розумних вихователів: «поет Симонід багато повчав спартанця Павсанія, Талес з Мілету – Періандра Корінтського, Анаксагор Клазименський – Перікла, Платон – Діона, Арістотель – Александра, а Длугош – Сигізмунда» [9, с.60].

В епоху Відродження у Західній Європі починається формування держав, націй. Подібне спостерігаємо й у Східній Європі, де під впливом економічних та суспільно-політичних зрушень відбувається становлення національної свідомості народних мас і окремих особистостей як вияв їх історичної активності. До таких особистостей можна віднести Ст. Оріховського, який подібно до представників західноєвропейської гуманістичної історіографії вважав історію засобом пробудження гордості народу за своє минуле, за благородне походження, засобом розвитку патріотичних почуттів, любові до Вітчизни.

Сповнені патріотичного пафосу, громадянськості, історичні твори українських гуманістів першої половини XVI ст. сприяли розвитку патріотичних почуттів у суспільстві й окремих особистостей, формували національну свідомість і історичну традицію, що мало велике прогресивне значення. Адже інтерес до історичого минулого свого народу пізніше, на початку XVII ст., став загальною тенденцією в розвитку духовної культури України [10, с.115]. Не остання заслуга в цьому належить М. Гусовському, Ст. Оріховському та ін.

Всупереч гегемоністським претензіям польської шляхти ці мислителі розвивають ідею рівності народів, а підвищення одних і пониження інших пояснюють не «казнями божими», як це робили середньовічні хроністи, а земними причинами, залежними від волі людей. Вони нагадують польській шляхті про велич Київської Русі, про те, що сила Польщі і нині багато в чому залежить від Русі.

Відповідаючи недоброзичливцям, які заявляли про «цивілізаторську» роль католицизму щодо України, Оріховський спростовує їхні претензії, нагадуючи, що культуру і письмо Україна прийняла ще в княжу добу від греків.

Особливий інтерес вітчизняні мислителі виявили до історії своєї Батьківщини, намагаючись пояснити походження свого народу, довести давність історичних традицій, нагадати недругам про його славне минуле. Так, цілком у дусі ренесансно-гуманістичної традиції, яка виводила походження нових народів від великих давніх, і всупереч Меланхтону Сабіну та його численним польським послідовникам і компіляторам, що розвивали концепцію «сарматського походження» слов'ян [12, с.128], Оріховський намагається довести, що слов'яни походять від давніх греків: «Предки наші зі слов'ян в часи Чеха, а також Леха і Руса вождів у ці краї прийшли... Чех, також Лех і Рус при Александрі королі (Македонському) мужніми і славними у воєнному мистецтві вождями були і своє покоління (якому Македонія з Далмацією найпершим і найправдивішим гніздом є) в Сарматії європейській залишили» [11, с.12 – 13].

При зображенні людини історики-гуманісти починають віддавати перевагу стилю «ідеалізуючого біографізму», виявляють посилений інтерес до біографій видатних людей – правителів, суспільно-політичних, військових діячів, письменників. З'являються яскраво виражене авторське волевиявлення, бажання висловити своє ставлення до подій, що зображуються. Вони відверто заявляють про себе, про свою працю, власні заслуги перед державою, суспільством. Все це значною мірою стосується і вітчизняних мислителів, що згадувались вище. Крім того, визначним джерелом історичних подій починає виступати свободна людська воля.

Історичні епохи розрізняються, на їхню думку, завдяки визначним подіям, звершенням знатних людей, подвиги яких закарбовуються в людській пам'яті і передаються з покоління в покоління. До уславлення доблесті, мужності, чеснот, відваги конкретних сучасників удаються, наприклад, Г. Тичинський, П. Русин, М. Гусовський, Ст. Оріховський, Анонім.

Вони прославляють, зокрема, «діяння мужів», які мають непохитну волю й яких не лякають труднощі. Чеснота, на думку П.Русина, «прагне діянь великих», - «трудів незмірних», які єдині вказують гідним людям шлях до справжнього щастя. Отже, це підтверджує мою думку, що українські гуманісти були прихильниками теорії сильної особи в історії і зміни в суспільному стані пов'язували саме із діями визначних людей.

Вітчизняні мислителі схиляються до думки, що правителі не заслуговують більш високих ступенів в ієрархії лише тому, що в такій якості народилися. Критерій вивищення одних станів над іншими – розум, який вчить правдивої мудрості, справедливості, відваги, поштивості. Навіть на війні, де, здавалося б, сила вирішує все, на думку Оріховського, для полководця не досить мати коня, панцир, щит і спис, потрібен ще розум. Мислитель цінував талант людини, її особисті доброчинності, які приносять державі користь, а самій людині – авторитет. Доблесть, писав він, не переходить у спадок від предків як маєток; гідності є нагородою не за високий рід, а лише за вчинки доблесті. Титули і шляхетство без особистої доблесті, на його думку, стають порожніми символами.

Історіософські ідеї мислителів-гуманістів, їхні погляди на державу та особу продовжували функціонувати на Україні й пізніше і стали певним етапом у розвитку її філософської думки.

Українські гуманісти виступали за звеличення індивідуальності, творця історії – людини; захищали гуманістичну ідею, яка проголошувала людину співпрацівником Бога. Лише в співдружності з розумною людською істотою, писали вони, Бог може встановити справедливість на землі. І хоча від Бога залежить як саме існування, так і доброчинства людей, однак люди - не маріонетки в руках Творця, а відповідальні його співробітники, без діяльної співучасті яких доброчинство - справедливість у світі – немислимі.

Спеціальних історіософських праць вітчизняні мислителі першої половини XVI ст. не писали, тому про їхні уявлення щодо часу, вічності, змін формацій можна судити лише опосередковано – з їхніх публіцистичних, літературних, почасти історичних праць, які відносяться до певних подій, або осіб та охоплюють короткий відрізок часу. Але вони дають підстави вважати, що це не циклічний час, властивий міфологічному світогляду, а лінійний, який має есхатологічну спрямованість у майбутнє. Разом з тим у творах деяких мислителів є чимало свідчень відвертого заперечення принципу креаціонізму, божественної опіки над людьми, «божого промислу», тобто відходу від середньовічних уявлень.

Найбільш чітко нова філософія історії виявилася у творах М. Гусовського, Ст. Оріховського, анонімній поемі «Про вибиття татар перекопських під Вишнівцем року 1512-го». Тут проступає чітке, конкретне розуміння всесвітньої історії, історичних подій свого краю, які легко повязуються з подіями в інших країнах і органічно входять до світового процесу як частина всесвітньої історії. Все, що відбувається у своїй країні, має світове значення. В Україні починає формуватися ідея історичного процесу, якому сприяють моральний фактор, правові й державні інститути, знання, тощо [12; 159].

Бібліографічні посилання:

1. **Голенищев-Кутузов И.Н.** Ренессансные литературы Западной Европы (сопоставительный анализ) // Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. Наука. Москва, 1967. - 645 с.

2. **Дрогобич Ю**. Вступ до книги "Прогностична оцінка 1483 року" // Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія. Наукова думка; Основи. Київ, 1995. – 430 с.

3. **Ерофеев Н.А.** Что такое история. / Ерофеев Н.А Наука. Москва, 1976. – 136 с**.**

4. **Нічик В.М.** Гуманістичні та реформаційні ідеї на Україні (XVI - початок XVII ст.) / В.М. Нічик, В.Д. Литвинов, Я.М. Стратій. - К.: Наукова думка, 1991. – 382 с.

5. **Оріховський Ст.** Напучення польському королеві Сигізмунду Августу // Ст. Оріховський Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія. Наукова думка; Основи. Київ, 1995. – 430 с.

6. **Паславський І.В.** З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI першій третині XVII ст./ І.В.Паславський Наукова думка. Київ, 1984. – 127 с.

7. **Подокшин С.А.** Воззрение на историю в общественно-политической и философской мысли эпохи Возрождения в Белоруссии (XVI-XVII вв.) // Человек и истории в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. Наукова думка. Киев, 1987. – 374 с.

8. **Савич А.** Нариси з історії культурних рухів на Вкраїні та Білорусі (XVI – XVIII ст.)./ А. Савич Видання друкарні Всеукраїнської Академії наук. Київ, 1929. – 337 с.

9. Статут Великого княжества Литовского, 1588 г. – СПб.: Правительственный Сенат, 1811. – 543 с.

10. Статут Великого княжества Литовского, 1589 г. Издательство АН БССР. Минск, 1960. –

48 с.
11. **Bukowski I. Ks**. Dzieje reformaciy w Polsce od wej wejscia jej do Polski az do jej upadcu. Krakow, 1883. – T.1. – 228 s.
12. **Orichovski St.** Kronici polskie: Od zgonu Zigmunda 1-go. - Warszawa, 1805. – 172 s.

УДК 1+155.9

Н. Ф. Юхименко

ХАРАКТЕР ЯК ФАКТОР САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

З'ясовано важливість моральних регуляторів поведінки особистості у виборі нею способів задоволення об'єктивних потреб. Підкреслено, що розуміння людської мотивації має випливати із розуміння людської ситуації, а форма взаємодії людини з іншими людьми залежить від її характеру. Характер визначено як критерій відбору особистістю ідей та цінностей у процесі її діяльності.

***Ключові слова**:* особистість, самореалізація, характер, темперамент, потреби, інтереси, цінності.

Выяснено важность моральных регуляторов поведения личности в выборе ею способов удовлетворения объективных потребностей. Подчеркнуто, что понимание человеческой мотивации должно следовать из понимания человеческой ситуации, а форма взаимодействия человека с другими людьми зависит от его характера. Характер определен как критерий отбора личностью идей и ценностей в процессе ее деятельности.

Ключевые слова: личность, самореализация, характер, темперамент, потребности, интересы, ценности.

Clear the importance of moral behavior of the individual controls in the selection of its way to meet the objective requirements. Emphasized that an understanding of human motivation should follow the understanding of the human situation, and the form of interaction with other people depends on its nature. Character is defined as a criterion for selection of the individual ideas and values in the course of its activities.

***Keywords**:* personality, self-realization, character, temperament, needs, interests, and values.

© Н. Ф. Юхименко, 2012

Постійно відчуваючи завдяки потребам тісний взаємозв'язок, невіддільність від світу, людина найчастіше виражає це у формі вимог до оточуючої дійсності. Це – функціональний аспект «роботи» наших потреб, що виникають безпосередньо із їх як родового, так і індивідуального генетичного розвитку, із особливостей відображення людиною необхідності в даному процесі. Залежно від того, як відображаються потреби людини, а потім задовольняються їх вимоги до оточуючого середовища, у неї формуються індивідуальні якості, притаманні тільки їй особливості взаємостосунків з людьми і природою. Але якщо через певні причин людина позбувається можливості нормально задовольняти свої потреби, вона починає поступово втрачати одні властивості і набувати інших. Проблема усвідомлення, прояву потреб, як і проблема їх виникнення в житті кожної людини, тісно пов'язана з таким феноменом, як творчість.

Для дорослої людини вже недостатньо усвідомити об'єктивну необхідність як свою потребу – вона повинна активно перетворювати себе і зовнішній світ в ім'я прогресу. Адже від самого початку існування роду людського, людина, змінюючи умови свого природного та соціального буття, змінюючи оточуючий світ, створюючи знаряддя праці, змінюється сама.

У такому процесі характер відіграє важливу роль, оскільки багато в чому визначає поведінку людини, моделює її. Характер впливає й на те, які саме ідеї та цінності стануть визначальними у поведінці людини в процесі досягнення нею поставлених цілей.

Першими кроками в дослідженні проблеми самореалізації особистості у вітчизняній гуманітарній науці стали роботи, присвячені засадним питанням людини, її сутнісним силам, структурі та умовам їх реалізації. Це дослідження таких учених, як І.Є. Бекешина, І.В. Бойченко, Л.П. Буєва, А.Г. Здравомислов, О.Г. Мисливченко, Г.Л. Смирнов, В.І. Шинкарук та ін.

Українська філософська традиція висвітлення питань, пов'язаних з розвитком філософсько-антропологічних ідей неофрейдизму, репрезентована працями А.К. Бичко, І.В. Бичко, Б.А. Головко, О.А. Гордієнко, С.Б. Кримського, Л.Т. Левчук, В.В. Ляха, М.В. Поповича,

І.Ю. Романова, Н.В. Хамітова та ін. Соціально-психологічні аспекти життєвого шляху особистості у своїх працях представили Є.І. Головаха, Н.В. Паніна, Л.В. Сохань, В.О. Тихонович . Вагомі дослідження проблеми самореалізації особистості в контексті культури висвітлено у розробках Л.Н. Когана, Н.І. Шаталової та ін. Культурологічний аспект життєдіяльності особистості аналізують В.П. Андрущенко, Є.К. Бистрицький, Л.В. Губерський, А.М. Єрмоленко, В.А. Малахов, І.Ф. Надольний та ін. дослідники. Але питання характеру та його визначальної ролі саме в процесі самореалізації особистості не отримало належної уваги дослідників.

Тому метою написання даної статті є прагнення показати, як саме характер впливає на поведінку особистості на шляху її самореалізації, та яким чином можливо пізнавати, і, що важливо, виховувати ті чи інші риси характеру особистості, що сприятимуть її самовдосконаленню.

Виклад основного матеріалу. Актуалізація завдання формування розумних потреб у членів суспільства продиктована ніяк не абстрактними гуманістичними ідеалами, вона випливає із об'єктивних закономірностей і особливостей людської життєдіяльності. В даному випадку суттєвою є та обставина, що людська життєдіяльність має цілеспрямований характер і здійснюється людьми в певній системі суспільних відносин.

Розумними можна назвати такі потреби, які сформувались за мірками самої людини як розумного, свідомого суспільного індивіда, для якого характерні гармонія між власними і суспільними інтересами, багатогранність та ставлення до світу, всесторонність розвитку його самого як особистості. За такого підходу і ті «обмеження», які передбачені категорією «розумної потреби», не будуть представлені як певний утиск прагнень, претензій людини, свого роду жертовність, оскільки вони будуть волевиявом самої людини, її внутрішньою морально-психологічною позицією [1].

Межа між розумними та нерозумними потребами історично рухома. На основі закону піднесення потреб з розвитком суспільного виробництва, накопиченням матеріальних і духовних благ збагачуються і потреби людини, відбувається «перехід» нерозумних потреб у розумні.

Психологічна природа розумних потреб полягає у відкритті людиною свого внутрішнього світу на історичному шляху свого розвитку. Розумні потреби як добро та зло, красиве і потворне, істина і неправда, постають у системі людських понять в супроводі з нерозумними з самого початку існування людини як особистості, як індивідуальності.

Неважко помітити, що один із перерахованих критеріїв розумності людських потреб, а саме: досягнення цілісності і повноти людського життя, що приводять в кінцевому результаті до щастя як вищого блага для кожного, - є одночасно і основною потребою життя людини.

Потреби можуть розглядатися як розумні чи нерозумні лише з урахуванням способів, шляхів та об'єму їх задоволення. Це означає, що шляхи досягнення людиною повноти свого існування перебувають у прямопропорційній залежності від способів задоволення об'єктивно існуючих потреб.

Проблема розумних потреб – це і проблема міри, гармонії в розвитку матеріальних і духовних начал у свідомості і життєдіяльності людей. Вищий рівень особистісної структури людини проявляється саме в системі ставлень людини до себе, до інших людей, до суспільства в системі її світоглядної спрямованості, яка значною мірою визначається рівнем розвитку і задоволення духовних потреб людини (пізнавальних, інтелектуальних, естетичних, моральних, у творчості та інших).

Духовні потреби завжди вимагають нового, і в цьому їх особлива цінність. Матеріальні ж потреби можуть довго задовольнятись одними й тими ж предметами, які навіть у випадку їх частої зміни не викликають до життя смислоутворюючих мотивів діяльності, хоча почуття задоволення життям може виникати і в таких випадках.

Що ж є тим началом, завдяки якому людина не може здійснити поганий вчинок, завдяки якому вона, відповідно до історичної перспективи, будує своє життя? Таким началом, на наш погляд, є глибокі моральні переконання, внутрішнє начало, що виходить від самої особистості і є сплавом виховання та свідомої роботи думки самої людини. Особливо великого значення набувають моральні регулятори поведінки особистості у виборі нею способів задоволення об'єктивних потреб. Зрештою, сама моральність набуває властивості потреби, необхідність задоволення якої стає наріжним каменем усієї життєвої програми особистості. Це означає, що матеріальні, соціальні і духовні потреби людини, за певного рівня сформованості морального начала потрапляють під вплив останнього і в кожній потребі первинно присутній морально-визначений спосіб її задоволення.

В ході розвитку суспільства, науки, культури, іноді буває складно передбачити наперед, до яких конкретних результатів він приведе в плані задоволення повсякденних людських нужд. XX століття було особливо багатим на відкриття, які істотно змінили нашу працю, побут,

дали можливість людині ефективніше працювати, цікавіше використовувати вільний час, інтенсивніше отримувати і засвоювати інформацію [2].

Потреби інтереси та цінності – близькі і водночас не тотожні фундаментальні поняття. Вони вироблені в історії суспільної думки для позначення безпосередніх причин соціальних дій, в результаті яких відбуваються зміни і перетворення в різноманітних сферах життя. Тому філософський аналіз даних категорій невід'ємний від дослідження реальних життєвих ситуацій, соціальної практики, від аналізу актуальних проблем, що стоять нині перед нашим суспільством.

Завдяки потребам та інтересам матеріальні відносини переходять в ідеологічні, і навпаки, суспільна свідомість, ідеї та цінності перетворюються в реальні дії людей, що змінюють структуру їх суспільних відносин і зв'язків.

Через потреби, інтереси і ціннісні орієнтації об'єктивні суперечності буття проникають у внутрішній світ індивідів і соціальних груп, а через них – у суспільну свідомість. Тобто відбувається зовнішнє відображення у внутрішньому, але відображення не лише у вигляді закінчених логічно несуперечливих структур, але й у вигляді складної сукупності суперечливих спонукань і стимулів до дії.

Кожна особистість повинна прагнути до самоактуалізації та самореалізації. А в основі системи цінностей самоактуалізованої людини полягає її філософське ставлення до життя, її узгодженість із собою, зі своєю біологічною природою, сприйняття соціального життя і фізичної реальності. Таке ставлення до життя є тотальним і повсякденним, його наслідки можна відзначити у кожній оцінці й у кожному судженні самоактуалізованої людини. Адже всі симпатії й антипатії, доброзичливе ставлення й осуд, усі пропозиції та заперечення, моменти радості, смутку, переваги й оцінки – усе це сягає корінням у притаманне людині сприйняття життя.

Нагадаємо, що розуміння людської мотивації має випливати із розуміння людської ситуації. Сангвіністичний і холеричний темпераменти – це види реакцій, що характеризуються легкою збуджуваністю і швидкою зміною інтересу; інтереси слабкі у першого та сильні у другого. Флегматичний і меланхолічний темпераменти, навпаки, характеризуються стійкою, але низькою збуджуваністю інтересу; у флегматиків інтереси слабкі, а у меланхоліків – сильні. Риси характеру вважалися і вважаються у середовищі біхевіористики орієнтованих психологів синонімами властивостей поведінки. З цієї точки зору характер визначається як модель поведінки, характерна для даного індивіда, в той час, коли інші автори, як В. Мак–Даугаллу, Р.Г. Гордону та Креглеру, надавали особливого значення вольовому та динамічному елементам рис характеру [6]. Фрейд розвинув не тільки першу, але також і найбільш послідовну та глибоку теорію характеру як системи потягів, що зумовлюють поведінку, але не тотожні йому.

Людина може оволодівати речами, отримуючи із їхніх зовнішніх джерел чи створюючи їх засобами власних зусиль. Але вона повинна оволодівати ними і якимось чином асимілювати їх, щоб задовольнити свої потреби. До того ж, людина не може жити одна. Вона повинна об'єднатися з іншими для захисту, для праці, для сексуального задоволення, для гри, для виховання нащадків, для передачі знань і матеріальної власності. Але, крім того, людина за необхідністю пов'язана з іншими як одна з них, як частина певної групи. Повну уособленість неможливо витримати, вона несумісна з нормальним психічним станом. І знову ж, людина може вступати в стосунки з іншими людьми по-різному: вона може любити або ненавидіти; вона може змагатися чи співпрацювати; може збудувати соціальну систему, основану на рівності чи авторитеті, на свободі чи насиллі, але вона має так чи інакше вступати у ці стосунки, і форма цих стосунків залежить від її характеру.

Більше того, характер виконує також функцію відбору ідей та цінностей. Оскільки більшості людей здається, що ідеї незалежні від їхніх емоцій чи бажань і є результатом логічної дедукції, то вони вважають, що їхню життєву позицію підтверджують ідеї та оцінки, тоді як насправді останні є таким же результатом їх характеру, як і вчинки. Це підтвердження, у свою чергу, сприяє закріпленню такого складу характеру, який сформулювався, оскільки дозволяє йому здаватися правильним і доцільним.

Е.Фромм відповідно до типів характеру усі орієнтації розподіляє на плідні та неплідні. До неплідних він відносить рецептивну, здирницьку та ринкову орієнтації.

Людина з рецептивною орієнтацією уявляє, що джерело всіх благ знаходиться ззовні, і вважає, що єдиний спосіб досягти бажаного – це отримати його із такого ж зовнішнього джерела.

При експлуататорській орієнтації для людини джерело усіх благ – також ззовні, і нічого не можна зробити самому. Але експлуататорський тип не сподівається нічого отримати в дарунок, а відбирає бажане силою та хитрощами. Така орієнтація також поширюється на всі види діяльності. Здирницька орієнтація породжує людей, які мало вірять у те, що вони можуть отримати із зовнішнього світу щось нове, а безпеку свою вони вбачають тільки у здирництві та

економії. Витрати такі люди сприймають як загрозу і прагнуть оточити себе ніби-то захисною стіною, а основна їхня мета – якомога більше взяти і якнайменше віддати. Їхня скупість поширюється як на гроші та матеріальні речі, так і на почуття й думки.

Ринкова орієнтація розвинулась як домінуюча тільки в сучасну епоху. Ринкове поняття цінності, перевага мінової цінності над корисною привела до висхідного поняття цінності стосовно до людей, і, зокрема, щодо людини до самої себе. Орієнтацію характеру, що полягає у сприйнятті себе як товару а власної цінності як мінової, Фромм називає ринковою. Успіх значною мірою залежить від того, як добре людина уміє подати себе, наскільки привабливою є її «упаковка», також залежить від сімейного стану, спілкування з потрібними людьми.

Плідністю ж Фромм вважає реалізацію людиною наявних у ній можливостей, використання власних сил. Плідними є любов і мислення. Існує чимало способів реалізувати цю потребу, але тільки один із них дозволяє людині розкрити свої сили у самому процесі стосунків. Парадокс людського існування полягає у тому, що людина повинна одночасно шукати і близькості, і незалежності, тобто спільності з іншими, і, водночас, збереження своєї унікальності та особливості. Як ми показали, відповіддю на цей парадокс, як і на моральну проблему людини, є плідність її діяльності[5].

Загальноприйнятою є думка, що любов – це результат таємного потягу двох людей один до одного. Так, самотність та сексуальні бажання роблять закоханість легкою справою, і тут немає нічого дивного та таємничого. Але цей успіх так само швидко минає як і прийшов. Випадково коханими не стають. Здатність кожної людини любити викликає любов так само, як і зацікавленість робить людину цікавою. Плідна любов несумісна з пасивністю, із стороннім спостереженням за життям коханої людини, вона означає працю, переживання за її розвитком і справедливість. Об'єктивність вимагає не тільки бачити об'єкт таким, яким він є, але й бачити себе, яким є ти. Об'єктивність не означає відчуженість, а навпаки, не спроможність спотворювати і фальсифікувати речі, людей, себе. Вимушена активність не є протилежністю лінощам, вона їх доповнює, і разом вони протистоять плідності. Якщо людина здатна до плідної любові, вона любить також і себе. Коли ж людина може любити тільки інших, то вона взагалі не здатна любити. Себелюбство і любов до себе не лише не тотожні, але й прямо протилежні поняття. Себелюбець любить себе не занадто сильно, а занадто слабко; хоча насправді він ненавидить себе [5].

Ф. Ніцше стверджує, що чесні закохані повинні говорити: «Ми любимо один одного: подивимося, чи зможемо продовжувати любить один одного! Чи союз наш буде помилкою?» [3, с. 258]. Адже це нелегко – завжди бути удвох.

Гуманістична етика й філософія повинні впоратися із вказаною трудністю: якщо людина покликана бути єдиним суддею цінностей, то, мабуть, задоволення чи страждання стає основним показником добра і зла.

Спробуємо довести, що емпіричний аналіз природи задоволення, щастя і радості свідчить, що вони є різними, а іноді й протилежними феноменами.

«Самопізнання – це не осягнення якоїсь прихованої метафізичної і таємничої сутності, яку ми в побуті називаємо душею, чи науковим синонімом «психіка», а відтворення і осмислення того, що ми робили, як робили, і чому робили, як ставилися до інших і як вони ставилися до нас» [4, с. 5]. Нова епоха, що почалася з останньої чверті XX ст., характеризується появою ідеї ненасильницького світу, яка уже переросла філософські та релігійні оболонки і набуває зовнішності політичних вимог і навіть формул міжнародних договорів та декларацій.

Важливою рисою людини є не лише її вчинок, але й те, через що вона цей вчинок здійснює. Психологи ці причини називають мотивами вчинків.

Під рисою характеру ми будемо розуміти такі стійкі форми чи шаблони поведінки, що виникають у певних ситуаціях із досить великою вірогідністю, так, що можна передбачити цю поведінку. Коли ж ми не в змозі передбачити поведінку іншого чи свою власну, то не можемо вести мову і про риси характеру. Відповідно, пізнання самого себе є пізнанням власних рис характеру.

У роботі по самовихованню важливо знати, які результати слід отримувати: який я сьогодні, яким я повинен стати в результаті самовиховання – ось ті запитання, на які людина обов'язково має дати відповідь. Але для цього необхідно точно визначити цілі самовиховання. Вони ж можуть бути задані тими рисами, які людина має намір виробити у собі, підсилити чи, навпаки, послабити, згладити.

Дія влаштована так, що її результат існує в уяві наперед, до виконання дії, у вигляді ідеального образу результату. Цей образ і дозволяє координувати процес. Якщо я чітко уявлю ціль, то дія добре організується. Коли ж ці уявлення нечіткі, невизначені, то дія може, не реалізуватися.

Звичка, на відміну від навичок, полягає також і в потребі виконати певну дію. Якщо потреба

не задоволена, ми завжди відчуваємо почуття обмеженості. Так само у звичці, навик «зрісся» з потребою виконати дані дії. Але звички створюють схильність до дії певним чином. Риса характеру завжди усвідомлюється людиною, оскільки вона містить у собі певний спосіб мислення та розуміння. Розуміння і визначення риси насамперед вимагає усвідомлення образів, що викликають дії, відповідні їй.

Ю.М. Орлов виділяє дві групи рис характеру. Одна група – це спадкові риси, над проявом яких людина безсила, і риси, які можна змінити завдяки тренуванням. До першої групи належать зовнішність, будова тіла, стан здоров'я і розглядає їх учений як спадковий дар від батьків. А такі риси, як фізична сила, кмітливість, уміння вирішувати завдання, бути гарними товаришем та багато інших рис, розглядаються як набуті з досвіду [4, с. 31].

Якщо у житті вести себе абсолютно вільно, не докладаючи ніяких вольових зусиль, а чинити відповідно з тими потягами, які виникають у даний момент і на даному місці, то ми побачимо у собі якусь силу, яка нами керує. Оскільки будь-які дії повинні кимось керуватись, то за нашими звичками ми звикли бачити того, хто ними керує. Це спонукає нас думати, що кожен містить у собі цілу систему, яка працює сама по собі, не потребуючи нашого вольового втручання. Таку систему Орлов називає «людиною звички».

Але в житті ми знаходимо у собі риси, які свідчать про наші здібності активно впливати на таку «механічну людину звички». В такому випадку ми усвідомлюємо себе як «людину волі». Робота нашої волі лише у незначній її частині містить зусилля. А основними її частинами є знання та вміння мислити і уявляти так, як необхідно для реалізації певної цілі. При такому підході «людина звички» і «людина волі» починають діяти не як вороги, а як союзники. Хоча наша воля працює не наосліп. Її спрямованість залежить від системи цінностей та моральності. Воля сама по собі не є цінністю, вона набуває морального змісту завдяки визначенню того напрямку, у якому здійснюються вольові зусилля. Воля стає моральною чи аморальною завдяки цілям, які її збуджують. Адже людина, що працює в ім'я зла, також докладає певних зусиль. Наша слабкість часто проявляється саме в ті моменти, коли ми не можемо змусити себе зробити те, що необхідно з позицій моральної особистості. Отже, у кожному з нас є не тільки «людина звички», але й «людина волі». Життя ставить перед кожним з нас високі і часто неочікувані вимоги, які здебільшого апелюють до нашої «людини моральності» [4].

Самопізнання, таким чином, передбачає, вивчення власних емоційних бар'єрів, які заважають прийняттю вольового рішення, вимагають змушення до справи, тож наша «людина звички» не бажає робити необхідне. Тому, чим більше у нас таких емоційних бар'єрів, тим складніше доводиться нашій «людині волі» справлятися із «людиною звички».

Висновки. Все вищесказане означає, що дуже багато людей вважають своє життя осмисленим тільки тоді, коли переживають у чомусь потребу, коли прагнуть заповнити пусте місце. Однак ми знаємо, що самоактуалізовані люди, не зважаючи на те, що їхні базові потреби задоволені, знаходять у житті багатше значення, оскільки уміють жити в реальності буття.

Якщо говорити стисло, то наше спостереження полягає в тому, що стан радості, породжений задоволенням потреби, – нетривалий. На зміну йому снезабаром знову приходить незадоволення, тільки більш високого порядку (в ідеалі). Мабуть, людська мрія про вічне щастя нездійсненна. Звичайно, щастя можливе, воно досяжне і реальне. Але нам, схоже, не залишається нічого іншого, як змиритися із його швидкоплинністю, особливо якщо ми говоримо про вищі, найбільш інтенсивні форми щастя і радості. Вищі переживання тривають недовго, і вони не можуть бути довговічними. Інтенсивне відчуття щастя завжди епізодичне.

Бібліографічні посилання:

1. **Долгов К.М.** От Киркегора до Камю: очерки европейской философско-этической мысли XX века / К.М. Долгов. – М.: Искусство, 1990. – 399 с.

2. **Донченко Е.А.** Формирование разумных потребностей личности / Е. Донченко, Л. Сохань, В. Тихонович. – К.: Политиздат Украины, 1984. – 223 с.

3. **Ницше Ф**. Так говорил Заратустра: Книга для всех и ни для кого / Фридрих Ницше. – Ростов–на-Дону: Феникс, 2000. – 406 с.

4. **Орлов Ю. М.** Восхождение к индивидуальности / Ю. М. Орлов. – М.: «Просвещение», 1991 г. - 287 с.

5. **Фромм Э.** Человек для себя / Эрих Фромм. – Минск: Колегиум, 1992. – 253 с.

6. **Юм Д**. Трактат о человеческой природе или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам / Д. Юм // Кн.III. О Морали. - Сочинения в 2-х томах. – Т.1. – М.: Мысль, 1966. – С.599-788.

УДК 316.776:342.7 – 053.8

І. В. Ширкова

ЗАСОБИ МАСОВОЇ ІНФОРМАЦІЇ ЯК ВПЛИВОВИЙ ЧИННИК ФОРМУВАННЯ ПОЗИТИВНОГО СТАВЛЕННЯ ДО ПРАВ ЛЮДИНИ

Розглянуто питання впливу засобів масової інформації на позитивне ставлення до прав людини. Здійснено аналіз соціально – психологічних процесів впливу засобів масової інформації на психіку сучасних підлітків і молоді та факторів негативного впливу на становлення особистості молодого покоління. Досліджено чинники формування позитивного ставлення до прав людини.
***Ключові слова**:* засоби масової інформації, права людини, правова культура.

Рассмотрены вопросы влияния средств массовой информации на положительное отношение к правам человека. Осуществлен анализ социально-психологических процессов влияния средств массовой информации на психику современных подростков и молодежи, факторов негативного воздействия на формирование личности молодого поколения. Исследованы факторы формирования позитивного отношения к правам человека.
***Ключевые слова**:* средства массовой информации, права человека, правовая культура.

The questions of mass media's influence on the positive attitude to human rights were examined. Performed an analysis of the social and psychological processes of the influence of mass media on the psyche of teenagers and young people, of the factors, negatively impacting the formation of the personality of young generation. The factors of formation of a positive attitude towards human rights were analyzed.
***Key words**:* media, human rights, legal culture.

© І. В. Ширкова, 2012

Постановка проблеми. Інформаційна сфера та інформаційні відносини охоплюють практично всі галузі людської діяльності. У сучасному світі, де інформація постає як основна цінність, питання про роль, значення і місце ЗМІ в соціально-політичній структурі суспільства є важливими як для теоретиків − філософів, політологів, соціологів, правознавців, психологів, так і для практиків − політиків, журналістів.

Проблеми взаємної відповідальності суспільства та засобів масової інформації, друкованих ідей, що можуть завдавати шкоди державі та суспільству, закликів до національної чи релігійної ненависті, що кваліфікуються як підбурювання до ворожнечі або насильства, продовжують залишатися дискусійними й актуальними. Зараз найбільшу стурбованість у спеціалістів викликають моделі агресії, неповага до прав людини, що демонструється ЗМІ.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Початок вивчення масової комунікації як соціального явища і чинника політичного процесу пов'язаний з іменем М. Вебера. У працях О. Тоффлера аналізується роль ЗМІ в постіндустріальному, інформаційному суспільств. М. Фуко здійснив фундаментальне дослідження владних відносин і взаємовпливу масової інформації і влади.

Проблему соціальної відповідальності засобів масової інформації в контексті висвітлення й відстоювання політичних, економічних, етичних прав і свобод громадян розглядають як зарубіжні (О. Венгеров, О. Вартанова), так і вітчизняні вчені (В. Головій, Г. Хлистун, В. Шкляр). У цілому дослідники намагаються віднайти шляхи встановлення балансу між інформаційним, фінансовим та соціальним аспектами функціонування засобів комунікації, який сприяв би подальшому розвитку громадянського суспільства.

Механізми впливу засобів масової інформації на свідомість та поведінку людей досліджували Т. Тарасов, Е. Юдіна, О. Дроздов.

Особливої уваги заслуговує аналіз суспільної стурбованості з приводу медіа - насилля, що викликана загалом змістом художніх і мультиплікаційних фільмів, а також жорстокими відеоіграми та Інтернет-сайтами [1].

Водночас досі невирішеними залишаються питання впливу засобів масової інформації на позитивне ставлення до прав людини.

Метою статті є аналіз соціально - психологічних процесів впливу засобів масової інформації на психіку сучасних підлітків і молоді та факторів негативного впливу на становлення особистості молодого покоління й дослідження чинників формування позитивного ставлення

до прав людини.

Виклад основного матеріалу дослідження. Сьогодні прийнято вважати, що засоби масової інформації, мас - медіа (Mass media) − це преса (газети, журнали, книги), радіо, телебачення, інтернет-видання, кінематограф, звукозаписи і відеозаписи, відеотекст, телетекст, рекламні щити і панелі, домашні відеоцентри, що пов'язують телевізійні, телефонні, комп'ютерні та інші лінії зв'язку. Всім цим засобам притаманні якості, що їх об'єднують − звернення до масової аудиторії, доступність багатьом людям.

Важливу роль ЗМІ у життєдіяльності суспільства відзначали вже здавна. І. Пасько і Я. Пасько нагадують, що в Англії XVII століття друковане слово відігравало помітну роль у формуванні громадських орієнтирів, оскільки читаюче населення вже тоді складало 60 – 70 відсотків [11].

К. Дойч, розробляючи проблему ролі комунікації у становленні націй та народів, дійшов висновку, що «...процеси комунікації є основою зв'язності суспільств, культур і навіть особистостей...» [7]. Вчений вважає, що будь-яка співпраця людей потребує комунікації, і чим більш організоване суспільство, − тим більша потреба в комунікації, а отже − в інформації.

Таким чином, ЗМІ повинні відігравати роль комунікативного засобу суспільства та бути єднальною ланкою між громадянським суспільством і державою. Держава – це публічна влада, сфера загальних інтересів; громадянське суспільство – це сфера індивідуальних свобод і приватних інтересів, а між ними – засоби масової інформації, визначальною особливістю яких є розбудова демократії. Тому основне завдання ЗМІ полягає в інформуванні людей щодо різних питань життєдіяльності держави й суспільства. З огляду на це, засоби масової інформації є способом впливу на свідомість людей з метою формування у них певних настанов, оцінок і суджень для створення позитивного стереотипу законослухняної поведінки громадян, прагнення дотримуватися норм права, поважати закон та права людей.

Засоби масової інформації здатні переконливо, наочно й оперативно надавати актуальні матеріали багатомільйонній аудиторії, інтенсивніше, ніж інші засоби, впливати на свідомість і почуття людей. Вони мають величезні можливості залучати до участі у розв'язанні певних завдань, що стоять перед органами державної влади, найбільш авторитетних фахівців з різних сфер життя (керівників різного рівня, вчених, письменників, публіцистів, соціологів, політологів, експертів та ін.). Такі особи своїми виступами, коментарями й оцінками сприяють вихованню у громадян правосвідомості, поваги до прав людини, налаштовують суспільство на всебічну допомогу органам державної влади. У демократичному суспільстві засоби масової інформації відіграють важливу інформаційну роль, стають своєрідним посередником між журналістом і суспільством. ЗМІ повинні задовольняти інформаційні запити суспільства.

Відображаючи та формуючи громадську думку, засоби масової інформації акумулюють досвід і волю населення, а також впливають на свідомість, вчинки, колективні дії людей. Підсумовуючи вищесказане, можна виділити основні функції засобів масової інформації:

– задоволення інформаційних потреб суспільства;

– вивчення та формування громадської думки;

– організація дискусій з важливих питань суспільства;

– підтримка або критика програм і діяльності держави, державних органів, органів місцевого самоврядування, громадських організацій, партій тощо;

– виховання правової культури населення.

Для більшості громадян ЗМІ є найважливішим джерелом інформації про діяльність органів державної влади, про події, що відбуваються в країні та у світі. Виходячи з цього, слід наголосити, що будь-яка інформація, незалежно від того, якої сфери вона стосується, спрямовується не тільки на інформування аудиторії, але й на формування ціннісних орієнтацій особи. Отже, ЗМІ є одночасно і продуктом громадської думки, і силою, що її формує. Саме в цьому й полягає особливість її специфіки.

Відповідно до ч. 1 ст. 34 Конституції України кожному гарантується право на свободу думки і слова, на вільне вираження своїх поглядів і переконань [10].

Це законодавчо закріплене право є одним із основоположних прав людини і громадянина.

Звісно, національне «я» міститься не лише у слові − пише у своїй праці «Національна ідея і національна воля» Левко Лук'яненко, − воно міститься ще в багато чому іншому, але в слові воно міститься найбільше… . Вплив слова (мови) на думку (настрій) людини відкриває можливості впливати на зміну свідомості людей та зміну їхньої поведінки [2, с. 45].

Названа конституційна норма свідчить, що свобода думки і слова є одним із найголовніших надбань людства. Однак, на нашу думку, ставши основним джерелом інформації для значної частини суспільства, ЗМІ в сучасних умовах здійснюють подвійний вплив на спосіб життя молодої людини. З одного боку, ЗМІ є чинником, що стимулює формування здорового способу життя у молоді, а з другого − провокує розвиток шкідливих звичок, сприяє виникненню

психологічного дискомфорту тощо. Часом буває важко визначити, чого більше від наданої інформації − користі чи шкоди. Крім того, ЗМІ впливають не тільки безпосередньо на особистість молодої людини, а й опосередковано, через оточення − батьків, учителів, ровесників, які теж під цей вплив підпадають. Отже, сила впливу істотно посилюється. Можна стверджувати, що існуючі в суспільстві соціальні норми, прагнення, потреби і громадська думка значною мірою формуються ЗМІ [13, с. 99].

Сьогодні у газетах, на телебаченні та радіо показують, друкують, розповідають багато негативного, що в подальшому житті відіграє досить важливу роль у розвитку і вихованні підлітків та молоді. Переглядаючи фільми, передачі, які насичені насильством, грубістю, стрілянино, вони пізніше намагаються відтворити це у реальних подіях, тобто в буденному житті. Як наслідок − процес «омолодження» злочинності − збільшується чисельність підлітків-злочинців [8, с. 64]; у певної частини неповнолітніх негативний вплив зовнішніх подразників активує жорстокість, і як результат − жахливі у своєму безглуздді та жорстокості злочини, які просто не вкладаються у нормальне розуміння [12, с. 88].

За даними кримінально-правової статистики МВС України, щорічно реєструються від 32 до 40 тис. злочинів, скоєних неповнолітніми, серед яких вбивства, тяжкі тілесні ушкодження, розбої, грабежі, крадіжки, хуліганства та ін. [4, с. 256, 257].

Із вищезазначеного можна виокремити найнебезпечніші чинники ЗМІ, що негативно впливають на молоде покоління та спричиняють небажані наслідки в поведінці, способі життя, уподобаннях та орієнтаціях.

1. Наявність значної кількості літератури, телепрограм та художніх фільмів, де герої досягають успіху нечесними, аморальними або навіть злочинними методами, підсвідомо орієнтує молодь саме на такі шляхи. Занепокоєння викликає поширення у ЗМІ негативної інформації як соціально-політичного характеру, так і повідомлення про вбивства, насильства, аварії, що на тлі економічної кризи, соціальної нестабільності, тотальної невпевненості у майбутньому збільшує кількість психологічних та емоційних стресів у молодого покоління, посилює агресивність, зневажання людського життя, переконання в тому, що більшість проблем можна швидко розв'язати за допомогою сили.

2. Культивування деструктивних гендерних стереотипів. Найбільша їх присутність спостерігається у популярних реаліти - шоу, ток - шоу, телесеріалах, у рекламі. Ось тільки деякі з них: «Жінки різними методами намагаються одружити на собі хлопців», «Чоловіки різними засобами уникають одруження», «Поведінка, що характерна для чоловіків – статева спокусливість та зрадництво, а для жінок – скандальність, скнарість і марнославство». Відбувається культивація деструктивних гендерних стереотипів, що знищує позитивне наповнення понять «шлюб», «кохання», «щастя», «діти», замість цього навіюються моделі поведінки, характерні для західної сексуальної революції 50-х років XX століття: орієнтація на ранню сексуальну поведінку, позашлюбне співжиття, часта зміна статевих партнерів, відкладання народження дітей «на потім». З демографічної точки зору подібні телепроекти працюють на руйнування цінностей сім'ї, шлюбу, родини. Такі моделі поведінки відштовхують молодь від створення сім'ї, народження і виховання дітей у шлюбі.

3. Реклама, яка розповсюджується на телебаченні та радіо, на вулиці, а саме − спиртні напої, цигарки тощо.

4. Пропаганда «вільних стосунків» замінює собою офіційний шлюб «співжиттям», призводить до зростання кількості абортів, збільшення розлучень, руйнує інститут сім'ї, що веде до зростання кількості бездоглядних дітей. Відбувається пропаганда частої зміни сексуальних партнерів. Молоді і привабливі телегерої стають об'єктами для наслідування, подають девіантні рефлекторно підкріплені моделі поведінки, що дискредитують статеві відносини, руйнують інститут шлюбу.

5. Пропаганда наркотиків. Реклама і пропаганда наркотиків останнім часом має на телебаченні як латентний (прихований), так і відкритий характер. Підтвердженням є стереотип: «Усі видатні співаки і музиканти – наркозалежні».

6. Ненормативна лексика. Майже на всіх каналах немає цензури щодо використання ненормованої лексики, монологи героїв є невичерпним постачальником сленгів, нецензурних висловів, кримінальних жаргонів, підкріплених відповідними брутальними жестами.

7. Показ прикладів жорстокості і насильства. Трансляція сцен жорстокості й насильства у випусках новин, перенасиченість дитячих мультфільмів епізодами насильства і жорстокості, бойовики і детективи, демонстрація трупів, актів вандалізму, показ прикладів нелюдської жорстокості (допити, знущання, вбивства), страждання і кров нескінченним потоком ллються з телеекранів і тиснуть на психіку дітей, справляючи деструктивний вплив. Сучасні дослідження [3] свідчать про причинно-наслідкові зв'язки між тривалою дією медіа - насильства і агресивною

поведінкою

Проаналізувавши фактори негативного впливу ЗМІ та комунікації на формування особистості молодого покоління, можемо констатувати, що на сучасному етапі глобалізації суспільства вони відіграють важливу роль у формуванні світогляду (зокрема негативні тенденції: методи психічного впливу, формування залежностей, фобій, прищеплення шкідливих звичок, моделювання агресивності, гендерної нерівності, вседозволеності, розбещеності, аморальності тощо), що веде до збільшення кількості молоді з асоціальною поведінкою.

Таким чином, однією з можливих причин криміналізації молоді є те, що сучасний підліток не має достатньо позитивних героїв з відповідними ідеалами для наслідування. У зв'язку з тим, що в нього ще не сформовані свої принципи поведінки, він переймає їх у більш «сильної» особистості, у тому числі, яка пропагується з телеекрана, викликаючи деформацію духовного життя підростаючого покоління [9, с. 18].

Враховуючи масштаби впливу ЗМІ, з профілактичної точки зору, на нашу думку, доцільно запропонувати наступні заходи з їх участю:

1. Розкривати верствам населення причини й умови, що сприяють вчиненню правопорушень, ховаючи специфічність і масштаби їх впливу.
2. Формувати у читачів, радіослухачів, теле - і кіноглядачів необхідні позитивні настанови і, так звані, стереотипи поведінки в різноманітних ситуаціях.
3. Зменшити доступ неповнолітніх до фільмів з елементами агресії та насильства. Насамперед це стосується фільмів із сюжетами, де існує не просто певний набір сцен насильства, а де ці сцени виправдовують досягнення кінцевої мети будь-яким чином, навіть протиправним.
4. Роз'яснювати населенню чинне законодавство і аналізувати практику його застосування;
5. Пропагувати кращі зразки національного культурного і мистецького здобутку, інформаційний захист національних інтересів і національної духовності, виховання поваги до загальнолюдських цінностей і загальносуспільних інтересів, прав людини.
6. Поширювати досвід взаємодії правоохоронних органів і громадськості при виконанні профілактичної роботи [6, с. 10, 11]. Використовувати у правовому вихованні молоді досвід іноземних держав (наприклад, США). Офіцери поліції спільно з працівниками виправних закладів, психологами і педагогами запроваджують «екскурсії» школярів, студентів до місць позбавлення волі. Молоді люди на власні очі бачать наслідки протиправної поведінки, об'єктивно оцінюють ризик викриття злочинця з розповідей адміністрації цих закладів. Мета таких «екскурсій» — формування переконання молодої людини у безглуздості протиправної поведінки [5, с. 122].

На нашу думку, проведення таких заходів з відповідним коментарем фахівців доцільно було б висвітлювати через засоби масової інформації, особливо на телебаченні.

Виходячи із вищевикладеного, можна зробити такі *висновки*:

1. ЗМІ є важливим ключем до пізнання світу, засобом, за допомогою якого ми створюємо образ усього, що навколо нас, пізнаємо чужі культури, пізнаємо чужинців. Тому необхідним є переорієнтація ЗМІ: залучення до пропаганди здорового способу життя, поваги загальнолюдських цінностей, підвищення рівня правової культури, що стане вагомим кроком до виховання законослухняних громадян.
2. Культуру використання інформації молодим поколінням потрібно виховувати через сім'ю, навчальні та позашкільні заклади. Важливо розуміти, що умовах сучасного інформаційного суспільства, коли засоби масової інформації і комунікації перетворилися на необхідний елемент життя сучасної людини, стали органічною частиною середовища її проживання, вони автоматично є і потужним чинником формування особистості молоді.
3. Роль засобів масової інформації в нашому житті зростає щосекундно, адже ЗМІ охоплюють практично всі сфери життя людини, інформують про політичні, економічні, соціокультурні події у світі, наближають нам незнайомі світи, сприяють соціалізації та інтеграції в суспільство, постають важливим фактором формування світогляду особистості і ціннісних орієнтацій суспільства. Повинні визнати, що нині збереження міжнаціонального миру та злагоди багато в чому обумовлене збереженням стабільного рівня толерантності до національних спільнот у більшості населення, незважаючи на погіршення економічного стану країни й політичну напруженість у суспільстві. І саме ЗМІ як фактор значного впливу на масову свідомість мають перебрати на себе роль агентів підтримки того безконфліктного простору, що формувався в регіонах протягом багатьох століть.
4. Потрібно активізувати роботу шкільних ЗМІ, які повинні взяти на себе обов'язки просвітницької діяльності з роз'яснення впливу мас-медіа на особистість, ознайомлення з методами, формами та прийомами роботи ЗМІ.

Перспективи подальших пошуків у напрямі дослідження. Просвітницька робота з питань

національного, культурного і мистецького здобутку, захисту національних інтересів і національної духовності, виховання поваги до загальнолюдських цінностей і загальносуспільних інтересів, прав людини повинна знайти своє відображення у навчально-виховних планах дошкільних, шкільних та вищих навчальних закладах.

Бібліографічні посилання:

1. **Абрамова Г.С.** Возрастная психология: Учеб. пособие для студ. вузов. – М.: Издательский центр «Академия», 1997. – 704с.
2. **Бондар Ю. В**. Свобода слова: українська мірка / Ю. В. Бондар. − К. : МАУП, 2004. − 144 с.
3. **Брайант Д., Томпсон С.** Основы воздействия СМИ. / Д. Брайант., С. Томпсон – Москва, Киев, 2004. – 424 с.
4. **Голіна В., Багатирьова. В.** Основні риси сучасної злочинності неповнолітніх: стан та шляхи її попередження: Наук.-практ. семінар // Вісн. Акад. правових наук України. − 2004. − № 1. − С. 256-257.
5. **Головченко В.** Особливості формування правової культури молоді // Право України. − 2004. − № 10. − С. 120 -123.
6. **Гончаренко В. И., Пушкарь В. В., Сенчик Н. А. и др**. Профилактика правонарушений средствами массовой информации: Метод. рекомендации. − К., 1979. − С. 10–11.
7. **Дойч К.** Народи, нації та комунікація // Націоналізм: Антологія / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — К., 2000. – 546 с.
8. **Заросинський Ю.** Причини і умови злочинності неповнолітніх потребують теоретичного і практичного розроблення [Текст] / Ю. Заросинський, О. Заросинський // Право України : Юридичний журнал. − 2004. − N3. − С. 64-68
9. **Зиядова Д.** Почему подросток совершает преступление? [Текст] / Д. Зиядова // Воспитание школьников. − 2002. − № 8. − С. 17-21
10. Конституція України від 28 черв. 1996 р. // Відом. Верховної Ради України. − 1996. − № 30. − Ст. 141.
11. **Пасько І.Т., Пасько Я.І**. Громадянське суспільство і національна ідея (Україна на тлі європейських процесів. Компаративні нариси). — Донецьк, 1999. − 58 с.
12. **Процик А. Я.** Кримінологічний аналіз особистісних особливостей неповнолітніх агресивних злочинців та основних класифікацій їх типів [Текст] / А.Я. Процик // Наше право. − 2004. − № 2 (1ч.). − С. 88-92
13. **Яременко О., Балакірєва О., Бутенко Н.** Роль засобів масової інформації та інших джерел у формуванні здорового способу життя молоді [Текст] : научное издание / О. Яременко, О. Балакірєва, Н. Бутенко та ін. ; Українсько-канадський проект «Молодь за здоров'я», Укр. ін-т соц. досліджень. - Київ, 2000. −111 с.

УДК 930.1

Н. В. Шакун

ІСТОРІЯ ЯК ПРЕДМЕТ ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ

Розглядаються особливості інтерпретації історії в контексті постмодерністської філософії. Авторка вважає, що аналіз філософсько-методологічних питань функціонування світоглядного плюралізму сприятиме виробленню ефективних стратегій рефлексії над історією, дозволить переглянути її монологічне розуміння і уможливить осмислення проблем історичного пізнання з позицій різнорідності й множинності подій у світі.

***Ключові слова**:* історія, постмодернізм, ризома, хаос, плюралізм, релятивізм.

Рассматриваются особенности интерпретации истории в контексте постмодернистской философии. Утверждается, что анализ философско-методологических вопросов функционирования мировоззренческого плюрализма будет способствовать разработке эффективных стратегий рефлексии над историей, позволит пересмотреть ее монологическое понимание и сделает возможным осмысление проблем исторического познания с позиций разнородности и множественности событий в мире.

Ключевые слова: история, постмодернизм, ризома, хаос, плюрализм, релятивизм.

The peculiarities of history interpretations in the context of post modernist philosophy are

© Н. В. Шакун, 2012

being considered in the article. The author thinks that the analysis of philosophical and methodological issues of the world-outlook pluralism functioning will contribute to the production of the effective strategies of history reflexion, also, it will allow to reconsider its monologue comprehension and will make it possible to understand the history cognition problems from the position of heterogeneity and plurality of events in the world.

***Key words**:* history, postmodernity, rizoma, chaos, pluralism, relativism

Актуальність теми. Філософсько-історична проблематика нині перебуває у центрі уваги вітчизняних науковців, що зумовлюється низкою чинників, серед яких – потреба осмислення сучасних соціокультурних процесів в Україні та світі в умовах становлення постіндустріальної цивілізації. Актуалізації питань осмислення історії в гуманітарній думці кінця XX – початку XXI століття сприяє також неоднозначний та суперечливий характер сучасної історичної науки, в якій появу численних історичних розвідок нерідко супроводжує панування старих стереотипів і методологічних орієнтирів. До того ж, гасла «відмови від радянської історичної концепції» та прийняття «світоглядного плюралізму» не дають чіткого уявлення про філософсько-методологічні підстави історичного дослідження. Останнє нині, як прикро констатують сучасні науковці, відбувається в ситуації коли «значна частина українських істориків пишуть свої праці так, ніби західної гуманітаристики з її дискусіями та теоріями в принципі не існує» [3, с.11].

Таким чином, пошуки логіко-раціональних схем, які слугуватимуть орієнтиром осягнення буття українського народу серед інших народів світу, актуалізують потребу урахування західних тенденцій сучасного розуміння історії, творче переосмислення яких дозволить рухатися на рівні потреб сучасної історичної науки. Неодноразово підкреслюючи важливість вітчизняної світоглядно-філософської думки та її суттєвий теоретико-методологічний потенціал при дослідженні історії українського народу [11; 12], беремо до уваги також доцільність впровадження у філософсько-історичну сферу новітніх методів і прийомів її осмислення, представлених постмодерністською філософською рефлексією.

Аналіз публікацій і досліджень. Різні виміри та аспекти постмодернізму проаналізовані в творчості В. Вельша, Ж. Дельоза, Ж. Дерріди, П. Козловськи, Ю. Крістєвої, Ж. -Ф. Ліотара, М. Фуко. Проблеми інтерпретації історії в контексті філософії постмодерну висвітлені в роботах російських дослідників: А. Гулиги, Ю. Давидова, Д. Затонського, І. Ільїна, В. Кутирьова, А. Ястребницької. Аналіз постсучасних тенденцій інтерпретації історії представлений у науковому доробку вітчизняних філософів історії та теоретиків-методологів української історичної науки: В. Андрущенка, І. Бойченка, Ю. Волошина, Л. Губерського, С. Кримського, В. Лук'янця, М. Михальченка, Ю. Мицика, В. Підгаєцького, М. Поповича, В. Потульницького, А. Свідзинського, В. Табачковського, В. Шевченка, Н. Яковенко, Т. Ящук.

Постановка проблеми. Спираючись на ідеї плюралістичного осмислення історії, нагромаджені сучасними науковцями, прагнемо досягти поставленої в даній статті *мети*: проаналізувати особливості постмодерністичного підходу до історії. При цьому *завдання* полягає в тому, щоб дослідити роль постмодерністської філософії у рефлексії над історією, окреслити її методологічний простір та потенціал теоретико-світоглядних принципів постмодернізму як основи тлумачення історії.

Виклад основного матеріалу. Розробка сучасної світоглядної парадигми, як відзначають вітчизняні вчені, є складним, багатовекторним процесом, який, синтезуючи різноманітні інноваційні методології пізнання та пояснення, прагне представити людству теоретико-наукову картину світу («модель світу», «образ світу», «світобачення») як ідеальну конструкцію, покликану визначати основний зміст світоглядних структур, які, в свою чергу, впливають на подальше функціонування і розвиток культури, людської цивілізації в цілому [9, с.18]. Це вимагає від філософії по-новому глянути на історичний процес, оскільки він являє собою, перш за все, сукупність оповідей про існування людей у суспільстві та тлумачення суспільних перетворень.

Філософи Модерну прагнули створити модель світобудови, суспільства, як центровану систему, що претендує на завершеність, навіть досконалість. Вплив такої моделі світобудови на спосіб мислення про суспільство та історію виявлявся в домінуванні механіко-прогресивного, лінійного підходу. Проте одночасно виявлялося, що існує несумірність між лінеарністю оповіді і реальним хаосом подій, що описуються нібито у межах ланцюга логічної послідовності. Зокрема, ідеї прогресу, хронологічність викладу подій «від дати до дати» тощо вступали в суперечність із неспростовним фактом розкиданості подій у просторі (територіально), а також із фактом хаотичного нагромадження подій, між якими не було і не могло бути ніяких причинно-наслідкових зв'язків.

Відтак, у Західній Європі ще з середини XIX ст. із широким розмахом велися пошуки

адекватних філософсько-історичних пізнавальних стратегій, свідченням чого є виникнення філософії життя, марксизму, позитивізму тощо. Ці філософські напрямки продовжували містити в собі суттєві ознаки класичної філософії (елементи механіцизму, орієнтація на лінійно-моністичне пізнання світу і т. п.), але основна увага в них зосереджувалася на проблемах людини, її існуванні як роду світобуття, а тому одночасно усвідомлювалась неможливість втиснення хаотичності людського життя в рамки лінійно-провіденціального опису подій.

Постмодерна картина світу виявилася ще більш складною і суперечливою, адже постмодернізм виник як радикальний сумнів у можливості самої філософії (визнання вичерпності онтології, антисистематичності осягнення реальності тощо). На противагу раціоналізованій моделі світу постмодерністи пропонують ризоматичну, в якій структурні елементи децентровані, а основними властивостями є поєднання і різнорідність, множинність, розрив тощо. Наполягаючи на внутрішній ідентичності світу і хаосу, Ж. Дельоз та Ф. Гватаррі вдаються до нової концепції світу – світу як хаосмосу [6, с.160], обґрунтовують переваги образу світу-ризоми як «коріння» (плюралізм, децентрація, нелінійність, фрагментарність, дискретність) над образом світу-дерева (бінарна логіка пізнання, ієрархічність, лінійна односпрямованість розвитку, детермінованість суспільних перетворень).

Таким чином, характерною прикметою постсучасної філософської рефлексії над історією є те, що все більше уваги приділяється проблемам неврівноваженості та нестабільності. Класична парадигма інтерпретації соціальних процесів формувалась у рамках парадигми індустріального суспільства, маючи на меті описати суспільство як певну визначеність, доступну раціональному осмисленню. Однак вона виявила свою неспроможність в умовах переходу до суспільства якісно нового типу – постіндустріального, інформаційного. До того ж, переміни в інтерпретації світу, зумовлені відкриттями А. Пуанкаре, А. Енштейна, Н. Бора та В. Гейзенберга, сприяли твердженню об'єктивної хаосності природи, суспільства, людини, особистості, знання тощо. Альтернативою дискредитованому лінійно-механістичному підходу до історії та суспільства стала теорія хаосу, яка докорінно змінила уявлення про структуру світу, переосмислила роль хаосу в світобутті, розглядаючи його як джерело порядку і організованості, легітимізувала принципи плюралізму та релятивізму.

Теоретико-методологічний потенціал теорії хаосу в історії та філософії історії досліджували М. Бартосяк, Д. Макклоскі, Дж. А. Райш, Т. Рікмен, П. Рот, Є. Топольський. Промовистим у плані оцінки можливостей хаологічних стратегій, на наш погляд, є зауваження польського вченого Маріуша Бартосяка: «подібно як «хаос», не є хаосом неконтрольованої веремії, так і «теорія» в теорії хаосу не є насправді теорією у старомодному сенсі, радше виступає сукупністю теоретичних моделей, знарядь і техніки дослідів, які дозволяють зрозуміти появу непередбачуваних соціальних явищ та дій» [1, с.447].

Історія в контексті теорії хаосу аналізується як поле одночасної інтерференції та конвергенції, симбіоз суб'єктного з об'єктним, царина випадку, який виявляє тенденції до ладу. Потенціал хаології в аспекті рефлексії над історією, на наш погляд, суттєвий, адже йдеться про формування пізнавальних процедур «динамічного розуміння», в якому істотним є мислення швидше в категоріях моделей, ніж законів, проектування дослідницьких ситуацій, в яких співіснують і доповнюють одне одного в описі історичних явищ поняття, які до цього часу застосовувались у рамках окремих методів.

Це задає новий кут зору на соціальні зміни, сприяє розробці принципово відмінної від лінійно-хронологічної, поліцентричної методології історії. «Ризома не починається і не закінчується, вона завжди посередині, поміж речами, поміж-буття, intermezzo», – зазначають Ж. Дельоз та Ф. Гватаррі [6, с.172]. Такий підхід. зміщує акцент в осмисленні історії на дослідження поліцентричності, індетермінованості, хаотичності суспільних процесів. На передній план історичного пізнання виходять питання свавілля людської життєдіяльності, спонтанність її індивідуальних проявів.

Водночас, слід зауважити, що методологічний потенціал постмодернізму, як філософії постсучасності та специфічної світоглядної і гносеологічної парадигми, нині є предметом палких дискусій, а твердження філософів-постмодерністів про те, що загалом історія є тільки різновидом міфотворчості, який безпідставно претендує на науковість, викликало неоднозначну реакцію вітчизняних науковців – від схвалення до радикального заперечення [5].

Постсучасність, разом із кризою модерної культурної парадигми в цілому, несе в собі й світоглядну кризу класичної парадигми історичного пізнання, яка мала на меті представити історію як певну визначеність, доступну раціональному осмисленню. Крах ілюзій Модерну, що на думку З. Баумана, виявляється у втраті віри в кінець дороги, по якій ми рухаємось, у мету історичних змін, у стан досконалості, якого буде досягнуто завтра, наступного року чи тисячоліття, в нове хороше суспільство тощо [2, с.36], піддає деконструкції й традиційне

сприйняття історичності.

Сучасна постмодерністська філософська думка (Ж. Бодрійяр, Ж. Дельоз, Ж. Дерріда, Ж.-Ф. Ліотар, П. Козловськи, М. Фуко та ін.), вносить суттєві корективи в традиційні способи пояснення історії, піддає сумніву надбання теоретиків Модерну і орієнтується на новітні філософсько-світоглядні конструкти – відмову від лінійного бачення соціальної динаміки, заперечення логоцентризму, детермінізму, артикуляцію теперішнього тощо. Зрештою, за висловом Ж.-Ф. Ліотара, якщо все спростити, то під постмодернізмом слід розуміти недовіру до метаоповідань [8, с.54].

Постмодернізм по-особливому підходить до історії, рідко інтерпретує, майже ігнорує її. Свідченням цього є твердження представників філософії постмодернізму про те, що загалом історія – це тільки різновид міфотворчості, що безпідставно претендує на науковість. Більше того, на зміну традиційному концепту «історії» філософія постмодернізму вводить поняття «постісторія», що задає нове бачення соціальних процесів і базується: 1) на відмові від лінійного бачення соціальної динаміки; 2) на відмові від презумпції наявності іманентної логіки історії – в загальному контексті відмови від логоцентризму; 3) на відмові від презумпції трансцендентального позначуваного, передбачає в даному випадку наявність автохтонної соціальної реальності; 4) на загальній постмодерністській презумпції артикуляції теперішнього, як позбавленого можливості новизни (тиск з боку феноменів past-perfect на будь-яку подію, що відбувається в неілімінованому контексті («все вже було»)) [4, с.806].

Реляційна концепція історії, запропонована постмодернізмом, спирається на необхідність визнання складності, конфліктності, спонтанності соціокультурних процесів. Постмодерністська філософська рефлексія пропагує відмову від чітких дефініцій, зокрема. щодо суспільних процесів, заперечує раціоналістично обґрунтовані істини та цінності, відкидає будь-які натяки на детермінізм в історичному розвитку, зміщує в пізнанні акцент на конкретні історичні явища і події, ліквідує дистанцію між суб'єктом та об'єктом, активно залучає до свого пізнавального інструментарію методики, що використовуються конкретними науками для вирішення завдань прикладного характеру, пропагує плюралізм, абсолютизує відносність істини. З позицій визнання багатогранності історії, постмодернізм акцентує проблеми пам'яті, ідентичності, гендеру тощо, а до сфери аналізу включає свідомість, поведінку, систему цінностей індивідів і груп, середовище їх розгортання.

Постмодерністський наративно-лінгвістичний виклик ставить під сумнів погляд на історію як на логічно впорядковану інтерпретацію «об'єктивних джерел». Класик постмодернізму, Ж. Дерріда, зміщує дослідницьку увагу на текст: «Те, що зветься історією, – зазначає філософ, – У чистому вигляді є переказом розповіді, внутрішньою оповідною стороною оповіді. Але тільки не самою оповіддю». Вона, «на перший погляд, в точності представляє собою зразковий зміст, смисл, відображення вимислу», але вона є противага «манері викладу, його значимій і його оповідній формі. Таким чином, переміщення значимого проаналізовано як позначуване, як об'єкт, про який оповідалось» [7, с.670]. Отже, виходить, що історія перебуває поза текстом, поза викладом думок у вигляді слів певним способом. Історична реальність для Ж.Дерріди – це «метатекст», який продукують автономні, розрізнені події. Через це вона постає не як документальна даність, чи предметно дана «речовість» (старовина), що вказує на минуле, а як інтерпретація, вигадка, навіяна текстом і його стильовими особливостями. Тому історична наука виявляється безмежним полем конструювань минулого, які здійснює історик.

Загалом, постмодерністська апологія реляційної концепції історичного пізнання ставить під сумнів пізнавальні можливості істориків. В «археології знання» М. Фуко, «деконструктивізмі» Ж. Дерріди, «симулятивній історії» Ж. Бодрійяра тощо акцентується принципова невизначеність, релятивність будь-якого знання, вираженого в поняттях дискурсу, стверджується можливість зведення знань до мовної гри, тексту (все є «літературою»). Історик у такому випадку виконує роль інтерпретатора смислових та знакових конструктів літературного джерела, а сама історія постає у вигляді мовленнєвих практик, відображених у творі. «Немає більше поділу між полем реальності, світом; полем репрезентації, книгою і полем суб'єктивності, автором», – твердять Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі [6, с.182].

Однак, видатний польський історик другої половини XX ст., представник Познанської методологічної школи Єжи Топольський слушно привертає увагу до відмінностей історичної і літературної наратії: перша має бути позбавлена вигаданих тверджень про окремі факти чи явища, а в літературі таких обмежень не існує. До того ж, на думку вченого, в історичній наратії завжди виокремлено оповідача (історика), котрий подає результати своїх досліджень. Це означає, що наукова історія насамперед має керуватися зовсім не авторським свавіллям, а філософією аргументації, яка спирається, на думку польського вченого, на два стовпи: відкидання упевненості в тому, що існує якась єдина істина, до якої ми наближаємося у процесі пізнання

світу та визнання погляду про плюралізм істин, а також усвідомлення того, що аргументація – це не лише логіка, а й аргументування у сенсі аристотелівської топіки [10, с.342-343].

Таким чином, щоб осягнути інертність історії, відтворити її відкритий характер, слід визнати її фундаментальну невизначеність. Однак це не означає можливу свавільність дослідження, адже історія постає як поліцентричний процес, центром якого, в залежності від мети дослідження, може виступати як суспільство та динаміка його функціонування в цілому, так і стратегія життя окремої людини. В таку методологію історії починає включатися розуміння множинності тих начал, на основі яких можлива сама оповідь про події. Постмодерн утверджує принципи соціокультурного плюралізму, а провідним у філософському тлумаченні історії робить усвідомлення індивідуальності, неповторності окремої особистості та унікальності й самобутності кожного народу. Все це стає тими філософськими підвалинами, на яких здатна здійснитися розбудова нової, постмодерної парадигми тлумачення історії.

Висновок. На відміну від традиційних підходів, які намагались описати історію за єдиною, залізною логікою, постмодерністський підхід апелює до гнучких теоретико-методологічних схем, в яких жорсткий концептуальний синтез поступається більш м'яким методам історичного пізнання. Вони ураховують багатошаровість історичної реальності, індетермінізм історичної практики, множинність індивіда, як суб'єкта історії. Подальший аналіз філософсько-методологічних питань функціонування світоглядного плюралізму сприятиме виробленню ефективних стратегій рефлексії над історією, дозволить переглянути її монологічне розуміння і уможливить осмислення проблем історичного пізнання з позицій різнорідності й множинності подій у світі.

Бібліографічні посилання:

1.**Бартосяк М.** Застосування теорії хаосу в літературознавчих дослідженнях /М.Бартосяк; [пер. з польськ. С.Яковенка] // Література. Теорія. Методологія. /Упор. і наук ред. Д.Уліцька. – К.: «Києво-Могилянська академія». – 2006. – С.447-469.

2.**Бауман З.** Текучая современность /З.Бауман; [пер. с англ. под ред. Ю.В.Асочакова]. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.

3.**Волошин Ю**. Передмова наукового редактора // Топольський Єжи. Як ми пишемо і розуміємо історію. Таємниці історичної нарації. – К., «К.І.С.», 2012. – 400 с.

4.Всемирная энциклопедия: Философия / Ред. и сост. А. Грицанов. – М.: АСТ, Минск: Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с.

5.**Дашкевич Я.** Постмодернізм та українська історична наука. // Урок української. – 2001. – № 5. – С. 5-10.

6.**Делез Ж. Ризома / Ж. Делез, Ф. Гваттари** [пер. с франц. Т.Зарубиной]. // Герменея. – 2009. – № 1 (1) – С. 141-207.

7.**Деррида Ж.** О почтовой окрытке. От Сократа до Фрейда и не только / Ж. Деррида; [пер. с франц. Г.А.Михалкович]. – Минск: Современный литератор, 1999. – 832 с.

8.**Лиотар Ж.-Ф.** Состояние постмодерна /Ж.-Ф. Лиотар; [пер. с франц. Н.А.Шматко]. – М.: Ин-т экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.

9.**Пазенок В.** До проблеми становлення сучасної світоглядної парадигми / В. Пазенок // Наукові записки НаУКМА. – Том 20. – 2002. – С.10-19.

10.**Топольський Єжи.** Як ми пишемо і розуміємо історію. Таємниці історичної нарації. / Топольський Єжи. – К., «К.І.С.», 2012. – 400 с.

11.**Шакун Н.** Плюралізм інтерпретацій як принцип тлумачення історії в українській філософії / Н.Шакун // Науковий вісник Чернівецького університету: зб. наук. пр. – Чернівці. – 2007. – Вип. 350-351. – С.62-66.

12.**Шакун Н.** Українська філософія як методологія історії України / Н.Шакун // Науковий часопис Національного педагогічного університету ім.М.П.Драгоманова: зб. наук. пр. – К. – 2008. – № 18 (31). – С.303-310.

УДК 177.63

М. В. Будько

ГОСТИННІСТЬ ЯК РІЗНОВИД ДРУЖБИ У РАННЬОАНТИЧНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

З позицій етики етосу розкриваються онтолого-антропологічні джерела формування уявлень про гостинність як різновид дружби у ранньоантичній філософській традиції (на

© М. В. Будько, 2012

матеріалі піфагореїзму).
***Ключові слова**:* гостинність, дружба, моральність, етика етосу, етика закону, етика чеснот.

С позиций этики этоса раскрываются онтолого-антропологические источники формирования этических представлений о гостеприимстве как разновидности дружбы в раннеантичной философской традиции (на материале пифагореизма).
Ключевые слова: гостеприимство, дружба, нравственность, этика этоса, этика закона, этика добродетелей.

The author from the standpoint of ethos ethics reveals ontological-and-anthropological sources of forming ethical ideas of hospitality as a kind of friendship in early ancient philosophical tradition (based on the material of Pythagoreanism).
Key words: hospitality, friendship, moral, ethos ethics, law ethics, virtue ethics.

Історія етичної думки свідчить, що у філософських дискусіях про мораль рівня мети завжди сягав той комплекс ідей, який відображає ґрунтовані на вищих духовних принципах людську спільність та міжособистісне єднання, точніше, «духовно піднесене єднання людини з іншими людьми, зі світом, Богом, Природою, а також шляхи й умови здійснення цього єднання» [2, с. 98-99].

Сучасна етика, висуваючи на зміну натуралістичним та соціологічним обґрунтуванням моралі обґрунтування аксіологічні, онтологічні, трансцендентальні, комунікативно-дискурсивні та ін. [10, с. 35], переносить увагу із норм і правил на цілісний характер людини, її досконаліть і чесноти, свідченням чого став, зокрема, «аретичний поворот» у моральній філософії, прихильники якого закликають, відмовившись від етики закону на користь етики чеснот, звернутися до античної морально-філософського спадщини й відновити арістотелівську парадигму моральності. Ця ідея, вперше висловлена Елізабет Енскомб [18], вже стала теорією, яку в сучасній західній етиці поділяють і розвивають П. Гіч, Е. Макінтайр, К. Свонтон, М. Слоут, Ф. Фут, Р. Хертхаус та ін., у російській – О. Артем'єва, А. Прокоф'єв та ін.

Вітчизняна етична філософія, визнаючи незамінність вчення про мораль кантівського типу при розв'язанні найбільш складних проблем сучасності (насамперед у царині міжнаціональних та міжкультурних відносин), надає перевагу, проте, етиці етосу як такій, що відповідає назрілим сучасним потребам пошуку ціннісних підвалин моральності, наближення її вимог до запитів і тенденцій реального життя (Т. Аболіна, В. Верлока, В. Даренський, А. Єрмоленко, В. Жулай, В. Малахов, Є. Мулярчук, М. Савельєва та ін.), і звертається до таких вимірів міжлюдських взаємодій, які є моральними «не внаслідок їхньої нормативної регуляції, а за самою своєю внутрішньою суттю, котра наче просвічує крізь розглянуті цілісно-людські засади відкритості й діалогічності» (В. Малахов): Віри, Надії, Любові, Дружби тощо. До числа таких основоположних «онтолого-антропологічних засад людської моральності» [11, с. 108], «специфічних джерел духовного досвіду» [8, с. 195] слід віднести й гостинність – той споконвічний і нездоланний порух людської душі, що змушує нас, перш ніж відкрити серце Іншому, назвавши його Другом, – відчинити двері йому назустріч.

Тема дружби є провідною в античній етиці, й адресуватися тут заведено насамперед і переважно до Арістотеля, який не просто присвятив дружбі дві з десяти книг «Нікомахової етики», а, розкриваючи специфіку людських чеснот, визначив і ті загальні умови, що необхідні для кожної з них, виокремлюючи насамперед дружбу – «найнеобхідніше для життя» (Арістотель. Нікомахова етика: VIII.1; тут і далі пер. В. Ставнюка) [3]. Серед різновидів дружби Арістотель зауважує й гостинність (ξενική) (там же: VIII.3), яка за час від Гомера до Арістотеля зазнала значних етично-смислових метаморфоз – від розуміння її як божественного закону, освяченого іменем Зевса Гостинного (Ζεύς Ξένιος), до людської чесноти (дружба-φῐλία). То якими ж шляхами-дорогами просувалися етичні уявлення, адже й сам Арістотель зауважував, що філософ здатний розробити правильні оцінки, тільки відштовхуючись від моральних поглядів, що панують у певний час? У пошуках відповіді на це питання варто звернутися до ранньоантичної філософської традиції, і насамперед, думається, до піфагореїзму – не лише як науково-філософської школи, а й як особливого способу життя, заснованого на дружбі. Тим більше, що, як слушно зауважує Р Апресян, коли у сприйнятті етичної проблематики не замикатися лише на Арістотелеві, то «образ моралі як сфери (шляху) примирення та людського єднання можна буде простежити в античності не меншою мірою, ніж у християнській традиції» [2, с. 98-99]. Саме таку мету ми й ставимо перед собою у пропонованій статті: виявити онтолого-антропологічні джерела формування етичних уявлень про гостинність як різновид дружби у ранньоантичній філософській традиції (на матеріалі піфагореїзму).

Ранньоантична філософія, у якій смисложиттєві проблеми були невіддільними від космологічного вчення, розуміла моральну проблематику надзвичайно широко, охоплюючи нею всю сферу людських проявів особистості, виступаючи «своєрідною гігієною психічного й тілесного життя, настановою життєвої розсудливості, вченням про правильне ставлення до речей, перипетій особистої долі й насамперед до самого себе» [7, с. 356]. Антична філософська думка виробила для всієї європейської культури канон основних людських чеснот. Але перш ніж вона спромоглася зафіксувати, осмислити й практично випробувати моральну міру ставлення людини до себе й до інших, вона вдалася до спроб пізнати навколишній світ як такий, сприймаючи його найперше «крізь призму його ворожості чи дружелюбності» [15, с. 118.]. Саме явище дружби й потреба його збагнення виявилися тими чинниками, що, на переконання Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, уможливили перехід від сакрального мудрування до власне філософствування: у філософії під «другом» починають розуміти вже не зовнішній персонаж, приклад або ж емпіричну обставину, а «щось внутрішньо притаманне думці, умову самої її можливості, живу категорію, елемент трансцендентального досвіду. Завдяки філософії греки рішуче змінили становище друга, який виявився співвіднесеним уже не з іншою людиною, а з певною Істотою, Об'єктністю, Цілісністю» [5, с. 11-12].

Першим, хто ввів в ужиток поняття «дружба-φἰλία», – твердить славнозвісний філософ-неоплатонік Ямвліх Халкідський, – був Піфагор, який «винятково ясно навчав злагоди всіх з усіма: богів з людьми – через благочестя й уміле їм служіння, основоположень – між собою, і взагалі душі з тілом та розумної її частини з нерозумними – через філософію і згідний з нею умогляд, людей – між собою: співгромадян – через розумне дотримання законів, чужинців – через дотримання природного права, чоловіка з дружиною, дітьми, братами і домочадцями – через незіпсований дух єднання, – одним словом, дружню згоду всіх з усіма та, більше того, з нерозумними тваринами – через справедливість, природний взаємозв'язок і привітність, і до згоди смертного тіла з самим собою шляхом примирення й умиротворення прихованих у ньому протиборчих сил – через здоров'я і сприятливий для здоров'я спосіб життя й розсудливість, наслідуючи злагоду космічних елементів. Усе це разом називається одним і тим таки словом «дружба» [17, с. 131]. Дружбі у піфагорівському розумінні знаходять аналогії з жень (людяністю) у Конфуція як тією властивістю людської натури, завдяки якій людина виявляється пов'язаною з усім – з людьми, з тваринами, з природою [1, с. 186], – це універсальна сполучна сила в Космосі.

Піфагорові приписують вислів: «Дружба – це рівність». Однак цей вислів є правдивим тільки стосовно собі подібних – дружби людини з людиною, адже вищою формою дружби він уважав «спільність божественних благ, єдність розуму і божественної душі», а дружби з богами навчав досягати через благочестя і вміле їм служіння: «Воздай безсмертним Богам благоговійне поклоніння» (Золоті Вірші). Тому «вся їхня <піфагорійців> старанність у дружбі – і на словах, і на ділі – була спрямована на певний зв'язок із божеством, єднання з ним, і на єднання з розумом і божественною душею» [17, с. 134-135]. Та й дружбу «з батьком і загалом зі старшими», а також «з благодійниками» Піфагор, гадаючи їх особливо цінними різновидами дружби, фактично підносив над міжлюдськими взаєминами, наділяючи якимось ореолом божественності: «Нічого немає поважнішого за звання батька», – говорив він, адже батьків слід поважати, які б вони не були, а друзів потрібно вибирати.

А втім, вислів Піфагора про дружбу як рівність знаходить і інші пояснення: за словами Тімея з Тавроменія, Піфагор перший сказав, що дружба – рівність та що у друзів усе спільне, тому учні його вносили свої статки в одну загальну касу [14, с. 148]; а за свідченням Діогена Лаертського, чеснота (ἁρμονία) – це гармонія, як і здоров'я, всіляке благо та бог, тому весь Всесвіт створено за законами гармонії. Дружба – це енгармонійна рівність [14, с. 487]. Але відомо й те, що вступникам до піфагорійської школи пропонували об'єднуватися по двоє – за душевною спорідненістю. Молодший повинен був шукати у старшому ті чесноти, яких сам він прагне, і обидва товариші спонукали один одного до кращого життя – дружба ставала стимулом усіх чеснот, поезією життя, шляхом до ідеалу.

З іншого боку, до згоди з «нерозумними тваринами» Піфагор учив приходити «через справедливість, природний взаємозв'язок і привітність» – у цьому ми вбачаємо цілком «людські» мотиви й передумови майбутніх етичних уявлень про милосердя (тут не зайве пригадати піфагорійське вчення про душу, зокрема про переселення душ – метемпсихоз). Про це свідчить і Ксенофан: «*Как-то в пути увидав, что кто-то щенка обижает, // Он, пожалевши щенка, молвил такие слова: // «Полно бить, перестань! живет в нем душа дорогого // Друга: по вою щенка я ее разом признал»* [16, с. 277].

Прикладом же втілення духу єднання у міжлюдських стосунках був союз, заснований Піфагором у Кротоні, який увійшов в історію як зразок виняткової духовно-моральної атмосфери дружби між його учасниками, відголоски ностальгії за якою віднаходимо й через

століття у роздумах багатьох мислителів: «Він так навчив цієї чудової дружби своїх слухачів, що навіть тепер тих, кого об'єднує міцна дружба, багато хто називає піфагорійцями» [17, с. 131]. За словами Гегеля, «заклад Піфагора виріс у союз, що обіймав усю людину й усе її життя й повинен був зробити своїх членів такими ж довершеними витворами мистецтва, такими ж гідними, пластичними натурами, яким був він сам» [4, с. 226-227]. Інститут піфагорійців був водночас і колегією етичного виховання, й академією наук, і зразковою громадою, – Піфагор вніс і мораль, і науку, і релігію у свою широку синтетичну систему.

Діяльність Піфагора, подібно до інших реформаторів, відбувалася шляхом усного повчання. Але суть його системи, як зауважує Е. Шуре, збереглася в Золотих Віршах Лізія, в коментарях Гераклеса, в уривках Філолаїса й Архіта, а також у Тімеї Платона.

Так само тема гостинності не була об'єктом окремої уваги Піфагора, але пронизує все його етичне вчення, втілене у практичну діяльність як невід'ємна частина існування людини, що прагне жити у світі за законами дружби. Зокрема, Ямвліх Халкідський, описуючи звичаї, що їх Піфагор привчав своїх учнів дотримуватись упродовж дня, вказує, що після сніданку щодень вони займалися «громадськими справами, чужинцями й гостинниками – відповідно до приписів законів» [17, с. 70].

Але особливий інтерес для нас становить один з епізодів, який Ямвліх наводить як приклад піфагорійської дружби: «один піфагорієць після тривалого й безлюдного шляху завернув на постоялий двір. З утоми та з інших причин він захворів на тривалу й тяжку хворобу, так що у нього скінчилися їстівні припаси. Однак господар двору, чи то з жалю до людини, чи то з гостинності, все дав йому, надаючи всіляку допомогу й не шкодуючи коштів. Коли ж хвороба посилилася, вмираючий написав на дошці якийсь знак та доручив, якщо він помре, помістити дошку поблизу дороги й стежити, чи не впізнає якийсь подорожній цей знак. Він сказав господареві, що ця людина відшкодує його витрати й подякує за нього. Господар по смерті подбав про тіло та поховав його, хоча не сподівався ні на відшкодування витрат, ні на те, що отримає щось від того, хто впізнає знак. Однак він, хоч і був здивований дорученням, вирішив це перевірити та щодня виставляв дошку біля дороги. Минуло багато часу, і один піфагорієць, проходячи повз, зупинився, з'ясував, хто виставив знак, розпитав про все та виплатив господареві двору грошей значно більше, ніж той витратив» [17, с. 133-134].

Метою цієї оповіді є вірність піфагорійській дружбі, проте вона містить і надзвичайно важливі для нас судження про гостинність. Крім опису в найвищому сенсі гідної поведінки невідомого гостинника, звернімо увагу й на формулювання «чи то з жалю до людини, чи то з гостинності» – тут ми знаходимо пряме свідчення «олюднення» закону гостинності: підставою не лише для надання хліба й даху над головою, а й для турботи про людину, яка потребує допомоги, та для належних їй посмертних почестей здатні служити вже не просто палке бажання вшанувати богів або страх перед божественною відплатою, а й співчуття, співпереживання, жаліть до самої людини. Складно сказати, певна річ, як багато в такому потрактуванні мотивів гостинності належить Піфагору, а скільки Ямвліхові, та очевидно, принаймні, що гостинність уже в часи Піфагора стає предметом опіки не тільки Божественного Закону, а й людської моралі.

Описуючи звичаї піфагорійців, Ямвліх Халкідський розповідає, як Емпедокл врятував свого гостинника Анхіта: один юнак підняв проти нього меч за те, що Анхіт, будучи суддею, засудив його батька до смерті: «Юнак кинувся, у потьмаренні розуму й у гніві, щоб уразити мечем того, хто засудив до смерті його батька, як ніби Анхіт був убивцею. Емпедокл же, маючи під рукою ліру, змінив мотив і, виконавши якийсь заспокійливий наспів, негайно, як сказав поет, влив «*зілля, що й біль погамує, і горе дозволить забути*» (Гомер. Одіссея, 4.221; пер. Б. Тена) і врятував свого гостинника Анхіта від смерті, а юнака від убивства» [17, с. 69], засвідчивши, таким чином, вірність і традиціям гостинності, і заповітам людяності.

Підкреслимо, що засоби досягнення дружби, «згоди всіх з усіма» у різних випадках Піфагор рекомендує різні: «незіпсований дух єднання» – у родинних стосунках, відносинах «чоловіка з дружиною, дітьми, братами й домочадцями», «розумне дотримання законів» – у відносинах співгромадян та «дотримання природного права» – у стосунках із чужинцями» [17, с. 131]. По суті, ми спостерігаємо тут «вузьке» витлумачення понять «гість», «гостинність» – вони зводиться до взаємин лише з чужинцями, іншоплеменниками, не-родичами та не-співгромадянами. У стосунках же із співгромадянами Піфагор воліє покладатися на закон.

Щодо гостинності як Закону – божественного й людського – то він стає предметом детального аналізу у філософії Платона, де йдеться вже не стільки про людинолюбство, скільки про право: «як повинні ми ставитися до наших нащадків, родичів, друзів, співгромадян, до осіб, пов'язаних з нами священними узами гостинності, взагалі, як повинні ми спілкуватися з людьми, щоб і власне наше життя стало радісним і красивим, відповідно до закону, – все це пояснять самі закони. Вони будуть частково переконувати, частково виправляти за допомогою сили та правосуддя ті

характери, що не коряться переконанням: закони, керуючись порадою богів, зроблять нашу державу цілком щасливою і блаженною» (Платон. Закони: IV 718 a-c). Утім, тема гостинності у Платона заслуговує на окреме обговорення, а проте «не правом єдиним живі людська культура і цивілізація» [10, с. 35], докази чого ми повсякчас знаходимо у ранньофілософських джерелах.

Найбільшого, певне, розвитку ідея всеохопного характеру дружби-філії набула у філософії піфагорійця Емпедокла Акрагантського, де діяльна рушійна сила виступає у вигляді двох протилежних сил – сили що з'єднує (він називає її Любов'ю, Дружбою, Приязню, Гармонією, навіть Афродитою чи Кіпридою на ім'я богині любові, що з'єднує чоловіка й жінку, а також Весіллям, Милістю) та сили, що розділяє (званої Ненавистю, Ворожнечею, Аресом): «*Мнится: как были они искони, так и впредь они будут – // Будут оба они наполнять несказанное время*» (Про природу: 13 (16); пер. Г. Якубаніса) [16, с. 185]; «*Властвуют поочередно они во вращении круга, // Слабнут и вновь возрастают, черед роковой соблюдая. // Только они и есть, и все те же, но входят друг в друга // И возникают в обличье людей, и различных животных: // То, Любовью влекомы, сойдутся в единый порядок, // То враждою Раздора вновь гонятся врозь друг от друга // Вплоть до поры, когда, покорясь, воедино срастутся. // Так, поскольку Единство из Многости вечно родится, // А разделеньем Единства опять совершается Многость*» (там же: 21 (26)) [16, с. 187].

Подібні погляди теж не нові, вони сягають корінням найдавніших уявлень греків про природні рушійні сили: Любов у стародавньому епосі – в поемах Гесіода та Парменіда, а також Розбрат, Ворожнеча в Анаксимандра Мілетського («*Из чего происходит рождение всего сущего, в то же самое все исчезает по необходимости. Все получает возмездие (друг от друга) за несправедливость и согласно порядку времени*») і Геракліта («*Должно знать, что война общепринята, что вражда есть закон (δίκη), и что все возникает через вражду и взаимообразно*»). Зауважмо, з чого починає Гесіод перелік «турбот тяжких», які він передрікає людям залізного віку: *«Дети с отцами, с детьми – их отцы сговориться не смогут. // Чуждыми станут товарищ товарищу, гостю хозяин. // Больше не будет меж братьев любви, как бывало когда-то. // Старых родителей скоро совсем почитать перестанут; // Будут их яро и зло поносить нечестивые дети // Тяжкою бранью, не зная возмездья богов»* (Труди і дні: 181-187; пер. В. Вересаєва).

Любов та ворожнеча є також основними принципами всіх змін, що відбуваються у світі, й у філософії Емпедокла. Природа спонукальних станів така, що все живе прагне до подібного, якого йому бракує. Любов, Дружба, Щастя виникають тоді, коли подібне зустрічається з подібним: самець і самиця становлять ніби знак гостинності (ξύμβολον), діти ж (дитина) походить від них обох (Арістотель. Про виникнення тварин: A 18. 722 b 10).

Тут доречно підкреслити, що ξύμβολον pl. – «знаки гостинності» – це первинно знаки взаємної дружби (половинки переламаного надвоє предмета – монети тощо, – якими обмінювалися, укладаючи між собою союз гостинності – ξένοι – і при поданні яких одна сторона надавала гостинність родичам або друзям іншої (Her., Plat., Arst.); ex.: ἕτοιμος ξένοις πέμπειν ξύμβολ', οἵ δράσουσί σ' εὖ Eur. – *я готовий послати знаки дружби (тобто рекомендувати тебе) друзям, щоб вони надали тобі гостинність* [6].

Це засвідчує і Пліній Старший: дві людини з різних міст (або країн), укладаючи між собою договір про гостинність, поділяли астрагал (бабку) або який-небудь інший предмет на дві частини, що при з'єднанні повинні були точно збігатися (συμβάλλειν) і, таким чином, служили розпізнавальними знаками, «посвідченнями особи» при поданні їх (наприклад, синами або іншими посланими особами); ці половинки й називалися символами. Звідси розвинулося багато інших значень цього слова (договір; знак посвідчення особи та ін.) і, зокрема, – перстень-печатка й сам відтиск печатки (Природнича історія. Кн. 33: IV.10 (2)).

Як бачимо, «знаки гостинності» (д.-грецьк. – ξύμβολον, лат. – tessera hospitalis) є споконвічно символами Любові, Дружби, прагнення до цілісності всього сущого у Сфайросі. Таке розуміння слова «символ», як доводить шляхом спеціального аналізу цього терміна А. Тахо-Годі [12, с. 16-57], сходить до традиції, започаткованої Емпедоклом та закріпленої Арістотелем, у наведених словах якого імплікована глибинна символіка єдності, цілісності, злиття, безпосереднього переживання спільності людей.

Проте, як нам бачиться, корені цієї традиції варто шукати дещо глибше – у вченні Піфагора. Тут варто побіжно послатися на Порфирія («Життя Піфагора»), за свідченням якого Піфагор під час перебування в Єгипті не лише опанував усю мудрість жерців, а й вивчив єгипетську мову «з її трьома абетками – письмовою, священною й символічною» (демотичну, ієратичну та ієрогліфічну писемність Стародавнього Єгипту), тому використання символічного письма піфагорійцями видається цілком природним (звернімося до наведеного вище прикладу), як і розуміння символічної природи знака загалом. Ямвліх також переконує, що представники

піфагорійської школи, особливо найстарші з них – сучасники та учні Піфагора, – «які були молоді, коли він був старий» (Філолай, Евріт, Харонд, Залевк, Брісон, Архіт Старший, Арістей, Лісід, Емпедокл, Замолксіс, Епіменід, Мілон, Левкіпп, Алкмеон, Гіппас, Тімарид) та всі їхні сучасники і в усних бесідах, і у творах висловлювали своє вчення символічно [14, с. 464]. Та й ідеї гармонії, порядку, цілісності та пропорційності відігравали важливу роль в етичному вченні піфагореїзму: Піфагор бачив у грандіозному видінні світи, що рухаються у ритмі й гармонії священних чисел: Космос, керований і перейнятий Богом, утворює «*Священную Тетраду, необъятный и чистый символ, // Источник Природы и образец Богов!*» (Золоті вірші). За словами піфагорійця Філолая, кожне з чисел виконує своє призначення, при цьому їхні ролі різні, зокрема у вісімці речам стали властиві ерос, дружба (φῐλία), здатний до цілепокладання розум та думка [14, с. 434]. За деякими реляціями, зокрема Діогена Лаертського, за розголос таємних учень Емпедокла було вигнано із піфагорійського союзу, однак це не позбавляє його вчення очевидних аналогій з ідеями Піфагора, а нас – підстав для пошуку цих аналогій.

Філософія Емпедокла є філософією любові. Ідеал любові, упредметнений у Сфайросі, охоплює всю природу (зокрема й неорганічну). Ностальгія за «Золотим віком» прориває́ться у словах: «*Кроткими были все твари, и к людям легко приучались // Звери и птицы: везде дружелюбно Любовь процветала*» (Очищения 118 (130)) [16, с. 199]. Емпедокл проповідує любов не тільки до всіх людей, а й до тварин і рослин, адже вони – наші брати, більше того: це ми самі в іншому стані: «*Был уже некогда отроком я, был и девой когда-то*, // *Был и кустом, был и птицей, и рыбою был бессловесной* (105 (117). // *Плакал я, горько рыдал, непривычную видя обитель!* (106 (118) // *Горе мне! Чести какой и какого лишившись блаженства*, // *Свергнутый нынче на землю, средь смертных людей обращаюсь»* (107 (119)» (Очищения 105 (117)-109 (119)) [16, с. 201]. У цих рядках прочитуються безумовні підстави для порівняння філософських поглядів Емпедокла з ученнями Стародавнього Сходу, зокрема з філософією Дао, – адже культури Дао й Логосу «замкнуті на єдиний космопланетарний архетип і мають ідентичний генетичний код» [9, с. 152]. Філософ-китаєзнавець А. Лук'янов називає Лао-цзи, Геракліта й Емпедокла «асурами» філософії Дао та Логосу, хранителями Вселенського-космічного єства: «Із цього джерела вони вирощують філософську природно-божественно-людську гармонію, яка не відбулася в дійсності. Їхня філософія є продовженням одного разу перерваного цивілізацією богів спонтанного перебігу космогенезу. Вона несе велику й прекрасну таємницю народження світової гармонії, недоступну ні почуттям, ні розуму людини, котра здобула свою натуру у штучному соціогенезі» [9, с. 152-153].

Але й до небожителів Емпедокл звертається хоч і з належним пієтетом, а все ж як рівний, як друг: «*Други! о вы, что на склонах златого холма Акраганта // Град обитаете верхний, ревнители добрых деяний, // Злу непричастные, гостю почтенному кров и защита, – // Ныне привет вам!»* (Очищення 100 (112); пер. Г. Якубаніса); пор.: «*Друзья, что живете у вод Акраганта, реки светловодной, // На акрополе града большого! Ревнители дел благородных*, // *Кров иноземцев надежный, зла ненавистники*» (пер. А. Сьомушкіна). Ми наводимо ці рядки у двох найбільш відомих перекладах Емпедокла у прагненні уникнути ситуації *quid pro quo* або хоча б мінімізувати різночитання, зумовлені «складнощами перекладу»: показово, що, характеризуючи своїх божественних «друзів», філософ з нескінченного списку можливих епітетів (напр., Зевс Ксеній – захисник гостей, Зевс Гікесій – опора прохачів, Зевс Пострапайос мститься за злочини – всі ці титули настільки ж давні, як і титули сили: Зевс Василевс – цар, Зевс Керавній – громовержець, Зевс Нефелегерета – збирач хмар і под. [13, с. 45-46]) виділяє всього два: непричетність до зла (схильність до добра) та заступництво гостинності, що підносить останній у ранг щонайперших божественних законів і основоположних людських чеснот.

Звертаючись до античної морально-філософської спадщини, Елізабет Енскомб зауважувала, що як тільки моральний закон втратив «божественного законодавця», він просто перестав бути законом у власному розумінні слова, що, власне, і спричинилося до відмови від етики закону на користь етики чеснот. Проте звістка про смерть Бога видається «дещо перебільшеною» ще й досі, а тим паче в часи, про які тут ідеться. До того ж, як відомо, «святе місце пустим не буває». То хто ж його заступив? Людина-законодавець чи та таки «іскра божа» в душі людини, що змушує її знову й знову вертати з манівців не-людськості й без-честя, шукаючи дороги до неминущих моральних цінностей: любові, милосердя, дружби тощо, – дороги до Іншого й тим самим до себе. Саме з пошуками шляхів досягнення цих моральних ідеалів – між законом людським і людяністю – і пов'язані перспективи подальшого розвитку теми.

Бібліографічні посилання:

1. **Апресян Р. Г.** От «дружбы» и «любви» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей / Апресян Р. Г. // Этическая мысль / Под ред. А. А. Гусейнова. – М.: ИФРАН, 2000. – С. 182-194.

2. **Апресян Р. Г.** Нормативные модели моральной рациональности // Мораль и рациональность /

Отв. ред. Р. Г. Апресян. – М.: Институт философии, 1995. – С. 94-118.

3. **Арістотель.** Нікомахова етика / Аριστοτελους. Ηθικα Νικομαχεια; перекл. з давньогрецьк., коментарі В. Ставнюка. – К.: Аквілон-Плюс, 2002. – 480 с.

4. **Гегель Г. В. Ф.** Лекции по истории философии: В 3-х книгах. Книга 1. – СПб.: Наука, 1993. – 350 с.

5. **Делез Ж.** Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – М.: Ин-т экспериментальной социологии, СПб: Алетейя, 1998. – 288 с.

6. Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий; под ред. чл.-корр. АН СССР проф. С. И. Соболевского: В 2-х томах. – Т. 1–2. – М.: Гос. изд. иностранных и национальных словарей, 1958. – Т. 1: А-Л. – 1044 с.; Т. 2: М-Омега. – 1906 с.

7. **Дробницкий О. Г.** Моральная философия: Избр. труды / Сост. Р. Г. Апресян. – М.: Гардарики, 2002. – 523 с.

8. Дружба: ее формы, испытания и дары: Успенские чтения (Киев, 2007 г.) / Сост. К. Б. Сигов. – К.: Дух і Літера, 2008. – 456 с.

9. **Лукьянов А. Е.** Лао-цзы, Гераклит и Эмпедокл // Лукьянов А. Е. Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. – Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 384 с. – С. 152-169.

10. **Малахов В. А.** Етика. Курс лекцій / В. А. Малахов . – 4-те вид. – К., Либідь, 2002. – 384 с.

11. **Малахов В. А**. Право бути собою / В. Малахов. – К.: ДУХ і ЛІТЕРА, 2008. – 331 с.

12. **Тахо-Годи А. А.** Термин «символ» в древнегреческой литературе / Тахо-Годи А. А. // Вопросы классической филологии. – 1980. – Вып. 7. – С. 16-57.

13. **Фестюжьер А.-Ж.** Личная религия греков / Андре-Жан Фестюжьер / Пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова. – СПб.: Алетейя, 2000. – 253 с.

14. Фрагменты ранних греческих философов. – Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подготовил А. В. Лебедев. – М.: Наука. 1989. – 576 с.

15. **Хюбнер Б.** Произвольный этос и принудительность эстетики / Бенно Хюбнер; пер. с нем. – Мн.: Пропилеи, 2000. – 152 с.

16. Эллинские поэты VIII-III вв. до н. э. / пер. Г. И. Якубаниса в переработке М. Л. Гаспарова; примеч. М. Л. Гаспарова; нумерация фрагментов по изд.: H. Diels – W.Kranz. Die fragmente der Vorsokratiker 10. – Aufl., Berlin, 1961. – М.: Ладомир, 1999. – 515 с.

17. **Ямвлих Халкидский.** О Пифагоровой жизни / Ямвлих Халкидский; пер. с древнегреч. И. Ю. Мельниковой. – М.: Алетейа, 2002. – 192 с.

18. **Anscombe G. E. M.** Modern Moral Philosophy // Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy. – 1958. – Vol. XXXIII. – № 24. – P. 1-19.

УДК 930.1 «19/20»

О. І. Гачко

ІСТОРИЧНА НАУКА ВІД РАНКЕ ДО СЬОГОДНІ: У ПОШУКАХ ТЕОРЕТИЧНОГО ПІДҐРУНТЯ

Висвітлюються проблеми розвитку історичної дисципліни від кінця XIX століття до сьогодні, зокрема, як теоретичне підґрунтя історичної науки змінювалося у відповідності до світоглядних переконань науковців і як останні відобразилися на практиці історіописання. Окреслено нові вектори розвитку академічної історії, зокрема, її антропокультурологічну складову.

***Ключові слова**:* історична об'єктивність, лінгвістичний поворот, академічна історія, історичне мислення

Статья посвящена проблемам развития исторической дисциплины от конца XIX века до сегодня: как теоретические основы исторической науки менялись в соответствии с мировоззренческими убеждениями ученых, и как это повлияло на практику историописания. Определены новые векторы развития академической истории, в частности, ее антропокультурологическая составляющая.

Ключевые слова: историческая объективность, лингвистический поворот, историческая наука, историческое мышление

The author discusses the most characteristic features and peculiarities of modern philosophy of

© О. І. Гачко, 2012

history in the light of the transformations sustained by historical and philosophical thought from early 19th century to the present. She defines the basic principles of modern historical studies and the challenges faced by historians as a result of the dramatic changes in social relations, culture, and world outlook that took place in Western Europe and North America in the 20th century.

Key words: historical objectivity, linguistic turn, history science, historical thinking.

Наприкінці XX ст. підвалини, на яких будувалася історія як наукова дисципліна, захиталися. Під сумнівом опинилася сама здатність людського розуму пізнавати істину, а отже, й розкривати смисл буття. Історія як наука, що вивчає минуле, – але не просто як фактографія, а як герменевтика минулого, – зазнала девальвації. «Хто сказав, що історія говорить правду?» – питали скептики, висловлюючи розчарування післявоєнної Європи у тих світоглядних засадах, які колись сформували західноєвропейську цивілізацію.

Недовіра до історії мала таке саме коріння, як і недовіра до «наук» загалом: історичну науку, яка буквально півстоліття тому претендувала на те, щоб виявляти й об'єктивно висвітлювати реальність минулого, звинуватили у тому, що вона – лише засіб конструювання метафізичних підпор, на яких зніссся в небо європейський логоцентризм.

Починаючи від Леопольда фон Ранке і закінчуючи Робертом Фоґелем, який у 1970-х рр. намагався застосувати в історичних дослідженнях квантитативні методи, історики вірили у важливість об'єктивного погляду на минуле [17, с. 23-34]. Це переконання було демаркаційною лінією між історією і літературою: між тим, як працював історик, що вважав себе науковцем, і творчістю письменника, що пише на історичні теми. Проте в останні десятиліття багато-хто схиляється до думки, що історія все-таки має більше спільного з літературою, ніж з наукою. Це, в свою чергу, похитнуло підвалини, на яких будувалася модерна історична наука. Історик – в'язень світу, в якому він мислить, а його думки і сприйняття зумовлені категоріями мови, якою він оперує, – стверджували прихильники т. зв. «лінгвістичного повороту». Відштовхуючись від ідеї Фердінана де Сосюра, висловленої в «Курсі загальної лінгвістики» (1916 р.) [13], прихильники літературної теорії розглядали мову як соціальний продукт, що засвоюється кожним індивідом уже в готовому вигляді. Ролан Барт у 1960-х рр. і Гайден Вайт у 1970-х рр. наголошували на літературному характері історичних текстів і на певних художніх елементах, яких вони не можуть позбутися [1]. Розвиваючи ідеї де Сосюра, Жак Дерріда і Поль де Манн писали, що мова конструює реальність, а не відображає її [3, с. 190-220]. Історик працює з текстами, але ці тексти не стосуються якогось зовнішнього світу. Як стверджував Дерріда, поза текстом немає нічого [4, с. 158-187]. Більше того, тексти не обов'язково повинні мати письмову або вербальну форму. Культури – це теж тексти. Тексти багатозначні. Кожен з них можна прочитати безліччю різних способів. Не має значення, який був авторський намір, бо текст – завжди багатошаровий і внутрішньо некогерентний, і він існує незалежно від автора. Стосовно до історії це означало, що в підсумку кожна історична праця – це художній твір, і її слід аналізувати методами літературної критики.

Ролан Барт пішов іще далі: заперечуючи відмінність між історією і літературою, а в самій історії – відмінність між фактом і вигадкою, він розкритикував цілу західну традицію, починаючи від самого Аристотеля, який уперше ствердив ці відмінності. Бартова критика історичного реалізму була тісно пов'язана з критикою модерного суспільства і культури. Літературознавець нарікав, що «вся наша цивілізація пристрасно прив'язана до ефекту реальності» [1, с. 439], за допомогою якого люди намагаються втекти від свободи і від своєї ролі як творців значень. «Правда» і «реальність», – додає сучасний американський теоретик історії Ганс Келлнер, – це головна авторитарна зброя нашого часу» [19, с. 301].

Такі-от заяви змусили професійних істориків обережніше ставитися до постмодерністської критики. Поділяючи побоювання позитивістськи налаштованих науковців, професор історії Кембриджського університету Річард Еванс навіть попереджав про «постмодерністську загрозу» історії. «Деякі інтелектуальні варвари, – писав він, – тиняються під брамами цієї дисципліни з явно ворожими намірами» [5, с. 12].

А втім, усе те, що відбувалося в теоретичній царині починаючи з 1970-х рр., насправді дуже мало вплинуло на фактичну практику історіописання. Адже небагато істориків-практиків готові до обговорення теорії історії «на такому рівні, який справжній філософ визнав би прийнятним. З іншого боку, рівень абстракції більшості праць з історичної епістемології настільки теоретичний, настільки далекий від актуальних проблем, з якими мають справу історики-практики, що сам предмет у цілому дуже мало пов'язаний з тим, чим насправді зайняті історики» [5, с. 14].

Для того, щоб зрозуміти, з якими проблемами зустрілася історична наука наприкінці XX ст., розглянемо основоположні принципи цієї дисципліни.

Хоча підвалини історичного знання були закладено ще в давній античності, перші

університетські кафедри історії з'явилися лише на початку XIX ст., і саме тоді історична наука задекларувала свій академічний статус. Першою до «наукової» форми репрезентації минулого прийшла німецька історична школа: кафедра історії в Берлінському університеті була заснована тільки-но в 1810 р., але вже буквально п'ятдесят років по тому німецькі вчені стали лідерами історичної науки, формуючи канон західноєвропейської історіографії [11, с. 69-70].

Очевидно, що гуманітарії і природничники по-різному трактували поняття «наука». Якщо останні працювали здебільшого з описом і систематизацією емпіричного матеріалу, то гуманітарії ставили за мету віднайти певні загальні закони. Історія відрізняється від природи тим, що вона стосується світу значень, яких люди надають буттю, а також цінностей як орієнтирів у предметній та соціальній діяльності людини. Історія вивчає конкретних людей і культури в часі. Але історики поділяли оптимізм професійної науки в тому, що методологічно контрольоване дослідження дає змогу здобути об'єктивне знання. Для них, як і для інших науковців, істина полягала у відповідності знання об'єктивній реальності; для професійних істориків це означало пізнати минуле таким, «яке воно було насправді». Німецькі історики дуже серйозно ставилися до історичної праці та професії історика і вели поважні дебати про специфіку та завдання історичної науки. Вони залишили по собі величезний масив опублікованих і проаналізованих документів та історичних праць. Самовизначення історії як наукової дисципліни також означало для істориків проведення чіткої межі між науковим і літературним дискурсом, між професіоналами і любителями. Натомість поза увагою лишився важливий факт: результати історичних досліджень залежать, серед іншого, й від того, як сам науковець трактує спосіб розвитку суспільства і його структури.

Дотримуючись наукових стандартів і відповідного стилю мови, професійні історики все ж не могли кардинально порвати з традицією Фукідіда й Геродота. По-перше, вони й далі писали свої праці з розумінням того, що історія – це наратив, який хоч і залучає історичні факти й спирається на історичні події, теж вимагає творчого підходу для того, щоб можна було сформувати послідовну оповідь. Отже, як зазначає Гайден Вайт, художній елемент був і залишається невід'ємною частиною всього історичного дискурсу [16, с. 494-496]. По-друге, «науково» зорієнтований історичний дискурс XIX ст. зберіг щонайменше три основі риси, притаманні історіописанню від Фукідіда й до Едварда Гіббона:

1) кореспонденційна теорія істини, тобто переконання в тому, що історія описує людей, які справді існували, і події, які дійсно відбувалися;

2) віру в те, що вчинки відображають наміри людей і, щоб створити адекватну історичну оповідь, історик повинен зрозуміти ці наміри;

3) одновимірна, діахронна концепція часу, згідно з якою одні події слідують за іншими.

Саме ці три засновки щодо реальності, інтенціональності і часової послідовності визначили структуру історіописання від Геродота і Фукідіда й аж до Ранке та початку XX ст.

Але вже наприкінці XIX ст. цей об'єктивістський підхід до історії був підданий гострій критиці. В есе «Про користь і шкоду історії для життя» (1873 р.) Фрідріх Ніцше протиставляє науковому поглядові на історію власну концепцію, що ґрунтується на інтуїтивному розумінні історії і на т. зв. «філософії життя». Головним завданням історії, на думку мислителя, є служити життю: «[Історія] потрібна нам для життя і діяльності, а не для зручного ухиляння від життя і діяльності. Лише тому, що історія служить життю, ми згідні їй служити» [8, с. 159].

Схожих поглядів дотримувався і Яків Буркгардт, учень Ранке і водночас його ідейний опонент. На його думку, історія важлива тому, що вона зосереджується на проблемі виживання людського духу. На відміну від позитивістів, Буркгардт «не бачить ніякого розвитку; в його сприйнятті всі предмети сплітаються, створюючи тканину більшої чи меншої ясності й інтенсивності, більшої чи меншої свободи або гніту, більшої чи меншої рухливості [...]. Істина, якої вчить нас історія, – це меланхолійна істина. Вона не веде нас ані до надії, ані до дії. Вона навіть не передбачає, що людство буде існувати в майбутньому» [14, с. 269].

Парадокс полягає в тому, що в момент, коли парадигма професійної історіографії, започаткована німецькою критичною школою, набула характеру універсальної історичної науки, вона вже не відповідала соціально-політичним реаліям того часу. Концепції Леопольда фон Ранке спирались на історичний контекст Пруссії до 1848 року, тобто доіндустріального періоду. На той час, коли ці концепції набули офіційного статусу в країнах Заходу, соціально-політичні умови, що їх Ранке брав як засновок, вже практично не існували. Європейські й північноамериканські історики усвідомили потребу історії, яка б враховувала соціально-економічні фактори. Така історія мала зосереджуватися не на подіях чи окремих особах, а на тих соціальних умовах, в яких вони перебувають.

Отже, на початку XX ст. відбулася переорієнтація від подієвої історії до суспільно зорієнтованих форм історичного дослідження. Підвалини цього типу історіописання залишилися

класичними, але завдяки наголосові на суспільній тематиці саме з цієї гілки виросли не лише класична соціологія та економічно зорієнтоване розуміння історії (напр., марксистська школа), а й структуралізм школи Анналів.

Представники цього напряму провадили свої історичні дослідження за зразком природничих наук. Та якщо традиційна історіографія зосереджувала увагу на ролі індивідів та елементах інтенціональності, то нові форми суспільно-орієнтованої історії зосереджувались насамперед на соціальних структурах і процесах соціальних змін. Водночас вони зберегли переконання, що історія має справу з реальним предметом дослідження, який історики повинні адекватно представити. Ця реальність не піддається безпосередньому сприйняттю, а тому, як і в інших науках, її потрібно аналізувати крізь призму концепцій та ментальних структур істориків.

Прихильники нового суспільно зорієнтованого підходу критикували стару історичну науку за те, що вона була надто зосереджена на індивідах, зокрема, на «історичних постатях» і подіях як єдиному предметі історії, і нехтувала ширший контекст, в якому існували ці постаті й відбувалися ці події. З цього погляду нові історичні школи були демократичнішими у виборі предмету свого дослідження: їх цікавило суспільство загалом, а не лише політична сфера. Зауважмо, що історики соціального спрямування критикували стару історіографію не за її науковість, а власне за брак науковості. Вони поставили під сумнів один з головних принципів старого підходу, а саме, що історія стосується індивідів, а не узагальнень, що її мета – «зрозуміти», а не «пояснити», доводячи, що всі науки, зокрема й історія, повинні прагнути до причинно-наслідкового пояснення фактів.

З іншого боку, історики соціального спрямування, як і їхні попередники, оперували поняттями лінійного часу, континуальності й спрямованості історії, вірили в існування єдиної «Історії» на противагу багатьом історіям, хоча й виражали цю концепцію по-іншому. Так само, як і Ранке, котрий стверджував, що історії притаманні внутрішня єдність і розвиток, ці історики були переконані в тому, що принаймні модерна історія рухається в чітко визначеному напрямі. Вони вірили в безперервне економічне зростання і в застосування наукової раціональності для впорядкування суспільства, вважаючи і одне, й інше позитивними цінностями модерного світу. Більшість істориків поділяли концепцію «модернізації», або дедалі більшої «раціоналізації», що надавали історичному розвитку внутрішньої єдності. Як і Ранке, на перше місце вони ставили історію Заходу. По суті, історія світу залишалася історією розвитку західноєвропейської цивілізації.

А втім оптимізм з приводу характеру й напряму світового історичного процесу, яким тішила себе соціальна історія в першій половині XX ст., було підірвано фундаментальними змінами в структурі суспільного буття після 1945 року, в т. зв. пізню індустріальну епоху. Закінчення Другої світової війни, розпад колоніальних імперій і водночас усвідомлення того, що світ – це більше, ніж самий тільки Захід, створили ту критичну масу умов, яка змусила переосмислити логіку історії.

Перехід від індустріального до інформаційного суспільства тільки поглибив ті зміни, що відбулися в свідомості європейських інтелектуалів. Вперше усвідомлено негативні аспекти економічного зростання, зокрема, його наслідки для навколишнього середовища. Через двадцять років після завершення Другої світової війни, коли підросло нове повоєнне покоління, почалося критичне осмислення наслідків тих геноцидів, що їх зазнав світ у XX ст. Не лише модерність з усіма її здобутками перестала видаватись чимось унікальним, а й сам Захід несподівано виявився лише однією з багатьох цивілізацій, жодна з яких не мала першості. Плюральність культур, про яку на початку XX ст. писав німецький філософ Освальд Шпенглер [16], більше не здавалась утопічним релятивізмом. Увага дослідників зосередилась на деструктивних аспектах процесу становлення цивілізації.

Для істориків ця трансформація свідомості мала важливі концептуальні наслідки. Вже в 1930-40-х рр. Марк Блок і Фернан Бродель відійшли від наративної історії, що розгорталася б як послідовність подій, і зосередилися на дослідженні суспільних умов у певний історичний період. Навіть окрема епоха, здавалося, не становить більше єдиного цілого: наприклад, Бродель у своїх дослідженнях Європи в XVI столітті застосовував три різні часові перспективи [2]. Час у ньютонівському сенсі як об'єктивна реальність або в кантівському сенсі універсальної категорії більше не існував. Історичний час варіював залежно від предмету дослідження, і кожен час мав свою швидкість і ритм, залежно від того, з чим мав справу історик: з великими структурами, у рамках яких природні, соціальні, економічні та культурні чинники зазнавали повільних, поступових змін, чи з швидким пульсом політичної історії. Мало того, навіть у межах того самого періоду співіснували й змагалися між собою різні концепції часу. Жак Лє Ґофф, наприклад, писав про церковний і світський час у Середньовіччі [6, с. 68-118].

Нові підходи стали викликом для традиційної історіографії, яку цікавили насамперед

соціальні еліти або великі безособові структури. Тепер історики пропонували нову історію, «історію знизу», яка, скажімо, не лише цікавилася становищем жінки в різні історичні періоди, а й пропонувала феміністичну перспективу історії [12, с. 61-90]. Так само, як свого часу соціально зорієнтована історія замінила дослідження політики дослідженням суспільства, нова історія звернулась до дослідження повсякденності.

Фрагментація предмета історичних досліджень аж ніяк не означала, що інтерес до історії згасає. Навпаки, саме в останні півстоліття історіописання значно розширило свої межі. Але, як зазначає іспанський дослідник Ігнасіо Олабаррі, нові історії були всього лише різновидом модерністської історіографії, адже вони інтерпретували минуле у відповідності з філософською парадигмою Просвітництва, тобто дотримувались «ідеології визволення» або сповідували віру в прогрес. «Це, – пише він, – цілком очевидна риса марксистської історіографії, Білефельдської школи (на яку серйозно вплинули теоретики Франкфуртської школи, особливо Юрґен Габермас), і американської „соціяльної наукової історії”» [9, с. 183].

1985 року, на семінарі на честь Фернана Броделя, говорячи про праці свого учня Еммануеля Ле Руа Лядюрі та інших дослідників, Олабаррі використав термін «нова нова історія» [9, с. 184]. Чи можна вважати ці «нові нові історії» історіографічним вираженням ідей постмодернізму і чим саме вони відрізняються від попередніх «нових історій»?

Постструктуралістська теорія і пов’язаний з нею лінгвістичний поворот, про які ми вже згадували раніше, – це найхарактерніший елемент того, що сьогодні називають постмодерністською парадигмою мислення. Якщо модернізм починається з декартівського «cogito ergo sum» і сповна виражається у вірі в визвольну силу «ratio», а разом з тим і в суб’єкта як носія раціональності, то зведення реальності розуму до мови і мовлення, притаманне постструктуралістській філософії, означає «розчинення» суб’єкта до такої міри, що він просто зникає. Американський історик Дональд Келлі вважає, що «з філософського погляду поняття „деконструкції” можна пояснити як остаточну „децентрацію” людської природи: те, що зробив Коперник в астрономії, Дарвін – у біології, а Фройд – у психології, Дерріда, як сам каже, намагається здійснити у мові» [18, с. 157].

Відхід від реальності минулого в сучасній літературній, лінгвістичній та історичній думці відображає глибоке незадоволення відчужуючими аспектами сучасної цивілізації. Оскільки наука займала в цій цивілізації чільне місце, то наукові підходи, включаючи й історіографічну традицію, були піддані критиці в першу чергу. Ця критика мала певні політичні наслідки. Те, що Ніцше наприкінці XIX ст. критикував як псевдооб’єктивізм, мислителі лівого спрямування, починаючи ще від Жана-Поля Сартра і філософів Франкфуртської школи: Теодора Адорно і Макса Горкгаймера, визнали засобами політичного контролю й маніпуляції [15].

Якщо Просвітництво прагнуло визволити людей від міфів та ілюзій, то його критики намагалися звільнити людей від етичної беззмістовності, яку, на їхню думку, пропонував раціоналістичний підхід до життя. Фуко і Дерріда погоджувалися, що ставлячи в центр абстрактний розум, західна філософська традиція, починаючи від Сократа, легітимізувала логоцентризм. Навіть такі скептики як Річард Еванс визнають, що «питання, які ставлять [постмодерністи – *О. Г.*] – щодо можливости чи неможливости здобуття об’єктивних знань щодо невловимої та відносної природи істини, щодо труднощів у розрізненні правди й вигадки, – не просто підштовхують істориків до перегляду теорії і практики своєї дисципліни; вони мають ширший смисл, який виходить далеко за межі академічного і університетського життя. У цьому сенсі проблема того, як історики підходять до набуття знань про минуле і чи вони взагалі можуть коли-небудь домогтися в цьому певного успіху, символізує значно більшу проблему: якою мірою суспільство взагалі може домогтися свого роду об’єктивної певності щодо великих проблем нашого часу, котра може послужити надійною базою для прийняття життєво важливих рішень щодо нашого майбутнього у XXI сторіччі» [5, с. 13].

Так звана «криза історії», яку сьогодні часто пов’язують із світоглядними та методологічними змінами в сучасній історіографії, розгортається, на думку американської дослідниці Карен Мак-Гарді, принаймні у двох різних напрямах: як «криза дисциплінарна» і як «криза когнітивна». Джерелом першої є зміни у взаємовідношенні історії і соціальних наук, тоді як друга стосується інтелектуальної історії, критичної теорії та філософії і загострюється внаслідок лінгвістичного повороту, особливо в тих питаннях, в яких ідеться про смислотворче значення історії [20, с. 5]. Предметом історії, замість соціальних структур і процесів, стала культура в широкому сенсі цього слова, тобто щоденне життя людини. Історія набула «людського обличчя», бо ж її увага змістилася на індивідів, але цього разу не можновладців, а звичайних людей. Наголос на культурі повсякдення наблизив історію до антропології Кліффорда Гірца.

Роздумуючи про нові шляхи історичного мислення, німецький історик Йорн Рюзен розглядає постмодерну парадигму історіописання як поєднання домодерного риторичного характеру

історіографії з його наголосом на моральному аспекті і модерного критичного підходу, що зосереджується насамперед на методології історичних досліджень. Якщо взяти до уваги обидва ці аспекти і розкрити їх внутрішній взаємозв'язок, то вийде на яв уся комплексність історії, її естетичний і когнітивний характер, її методологічна самостійність і її роль у культурному житті суспільства, і саме в цьому головне завдання постмодерністської історіографії [10, с. 11-12]. Рюзен додає: «Мені залежить на тому, щоб це історичне мислення настільки експлікувати, щоб воно саме собою вступило в продуктивні й відкриті відносини з незахідними традиціями і відтак сприяло міжкультурній комунікації. Ця комунікація мала б поєднувати два завдання: з одного боку, вона мала б поєднувати історичне мислення з процесом глобалізації і, звичайно, критично й рефлективно, сприяти його присутності в цьому процесі, сприяти перетворенню його на культурну продуктивну силу цього процесу і, з другого, однозначно чітко виявляти особливе завдання історичного мислення в цьому процесі, а саме, демонструвати в ньому самому (а не виступати проти нього) повноту особливого як своєрідність історичного» [10, с. 13].

До «нових шляхів» історичного мислення належить не лише усвідомлення логіки, структури та функції власних же культурних процедур і тенденцій, а й пошук нових підходів до тлумачення людського минулого, що народилися з досвіду недавнього минулого. «Великі катастрофи людства у XX ст. і водночас його великі сподівання на те, щоб запобігти таким катастрофам у майбутньому, мають бути присутні у нових підходах до історичного досвіду та до його тлумачення» [10, с. 14].

Незважаючи на твердження деяких сучасних мислителів про розмивання меж між історією і літературою, в останні десятиліття історики стали ще більше обстоювати авторитет науки і переконання, що як науковці вони мають справу з реальним, а не уявним минулим, хоча це минуле неможливо осягнути без всебічного критичного аналізу. Сьогодні вони більше, ніж будь-коли, роблять наголос на професіоналізмі. Для того, щоб займатися проблемами культурної історії, їм довелося ретельніше опановувати не лише історичне ремесло, а й антропологію та теорію культури. Якщо в 1980-х рр. історики свідомо ігнорували політику, щоб говорити про суспільство і культуру, то сучасні події показують, що уникнути політики в історичному дискурсі неможливо.

Залучати в історичний наратив і політику, і культуру, й економіку, й інші виміри людського існування змушує, на думку Рюзена, травматичність історичного досвіду, виражена в понятті «цивілізаційного розриву». «Криза для історичної свідомості, – зазначає він, – звична річ, бо сама історична свідомість ґрунтується на кризах. Не було б криз, не було б жодної історичної свідомості» [10, с. 185]. Коли в людському житті відбувається певна подія чи випадок, що якимось чином не вписуються в певний інтерпретаційний зв'язок, то ця подія чи випадок обов'язково стають елементом історичного дискурсу, який виштовхує їх на поверхню тексту і робить їх «видимими». Це явище Рюзен називає «часовим досвідом континґентності». Континґентність – це завжди певний виклик, а тому вона завжди має ключове значення для історичного мислення. Натомість історична свідомість – це ментальна або духовна відповідь на виклик континґентності. «Для людського духу просто-таки визначальним є те, що він у стосунках із своїм світом породжує зміст і значення, а цей зміст і це значення вкладаються в іншу логіку, а не в логіку інструментальної раціональності, де йдеться про відповідність засобів цілям. Це логіка розказування історії, в якій континґентні події наповнені змістом і значенням» [10, с. 189].

Смислотворчий потенціал історії – це найважливіша і найцінніша її сторона, але не слід забувати, що центром і метою формування смислів історії є людина в повноті своєї метафізичної цінності. Усвідомлення того, що історія не існує поза людиною або без людини – це саме те, що філософи та історики здобули завдяки модерності. Натомість зберегти цю людину в історії – завдання сучасників. Як писав Елі Візель в «Листі до молодого німецького друга»: «Саме у Твоїх руках гуманізація успадкованої історії, її спасенність. Через те, що Твої батьки розверзнули прірву, Твій погляд зможе сягнути її глибин і дістати звідти світло, що освітить пошуки тих, хто прийде завтра» [21 с. 242].

Бібліографічні посилання:

1. **Барт Р.** Дискурс истории / Ролан Барт // Р. Барт. Система моды. Статьи по семиотике культуры / Ролан Барт ; [пер. с фр., вступ. ст. и сост. С.Н. Зенкина]. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. – С. 227-233.

2. **Бродель Ф.** Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II : в 2 ч. / Фернан Бродель ; [пер. с фр. М. А. Юсима]. – Москва : Языки русской культуры, 2002.

3. **Дерида Ж**. Письмо та відмінність / Жак Дерида ; [пер. з фр. В. Шовкун, наук. ред. перекладу О. Шевченко]. – Київ : Основи, 2004. – 600 с.

4. **Деррида Ж**. О грамматологии / Жак Деррида ; [пер. с фр. Н. Автономовой]. – Москва : Ad

Marginem, 2000. – 511 с.
5. **Еванс Р. Дж**. На захист історії / Ричард Дж. Еванс ; [пер. з англ. В. Дмитрука]. – Львів : Кальварія, 2008. – 296 с.
6. **Ле Ґофф Ж.** Середньовічна уява : есеї / Жак ле Ґофф ; [переклав з французької Ярема Кравець]. – Львів : Літопис, 2007 – 346 с.
7. **Манн П. де.** Литературная история и литературная современность / Поль де Манн ; [пер. с англ. Е. В. Малышкина] // Манн П. де. Слепота и прозрение : статьи о риторике современной критики / Поль де Манн. Санкт-Петербург : Изд. центр «Гуманитарная академия», 2002. – С. 190-220.
8. **Ницше Ф**. О пользе и вреде истории для жизни / Фридрих Ницше ; [пер. Я. Бермана] // Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. – Москва : Рипол Классик 1998. – Т. 2. – 1998. – С. 159-232.
9. **Олабарри И.** «Новая» новая история : структура большой длительности / Игнасио Олабарри // Ойкумена. Альманах сравнительных исследований политических институтов, социально-экономических систем и цивилизаций.– Харьков , 2004. – Выпуск 2. – С. 176-207.
10. **Рюзен Й.** Нові шляхи історичного мислення / Йорн Рюзен ; [пер. з нім. В. Кам'янець]. – Львів : Літопис, 2010. – 358 с.
11. **Савельева И. М.** Становление исторического метода: Ранке, Маркс, Дройзен / И. М. Савельева, А. В. Полетаев // Диалог со временем : Альманах интеллектуальной истории. – М., 2007. – Вып. 18. – С. 68-96.
12. **Скотт Дж**. В. Жіноча історія / Джоан В. Скотт // Нові підходи до історіописання / за ред. Пітера Берка ; [пер. з англ.] ; 2-ге вид. випр. – Київ : Ніка-Центр, 2010. – с. 61-90.
13. **Сосюр Ф.** де. Курс загальної лінгвістики / Фердінан де Сосюр ; [пер. з фр. Андрій Корнійчук, Костянтин Тищенко]. – Київ : Основи, 1998. – 324 с.
14. **Уайт Х.** Метаистория: историческое воображение в Европе XIX века / Хейден Уайт ; [пер. с англ. под ред. Е. Г. Трубиной и В. В. Харитонова]. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 528 с.
15. **Хоркхаймер М.** Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / Макс Хоркхаймер, Теодор В. Адорно ; [перевод с немецкого М. Кузнецова]. – Москва : Медиум, 1997. – 310 с.
16. **Шпенглер О.** Закат Европы : очерки морфологии мировой истории : в 2 т. / Освальд Шпенглер ; [пер. с нем. Н. Ф. Гарелина]. – Минск : Попури, 1998.
17. **Fogel R.** Which Road to the Past? : Two Views of History / Robert Fogel, Geoffrey Elton. – New Haven : Yale University Press 1983. – 136 p.
18. **Kelley D. R.** Horizons of Intellectual History : Retrospect, Circumspect, Prospect / Donald R. Kelley // Journal of History of Ideas. – January-March, 1987. – Vol. 48, No. 1. – p. 143-169.
19. **Kellner H.** The Politics of Interpretation / Hans Kellner // The Politics of Interpretation / ed. by William J. T. Mitchell. – Chicago : Chicago University Press, 1983. – 386 p.
20. **MacHardy K. J.** Crisis in History, or : Hermes Unbounded / Karin J. MacHardy // Storia della Storiografia. –1990. – Vol. 17 – P. 5-27
21. **Weisel E.** Brief an einen jungen deutschen Freund. Wie Kultur die Welt neu schafft / E. Weisel. // Die Zeit. – 27.08.1998. – P. 42.

УДК 930.1+308:37.013.3

В. І. Мудрак

СУЧАСНІ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ТЕНДЕНЦІЇ ІНФОРМАЦІЙНОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯФАХОВОЇ КОМПЕТЕНТНОСТІ В СИСТЕМІ ВИЩОЇ ОСВІТИ В КОНТЕКСТІ СПІВВІДНОШЕННЯ «ОСОБИСТІСТЬ – ІНФОРМАЦІЯ»

Сучасні підходи до розвитку співвідношення «особистість-інформація» в глобальному інформаційно-пізнавальному просторі розгортаються в системі інформаційного забезпечення фахової компетентності в межах вищої освіти. Це передбачає напрацювання новітніх соціально-філософських тенденцій у контексті «людина-технологія-вища освіта-фахова компетентність».

Ключові слова: інформаціологія, компетентність, система, інформація.

Современные подходы к развитию соотношения «личность-информация» в глобальном информационно-познавательном пространстве разворачиваются в системе информациологического обеспечения профессиональной компетентности в системе высшего образования. Это предполагает наработку новейших социально-философских

© В. І. Мудрак

тенденций в контексте «человек-технология-высшее образование-профессиональная компетентность».

***Ключевые слова**:* информациология, компетентность, технология, информация, система

Modern approaches to the anthropology development in the global information space are realised in the system of information provision of professional competence in the highest education. This implies running time the newest social-philosophy trends in context «man-technology-the highest education-professional competence».

Key words: infomaciology, competence, information, techne, technology, system.

Проблематика даного дослідження знаходиться в площині соціально-філософських підходів заснування засад кількісної й якісної оптимізації пізнавальної духовно-культурної, техніко-технологічної інформації у змісті й організації вищої освіти в умовах формування і становлення сучасної фахової компетентності останньої в глобальному інформаційно-пізнавальному просторі, в змісті якого висуваються новітні вимоги щодо реалізації особистісного пізнавального і фахово спрямованого потенціалу.

Розробка і застосування таких підходів посилаються на систему методологічного забезпечення процесу інтенсивного напрацювання новітніх знань, умінь і навичок професійної діяльності, що мають проективний характер у галузі фахової компетентності вищої освіти щодо реалій глобального світового ринку праці.

Такий ракурс даної проблеми розгортається в річищі інтеграції інформаціологічного забезпечення фахової компетентності вищої освіти в світовий освітньо-науково-професійний простір, що в ньому розкривається особистісний потенціал (в системі відносин «особистість - інформація»), спрямування якому надане в межах вітчизняної вищої освіти. Це передбачає, перш за все, сконцентрованість зусиль усіх ланок вищої освіти щодо підвищення рівня вітчизняного науково-професійного потенціалу, а з іншого боку, пошук шляхів інтеграції останнього в світову систему ринку праці. Відповідальність за оптимальне узгодження вітчизняних вимог до підготовки майбутнього фахівця із глобальними світовими вимогами до його рівня фахової компетентності покладається на систему вищої освіти, що неухильно інтегрується в останні. Саме тут і виникають новітні підходи з точки зору соціально-філософського забезпечення такої інтеграції. З одного боку, для майбутнього фахівця відкриваються раніше небачені можливості доторкнутися до глибин інформаційного забезпечення фахової підготовки, а з іншого, – така особистість стикається із світом відкритих проектів, що несуть масу викликів: духовних, психологічних, політико спрямованих, економічних, інформаційних, тощо. Йдеться про адаптацію молодого фахівця до системи інтерактивних зв'язків у інформаційно-пізнавальній галузі. На нашу думку, долучення такої особистості до світового ринку праці, вимагатиме креативних зусиль усієї системи вітчизняної вищої освіти.

Стан розробки наукової проблеми базується на досягненнях вітчизняних і зарубіжних вчених у галузі теорії інформації та управління нею в суспільно-соціальних відносинах (В.Г. Афанасьєв, Бауер Фрідріх Л., І.Й. Блох, Д.І. Блюменау, М. Боніц, Н. Вінер, М.В. Вачевський, Леон Бріллюен, Т.Г. Геращенко, Н.Г. Джинчарадзе, У. Ешбі, Ю.М. Канигін, С.Г. Кулєшов, Л. Куффінал, М.М. Мойсеєв, Рейворд І. Бойд, А.Д. Урсул, Ю.А. Шрейдер, К. Шеннон та ін.). Проте, швидкоплинний сучасний ринок інтегрованої світової праці і застосування на ньому новітньої пізнавально-ціннісної-фахової інформації передбачає новітнє теоретичне забезпечення руху такої інформації і залученості до неї майбутніх фахівців. Такий процес передбачає подальше дослідження означеної проблеми. З погляду методології науки й освіти соціальна інформація пізнавального характеру розглядається й аналізується як ресурс і потенціал їх розвитку в науково-освітніх комунікаціях, техніко-технологічних структурах науково-освітнього спрямування, системах, формах тощо (Дж. Бернал, В.О. Виноградов, Г.М. Добров, Г. Клаус, О.М. Князєва, А.Й. Уйомов, Ф.М. Цирдя, та ін.). У свою чергу, вимагає подальшого дослідження процес реалізації таких комунікацій у системі «вітчизняна освіта–міжнародний ринок праці». Застосування соціальної інформації в освіті й науці на теренах інформаційного суспільства з погляду сучасної соціальної філософії та її трансформація на рівні знання, духовно-ціннісного досвіду людства, нації, особистості розглядаються як новітній етап їх розвитку (В.П. Андрущенко, В.П. Бех, М. Кастельс, В.Г. Кремень, Т.П. Малькова, М.І. Михальченко, В.А. Рижко, та ін.)

Саме у цьому, на нашу думку, полягає основний шлях сучасних соціально-філософських розробок на теренах співвідношення вітчизняних досягнень у галузі фахової компетентності вищої освіти з точки зору її інтеграції в світовий інформаційно-пізнавальний простір й напрацювань і загальносвітового досвіду реалізації фахової компетентності на інтегрованому ринку праці.

Функціонування, трансформація, управління пізнавальною соціальною інформацією в змісті й організації вищої освіти розглядаються на теренах філософії освіти, методології освіти, дидактики (Л.П. Буєва, Е.М. Гусинський, І.А. Зязюн, С.Ф. Клепко, В.С. Лутай, М. Малкей, Л.А. Мікешина, М.І. Романенко, та ін.). Такі розробки, на наш погляд, необхідно інтегрувати в систему інтернаціонального досвіду впровадження результатів фахової компетентності, надбаної в системі вітчизняної вищої освіти. Проективним уявляється процес розширення поля підходів стосовно інтеграції вітчизняних напрацювань в систему світових розробок, що набули креативного значення. Щодо розвитку вищої освіти в сучасному суспільстві, застосування соціальної інформації пізнавального характеру, спрямованого на підвищення фахової компетентності як вищої освіти в цілому, так її вихованців, розглядається як методологія реалізації науково-професійного, його презентації; форма здійснення інтелектуального й емоційного розвитку особистості; розвитку управлінської освітньої системи на рівні подання навчального і практично спрямованого матеріалу, організаційно-методичних засад вищої освіти, методології програмованого навчання, інформатизації процесу наукового, освітнього пізнання, що в ньому реалізуються новітні техніко-технологічні засоби, спрямовані на активізацію процесу професійного і загальноосвітнього становлення особистості (А.М. Алексюк, В.І. Астахова, В.П. Безпалько, В.Ю. Биков, Я.Я. Болюбаш, А.В. Васильєв, О.О. Жук, Г.О. Козлакова, Массінга Венансіо, Іван Марєв, Н.В. Морзе, О.В. Оліфіров, С.А. Ракова, В.Г. Розумовський, та ін.). В контексті нашого дослідження йдеться про пошук шляхів оптимізації загальносвітової науково-професійно-пізнавальної інформації стосовно розвитку потенціалу фахівців, які виходять на світовий ринок праці, маючи підготовку у вітчизняній освіті. Такий процес має багатоаспектний характер, що вимагає подальших досліджень, які в свою чергу, мають бути покладеними на соціально-філософську методологію.

Завданнями в річищі дослідження є: формування інтегрованого науково-освітнього інформаційного середовища, що в ньому оптимально з точки зору співвідношення «людина–інформація» в умовах новітньої пізнавальної інформаційно-пізнавальної ситуації реалізується потенціал особистості –впроваджувача фахової компетентності, надбаної в річищі вищої освіти; створення оптимальної інформаційної інфраструктури в кожній зі складових ланок вищої освіти для здійснення науково обгрунтованого співвідношення особистісних зусиль і суспільних вимог щодо підготовки майбутнього фахівця; формування й раціональне використання індивідуалізованих пізнавально-духовних інформаційних ресурсів з точки зору ентропійних і негаентропійних процесів у галузі техніко-технологічного обґрунтування пізнавального процесу; створення баз даних і знань, зорієнтованих на прогнозування інтегративних пізнавально-ціннісних процесів розвитку вищої освіти на усіх рівнях – від особистісного до загальнодержавного, планетарного, тощо.

В умовах глобального інформаційного суспільства, глобального ринку праці, в якому головним ресурсом і потенціалом є людина у системі соціальної інформації пізнавально-технологічного характеру (фахівець з певним запасом знань, умінь та навичок), виникають новітні підходи до розвитку вищої освіти як креатора професійної компетентності своїх вихованців. Такі підходи виходять з розуміння інформаційної ситуації, в якій знання, культурно-духовне надбання в системі пізнання як результат індивідуальної й колективної науково-технологічної обробки інформації, духовно-ціннісного досвіду інтегруються у загальносвітовий духовно-пізнавальний простір, в якому розгортаються певні суперечності.

Головною суперечністю сучасної пізнавально-ціннісної науково-освітньої доби є розрив між індивідуалізацією й усуспільненням знання, соціальної інформації, духовно-ціннісного досвіду; між індивідуальними і загальносуспільними зусиллями у царині сучасних техніко-технологічних підходів до формування адекватної сучасним досягненням наукової картини світу, проектуючого і вмотивованого ринку праці, що на ньому застосовуються знання, уміння і навички фахівців, сформованих в системі вищої освіти.

Вирішення її полягає в наступному: уточненні мети вищої освіти для молодої особистості, її мотивів і смислів, особливо у галузі оволодіння фаховою компетентністю; модернізації змісту, організації вищої освіти відносно новітніх соціально-філософських уявлень про світ, місце в ньому людини, специфікації вищої освіти щодо сучасної інформаційно-фахової-науково-професійної світової ситуації, що в ній індивід співвідноситься із глобальним усуспільненням знання і духовно-ціннісного досвіду, практичних настанов на подальше життя у світі швидкоплинних технологій й адаптації до інновацій, участі в них; застосування новітніх інформаціологічних технологій пізнання, що сягають сутнісних глибин людського буття; створення оптимальної для особистості і суспільства методолого-технологічної системи входження і праці в глобальному інформаційному просторі, де антропологічний фактор розвитку пізнавальної сфери і сфери праці стає всеохоплюючим, оскільки його дія зачіпає глибинні процеси буття людства

Інша сучасна суперечність полягає у неспівпадінні національної належності знання, духовно-ціннісного досвіду, організації вищої освіти, професійної компетентності з глобальними викликами, в контексті яких останні перетворюються на всесвітній продукт споживання, безвідносний до коренів і витоків. Інтернаціоналізація і глобалізація суспільства призвели до того, що зміни в одній галузі дуже швидко переносяться на інші, підсилюючи взаємовплив та взаємозв'зок цих сфер. За таких умов отримані знання втрачають свою індивідуальну цінність. І це викликає безліч питань стосовно подальших перспектив вкорінення здобутків вітчизняної освіти в інтернаціональний інформаційно–пізнавальний, професійно орієнтований простір.

Вища освіта у такому ракурсі повинна вирішити наступні завдання:

1) гуманізувати інформаціологічні якісні і кількісні характеристики професійно-наукового, адаптованого знання у системі вищої освіти, загальносвітового ринку праці; надати техніко-технологічним характеристикам розвитку пізнавального процесу індивідуалізуючи рис, коли людина не є придатком техніки та інформаційних технологій, але є її спрямовуючим началом, наповнюючи ці характеристики різнобарв»ям виявів;

2) індивідуалізувати вплив освітньо-наукової, професійно спрямованої інформації через її, з точки зору соціальної філософії, вияви на особистість як науково обгрунтованої оптимізації вибору особистісного пізнавального шляху;

3) фундаменталізувати зміст й організацію вищої освіти відносно цілісних уявлень про Всесвіт, людину, природу, суспільство, систему взаємодій «особистість-інформація»; спроектувати можливі конфігурації співвідносин у межах інтернаціональної системи «людина-інформація-техніка-технології-освіта-ринок праці»;

4) оптимально індивідуалізовано технологізувати освітньо-пізнавальний простір відносно застування медіа-засобів, систем, прийомів, форм трансформації, модернізації науково-освітньої інформації, маючи на меті повноцінний розвиток особистості в умовах глобальних суспільних викликів;

5) організувати техніко-технологічну підтримку особистісних розвивальних пізнавально-ціннісних підходів - контекстуальних, діалогічних, ігрових, комунікативно-рольових, імітаційно-моделюючих та ін. у системі вищої освіти;

6) інтегрувати зусилля усіх навчальних, виховних, культурних, соціальних інституцій, позанавчальних організацій, структур, ЗМіД, соціального оточення, з точки зору індивідуалізованого спрямування розвитку особистості XXI століття; розробити глобальні системи оптимізації вироблення і застосування пізнавально-ціннісної інформації, розрахованої на проективні підходи до спрямування чинника техніки і технологій у людино центроване річище, гармонійно узгоджуючи таке спрямування із буттям природи.

Висновки**:** для досягнення інформаційно - пізнавальної оптимізації зусиль сучасної вищої освіти відносно становлення студентської молоді в глобальному світі необхідно реалізувати такі підходи:

гармонізувати пізнавальні, духовні зусилля особистості в системі вищої освіти із загальносвітовим духовно-пізнавальним простором;

стимулювати науково обгрунтоване програмування інтелектуального, емоційного, нейропсихофізіологічного розвитку особистості через розробку новітніх шляхів наукового, ціннісного пізнання світу в цілому, світу людини, що здійснюється через інфомаціологічне забезпечення цього процесу;

оптимізувати інформаційно-ціннісний простір пізнання молодою людиною світу в системі вищої освіти через навчання життю в умовах прогресуючого інформаційного середовища;

розробити проективні підходи до гармонізації стосунків людини і техніко-технологічних процесів, спрямованих на поступ суспільства в умовах глобальних викликів, що, у свою чергу, висуває новітні завдання у царині вищої освіти стосовно реалізації антропного принципу розвитку науки і техніки, інноваційних технологій у галузі пізнання світу природи, суспільства і людини.

Проективним баченням уявляється процес створення найновіших підходів до оптимального узгодження зусиль вищої освіти та професійно-наукових установ до вироблення шляхів сучасного входження особистості – вихованця вітчизняної освіти до світового ринку праці; напрацювання новітніх соціально-філософських методологій щодо оперативного коригування процесу оволодіння професійно спрямованими знаннями, уміннями та навичками, що мають як стратегічний, так і тактичний характер стосовно реалізації особистісного потенціалу соціальної спільноти в умовах глобалізованого інформаційно-пізнавального і науково-професійного простору.

Бібліографічні посилання:

1.**Абдеев Р.Ф**. Философия информационной цивилизации. - М.: Владос, 1994. - 336 с.

2.**Андрущенко В.П**. Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: Досвід соціально-філософського аналізу. - К.: ТОВ «Атлант ЮеМСі», 2006. - 498 с.

3.**Белл. Д.** Грядущее постиндустриальноке общество: Опыт социального прогнозирования / Даниел Белл [перевод с английского]. Иноземцев В.Л. (ред. и вступ. Статья. - М.: Наука, 1989. – 345 с.

4.**Гусинский Э.Н., Турчанинова Ю.И.** Введение в философию образования: Учебное пособие. - М.: Логос, 2001. - 234 с.

5.**Забродська Л.М.** Інформатизація закладу освіти: управлінський аспект. - Х.: Видавнича група «Основа», 2003. - 240 с.

6.Інтеграція вищої освіти України в європейську систему: Збірник наукових праць: За матеріалами Міжнародної науково-методологічної конференції «Інтеграція вищої освіти України в європейську систему», Дніпропетровськ, 05 травня 2001 р. / Н.Є. Бойцун (ред.); Міжнародний фонд «Відродження». - Дніпропетровськ: Арт-Прес, 2001. - 108 с.

7.**Кастельс М.** Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. - М.: Интер-Пресс, 2000. - 345 с.

8.**Кулицький С.П.** Основи організації інформаційної діяльності у сфері управління: Навчальний посібник. - К.: МАУП, 2002. - 224 с.

9.**Навроцький О.І.** Вища школа України в умовах трансформації суспільства. - Х.: Основа, 2000. - 240 с.

10.**Урсул А.Д.** Модель ноосферно-опережающего образования III-го тысячелетия //Сб. тезисов и материалов III-го Международного симпозиума «Открытое общество и устойчивое развитие». - Т.VII. - Зеленоград, 2001. - 456 с.

11.**Фініков Т.В.** Сучасна вища освіта: світові тенденції і Україна /Міжнародний фонд досліджень освітньої політики, Інститут економіки та права «КРОК». - К.: Таксол, 2002. - 176 с.

12. **Яблонський В.А.** Вища освіта України на рубежі тисячоліть: проблеми глобалізації та інтернаціоналізації. - К., 1998. – 278 с.

УДК 101

У. В. Хамар

СВІТОГЛЯДНИЙ ВИБІР У РАЗІ КОНФЛІКТУ КОМПОНЕНТІВ СВІТОГЛЯДУ

Проаналізовано процес вибору у разі конфлікту між компонентами світогляду. Обґрунтовано, що під час викладання філософії потрібно формувати переконання, а не лише подавати різні варіанти відповідей щодо тих чи інших філософських проблем. Зроблено висновок про необхідність демонстрації несумісності між компонентами світогляду, що є однією з умов формування переконань.

***Ключові слова**:* світогляд, вибір, несумісність знань, викладання філософії.

Проанализирован процесс выбора при конфликте между компонентами мировоззрения. Обосновано, что во время преподавания философии необходимо формировать убеждения, а не ограничиваться изложением различных вариантов ответов относительно тех или иных философских проблем. Сделан вывод о необходимости демонстрации несовместимости между компонентами мировоззрения, что является одним из условий формирования убеждений.

***Ключевые слова**:* мировоззрение, выбор, несовместимость знаний, преподавание философии.

The process of choice is analysed at a conflicts between the elements of worldviews. Substantiated that while teaching philosophy must be to form convictions, but not limited to presenting a variety of answers regarding certain philosophical problems. It is concluded that the need to demonstrate the incompatibility between elements of worldviews, is one of the conditions for the formation of beliefs.

***Keywords**:* worldview, choice, incompatibility of knowledge, teaching of philosophy.

© У. В. Хамар, 2012

Успішність кожної держави, нації визначається чинниками, серед яких неабияку роль відіграє світогляд. Історія людства дає багато прикладів того, наскільки більш дієвими є ті спільноти, які об'єднані світоглядом, і дії яких спрямовані власне світоглядом. Зосереджена

організована діяльність однієї спільноти є незмірно ефективніша від діяльності неорганізованої спільноти. Важливу роль відіграє також те, наскільки відповідає світогляд дійсності: той факт, що діяльність сукупності людей, об'єднаних світоглядом, є значно ефективнішою від діяльності необ'єднаної спільноти, в певних обставинах може призвести до руйнівних для цієї спільноти наслідків (у тих обставинах, коли життєвоважливими стануть саме ті знання, переконання, які в даної спільноти є хибними). Отже, формуваня світогляду, адекватного до дійсності, є важливим завданням для кожної держави. Аналіз можливостей формування світогляду, відповідного дійсності, у студентської молоді під час опанування знань з філософії став предметом цієї публікації.

Багато наукових праць, в яких аналізують світогляд, мають своїм предметом окремі компоненти світогляду (когнітивний, чи емоційно-вольовий). Є також багато досліджень, предметом яких є світогляд, акцентований на певних параметрах (цінності). Скажімо, частина дослідників зосереджується на вивченні гуманістичного, громадянського, екологічного та інших видів світогляду (тут мається на увазі фрагментарний аналіз світогляду). Водночас, очевидно, що сукупність узагальнень, з яких складається світогляд, детермінує усі інші його особливості, тому очевидно, що дослідження світоглядних узагальнень належить до найважливіших пізнавальних проблем світоглядної проблематики.

Загальновідомо, що зміст світогляду, як сукупність узагальнень про ознаки існуючого, співпадає з тим, що є предметом філософії. Тож різні аспекти формування світогляду давно стали предметом уваги філософів.

Одним з найважливіших аспектів світогляду, є його зміст, тобто зміст узагальнень. Цей зміст, систематизований в теоретичні концептуальні побудови, є предметом філософських праць. І для філософа, і для споживача філософських знань важливо, щоб ці знання, як і будь-які інші, відповідали дійсності. У цьому аспекті з'ясування істинності світогляду (сукупності особистих узагальнювальних переконань) співпадає зі з'ясуванням істинності відповідної онтологічної концепції (як філософської теорії). Обґрунтування ж істинності філософських концепцій є предметом філософії і є проблемою всієї історії філософії. Уся доцьогочасна історія боротьби філософських систем і є шляхом з'ясування того, яка концепція є адекватна дійсності. Очевидно, що це важлива глобальна філософська проблема, однак вона виходить за межі проблеми, яка є предметом даного дослідження.

Іншим важливим аспектом світогляду, який став предметом аналізу багатьох дослідників (філософів, педагогів, психологів), є особливості, методи й засоби формування світогляду. Згадані особливості, методи й засоби формування світогляду аналізують на всіх етапах його формування (від дітей молодшого шкільного віку до студентів вищих навчальних закладів) [1–12]. Зокрема А. Кокорін відзначивши, що в частини людей протягом життя світогляд змінюється, а в частини – ні, зосередив свою увагу на чинниках, які сприяють світоглядним змінам. До таких чинників він зарахував: 1) якісні зміни в житті людей (це, згідно з автором, революції, контрреволюції, реформи, війни, та інше подібне); 2) істотні зміни в родинних стосунках; 3) істотні зміни сімейного статусу; 4) істотні зміни в близькому для людини соціальному середовищі (йдеться про товаришів, партнерів чи керівників на роботі); 5) зміни в якості життя людини, внаслідок яких вона переміщається з одного соціального прошарку в інший; 6) якісні стрибки в науково-технічній сфері суспільного життя; 7) цілеспрямовані дії людей, соціальних інститутів, спрямовані на зміну світогляду членів суспільства.

Оскільки зміна світогляду відбувається шляхом вибору між прийнятим знанням та альтернативним, то процедура світоглядного вибору є необхідним компонентом процесу зміни світогляду. Зважаючи на це, важливо мати знання про чинники, які детермінують цей вибір. Це важливо і для кожної конкретної особи (щоб вона свідомо ставилася до всіх аспектів розбудови власного світогляду), і для суспільства (в інтересах кожної «здорової» спільноти є формування в її членів світогляду, адекватного до дійсності).

Дослідження зазначеної проблеми практично відсутні. Можна знайти низку праць із суміжних пізнавальних проблем, зокрема, щодо аналізу морального вибору, зміни переконань. Світоглядний вибір став предметом аналізу В. С. Бабака [13], який однак не аналізував соціальні чинники, які детермінують світоглядний вибір, і без врахування яких неможливо свідомо підходити до формування світогляду. Результати дослідження зазначеної проблеми стали предметом цього дослідження.

Перш ніж аналізувати ситуацію світоглядного вибору, розглянемо попередній розвиток учасників цього процесу та умови, в яких цей вибір відбувається. Для цього виділимо головні типи ситуацій світоглядного вибору за кількістю його учасників. Таких ситуацій може бути дві:

1) суб'єкт формування світогляду (той, хто є джерелом узагальнень для свідомості, в якій формують світогляд, тобто для об'єкта світогляду) і об'єкт формування світогляду – це різні

особи. Наприклад, батьки – дитина; вчитель – учень; викладач – студент.

2) суб'єкт формування світогляду і об'єкт формування світогляду – це одна й та ж особа, яка бере світоглядні узагальнення з літературних джерел, або як наслідок власних узагальнень.

Перш ніж аналізувати явища світоглядного вибору в разі конфлікту між компонентами світогляду, треба уточнити, що саме розумітимемо під конфліктом компонентів світогляду. Тут важливо розрізняти явища наявності суперечності між компонентами світогляду, неусвідомлювані носієм цього світогляду і явища усвідомлення згаданих суперечностей. У разі, коли людина не усвідомлює наявності суперечності (для прикладу, коли суперечність неявна, а виведення знань, яке треба виконати, щоб суперечність стала явною, не є процедурою, очевидною для цієї особи), ситуація світоглядного вибору не настає, а отже такі явища не можна відносити до ситуацій, коли особа виконує світоглядний вибір. Отже до ситуацій світоглядного вибору будемо відносити тільки ті випадки несумісності світоглядних, тобто особистих найзагальніших узагальнень, в яких носій світогляду усвідомлює факт несумісності знань.

Проаналізуємо обставини, за яких виникає конфлікт між компонентами світогляду для першої з наведених типів ситуацій, скажімо, для ситуацій, коли розпочинається і триває вивчення студентами філософії у вищому навчальному закладі. Коли абітурієнт стає студентом і починає вивчати філософію, головні компоненти світогляду в нього вже давно сформовані. Адже формування світогляду починається з трьох років, тобто з першого періоду допитливості (коли в дитини виникають «що-питання»). Наступний інтенсивний стрибок у розвитку світогляду – це період 4,5–5 років, коли в дитини настає другий період допитливості («чому-питання»). Отже, вже починаючи з трьох років, дитина засвоює пояснення, які дають їй насамперед батьки, дідусі й бабусі та інші члени близького оточення дитини.

У подальшому світогляд дитини формується в тих інституціях, учасником яких вона стає. Дуже часто ці інституції формують у дитини суперечливі узагальнення. Візьмімо, для прикладу той період, який дитина навчається в школі. Частина дітей протягом цього періоду здобуває також релігійні знання. В деяких випадках узагальнення, сформовані в цих інституціях, можуть виявитися несумісними. Якщо дитині пояснюватимуть, що творення людини треба тлумачити алегорично, то таке пояснення не буде принаймні явно суперечити еволюційній теорії, яку школярі вивчають на заняттях з біології. У разі, якщо згадане пояснення буде подаватися не як алегорія, а авторитет релігійних знань виявиться вищим від авторитету знань, даних учителями, то такий студент на питання як виникла людина відповість «її створив бог». І такі випадки є не гіпотетичними, а реальними фактами.

Отже, викладач філософії, приступаючи до викладання, отримує групу осіб, які мають різний світогляд і надалі, тобто чи виникатимуть у цих студентів ситуації світоглядного вибору, залежатиме, окрім іншого, від тих завдань, які ставить перед собою і перед студентами цей викладач філософії.

Для з'ясування зазначеного питання важливо відзначити специфіку філософських знань. Якщо фізик, чи хімік викладає знання з відповідної галузі знань, то він подаватиме тільки ті знання, які не були спростовані в процесі розвитку відповідної науки. Якщо фізик не знання пояснює про теплові явища за посередництвом так званого теплецю, чи хімік не пояснює явища горіння через існування так званого флогістону, то ні в кого не виникає думка звинуватити їх в якомусь тоталітаризмі – вони просто відкидають спростовані знання. Спростування знань у філософії є ускладнене додатковими обставинами. Хоч об'єктивно те чи інше філософське (а отже й світоглядне) знання можна спростувати, однак в законодавстві всіх неототалітарних держав (у головних законах, тобто в конституціях) зафіксовано право на свободу совісті (коректніше було б сказати свободу світогляду). Тим самим узаконюється нічим не обмежений плюралізм у філософії. Якщо кожен має право на свій світогляд, тобто на свою власну філософську систему, то й в науці філософії кожен філософ має право на свою власну філософську систему. Крім того в суспільстві поширені різні групові форми світогляду, для прикладу релігійні світогляди різних конфесій. Для прикладу, суспільство може бути поділене на прибічників як частково несумісних релігійних світоглядних концепцій (наприклад православні, католики, греко-католики), так і на прибічників повністю несумісних релігійних світоглядних концепцій). Крім того, частина суспільства може не поділяти релігійного світогляду (саме такий, дуже неоднорідний спектр світоглядних концепцій є в Україні). Коли філософи приймуть якусь концепцію як істинну, то вони автоматично стають на бік прибічників однієї зі світоглядних концепцій, а отже в опиняються в опозиції до інших. У підсумку з необхідністю виникає боротьба світоглядів, яка часом може набувати різних форм. Тож, коли викладач філософії планує, як йому викладати філософію, він має як мінімум два варіанти до вибору, або подавати всі можливі світоглядні концепції, утримуючись від подання якоїсь як істинної, або всі крім однієї подавати як хибні, а в істинності тієї однієї переконувати слухачів. У першому з цих випадків, коли викладач подає

різні варіанти відповіді на те, чи інше питання, в студента не завжди виникає потреба форсувати переконання щодо цього питання. Адже для здачі іспиту переважно достатньо виявити знання, чи вміння мислити. Лише в другому випадку, коли викладач спрямовує свою діяльність на формування переконань, у студента можуть виникати ситуації світоглядного вибору.

Коли особистість усвідомила, що окремі її переконання несумісні між собою, вона може діяти по-різному. Типовими є такі форми дій:

1. Відмовитись від одного з компонентів свого світогляду (менш обґрунтованого), який суперечить якомусь іншому, і приховати від оточуючих свої погляди.

2. Відмовитись від одного з компонентів свого світогляду (менш обґрунтованого), який суперечить якомусь іншому, і не приховувати від оточуючих свої погляди.

3. Зберегти несумісні знання, розмежувавши сферу їх застосування (за схемою дій у концепції двоїстої істини).

На підставі виконаного дослідження можна зробити такі висновки. Насамперед важливо відзначити, що завданням філософської освіти, подібно до завдань освіти в будь-якій галузі знань, повинно бути формування переконань, а не обмеження поданням інформації про різні можливі світоглядні концепції. Адже будь - які знання люди передають одне одному для того, щоб їх використовувати. Для того, щоб використовувати певне знання, треба бути переконаним в його істинності, в тому, що на основі таких-то знань можна виконати відповідну діяльність і вона завершиться очікуваним результатом. Якщо філософи не роблять цього, то вони усуваються від трансляції знань, в яких вони переконані, в істинність яких вони вірять, і обмежуються подачею множини систем пояснень, які мають лише імовірнісний характер. Крім того, усуваючись від формування адекватних до дійсності переконань, філософ насправді завдає шкоду як особі, так і суспільству, оскільки кожна особа (і їх сукупність) діє відповідно до світогляду.

Формуючи переконання в істинності тих чи інших філософських положень, необхідно в явному вигляді демонструвати їх несумісність з іншими узагальненнями, які можуть бути компонентами світогляду студентів, оскільки пропуск цього кроку може призводити до присутності в світогляді неусвідомлених несумісних компонентів. Для формування світогляду треба насамперед неявні суперечності зробити явними і поставити особу, в якої прагнуть змінити світогляд, в ситуацію, коли їй треба робити вибір. Тут уже для того, щоб людина зробила вибір світогляду, який відповідає дійсності, важливо показати аргументи як супроти чинності інших світоглядів, щоб їх особа відкинула, так і аргументи на підтвердження тієї світоглядної концепції, яку формують в особи.

Бібліографічні посилання:

1. Психологические проблемы формирования научного мировоззрения школьников: сб. ст. / под ред. чл.-кор. АПН СССР проф. Н. А. Менчинской. – М.: Просвещение, 1968. – 240 с.

2. **Менчинская Н. А., Мухина Н. А**. Формирование научного мировоззрения как предмет психологических исследований// Сов.педагогика. – 1976. – №4. – С. 26–35.

3. **Медведев В. М.** Формирование научного мировоззрения учащихся средней школы в процессе обучения / В. М. Медведев. – Саратов, 1980. – 392 с.

4. **Арцишевский Р. А.** Мировоззрение: сущность, специфика, развитие / Р. А. Арцишевский. – Львов: Высшая школа, 1986. – 196 с.

5. **Шуртакова, Т. В.** Формирование мировоззрения студентов средствами искусства /Т. В. Шуртакова. – Казань: Издательство КГУ, 1987. – 109 с.

6. Формирование научного мировоззрения у учащихся средних ПТУ в процессе преподавания дисциплин естественно-математического цикла: Сб. научных трудов под ред. Л. А. Воловича. – М.: Изд-во АПН СССР, 1989. – 94 с.

7. **Тидикис Р. И.** Основы формирования мировоззренческих убеждений старшеклассников: (Теория, опыт, эксперимент): А. дис. д. пед. н. – Л., 1990. – 46 с.

8. **Бондаренко Л. В**. Я – мир: Механизмы и этапы формирования мировоззрения личности / Л. В. Бондаренко. – Киев: Вища школа, 1991. – 131с.

9. **Ильченко В. Р**. Формирование естественно-научного миропонимания школьников / В. Р. Ильченко. – М.: Просвещение, 1993. – 191 с.

10. **Фоминых, Ю.Ф**. Интегративный подход к формированию мировоззрения школьников / Ю.Ф. Фоминых // Педагогика. 1993. – №4. – С. 26–30.

11. **Залесский Г. Е**. Психология мировоззрения и убеждений личности / Г. Е. Залесский. – М.: МГУ, 1994. – 138 с.

12. **Кокорин А. А.** Философия и мировоззрение. – М.: Изд-во МГОУ, 2009. – 224 с.

13. **Бабак В. С**. Мировоззрение как проблема личностного выбора / В.С. Бабак // Научные труды Кубанского ун-та, 1972. – Вып.158. – С. 87–100.

УДК 130.2

О. В. Цехмістренко

СПОЖИВАННЯ ЯК ОСНОВА БУТТЯ: ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Розглядається філософсько-культурологічний аспект проблеми споживання в роботах різних філософів, культурологів, економістів і соціологів; виявлені основні риси феномену споживання; показана глибина проблеми споживання як основи буття.
Ключові поняття: споживання, економічна культура, соціальний дискурс, знак, споживання знаку.

Рассматривается философско–культурологический аспект проблемы потребления в работах разных философов, культурологов, экономистов и социологов; обнаруженные основные черты феномена потребления; показана глубина проблемы потребления как основы бытия.
Ключевые понятия: потребление, экономическая культура, социальный дискурс, знак, потребление знака.

The filosofsko-cultural urological aspect of a problem of consumption in works of different philosophers, culturologists, economists and sociologists is considered; the found out basic lines of a phenomenon of consumption; it is shown a depth of the consumption problems as life bases.
Key concepts*:* consumption, economic culture, a social discourse, a sign, sign consumption.

© О. В. Цехмістренко, 2012

Постановка проблеми. Феномен споживання, який модно бачити в сучасній економічній культурі, привертає до себе все більш пильну увагу. Сучасна економічна культура тільки нарощує швидкість споживання і розширює межі цього феномена. Зараз феномен споживання, в найбільш широкому його розумінні, можна помітити у всіх сферах діяльності особи, аж до споживання ідей, знаків цих ідей, взаємовідносин, знаків цих відносин, і тенденція така, що споживання знаків ідей і відносин витісняє саме застосування ідей, речей і взаємовідносин, що веде до їх нівеляції.

Проблема споживання настільки актуальна, що на неї неможливо не звернути уваги. Феномен споживання критикують діячі науки, культури і церкви. Так В.Арнольд визнає і критикує не просто проблему споживання, а стверджує що як сама проблема, так і її наслідки виникли і існують штучно: «Американські колеги пояснили мені, що низький рівень загальної культури в їхній країні – свідоме досягнення заради економічних цілей. Річ у тому, що, освічена людина стає гіршим покупцем: вона менше купує і пральних машин, і автомобілів, починає віддавати перевагу над ними Моцарту або Ван Гогу, Шекспіру або теоремам. Від цього страждає економіка суспільства споживання і, перш за все, доходи господарів життя – ось вони і прагнуть не допустити культурності» [1, с.2].

Однак не можна не погодитись з Патріархом Кирилом який помітив у феномені споживання знецінення самого споживання яке за його словами більше не приносить радість, що веде тільки до нарощування споживання щоб відчути ту радість, якої більш нема. А найнестримніше споживання призводить до катастрофи. «Прості люди купують річ – яка їх радує. А найнестримніше споживання прибирає цю радість. Людина себе обкрадає. Якщо все суспільство встане на шлях такого нестримного споживання, то і земля наша, ресурси її цього не витримають! Вже доведено, що якщо середній рівень споживання буде таким, як в США, то основних ресурсів вистачить всього на 40 – 50 років. Бог не дав нам ресурсів, щоб всім жити так. А якщо всі не можуть жити так – що означають ці колосальні майнові диспропорції?» [7, с.].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема споживання розглядалася в роботах таких філософів, культурологів і соціологів –

Ж.Бодрійяр, М.Вебер, Гі Дебор, В.Радаєв, П. Ді Маджіо [2; 3; 5; 7; 8]. В.Радаєв услід за М.Вебером бачить споживання як форму соціальної дії, яка є суб'єктивною смисловою єдністю що співвідноситься з діями інших людей. Для них індивідуалізм особи відносний, оскільки він невід'ємний зі своїми соціальними зв'язками. П.ДіМаджіо бачив у процесі споживання якусь нередуковану «культурну» складову і стверджував, що сама раціональність суб'єкта в економіці – ніщо інше, як культурна реалія, помилково прийнята за «природу» Ідея раціонального вибору по суті своїй є ідеєю культури, яка помилково названа природою» [6, с.9]. Гі Дебор стверджував що зараз капітал споживає в себе образи, народжувані ЗМІ і інформацію, звідси сфера володіння

розширюється в тій мірі, в якій саме це володіння стає все більш і більш фіктивним. У свою чергу Ж.Бодрійяр, бачити за споживанням предметів фундаментальний соціальний дискурс, здебільшого несвідомий і одержуючий свій вираз в соціальній демонстрації.

Мета дослідження полягає у розгляді феномена споживання в його філософсько-культурологічному аспекті і виявленні тенденцій його розвитку. Реалізація поставленої мети – це вирішення таких дослідницьких завдань: проаналізувати особливості і принципи, які властиві феномену споживання в його філософсько-культурологічному аспекті.

Основна частина. Споживання можна розглядати як матеріальний процес, укорінений у людських потребах, чи як ідеальна практика, вкорінена в символах, знаках і кодах. У нашому дослідженні ми розглядатимемо споживання не як економічну дію, а як форму соціальної дії «яка співвідносить дії інших людей» [8, с.52]. Ми можемо бачити що подібне бачення проблеми споживання не ново, В.Радаєва услід за М.Вебером трактує «соціальну дію», тобто споживання, як суб'єктивну смислову єдність що створює соціальні зв'язкі і включеності в різнорідні соціальні структури [3].

Індивідуалізм особистості в такій моделі відносний, оскільки він розглядається в сукупності всіх своїх соціальних зв'язків, без яких особистість втрачає свою індивідуальність, а мотиви поведінки людини в такій моделі виходять за межі чисто економічних цілей. Тут ми можемо бачити якийсь культурний аспект у феномені споживання.

У своїй роботі «Основні начала економіки» Н.П. Гиляров-Платонов проаналізував учення Лассаля, Маркса, Дюрінга, Мейєра і ін. сучасних йому економістів. «Матеріалістичний напрям думки, – говорить Гиляров-Платонов, – привів до того, що питання громадськості оголошене питанням шлунку»; цей же напрям «перешкоджає економістам справитися з економічним елементом послуг» [4, 348]. Духовне життя є не тільки мета рослинної, але воно нею і управляє; вона дає буття самої економіки, служить підставою матеріального прогресу. «Розум є родоначальник вартості, він же підстава цінності і, отже, субстанція в обох напрямах»[4, 349]. Н.П. Гиляров-Платонов увів моральний, психологічний елемент в економіці, той елемент, який вчені економісти стали розглядати у середині XX ст. Щодо виробництва, Н.П. Гиляров-Платонов робить висновок, що не виробник, а споживач є володар економічної складової не тільки цивілізації, але і економічної культури, економічного мислення, як наслідок ризик є необхідна приналежність виробництва а монополія і централізація суть неминуче зло сучасного стану природи і суспільства. На наш погляд, вища кінцева мета цього виробництва полягає в духовному живленні, і як наслідок цього матеріальне багатство не є самостійне благо, весь же взагалі економічний процес зводиться до витрати життєвих сил з метою і в надії їх відновлення за допомогою засвоєння матерії.

Наприклад, П. Ді Маджіо стверджував, що економічні процеси завжди мають якусь нередуковану «культурну» складову яка безпосередньо впливає на економічні процеси.

На наш погляд, цікавою є ідея, яка висунута Гі Дебором про те, що відчуження в сучасному капіталізмі не обмежується тільки відчуженням продукту праці: якщо раніше, повернувшись з трудової зміни, робочий дійсно відпочивав, спілкувався з сім'єю або займався читанням, то тепер, як стверджує Гі Дебор, навіть його вільний час не належить йому, тому що він повинен витрачати його на споживання товарних фетишів або проглядання телепередач, що рекламують дані фетиші. Гі Дебор в своїх працях постулірує вступ капіталізму до фази суспільства споживання. Сфера володіння звідси розширюється в тій мірі, в якій саме це володіння стає все більш і більш фіктивним. Проте капітал на цьому не зупиняється: якщо раніше в його склад входили засоби виробництва, грошові активи і інші «фізичні» блага, то зараз капітал поглинає в себе образи, народжувані ЗМІ і інформацію. Дана монополізація, згідно Гі Дебору, остаточно позбавляє людину права вільної думки. Вільне спілкування змінилося на односторонній диктат ЗМІ. «Нинішня ж фаза тотальної окупації суспільного життя досягненнями економіки приводить до наступного бентежачого спотворення: тепер людина вже не має, але їй здається, що вона має; інакше кажучи, фіктивне «володіння» вже не спричиняє за собою ні престижу, ні який-небудь іншої функції. Водночас, всяка індивідуальна реальність починає регламентуватися суспільною, тобто стає безпосередньо залежною від суспільної влади. Індивідуальна реальність відтепер легко фабрикується і управляється суспільною владою, їй дозволяють здаватися лише в тій мірі, в який вона не є» [5, с.15].

Зауважимо, що дослідження Ж.Бодрійяра якнайповніше розглядають проблему споживання. Він чітко розділяє два підходи до дослідження споживання: перший з них розглядає предмети в термінах потреб «гіпотеза первинності споживної вартості», а другий визнає первинність «знакової мінової вартості». Не визнаючи прав першої концепції на існування, Ж.Бодрійяр закликає бачити за «явним дискурсом предметів» (теорія потреб і їх задоволення) фундаментальний соціальний дискурс, здебільшого несвідомий і одержуючий свій вираз в

соціальній демонстрації. Посилаючись на досвід первісних суспільств, Ж.Бодрійяр показує, що споживання спочатку «не відповідає жодній індивідуальній економії потреб, але є соціальною функцією шани і ієрархічного розподілу» [2,с.164]. Необхідність виробництва і обміну продиктована необхідністю зробити видимою соціальну ієрархію, механізмом соціальної демонстрації. Ж.Бодрійяр стверджував що споживання це активний модус відношення не тільки до речей, але і до колективу і до всього світу, що в ньому здійснюється систематична діяльність і універсальний відгук на зовнішні дії, що на ньому основана вся система нашої культури. Він бачив речі і матеріальні товари не як об'єкт споживання а як всього лише об'єкт потреб і їх задоволення. «Люди у всі часи щось купували, чимось володіли, користувалися, здійснювали витрати – але при цьому вони не споживали. Ні об'єм матеріальних благ, ні задоволення потреб самі по собі ще не достатні для того, щоб визначити поняття споживання; вони утворюють лише його попередню умову» [2, с.165].

Для Ж.Бодрійяра споживання – це віртуальна цілісність усіх речей і повідомлень, яка складає відтепер більш - менш зв'язний дискурс. Споживання – це діяльність систематичного маніпулювання знаками. Тобто споживання не визначається ні їжею, яку людина їсть, ні одягом, який він носить, ні автомобілем, на якому їздить, але лише тим, як все це організовується в знакову субстанцію. Щоб стать споживаної, річ повинна зробитися знаком, тобто чимось зовнішнім тому що вона відтепер лише позначає, – а отже, довільним, не створюючим зв'язної системи з даним конкретним відношенням або річчю, але вона повинна знайти зв'язність, тобто сенс, в своїй абстрактно - систематичній співвіднесеності зі всіма іншими речами – знаками. Саме тоді вона починає споживатися – не в матеріальності своєї, а в своїй відмінності як елемент системи знаків. З такого перетворення речі, що одержала статус знаку в системі, витікає і одночасна зміна людських відносин, які виявляються відносинами споживання, тобто мають тенденцію «споживатися» в речах і через речі. Речі стають для них, відносин, обов'язковим атрибутам, а дуже скоро і замінюючими їх знаками. «споживаються не самі речі, а саме відносини – що позначаються і відсутні, включені і виключені одночасно; споживається ідея відношення через серію речей, яка її проявляє, відношення більш не переживається – воно абстрагується і відміняється, споживаючись в речі-знаку» [2, .с166].

Подібний статус відношення речі організовується на всіх рівнях завдяки способу виробництва. Реклама постійно навіює нам, що живе, суперечливе відношення не повинне порушувати «раціональний» порядок виробництва, що воно повинне споживатися, як і все інше. Навіть відчуття, культура, знання – всі властиві людині сили інтегруються в виробництво як товари, матеріалізуються як продуктивні сили, щоб піти на продаж, – так і всі бажання, задуми, імперативи, всі людські пристрасті і відносини сьогодні замінюються знаками, щоб зробитися предметами покупки і споживання. Можна стверджувати що речі заповнюють порожнечу у відносинах, вони описують цю порожнечу, те місце, де повинні були б бути відносини; подібний жест дозволяє, не переживаючи відношення, постійно позначати його як деяку можливість переживання. Ця знакова конфігурація речей найчастіше являється замкнутою, і в ній лише нескінченно повторюється ідея відношення, яке особам не дано пережити.

Висновки. Споживання вже не має нічого спільного із задоволенням потреб, оскільки споживач завжди розчарований споживаним знаком речі. Одержавши неопосередковане існування в знаку, він переносить свою динаміку на нескінченне і систематичне володіння все новими і новими споживчими речами / знаками. Тоді споживання, щоб залишитися собою, тобто життєвим принципом, повинно або перевершити себе, або нескінченно повторюватися.

А сам споживач, будучи роздроблений, розчарований і включений у знакову систему, знов і знов виникає і відміняється в низці речей, по засобах їх споживання. Тому ніяке помірне споживанні неможливе. Ми можемо тільки згодитись з Патріархом Кирилом в тому що таке споживання веде до катастрофи, але проаналізувавши вищезазначені праці і погляди вчених на цю проблему, ми можемо стверджувати, що споживання не є чимось нав'язаним нам зовні як стверджував В.Арнольд а є чимось апріорі присутнім усієї нашій культурі, а с сучасним споживанням просто неможливо боротися тому що воно є прояв основи нашого буття, яке чомусь веде нас до катастрофи.

Таким чином, споживання можна визначити як систематичну тотально - ідеалістичну практику, яка далеко виходить за рамки відносин з речами розповсюджуючись на міжособистісні відносини і на культуру в цілому. Все, навіть найсуперечливіщі ідеї можуть уживатися один з одним як знаки в рамках ідеалістичної логіки споживання.

Бібліографічні посилання:

1.**Арнольд В.И**. Новый обскурантизм и российское просвещение / В.И. Арнольд – М.: ФАЗИС, 2003. –60с.

2.**Бодрийяр Ж.** Система вещей / Ж.Бодрийяр. – М.: Рудомино, 2001.– С.

3.**Вебер М.** Основные социологические понятия / М.Вебер //Западно–европейская социология XIX– начала XX веков. – М.: 1996. – С. 455 – 491.

4.**Гиляров-Платонов Н.П.** Сборник сочинений: Т.1-2. / Н.П. Гиляров-Платонов. – М.:Институт русской цивилизации, 2008. – С.348 – 349.

5.**Дебор Г**. Общество спектакля / Г. Дебор. Пер. с фр. / Перевод С.Офертаса и М.Якубович. –М.: Издательство "Логос" –1999. – 224с

6.**Димаджио П.** Культура и хозяйство / П. Димаджио // Западная экономическая социология: Хрестоматия современной классики. С. 471–518. Режим доступа: http://ecsoc.hse.ru/issues/2004-5-3/index.html

7.Патриарх Кирилл: „Я приехал как паломник"/ Патриарх Кирилл // Газета „Аргументы и факты в Украине". – № 32 (677) от 05.08.2009.

8.**Радаев В.В.** Экономическая социология. Курс лекций: учеб. пособие / В.В. Радаев. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 368 с.

УДК 130.1:130.2:378

М. І. Сторожик

СТАБІЛІЗУЮЧА РОЛЬ ТРАДИЦІЇ У ВІДТВОРЕННІ ГУМАНІСТИЧНИХ ОСНОВ ОСВІТИ І КУЛЬТУРИ

Розглядається роль традиції як стабілізуючого факторf в умовах глобальної кризи культури та ризиків, що пов'язані із катастрофічним збільшенням загального обсягу інформації. Досліджується негативний вплив сучасного глобалізованого суспільства на формування агресивності людини «слухняної» в призмі омасовлення освіти. Доводиться здатність традиції організовувати людей та надихати їх до творчої діяльності у пошуках шляхів подолання викликів сьогодення.

***Ключові слова**:* мультикультурне суспільство, традиції, освіта.

Рассматривается роль традиции как стабилизирующего фактора в условиях глобального кризиса культуры и рисков, которые связаны с катастрофическим увеличением общего объема информации. Исследуется негативное влияние современного глобализированного общества на формирование агрессивности человека «послушного» в призме омассовления образования. Доказывается способность традиции организовывать людей и вдохновлять их к творческой деятельности в поисках путей преодоления вызовов нынешнего времени.

Ключевые слова: мультикультурное общество, традиции, образование.

The role of tradition is examined as an antihunt factor in the conditions of global crisis of culture and risks that is related to the catastrophic increase of general volume of information. Negative influence of modern глобализированного society is investigated on forming of aggressiveness of man «obedient» in the prism of омассовления education. Ability of tradition to organize people and inspire them to creative activity in search of ways of overcoming of calls of present time is proved.

***Keywords**:* multicultural society, traditions, education.

© М. І. Сторожик, 2012

Динаміка розвитку сучасного суспільства настільки стрімка, що з повним правом можна говорити не лише про кардинальні зміни матеріального і духовного вимірів, а й про глобальну кризу культури, що пронизує всі сфери життя людини і змінює її ідентичність як родової істоти. Культ техніки як спосіб буття в новому суспільстві призводить у глобальних масштабах до втрати корекції морального контролю, знецінення етичних норм, до руйнування духовних і навіть біологічних основ людини. Нестримне прагнення до технізації усіх сфер життєдіяльності веде до переродження людини, формує її одномірність. У таких умовах, за висловом М.Мамардашвілі: «Назустріч іде рятівна сутність форми» [5, с.89], або культура як протидіючий і зберігаючий фактори, ядром якої, її найважливішою компонентою виступає традиція. Розкриття специфіки процесу функціонування традиції в культурі може допомогти зрозуміти сенс трансформацій, що відбуваються в людському суспільстві, і знайти шляхи виходу з кризової ситуації.

Особливо важливу стабілізуючу роль відіграє освіта як преферентна складова культури, виступаючи одним з соціальних інститутів суспільства, що відповідають за процеси соціалізації та соціокультурної адаптації. Більш того, підкреслює М.Зубрицька, на вищу освіту понад двісті

років тому державою-нацією була покладена місія охоронця національної культури [3, с.2]. Та як бути в умовах руйнації національних кордонів у світі, що набуває все більш виразніших мультикультурних ознак. Чи зможе освіта зберегти за собою основні функції транслятора безцінної скарбниці знання, надихача нескінченного процесу пошуку істини, фундатора духовних висот особистості? Дедалі більше набуває сучасна освіта характеру омасовлення, втрачаючи позиції елітарності. Водночас приріст знань має настільки масштабний характер, що неможливо засвоїти їх навіть за все життя. Не враховувати реалії сьогодення і не змінювати акценти означає неминучу втрату прогресивної динаміки розвитку. Тому освіта має не просто надавати послуги, передавати знання, а й навчати умінню шукати та відбирати потрібне і при цьому не загубитися в потоці інформації. Це знаходить відображення на рівні основних завдань реформування вищої освіти, що зазначені у «Національній стратегії розвитку освіти України на 2012-2021 роки» - інтеграція освіти і науки, інформатизація освіти, запровадження нових педагогічних технологій; підвищення якості навчання, виховання, кваліфікації, компетенції та відповідальності фахівців усіх напрямків, їхньої підготовки і перепідготовки; розвиток системи неперервної освіти впродовж життя та ін. [8].

Підтверджує цю думку неухильно зростаюча увага до традиції як форми транскультур з боку представників різних гуманітарних дисциплін: філософів, етиків, етнографів, психологів, соціологів, лінгвістів тощо. І в кожній галузі наукового знання є своє розуміння, свій аспект дослідження традиції.

Темою нашого дослідження є евристичний, стабілізуючий потенціал традиції як здатність до збереження творчого потенціалу освіти. Стан сучасного розвитку суспільства актуалізував проблему дегуманізації, яка загострює споконвічні суперечності і доводить їх до критичної межі – протистояння людини і природи поглиблюється протистоянням людини і техніки, що взагалі загрожує існуванню людства як такого. Проблеми дегуманізації суспільства досліджували як зарубіжні, так і українські філософи: В.Андрущенко, М.Бердяєв, О.Будгалін, М.Вебер, М.Гайдеггер, В.Горлинський, А.Дубнова, В.Лекторський, А.Назаремян, В.Писчиков, Ж.-П. Сартр, Д.Сілічев, Т.Суходуб, В.Табачковський, М.Холін, В.Шинкарук, К.Ясперс, О.Яценко. Дослідники вказують на різні чинники, що ведуть до дегуманізації суспільства: економічні, соціальні, технологічні, культурні, екологічні. Доречно виділити декілька точок зору відносно поняття традиції, щоб запобігти певних термінологічних непорозумінь: з позицій філософського, антропологічного і соціологічного підходів.

Відповідно до філософського підходу традиція розуміється як звичаї, обряди, ідеї та цінності, норми поведінки тощо, що історично склалися і передаються від покоління до покоління; або як елементи соціально-культурного спадку, що зберігаються в суспільстві або в окремих соціальних групах упродовж тривалого часу; або як груповий досвід, що виражений у спеціальних стереотипах і спрямований на здійснення передачі соціально-духовного досвіду, який акумулюється і відтворюється в різних людських колективах. Такий підхід простежується в роботах П.Авидова, В.Андрушенка, С.Арутюнова, Є.Бистрицького, І.Бойченка, С.Возняк, А.Дахана, В.Іванова, В.Карпенко, Ю.Левади, О.Патинок, А.Першиц, Г.Празднікова, С.Снігур, Св.Снігур, І.Суханова, В.Фортунатової, В.Шинкарука, А.Ярошенко.

Ідеї антропологічного розуміння цього поняття як живого і органічного канону людського буття, в якому людина задовольняє свої глибинні екзистенційні потреби можна простежити в працях А.Андреєва, М.Бердяєва, М.Вебера, С.Ганаба, П.Гуревича, Л.Іванько, І.Ільїна, Н.Лоського, В.Малахова, Б.Маркова, В.Палагута, В.Плахова, І.Прудченко, В.Сагатовського, А.Селіванова. Ці автори підкреслюють, що задоволення потреб у соціально-духовному становленні; в об'єктивності як формі суб'єктивного людського існування, в людських смислах буття; в гарантованому, усталеному бутті; в самодостатній інтеграції індивідуального існування людини; в пошуках її ідентичності; у визнанні людини, етносу, соціуму як в країні, так і поза нею є суттю антропологічних коренів традиції, а їх реалізація дозволяє людині залишатися самою собою.

У соціологічному вимірі традиція виступає як обмежені стереотипами соціально санкціоновані форми і способи накопичення і трансляції суспільного досвіду і заборон при повній або частковій відсутності раціонально усвідомленого змісту соціальної дії. Такі стереотипи дозволяють людині пристосовуватися до довкілля, а точніше, змінювати природне і соціальне середовище і саму себе. Таке розуміння традиції репрезентовано в дослідженнях О.Гнатчука, В.Каірова, В.Ковалевич, Є.Маркаряна, М.Розова, К.Чистова, С.Чукут, Е.Шацького.

В умовах сучасного мультикультурного стану суспільства, багатовимірного і мозаїчного в результаті руйнації кордонів та ізоляції, можна з повним правом говорити про формування нової форми культури, нової ролі традиції як складного переплетення і взаємодії усталеного і динамічного у процесі соціальної спадкоємності. На думку ж М.Петрухінцева, без

полілогу культур взагалі неможливий нормальний розвиток культури і спадкоємність [10]. Взаємопроникнення, руйнування ізольованості різних культур він розуміє як «діалог – полілог» між ними, процес, в якому удосконалюються і народжуються нові форми, виявляються різні пласти минулих культур у вигляді акумульованого життєвого досвіду попередніх поколінь, що дає змогу впроваджувати ці ідеї в суспільстві.

Мультикультурна, або діалогічна філософська позиція пов'язана з фактом наявності самоцінних культур, які не можна звести одну до одної, і між якими потрібно налагоджувати рівноправний діалог. Діалог, на думку М.М.Бахтіна, завжди передбачає наявність третьої особи, співрозмовника, який формально не бере участь у процесі спілкування, але відіграє роль «точки підрахунку», по відношенню до якої реальні комуніканти впорядковують свої позиції. В різні історичні епохи форми вираження цього «третього» відмінні – це може бути «суд божий», чи «суд історії», чи «голос совісті» тощо.

На жаль, про подолання диктату европоцентричного монологізму західної культури, що звільнив би національні філософські культури від недолугої ролі маргіналу, годі вже говорити. Найгірше те, що жодна монологічна позиція не акцентує увагу на однобічності свого підходу бачення і рішення проблем, більш того, прагне виправдати себе, апелюючи до загальнолюдських цінностей, гуманізму, демократичності. Дійсно, проголошуються конструктивні і раціональні ідеї, які б могли вести до полілогу в культурі, але на практиці бачимо зовсім інше – пріоритетність західної позиції у всіх сферах соціокультурного процесу. Попри те, що, з одного боку, кроскультурна раціональність відштовхується від факту деякої початкової близькості культур, наявністю у них деяких сукупностей уявлень, що перехрещуються і які можна пояснити глибинною архетиповістю родової свідомості людства; з іншого боку, не можна ігнорувати і «сліди» акультурації у світовій історії – неминучого процесу засвоювання одним народом тих чи інших елементів культури іншого народу, все ж таки можна констатувати прагнення західної культури стверджувати свою позицію як єдино істинну у діалозі з культурою Сходу.

Ще на один негативний аспект проблеми сучасного стану діалогу культур вказує Т.Суходуб, на думку якої «проблема сучасної епохи пов'язана з неукоріненістю культури комунікативного мислення. Суспільство демонструє аномальну недіалогічність, несприйнятність до іншого, що провокує в суспільстві перманентний конфлікт… пануючий в сучасній історії один тип – «людина масова», особливості якого визначають, як цивілізаційний, так і культурний розвиток в столітті ХХ-му. Результатом же певної «еволюції» (якщо можна так сказати) «людини маси» є тип, якого можна визначити як «людина слухняна» [11, ст..146-147]. При чому, якщо на початку ХХ ст. «людина маси» була пасивною і лише посідала місце, що традиційно їй не належить, то тепер такий тип поводить себе активно, а то й агресивно, що пов'язано із висуванням із свого середовища людей, котрі прагнуть влади.

Ще гірше те, що сучасний світ формує людину «слухняну» – керовану, і найгірше полягає в тому, що у своїй слухняності така особа орієнтована лише на відтворення і розрахунок, зациклена лише на одному – не відійти від певних стереотипів заданого (зовні) життєвого стандарту. Погано те, що цей процес переростає в певний алгоритм відтворення собі подібних осіб, а саме не критично мислячих і переляканих можливою відповідальністю, проте маючих доступ до прийняття рішення на високому рівні. Такий тип людини формує і новий тип культури, що не зацікавлений в людині-особистості, а отже просто не допускає її появи і самоактуалізації, зухвало і жорстоко охороняючи свій спокій. З іншого боку, «слухняність» має не лише негативний сенс, а й включає принципово інші смислові контексти цього феномену: це вміння слухати і чути, сприймати голос іншого, йти за інакшим, демонструвати сприйнятливість ціннісно інакшого. Таким чином, людина має право дослухатися до авторитету і змушувати себе до особистісно значимої або соціально визначеної норми. А це нерозривно пов'язано з розумінням цінності виховання і самовиховання, освіти і самоосвіти [11, с. 146-147].

Традиція має велике соціальне значення, будучи пов'язаною з усіма формами і видами культури. Взагалі, будь-який поділ на види і форми культури є умовним і в дійсності у чистому вигляді жодна з них не існує, а лише у взаємопереплетінні, взаємозв'язку, в конкретно - історичній синтетичній єдності. Різні дослідники також дають різнобічне бачення можливої класифікації, все ж таки можна спробувати виділити наступне: за формами – це матеріальна, духовна, інформаційна, фізична; за видами – культура суспільства, культура колективу (організації), культура особистості тощо. Отже, традиція органічною складовою входить до всіх структурних компонентів вище зазначеного структурування соціокультурної реальності.

Крім того, потрібна певна визначеність і коректність при оперуванні поняттям традиція. Слушним є підхід А.І.Першиця, який виділяє два основні значення цього поняття: «Перше – процес передачі від покоління до покоління сталих взірців поведінки, ідей тощо всередині певної спільності, такої як народ, стан, корпорація. Друге – самі ці сталі взірці, клас, поведінка, ідеї та

ін., що передаються від покоління до покоління» [9, с.69]. Відповідно до цих двох значень він пропонує для зручності використовувати поняття «традиція» і «традиції». Тобто, якщо взяти будь-який вид людської діяльності поза його конкретною формою, матимемо традицію; якщо ж брати конкретні форми – з повним правом можна говорити про традиції.

Розглядаючи ж сучасну ситуацію з освітою і вихованням в українському суспільстві, слід говорити про українські традиції в освіті і вихованні. Тим більш, що з розвитком системи освіти суспільно значущі традиції піднімаються до рівня теоретичного осмислення, а не простого повсякденно-практичного використання засвоєних норм і правил поведінки. Оскільки головним провідником духовної традиції виступає інтелігенція, то можна говорити про українську інтелектуальну традицію. Якщо звернутися до історії нашої країни, то вона, як справжня вчителька життя, може продемонструвати багато цікавого і корисного для сучасного перетину подій, особливо у зв'язку з входженням України до європейського освітнього простору. У свій час ще перший митрополит з русичів Іларіон відзначив, що з прийняттям християнства Русь залучилась до Світової історії. І проявила себе далеко не пасивною, а активною і впливовою учасницею. Українська інтелектуальність проявляла себе в діяльності київських книжників і в особі Анни Ярославни, а пізніше – в творчих досягненнях перших українських гуманістів, знаних в Європі (Юрій Дрогобич, Станіслав Оріховський-Роксолан), науково-освітній діяльності братств і Києво-Могилянської академії. Власне, формування української освітньої традиції в Києво-Могилянській академії почалося з інновації – обов'язкового вивчення латинської мови як мови тогочасної науки (до речі «…серед ченців Лаври не знайшлась хоча б невелика група ісповідників візантійського обряду, котра висловила б рішучий протест проти латинізації освіти» [3]).

Актуальність інтересу до проблеми традиції в нестабільну перехідну епоху визначається не тільки і не просто тим, що в традиції акумулюється величезний досвід попередніх поколінь, і навіть не досвід вирішення конкретних проблем у процесі виходу з кризових ситуацій, а сам факт наявності традицій як таких. Звісно, слід враховувати не лише рятівну стабілізуючу сторону традиції, а й обмеженість традиції та традиційних механізмів передачі культури (маємо на увазі можливість маніпулювати свідомістю як індивідуальною, так і масовою за допомогою традиції, як механізму насаджування наперед заданих помилкових орієнтацій, застарілих норм життя тощо).

Особливо важливою є здатність традиції організовувати людей, надихаючи їх до творчої діяльності. Ідею про динамічну природу суспільних трансформацій через аналіз спектра культурних цінностей, традицій, народного досвіду, що дає підстави для прогнозування і формування майбутнього, знаходимо і у видатного українського мислителя М.Грушевського. Більш того, він наголошує, що майбутнє народу залежить від стійкості культури і традицій, адже якщо немає культури народу – немає і народу. Вчений зазначає, що об'єктом вивчення історії є традиція, яка «… являється підставою… людської солідарности… Історія… являється зрештою цементом, яким держиться всяке людське пожиттє, всякий громадський зв'язок» [2, с.56]. Тому дуже цікавим є з'ясування здатності традиції і традиційних форм давати відповідь на виклики часу. Виникає проблема взаємозв'язку і протиставлення традиції та новації, інновації. Чимало авторів підкреслюють невід'ємність традиції від новаторства, справедливо вказують на те, що новації можливі тільки за умови опори на традицію, а сама традиція щоразу, відтворюючись в нових умовах, реалізується в нових формах. Так, Є.С.Маркарян, який заклав основу для розуміння ролі культурної традиції в сучасних динамічних умовах, пише: «Культурна традиція звично протиставляється творчому началу активності людей. Подібне протиставлення цілком виправдано, якщо ці явища розглядати в статиці… , якщо підходити до вивчення традиції з точки зору розвитку, динаміки, то … жорстке протиставлення виявляється неправомірним, адже будь-яка інновація, якщо вона приймається множиною людей, що входять в ту чи іншу групу, стереотипізується і перетворюється в традицію. Тому динаміка культурної традиції – це постійний процес подолання одних видів соціально організованих стереотипів і утворення нових» [6, с.154]. Тобто, традиції та новації взаємозумовлюють одне одного: новація служить потенційним джерелом появи стереотипів культурних традицій, а традиції виступають у якості необхідної передумови творчих процесів утворення того фонду, на базі якого реалізуються новації. Схожий підхід можна побачити в роботах В.Васильєва, А.Захарова, Х.Ортега-і-Гассета, К.Поппера, Е.Соколова, Дж.Сороса, Е.Тоффлера, Е.Фромма, М.Хевеши.

Деякі автори категорично проти такого розуміння взаємодії традиції та інновації, вказуючи на те, що «аж ніяк не можна погодитися з тим, що інновація є комбінацією компонентів традиції. Більш того, навпаки, вона ніколи не є комбінацією старих елементів традиції. Адже якщо з елементів традиції можна «склеїти» інновацію, то це означає, що нічого нового порівняно з традицією у якісному відношенні в інновації нема» [4].

Заперечує таке розуміння взаємодії традиції та інновації В.Я.Брюсов. На прикладі Трої він вказує на дві концепції світової історії. Для першої концепції історія людства нараховувала сотні тисячоліть, друга ж обмежувала історію І тис. до н.е. Власне, в межах першої концепції існувала традиція, що стверджувала більш давню історію людської цивілізації. «Наука XIX ст., раціональна і позитивна по суті, що визнавала лише свідоцтва «букви» і «камню», проходила мимо традицій зі зневагою, як би не помічаючи їх», – писав великий російський поет і літературознавець [1, с.119]. А ось Шліманн не піддався авторитету визнаних істориків і організував експедицію, яка відкрила давню Трою. То вже інша справа, що він поспішив і дійсна Прамова Троя була вивчена значно пізніше, а пам'ятники, ним відкриті, отримали нове тлумачення. «В цьому випадку традиція, придання ще раз отримала перемогу над науковим скептицизмом» [1, с.4]. Тобто, авторитетність і консерватизм науки XVIII-XIX ст. змушував багатьох вчених миритись з множиною історичних невідповідностей і нестиковок, і лише завдяки традиції був відкритий культурний світ, що передував Єгипту і Егеї. Може, і до творів Платона «Тімей» і «Критій» слід відноситися не як до міфів, а як до історичних свідотств – і буде відкрита Атлантида?

З В.Я.Брюсовим перегукується і позиція М.де Унамуно, на думку якого є вічна традиція, традиція минулого і традиція сучасного. Так само як в історії виділяють минулі і сучасні моменти, вічну традицію (істинну) слід шукати в глибині сучасного, а не у вічній кризі минулого. Підтвердженням того, що традиція – це субстанція сучасного, є те, що вона робить можливою науку, точніше кажучи, сама наука є традицією. Більш того, щоб знайти людство в собі і стати оновленим, слід вивчати самих себе. Мислитель переконаний, що «людство – вічна каста, субстанція історичних каст, які виникають і щезають, як морські хвилі, тільки людське є вічно кастовим. Але щоб знайти вічно людське, треба руйнувати кастове як тимчасове і зрозуміти, як виникають і зникають касти, як виникла наша, і які риси її майбутнього прогнозує нам сучасне» [7, с.120].

Можна з упевненістю сказати, що Україні, як і всьому світові, конче потрібна стабільність і у сфері економічній, і у сфері духовній. Задовольнятися якимись «технічними» рецептами у напрямку сталого розвитку суспільства не варто, слід звертатися і спиратися у пошуках виходу з кризи на національну традицію і ментальність, які підкажуть стратегічні підходи до подолання труднощів становлення, допоможуть подолати прорахунки і помилки, застережуть від необґрунтованих проектів та необачливого реформування.

Бібліографічні посилання:

1. **Брюсов В.Я.** Учители учителей: Древнейшие культуры человечества и их взаимоотношение / В.Я. Брюсов. – М.: КРАСАНД, 2010. – 168 с.

2. **Грушевський М.** Історія і її соціально-виховуюче значення // Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть. – К.: Знання, 1991. – 240 с.

3. **Захара І.** Українська інтелектуальна традиція і сучасна Європа // Нова Україна і нова Європа: час зближення / За ред. Марії Зубрицької. - Львів: Літопис, Центр гуманітарних досліджень Львівського державного університету імені Івана Франка, 1997. – 236 с.

4. **Иваненков С.П.** Традиция и будущее [Електронний ресурс] / С.П. Иваненков. // режим доступу: http://credonew.ru/content/view/43/49

5. **Мамардашвили М.** Как я понимаю философию / М. Мамардашвили. – М., 1990. – Прогресс. – 368 с.

6. **Маркарян Э. С.** Теория культуры и современная наука. / Э.С. Маркарян. — М.: Наука, 1983. – 284 с.

7. **Унамуно М.** Вічна традиція / Мігель де Унамуно. Філософська і соціологічна думка. – 1995. - №11-12**.** С. 100-121.

8. Національна стратегія розвитку освіти України на 2012-2021 роки [Електронний ресурс] // режим доступу: www.mon.gov.ua

9. **Першиц А.И.** Традиции и культурно-исторический процесс // Институт Азии и Африки. 1981. № 4.

10. **Петрухинцев Н.Н**. 20 лекций по истории мировой культуры: Учеб. пособие для вузов / Н.Н. Петрухинцев. – М.: Владос, 2001. – 400 с.

11. **Суходуб Т**. Культура как проблема гуманистики XX века // Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія: Збірник наук. праць. – Чернівці, 2011. – випуск 563-564.

УДК 111.62:17.018.22

Л. А. Сподін, Ю. М. Шевченко

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ГЕНЕЗИ СУСПІЛЬСТВА: ВІД ФОРМАЦІЙНОГО ДО ІНФОРМАЦІЙНОГО

Розглянуто загальні закономірності розвитку суспільства у сукупності соціально-культурних факторів. Акцентується увага на проблемі взаємодії сучасного інформаційного суспільства і культури.
***Ключові слова**:* суспільство, інформаційне суспільство, культура, цивілізація.

Рассмотрены общие закономерности развития общества в совокупности социально-культурных факторов. Акцентируется внимание на проблеме взаимоотношений современного информационного общества и культуры.
***Ключевые слова**:* общество, информационное общество, культура, цивилизация.

The general laws of social development in the aggregate of social and cultural factors. The attention on the problem of the relationship of modern information society and culture.
***Keywords**:* society, information society, culture and civilization.

© Л. А. Сподін, Ю. М. Шевченко, 2012

*Постановка проблеми***.** Сьогодні новітні технології все помітніше впливають на окрему людину і суспільство в цілому. З'являються нові типи відносин між людьми, нові концепції організації соціуму, зокрема – інформаційне суспільство, яке характеризується зростанням ролі знання, інформації, інтелектуальної власності, високих технологій, становленням науки як безпосередньої продуктивної сили. Завдяки необмеженим можливостям спілкування з використанням інформаційних технологій у сучасному суспільстві класи замінюються соціально недиференційованими інформаційними спільнотами.

Існує проект «глобальної електронної цивілізації», що базується на синтезі телебачення, комп'ютерної служби та енергетики. Соціальні та політичні зміни розглядаються у теорії інформаційного суспільства як наслідок «мікроелектронної революції». Перспектива розвитку демократії пов'язується з розповсюдженням інформаційної техніки, яка забезпечуючи двосторонній зв'язок громадян з урядом, дозволить враховувати їхню думку при прийнятті політичних рішень. Розробки у галузі «штучного інтелекту» розглядаються як можливість інформаційного трактування самої людини. Виникають питання щодо можливості гармонійного розвитку людини, культури, соціуму в нових умовах. Низка проблем, які виникають у сучасному інформаційному суспільстві, свідчить про необхідність його подальшого дослідження для виявлення більш загальних і глибинних закономірностей.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Теорії і моделі інформаційного суспільства досліджувалися як у наукових працях зарубіжних вчених (Д.Белл, З. Бжезинський, Й. Масуда, Е. Тофлер, Ф. Фукуяма тощо), так і в роботах російських (І.Алексєєва, В.Іноземцев, В.Стьопін тощо) і вітчизняних (В.Андрущенко, В.Кремень, В.Кушерець, Є.Суліма, Т.Ящук тощо) вчених.

Формулювання цілей статті. Метою статті є визначення загальних закономірностей розвитку суспільства у сукупності соціально-культурних факторів через призму формаційного, цивілізаційного та інформаційного підходів.

Виклад основного матеріалу. Поняття «соціуму» або «суспільства» у філософії має чимало визначень. Ось деякі з них: "Суспільство – найзагальніша система зв'язків і відносин між людьми, що складається в процесі їхньої життєдіяльності; історично визначений тип соціальної системи (первісне, рабовласницьке, феодальне, капіталістичне, комуністичне суспільство); специфічна форма соціальної організації, що склалася в процесі історичного розвитку даної країни» [4, с. 536]. П. Сорокін розглядає «суспільство» як сукупність одиниць (осіб, індивідів), що пов'язані та взаємодіють між собою. В сучасній соціальній філософії усвідомлення поняття «суспільства» пов'язане з інформаційною революцією, яка відбувається через інформатизацію усіх сфер життєдіяльності людини і суспільства. В основі кожної соціотехнічної революції знаходяться свої особливі технологічні системи. Для інформаційної революції – це інформаційні технології. Її кінцевим результатом повинно стати створення нової інформаційної цивілізації, що радикально змінить і зовнішні риси і внутрішні механізми – зміст діяльності – як матеріального виробництва, так і світогляду, побуту і освіти, спілкування й мистецтва. Формується загальнопланетарна цивілізація на засадах, з одного боку, єдності і неподільності

світового співтовариства, з другого – множинності, відносної незалежності й різноманітності народів, культур [3, с. 28].

У розумінні поняття «суспільство» потрібно виділяти два аспекти, два виміри – індивідуальний і соціальний. По-перше, суспільство – це самі люди в їх суспільних відносинах. Усі суспільні явища є результатом дій індивідів, їхніх цілей, бажань, думок, вільного вибору. Причому діють ці індивіди не відокремлено один від одного, тому суспільство є не просто сукупністю індивідів, а відкритою системою їх спілкування, взаємозв'язків і взаємодій. По-друге, суспільство є такою системою, що здатна до саморегуляції. Процес упорядкування та організації суспільних відносин породжує відносно самостійні і незалежні від індивідів форми суспільної інтеграції і регулювання відносин між індивідами, між соціальними спільнотами, між людиною й природою через виникнення систем норм і правил, прав і обов'язків, заборон і дозволів.

Саме така суперечлива особливість суспільної реальності – бути продуктом взаємодії індивідів, відображенням їх суб'єктивності (цілей, інтересів, бажань) і разом із тим незалежним від них наднідивідуальним, об'єктивним утворенням – обумовлює специфіку соціальної закономірності, що якісно відрізняється від закономірностей природи. Суспільне буття та історія людства, оточуючий нас предметний світ складаються з зусиль конкретних індивідів, є результатом їх діяльності, продуктом конкретно-історичної форми ставлення людей до природи. Проте саме цей результат стає об'єктивною умовою людського існування. Незважаючи на те, що люди самі творять свою історію і суспільне життя, форма «включення» їх в суспільно-історичний процес обумовлена не тільки ступенем освоєння ними культурної спадщини, не тільки їхнім суб'єктивними прагненнями, свободою вибору, але й об'єктивними умовами матеріального виробництва, досягнутим рівнем суспільного розвитку, в тому числі – рівнем суспільної свідомості.

Суспільство як система взаємозв'язків і взаємодій індивідів має певну структуру. По-перше, це те, що має назву «соціальної структури суспільства», тобто сукупність «мікросоціумів». По-друге, це є система основних сфер життєдіяльності суспільства (матеріально-економічна, соціально-політична і духовно-культурна) і відповідних до них суспільних відносин (економічних, політичних, правових, моральних, релігійних тощо).

Суб'єктами суспільного життя є самі люди, саме вони творять історію. Творцями соціального процесу вони є разом з іншими людьми, у взаємозв'язку з ними, оскільки кожна людина, залучена до певної соціальної спільноти чи групи (або в декілька соціальних груп). Тому суб'єктами історичного процесу є не тільки індивіди, але й соціальні спільноти. Сукупність різноманітних соціальних спільнот, зв'язків між ними складають соціальну структуру суспільства.

Суспільне життя відбувається в трьох основних сферах, або реальних процесах життєдіяльності – в матеріально-економічній, соціально-політичній і духовно-культурній. Слід наголосити, що визначення трьох основних сфер суспільного життя має певною мірою відносний, умовний характер, тому що реальна людська життєдіяльність – це тісний взаємозв'язок і взаємовплив цих сфер.

У процесі багатогранної життєдіяльності людей складаються певні суспільні відносини. М.Вебер суспільними відносинами називав «поведінку декількох людей, співвіднесену за своїм змісту один з одним... Відповідно соціальні відносини повністю і виключно полягають у можливості того, що соціальна поведінка буде носити доступний (осмисленому) визначенню характер... Тою самою ознакою даного поняття є – нехай навіть мінімальна – ступінь відношення даного індивіда до іншого. Зміст цього відношення може бути найрізноманітнішим: боротьба, ворожнеча, кохання, дружба, повага, ринковий обмін, «виконання» погодження, «ухилення», або відмова від нього, суперництво економічного, або будь-якого іншого характеру; класова, або національна спільність. Таким чином, поняття «соціальні відносини» як таке нічого не говорить про те, чи йдеться про «солідарність» діючих осіб, чи про прямо протилежне» [1, с. 630 – 631].

Суспільство, як єдність соціального та індивідуального, спрямоване, по-перше, на забезпечення умов для збереження і розвитку самого соціуму і, по-друге, на забезпечення умов для реалізації й розвитку здібностей індивідів, для задоволення ними своїх потреб. Основні сфери людської життєдіяльності обумовлюють основні функції суспільства: забезпечення і відтворення матеріально-економічних умов життя; регулювання і організацію суспільних відносин; духовно-культурний розвиток людей.

У сучасній філософії співіснують два підходи до типології суспільства, які частково заперечують один одного, але разом із тим і доповнюють – формаційний і цивілізаційний. Основною проблемою, на вирішення якої спрямовані ці підходи, є проблема логіки, певного порядку й спрямованості історичного процесу. Формаційний підхід, безперечно, вирішує цю проблему: історія є прогресивним розвитком, від менш досконалої формації до більш розвиненої.

На відміну від нього, цивілізаційний підхід набагато обережніше ставиться до історії, він не передбачає наперед заданого сценарію майбутнього розвитку, заперечує наявність єдиної закономірності історії.

Цивілізаційний підхід відповідає потребам більш досконалого осмислення сучасного суспільства. В його основі лежить факт перетворення історії окремих народів, племен, країн, регіонів, культур в глобальну, загальнолюдську історію. Створення планетарної цивілізації – складний і досить суперечливий процес. Не випадково, що все частіше йдеться про цивілізаційну кризу сучасності. В соціології і філософії став вже загальноприйнятим поділ історії на період традиційної (аграрної), техногенної (індустріальної) цивілізації і нової, яка називається постіндустріальною (інформаційною).

Термін «цивілізація» досить багатогранний і не має однозначного й чіткого визначення. На відміну від формаційної типології суспільства, яка базується на економічних структурах, певних виробничих відносинах, поняття «цивілізація» фіксує увагу не лише на економічній стороні, а на сукупності всіх форм життєдіяльності суспільства – матеріально-економічній, політичній, культурній, моральній. Основу цивілізації складає не лише економічний базис, але в більшій мірі – сукупність культурних зразків ціннісних орієнтирів, цілей, мотивів, ідеалів, що перетворюються в певні психологічні настанови людей. Типи цивілізацій більш глобальні, більш сталі утворення, ніж типи формацій. У межах одного типу цивілізації можливі формаційні відмінності. Розвиток цивілізації є більш могутнім, значущим, довготривалим процесом, ніж зміна формацій.

К.Ясперс, один із засновників «цивілізованого» підходу, аналізує у своїй праці причини, які призвели до виникнення особливої «техногенної» цивілізації сучасності. Він вбачає головну причину такої різкої зміни цивілізацій у виникненні машин як заключної ланки між людиною й природою [5].

Техногенна цивілізація не тільки динамічна й рухлива, але й досить агресивна. Вона пригнічує, підкоряє традиційні суспільства та їх культуру. І це не випадково, тому що серед провідних цінностей цієї цивілізації не останнє місце належить цінностям влади, сили, боротьби, панування над природними й соціальними обставинами. Саме на цьому ґрунтується культ корисності й спрямованість на володіння товарами (речами, людськими здібностями, інформацією як товарними цінностями).

Еволюція західних суспільств XIX – XX століть виявила фундаментальну суперечність техногенної цивілізації. З одного боку, її вища мета (зростання матеріального багатства на основі постійного оновлення техніко-економічних систем) перетворює людину на просту функцію, засіб економічної сфери. Індивід стає об'єктом маніпулювання з боку масової культури, засобів масової інформації. Але, з другого боку – та ж техногенна цивілізація орієнтується на свободу індивіда, мобілізує людську активність, стимулює розвиток і потреб, і здібностей людини, внаслідок чого відбувається гуманізація суспільства, заснованого на капіталістичній економіці. Таким чином техногенна цивілізація породжує і економічний базис, і новий тип людини, яка здатна модифікувати цей базис через його гуманізацію.

Культура існує в предметних та особистих формах. Предметні форми культури – це наслідки діяльності людей, певна система матеріальних та духовних цінностей: засоби і знаряддя праці, предмети побуту, наукові знання, філософські та релігійні системи, традиції, юридичні закони тощо.

Раніше ми звертали увагу на культуру, як на процес нагромадження мудрості і як визначальний чинник розвитку економіки та суспільства. Тепер настав час, коли ми можемо подивитись на культуру у більш широкому плані, а саме як на творчий аспект духовного життя суспільства. Культура – це безпосередня реалізація людської свободи, що створює нові символи – цінності, зразки людської поведінки, виробництва і відношень. Тому кожне досягнення культури підносить людину, і є неповторним по своїй значимості, свідчить про нові людські можливості. Отже, чим різноманітнішими стають людські відношення, тим різноплановішою стає і культура.

Але творіння культури не мало б ніякого значення, якби воно не було об'єктом успадкування, копіювання, словом поширення. Процес масового наслідування, повторення витворів культури називався «цивілізацією». Поняття «цивілізація» з'явилось у XVШ ст. у тісному зв'язку з поняттям культури. Воно інколи застосовується як синонім культури. Але здебільшого відображує рівень суспільного розвитку взагалі, або ступінь розвитку матеріальної і духовної культури того чи іншого суспільства, як згадувалось раніше.

Суспільний занепад нації завжди починається з того, що люди все більше і частіше повторюють відомі здобутки культури і все менше створюють нові культурні цінності.

Людське життя внаслідок неспівпадіння суті культури і цивілізації постає суперечливим. Більше того, людина може користуватися різними копіями культурних цінностей і таким чином

бути цивілізованою, проте залишатись при цьому безкультурною, рабом чужих ідей, знань, цінностей. Сучасна цивілізація специфічна, спрямована на формування масового споживача культури, що проявляється у стандартизації життя, у його однобічності.

Цивілізоване життя одномірне, шаблонне, орієнтоване на споживання нових стандартів: нових шаблонних думок, будівель, одягу і зразків для наслідування. Нерідко цивілізована маса чинить опір культурі саме тому, що остання руйнує певні шаблони буття.

Проблема співвідношення культури та цивілізації набула останнім часом надзвичайної гостроти. Одні дослідники розцінюють зустріч культури з сучасною цивілізацією як кризу культури, навіть як її катастрофу. Інші бачать у цьому народження нової культури. Наприклад, відомий математик і філософ І.Шафаревич бачить у сучасній «технічній» цивілізації загрозу для культури. «В Історії, – пише він, – бувають лінії розвитку, які закінчуються невдачею. Здається, що такою є й лінія розвитку технічної цивілізації, яка заснована на науково-технічній утопії... Її невдача загрожує загибеллю не тільки локальній культурі, а всьому людству й усьому живому на Землі» [4].

За всієї правильності в оцінках існуючих бездуховних та антикультурних тенденцій в сучасному суспільстві позиція вченого нас не може задовольнити, тому що, заперечуючи будь-який культурний зміст в сучасній цивілізації, ми зводимо цивілізацію і культуру до непримиренного конфлікту, пророчимо загибель культури. Так, ми не зможемо вже достеменно відродити в наші дні, скажемо, давньосхідну або античну культуру, але зберегти і використовувати культурні надбання попередніх епох та поколінь ми можемо й повинні. Тому актуальним завданням зараз є не відлучення сучасної цивілізації від культури, не спроба повернути «колесо історії» назад, а виявлення культурного змісту нашої цивілізації та його реалізація.

Варто дивитися на цивілізацію і культуру не як на ворогів, а як на союзників. І якщо ми хочемо мати майбутнє, то повинні прагнути до розумного компромісу між теперішнім та минулим. Будь-яка спроба відірвати культуру від цивілізації перетворює в утопію ідею культурного відродження народу, адже культура потребує цивілізації, як душа потребує тіла. Цивілізація – це тіло культури, її матеріальний носій, який має не природне, а соціальне походження.

Слід не забувати, що існує межа, за якою цивілізація заснована сучасною культурою, може обернутися непоправним лихом для суспільства. Так, здобутки культури (промислові винаходи, наукові відкриття, нові засоби мистецтва тощо) при перетворенні у факти цивілізації (індустріалізація, атомні бомби, електростанції тощо) завдають шкоду екології і ставлять під знак питання існування світу і людини.

Культура інформаційного суспільства відзначається стрімкістю зміни, розвитку. Замість довгих «ниток» ідей, пов'язаних одна з одною, потрібно сприймати «уривки» інформації: оголошення, команди, уривки новин, які не узгоджуються зі схемами. Нові образи та уявлення не піддаються класифікації – частково тому, що вони не вкладаються в старі категорії, частково тому, що мають дивну непов'язану форму.

Читачі різних видань та спеціалізованих журналів поверхово сприймають величезну кількість інформації. Але і вони намагаються знайти нові поняття та метафори, які б дали можливість систематизувати чи організувати «уривки» в більше ціле. Однак, замість того, щоб намагатись втиснути нові дані в стандартні категорії та рамки, вони хотіли б все побудувати на свій власний лад. Замість того, щоб просто запозичити готову ідеальну модель реальності, зараз ми самі мусимо знову та знову її винаходити. Це важка необхідність, але разом з тим, відкриває великі можливості для розвитку індивідуальності, демасифікації культури та особистості.

Тофлер одним з перших помітив корінні зміни, які мали місце за останній час у культурі суспільства, особливо західного. Наростаюча сила потоку інформаційного обміну між людьми породила новий тип культури, в якій все підпорядковано необхідності класифікації, уніфікації для найбільшої компресії та підвищення ефективності при передачі від людини до людини чи то особисто, чи то через засоби масової інформації.

Ясперс писав, що техніка не тільки наближує нас до пізнання, техніка відкриває перед нами новий світ та нові можливості існування в ньому. Він одним із перших підняв проблему нової естетики у технізованому світі [5].

Людська думка не може не прагнути знайти певну логіку, певну впорядкованість розвитку історії, тим більше, що певний порядок в історії інтуїтивно розпізнається. Очевидно, що історичний процес не є лише калейдоскопом подій. В ньому можна виділити певні періоди розвитку, певні типи суспільства.

Людська історія є принципово незавершеною. Перебуваючи у середині незавершеного процесу, не знаючи його кінця, не маючи іншої системи для порівняння, не можна сказати, на якій стадії всесвітньої історії, як деякої цілісності людство знаходиться. До того ж історичний процес, на відміну від природних явищ, є процесом людської діяльності і творчості, який

передбачити складно.

Ідея прогресу в тому значенні, яке їй надала попередня епоха, може вважатися вичерпаною. Поняття цивілізації передбачає розгляд історії не лише як історії економіки, а як історії людей, в єдності їх матеріального і духовного життя. Основу цивілізацій складають певні культурні цінності. Кожна епоха є відбитком неповторної унікальної культури, яка є самоцінною і не підлягає порівнянню, не може вимірюватись критеріями прогресу. Ми вважаємо, що вчення про прогрес як про поступальний розвиток «по сходинках» історії від нижчого до вищого, від менш досконалого до більш розвиненого є хибним і невиправданим ні з філософської, ні з моральної, ні з наукової точки зору. При такому підході втрачається самоцінність кожної епохи, покоління, культури. Вони перетворюються лише в інструмент для розвитку майбутнього, більш досконалого суспільства. Критерій більшої або меншої досконалості, повноцінності або меншовартості щодо періодів історичного розвитку не спрацьовує. Людство все більше розуміє необхідність «рівноправного партнерства», діалогу різних епох і різних культур. Не випадково, що в період кризи техногенної цивілізації людство все частіше звертається до культурних цінностей традиційного суспільства, вони виявляються такими, що потребують освоєння наново і по-новому.

Суспільство як складна система розвивається за певними закономірностями. Існують різні моделі дослідження генези системи. Деякі з них передбачають структурно-логічний підхід. Цікавим, на наш погляд, є підхід до структурування складних систем, таких як людина, освіта, суспільство, запропонований Б.Расселом, розвинений Г.Бейтсон, формалізований Р.Ділтсом [2]. Зокрема, Б.Рассел сформулював «Закон Пірамід» для визначення взаємовідношення між класами інформації різних логічних рівнів, що можна передати таким чином: зміни, які відбуваються на більш низькому логічному рівні, майже ніколи не призводять до змін на більш високому рівні, й зміни, які відбуваються на більш високому логічному рівні, майже завжди призводять до змін на більш низьких логічних рівнях. Згідно з моделюю структурно-логічних рівнів, за Р.Ділтсом життя людей у будь-якій системі та функціонування самої системи може бути описано і пояснено з врахуванням певних вертикально-ієрархічних рівнів: 1) оточення; 2) поведінка; 3) здібності; 4) переконання та цінності; 5) ідентичність; 6) місія. На наш погляд, формаційний підхід щодо розвитку суспільства відповідає рівням 1) оточення та 2) поведінка за Р.Ділтсом, оскільки основний акцент ставиться на середовищі та діяльності; цивілізаційний – 1) оточення, 2) поведінка, 3) здібності, оскільки визначальним є предметні форми культури як наслідки діяльності людей, певна система матеріальних та духовних цінностей: засоби і знаряддя праці, предмети побуту, наукові знання, філософські та релігійні системи, традиції, юридичні закони; інформаційний – 1) оточення, 2) поведінка, 3) здібності, 4) переконання та цінності, адже для інформаційного суспільства знання, інформація, комунікація є визначальними цінностями, які обумовлюють зміни на нижчих рівнях.

Безперечно, людство йде вперед, але це швидше рух від дитинства до юнацтва, від юнацтва – до зрілості. Це сходження не до кращого, а до складнішого: це нові труднощі, нова відповідальність, загострення і необхідність подолання нових, більш серйозних проблем.

Сучасна філософія співставила питання людини і культури дуже близько. Оскільки проблеми людини і культури дуже тісно пов'язані в повсякденному житті, у всіх сферах людської діяльності, перш за все в такій важливій і необхідній сфері діяльності людини як сфера цінностей.

*Висновки***.** Отже, на кожному етапі розвитку суспільства є домінуючий чинник, який відповідає певному структурно-логічному рівню за Р.Ділтсом і обумовлює глобальні зміни соціально-культурних факторів на цьому та на нижчих рівнях. Тому, для розуміння структури, закономірностей і певних змін у суспільстві необхідно розглядати його як систему з позиції, яка знаходиться на більш високому структурно-логічному рівню. На етапі розвитку інформаційного суспільства домінуючим є рівень цінностей, адже знання та інформація, як найвищі цінності, обумовлюють основні зміни та ознаки рівнів, «здібностей», «діяльності»,«оточення».

Перспективи подальших досліджень. Подальші дослідження можуть бути спрямовані на аналіз і дослідження еволюції суспільства і культури на рівнях «ідентичності» та «Місії» за структурно-логічними рівнями Р.Ділтса.

Бібліографічні посилання:

1. **Вебер М**. Избранные сочинения / М.Вебер – М.: Прогресс, 1990. – 809 с.
2. **Дилтс Р**. Изменение убеждений с помощью НЛП / Р. Дилс. – М.: КЛАСС, 1997. – 192 с.
3. **Сорокин П.А.** Человек, цивилизация, общество / П. А. Сорокин. – М.: Политиздат, 1992. – 542 с.
4. Філософський словник / За редакцією В.І. Шинкарука – 2 вид. доп. – К.: Голов. Ред. УРЕ, 1986. – 800 с.
5. **Ясперс К**. Т. Смысл и назначение истории / К. Т. Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

УДК 130.123.1

Л. А. Сподін, Ю. Д. Генсіцький

ДІАЛЕКТИКА СВОБОДИ У ФІЛОСОФІЇ Е. ФРОММА

Розглянуто типи свободи та механізми втечі від свободи, виокремленні Еріхом Фроммом. Акцентується увага на проблемі реалізації свободи в суспільстві та обґрунтовується актуальність гуманістичних ідей філософа для цілеспрямованого пошуку методів подолання деструктивності як особистісного, так і соціального характеру.
***Ключові слова**:* свобода, суспільство, гуманізм, любов.

Рассмотрены типы свободы и механизмы бегства от свободы, выделенные Эрихом Фроммом. Акцентируется внимание на проблеме реализации свободы в обществе и обосновывается актуальность гуманистических идей философа для целенаправленного поиска методов преодоления деструктивности как личностного, так и социального характера.
***Ключевые слова**:* свобода, общество, гуманизм, любовь.

Consider the types of freedom and mechanisms of escape from freedom, selects Erich Fromm. The attention on the problem of freedom in society and the urgency of humanistic ideas of the philosopher for targeted search methods to overcome destructive as personal and social issues.
***Keywords**:* freedom, society, humanism, love.

© Л. А. Сподін, Ю. Д. Генсіцький, 2012

Постановка проблеми. Проблема свободи була завжди актуальною і пройшла низку трансформацій разом із самим людством, що обумовило складність та неоднозначність трактування цього поняття в філософському дискурсі. В історії філософії зафіксовано зміни різних підходів і виявлення нових контекстів, у яких ця проблема поставала під новим кутом зору. Проблема свободи розглядається з декількох позицій та характерних для них філософсько-світоглядних настанов у роботах багатьох видатних філософів ХХ ст., таких як Х.Аренд, М.Бердяєв, І.Берлін, Ю.Габермас, А.Камю, Е.Левінас, К.Поппер, Р.Рорті, Ж.-П.Сартр. Чільне місце у вирішенні проблеми свободи посідають філософські ідеї Е.Фромма.

Головна особливість постановки проблеми полягає в тому, що індустріальна доба загострила відчуття поневоленості індивіда. Залежно від умов існування людини свобода має ситуативно та історично обумовлений характер і зміст. Формуючи підвалини моральної самореалізації особистості свобода стає дедалі актуальнішою на рівні людських спільнот – соціальних груп, націй, суспільств, перед якими на тлі сучасних глобальних проблем постає необхідність вибору основоположних ціннісних орієнтирів розвитку і діяльності. Особливого значення сформульована проблема набуває в контексті зміни соціокультурних парадигм, появи нових світоглядних орієнтацій, зміни самовизначення людини в інформаційному суспільстві. Перехідні суспільства, у тому числі й наше, знаходяться лише на самому початку усвідомлення всієї широти значення поняття «свобода». Ступінь і якість свободи людини визначаються рівнем гуманізації суспільних відносин. Тому в період відвертого переважання техніцизму і технократизму у всіх галузях людської життєдіяльності індустріального і постіндустріального суспільства гуманістичний аспект виступає на перший план. Саме в цей період відбувається перелом у трактуванні аксіологічної значимості індивідуального буття особистості. Гуманістичний психоаналіз Е. Фромма – це перш за все дослідження людини, її сутності і проблем її існування. Але він не обділяє увагою соціальні та культурні процеси, які обумовлюють мотиваційну поведінку особистості. А тому філософське осмислення свободи, з урахуванням ідей Е.Фромма, з початком нового тисячоліття не втратило своєї актуальності, а в деяких своїх аспектах навіть набуває особливої гостроти.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема свободи цікавила таких вітчизняних дослідників, як І.Бичко, Г.Ковадло, С.Кримський, В.Лях, В.Пазенок, М.Попович, С.Пролеєв, К.Райда, Л.Ситніченко.

Дослідженням філософської спадщини Е. Фромма в руслі суспільно-політичних проблем займалися О. Тарасов, А. Константинов, Л. Трібиткова. О. Романов, О. Карпець, які аналізували філософсько-етичну спадщину Е. Фромма. Політично-правові погляди Фромма аналізував Д. Азмі. Проблему відчуження у філософії Фромма досліджувала А. Колядко.

Формулювання цілей статті. Метою статті є аналіз типів свободи та механізмів втечі від

свободи, виокремлених Еріхом Фроммом, та обґрунтування актуальності гуманістичних ідей філософа для цілеспрямованого пошуку методів подолання деструктивності як особистісного, так і соціального характеру у контексті зміни соціокультурних парадигм постіндустріального суспільства.

Виклад основного матеріалу. Більшість авторів вважає, що в історію філософії Е. Фромм ввійшов як один із найвідоміших представників неофройдизму, прихильники якого «обстоювали тенденцію реформи класичного психоаналізу на засадах обмеження біологізму та механіцизму З. Фройда через доповнення його доктрини досягненнями суспільних наук, зокрема соціальним вченням К. Маркса». Деякі ж дослідники стверджують, що Е. Фромм розробив власну філософську систему, яка виходить за межі неофройдистської течії. Без сумніву, мислителю належить багато оригінальних концепцій та ідей, в тому числі щодо проблеми свободи.

Е.Фромм сконцентрував увагу на суперечливості людського існування, розрізняючи при цьому такі дихотомії: патріархальний та матріархальний принципи організації життя людей; авторитарну та гуманістичну свідомість; протилежні типи характеру; володіння та буття як два способи життєдіяльності індивіда. Його вчення стало синтезом психоаналітичних, екзистенціальних і марксистських ідей, через які він прагнув знайти способи вирішення дихотомій людського існування.

Із суперечності між людиною і природою Фромм виводить фундаментальні психологічні потреби, які підносить до статусу вічних, незмінних, позаісторичних за своїм походженням спонукань. З огляду на це, він обґрунтовує тезу, що людська природа як сукупність універсальних потреб у своєму історичному розвитку реалізується різними способами залежно від конкретних соціальних умов. Вона і зберігається, і в той же час постійно модифікується під впливом соціуму. Відкидаючи біологізм З.Фройда в трактуванні несвідомого, зміщуючи акцент із сексуальності на конфліктні ситуації, зумовлені соціокультурними причинами, Е.Фромм вводить поняття «соціальний характер» як взаємозв'язок індивідуальної психічної сфери і соціоекономічної структури. З його точки зору, соціальний характер слід розглядати як активний психологічний фактор соціального процесу, що зміцнює функціонуюче суспільство.

Актуальною сьогодні є концепція Фромма про природу потреб та психологічні механізми їх реалізації, згідно з якою не соціальна структура суспільства формує потреби людини, а антропологічна природа потреб визначає способи існування людини. Соціальний характер є результатом динамічної адаптації людської природи до структури суспільства.

В основі кожного соціального характеру лежить особливий психологічний механізм, через який індивіди вирішують проблеми людського існування: мазохістський, садистський, деструктивістський та конформістський.

За умови дії мазохістського та садистського механізмів, вважає Е.Фромм, людина, добровільно підкоряючись кому-небудь або пануючи над ким-небудь, набуває ілюзії власної ідентичності. Людина змушена шукати шляхи вирішення проблем свого існування. Здебільшого ними стають: 1) деструктивізм як прагнення індивіда знищувати, руйнувати все те, що поза ним, як зовнішню причину свого тривожного внутрішнього стану; 2) конформізм як відмова людини від свого власного «Я» через розчинення себе в масі, в натовпі. Фромм вважав їх універсальними, тому що соціальні умови, на його думку, завжди викликають панування того чи іншого типу соціальних характерів, властивих більшості членів даного суспільства [2].

Переважно у сучасному суспільстві свобода розглядається як «свобода від», тобто захист завойованої свободи від сил, які на неї зазіхають; в той час як необхідно домагатися іншої форми свободи – «свободи для», що дозволяє реалізувати особистість, повірити в себе і в життя взагалі.

Реформація визначила процес знищення зв'язків між окремими індивідами через принцип приватної ініціативи: у католицизмі ставлення до Бога засноване на приналежності до церкви, протестантство залишило індивіда один на один з богом, віра Лютера носила суб'єктивний характер, Кальвін ж пропагував переконання у порятунку, що мало так само суб'єктивний характер. «Індивідуалістичне ставлення до Бога було психологічною підготовкою до індивідуалізму людини в світському житті» [1, с.98]. Разом з самоствердженням індивіда капіталізм приніс з собою самозаперечення і аскетизм: метою життя стала економічна діяльність, фінансовий успіх і матеріальна вигода. Принцип роботи задля накопичення капіталу об'єктивно зіграв велику позитивну роль у розвитку людства – саме зростання продуктивних сил дозволяє уявити таке майбутнє, пише Фромм, в якому припиниться боротьба за задоволення насущних матеріальних потреб, – але суб'єктивно він змусив людину працювати на чужі цілі і підсилив в ній почуття особистої нікчемності та безсилля.

Думки Лютера і Кальвіна засноване на припущенні, що егоїзм і любов до себе – поняття ідентичні і виключають любов до іншого. Однак, за Фроммом, тут допускається помилка.

«Любов не створюється якимось специфічним об'єктом, а є постійно присутнім фактором всередині самої особистості, який лише приводиться в дію певним об'єктом. Як ненависть - це пристрасне бажання знищити, так і любов – палке твердження об'єкта; це не афект, а внутрішня спорідненість і активне прагнення до щастя, розвитку і свободи об'єкта любові» [1, с.102-103]. Егоїзм, за Фроммом, – не любов до себе, а протилежність: вид жадібності. Люди такого типу не в захваті від самих себе, в глибині душі вони себе ненавидять.

Панування ринку у всіх суспільних та особистісних відносинах призвело до того, що всі вони пройняті байдужістю. Особистості стають об'єктами маніпуляцій, інструментами. Таким же стало і ставлення до праці: виробник не зацікавлений у своїй продукції, він робить те, що забезпечує максимальний прибуток від вкладеного капіталу. Однак найбільш сильно ефект «об'єктивації» проявився у відношенні індивіда до самого себе: особистість стала товаром, який продається і купується за законами ринку. Ринок вирішує, скільки в даний момент коштують ті чи інші якості, і якщо людина не має якостей, що користуються попитом, то вона нічого не коштує, як і товар, що не користується попитом. Таким чином, впевненість в собі перетворюється на відображення того, що думає про даний індивід ринок. Попит є – індивід вважає себе «кимось», попиту немає – і він у власних очах ніхто. З-поміж інших чинників, на які спирається «Я», Фромм називає престиж і владу, а вже для того, у кого немає ні того, ні іншого, джерелом особистого престижу стає родина.

«Усвідомити почуття власного безсилля складно, тому людина ховає його під рутиною своїх повсякденних справ. Але самотність, страх і розгубленість залишаються. Терпіти їх вічно неможливо, тому якщо люди не в змозі перейти від свободи негативної до свободи позитивної, вони намагаються позбавитися від неї взагалі» [1, с.118]. Головні шляхи, за якими відбувається втеча від свободи, – це підпорядкування вождю, як було у фашистських країнах та усіх тоталітарних режимах, і вимушена конформізація, що переважає в сучасній демократії.

На питання про те, що є свобода для сучасної людини, Фромм зауважує: свобода визначає людське існування як таке, причому поняття свободи прогресує разом зі ступенем усвідомлення людиною себе самої як незалежної та окремої істоти. Зв'язок між індивідом і зовнішнім світом, що існує до моменту його відокремлення у процесі індивідуалізації, Фромм називає «первинними узами», протиставляючи їх тим новим зв'язкам, які з'являються після звільнення від первинних уз. Як приклад він наводить дитину, пов'язану з матір'ю перші роки життя, зв'язок первісної людини з плем'ям і середньовічної – з церквою й станом, до якого вона належить [1, с.31].

Звільнення від первинних зв'язків супроводжується процесом усвідомлення дитиною своєї індивідуальності і виникненням низки ряду фрустрацій. Крім заміни одних зв'язків іншими, на думку Фромма, у дитини в міру зростання розвивається прагнення до свободи і незалежності. Для з'ясування характеру цього прагнення автор розглядає два аспекти процесу зростаючої індивідуалізації: розвиток та інтеграція фізичної, емоційної та інтелектуальної сфер – розвиток особистості, обумовлений в основному соціальними умовами. Другий аспект – зростаюча самотність, яка одночасно проявляється із звільненням від первинних уз, що забезпечували раніше фундаментальну єдність з навколишнім світом і відчуття повної безпеки. Виникає прагнення подолати почуття самотності, що приводить в нормі до утворення нових зв'язків, відмінних від первинних: спонтанних зв'язків з людьми і природою [2, с.32]. Однак існує небезпечне відхилення, що полягає в тому, що індивід, активно не бажаючи будувати нові зв'язки, прагне повернутися до колишніх, а оскільки це фізично неможливо, подібне підпорядкування приводить до розвитку у дитини ворожості і неспокою, спрямованих проти людей, від яких він продовжує залежати.

Розрив між процесом індивідуалізації, який відбувається автоматично і процесом розвитку особистості, який стримується низкою психосоціальних причин, призводить, за Фроммом, до сильного відчуття ізоляції, яке запускає в роботу психічні механізми, названі автором механізмами втечі. Далі, зіставляючи ступінь розвитку інстинктів у тварин і у людини, Фромм приходить до висновку, що людське існування і свобода нероздільні з самого початку, розуміючи під свободою негативну свободу від інстинктивної обумовленості дій [1, с.37]. За Фроммом, саме біологічна недосконалість людини призвела до появи цивілізації. Зв'язок між людиною і свободою добре відображена у біблійній оповіді про вигнання з раю. Порушення встановленого порядку є, по суті, актом волі – першим людським актом взагалі. Таким чином, акт свободи (непокори) прямо пов'язується з початком людського мислення. Процес розвитку свободи носить, за Фроммом, діалектичний характер: з одного боку – це розвиток людини, з іншого – посилення ізоляції, що приводить до зростання почуття безсилля.

В рамках позитивної свободи особливу роль відіграє неповторність індивіда. Люди народжуються рівними, але в той же час вони народжуються різними, їх фізичні і психічні дані різняться. Тут Е.Фромм, свідомо чи несвідомо, надає нове життя ідеї «нерівної рівності»,

висловленої великим українським філософом Г.Сковородою. Завдання кожної людини – якнайповніше реалізувати свої внутрішні унікальні схильності.

Найвищою метою людини повинно бути не підпорядкування зовнішній силі, а реалізація свого внутрішнього потенціалу і розвиток своєї особистості. Якщо індивід рухається до реалізації свого «Я» і не звертає уваги на сторонні спокуси, то поступово він залучається до позитивної свободи, а його антисоціальні устремління сходять нанівець. Позитивна свобода розкриває максимальну реалізацію здібностей індивіда при одночасному активному способі життя, повного спонтанних проявів. Еріх Фромм вважає, що тільки демократія може стати необхідною базою для розвитку позитивної свободи; причому, демократія повинна враховувати особливості кожного індивіда, його прагнення і уявлення про щастя [5].

Еріх Фромм у своїй книзі «Втеча від свободи» намагається виділити риси характерні для раціональної економічної системи, поставленої на службу народу. Такому суспільству мають бути властиві всі завоювання сучасної демократії: представницький уряд, що обирається народом; принципи відповідальності суспільства за своїх членів і заборони замаху на гідність іншої людини. Також кожному індивіду необхідно надати можливість для справжньої активності і створити умови, щоб цілі суспільства та індивіда сталі єдиними. З боку ж індивіда очікується активна і постійна участь у вирішенні своєї власної долі та у житті всього суспільства в цілому.

Сучасна людина страждає тому, що стала деталлю величезної машини, перетворилася на простого виконавця, який втратив сенс життя. Вторячи категоричному імперативу І.Канта, Е.Фромм наполягає, що людина, нарешті, має перестати бути об'єктом для маніпуляцій і перетворитися із засобу на мету. Коли людина усвідомить все суспільство вцілому, поставить економічну систему на службу своєму щастю і стане активним учасником соціального руху, тоді вона зможе подолати гнітюче відчуття самоти і безсилля. Е Фромм переконаний, що демократія досягне дійсних висот і подолає нігілізм тільки тоді, коли людина знайде віру в активну і спонтанну реалізацію можливостей свого «Я» – віру в життя, правду і свободу.

У книзі «Революція надії» Фромм викладає свої ідеї про шляхи гуманізації сучасного суспільства. Він покладав великі надії на введення «гуманістичного планування», «активізацію індивіда шляхом заміщення методів «відчуженої бюрократії» методами «гуманістичного керування», зміни способу споживання в напрямку збільшення «активації» людини й усунення її пасивності, поширення нових форм психодуховної орієнтації», які повинні бути «еквівалентами релігійних систем минулого». Одночасно Фромм висуває ідею створення невеликих спільнот, у яких люди повинні мати свою власну культуру, стиль життя, манеру поводження, засновану на загальних «психодуховних орієнтаціях», що нагадує результати й символи церковного життя [5].

У книзі «Мати чи бути» Фромм намагається показати дегуманізуючий вплив сучасного західного суспільства на людину. Він аналізує це суспільство крізь призму конфлікту двох орієнтацій характеру (ринкового і продуктивного), а також через суперечність двох способів існування людства – володіння та буття.

Впевнений у тому, що багатство не робить людину щасливою, Фромм закликає до створення нового ідеального суспільства, в якому орієнтація людини на володіння буде замінена орієнтацією на буття. Функція нового суспільства – сприяти виникненню нової людини, структурі характеру якої будуть властиві такі якості: готовність відмовитись від усіх форм володіння заради того, щоб повною мірою бути; відчуття себе на своєму місці у сфері свого буття; визнання всебічного розвитку людини та її близьких вищою метою життя; відчуття свого єднання з життям, відмова від підкорення будь-кому і будь-кого, від експлуатації, руйнування та виснаження природи, прагнення зрозуміти природу, жити в гармонії з нею [2].

Єдино правильним способом вирішення соціально-психологічних проблем, на думку Фромма, є любов; саме вона служить критерієм буття як способу життєдіяльності. Любов, за Фроммом, – це перш за все не ставлення до конкретного об'єкта, а певна життєва позиція індивіда, структура характеру, що визначає його зв'язок зі світом, і між різними видами любові немає принципових відмінностей у виборі предмета.

В процесі оволодіння мистецтвом любові відбувається зміна структури характеру людини, в результаті чого повага до життя, почуття ідентичності, зацікавленість у єднанні зі світом стають пріоритетними, сприяючи переходу до гуманістичного духу, а любов – це єдина розумна і повна відповідь на проблему людського існування, і тоді будь-яке суспільство, що виключає любов, несе в собі протиріччя [4].

Аналізуючи праці Фромма, можна простежити зв'язок концепції «соціального характеру» з теорією історичного розвитку. Розуміння історичного процесу у Фромма ґрунтується, по-перше, на концепції людської природи, за допомогою якої він пояснює неперервність поступальних історичних змін; по-друге, на концепції «соціального характеру», за допомогою якої він

намагається розкрити функціонування того чи іншого суспільства. Історичні зміни, за Фроммом, породжуються суперечностями між потребами людської природи та способом їх задоволення в конкретному суспільстві. Визнаючи позитивну роль соціального характеру в історичному процесі, Е.Фромм вважає, що соціальну перспективу відкривають люди з продуктивним характером, життєвими принципами яких є гуманістичні норми, орієнтація на буття, їхня історична роль зводиться до завдань моральної просвіти людей, що є, на думку Фромма, головною умовою істинної революції, яка приведе людину до утвердження справжнього буття. Після багатьох років Фромм напише: «Розквіт культури середньовіччя пов'язаний з тим, що людей надихав образ Града Божого. Розквіт сучасного суспільства пов'язаний з тим, що людей надихав образ Земного Граду Прогресу. Проте в наше століття цей образ перетворився на образ Вавилонської вежі, яка вже починає рушитися і під руїнами якої врешті-решт загинуть всі і вся. І якщо Град Божий і Град Земний – це теза і антитеза, то єдиною альтернативою хаосу є новий синтез: синтез духовних устремлінь пізнього середньовіччя з досягненнями постраціональної думки і науки».

Висновки. Е Фромм виявляє детермінаційні зв'язки між людською деструктивністю у системі індустріального суспільства, деструктивністю самого суспільства і тією системою оцінок, яка продукується в цих умовах. Порушення фізичних зв'язків зі світом призводить до екзистенціальних потреб у психічних зв'язках, які можна задовольнити або творчістю, прагненням до справедливості, незалежності, правди, або нарцисизмом, ненавистю, садомазохізмом, деструктивністю. Панування ринку у всіх суспільних та особистісних відносинах призвело до того, що всі вони пройняті байдужістю. Однак найсильніше ефект «об'єктивації» проявився у відношенні індивіда до самого себе: особистість стала товаром, який продається і купується за законами ринку. Індивід, нарешті, повинен перестати бути об'єктом для маніпуляцій, перетворитися із засобу в мету. І зробити це він зможе через виявлення ознак позитивної свободи в «самореалізації» або «самоздійсненні через активний спосіб життя, повний спонтанних проявів. Еріх Фромм вважає, що тільки демократія може стати необхідною базою для розвитку позитивної свободи; причому, демократія яка враховує особливості кожного індивіда, його стремління і уявлення про щастя.

Впевнений у тому, що багатство не робить людину щасливою, Фромм закликає до створення нового ідеального суспільства, в якому орієнтація людини на володіння буде замінена орієнтацією на буття.

Для подолання деструктивності як особистісного, так і соціального характеру у контексті зміни соціокультурних парадигм постіндустріального суспільства надзвичайною цінністю є гуманістичні ідеї Е.Фромма щодо сутності людини та її свободи, які мають бути цінностями буття, а не володіння.

Перспективи подальших досліджень. Подальші дослідження можуть бути спрямовані на порівняння ідей Е. Фромма щодо сутності людини та її свободи з працями інших філософів XX століття.

Бібліографічні посилання:

1.**Фромм Е.** Втеча від свободи: Пер з англ. / Заг. ред. П.С. Гуревича / Е. Фромм – М.: Прогрес, 1989. – 272 с.

2**. Фромм Е.** Мати чи бути? / Е. Фромм – К.: Укр. письменник, 2010. – 222 с.

3.**Фромм Э.** Анатомия человеческой деструктивности. / Пер. с нем. Э. Телятниковой. / Э. Фромм – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – 635 с.

4.**Фромм Э.** Искусство любить. / Э. Фромм – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 23с.

5.**Фромм Э.** Революция надежды. Избавление от иллюзий. / Перевод с англ.; Предисловие П. С. Гуревича / Э. Фромм – М.: Айрис-пресс, 2005. – 352 с.

УДК 141.319.8 (045)

Я. І. Пономаренко

ПСИХОКУЛЬТУРА В КОНТЕКСТІ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ ОСОБИСТОСТІ В ІНФОРМАЦІЙНУ ЕРУ

Виявлення особливостей психокультури в контексті духовної культури особистості інформаційної ери

***Ключові слова**:* особистість, психокультура, духовність, духовна культура, індивідуальні особливості, переконання, світогляд, самовиховання.

© Я. І. Пономаренко

Выявление особенностей психокультуры в контексте духовной культуры личности информационной эры

Ключевые слова: личность, психокультура, духовность, духовная культура, индивидуальные особенности, убеждения, мировоззрения, самовоспитание

Identifying features psyhological culture in the context of spiritual culture of the person of the information age

Keywords: personality, psyhological culture, spirituality, spiritual culture, personality, individual features, persuasions

Становлення окремої людини нерозривно пов'язант з її життям у суспільстві, воно залежить від спільної діяльності людей зі створення необхідних матеріальних благ, формування суспільних відносин, що виникають в процесі життєдіяльності, тощо. Буття людини є суспільним і пов'язане зі способом і умовами виробництва матеріальних благ. На певному етапі розвитку ці процеси стають осмисленими, з'являється духовне життя суспільства, суспільна свідомість.

Науковці різних історичних епох замислювалися над таємницею загального зв'язку життя і Духа людини зі Всесвітом як явищем вічним і безперервним. «Небо, - писав Н. Бердяєв, - є найглибша глибина нашого духовного життя» [6, с. 2]. У цій глибині, на його думку, закладений духовний досвід як більш глибокий шар буття. В. Пономаренко писав, що духовність є здатністю людини трансформувати енергію Космосу та спрямовувати її на інших людей з метою подальшого розвитку уселенської любові, добра і саморозвитку [6, с. 3-5].

Поняття «духовність» завжди мало в філософії важливе значення і відігравало визначну роль у ключових онтологічних проблемах: місце людини й призначення її у світі, зміст її буття, культура, суспільне життя, особистість.Особистість як соціально зумовлена система психічних якостей індивіда визначається залученістю людини до конкретних суспільних, культурних, історичних відносин. Поняття «особистість» характеризує суспільну сутність людини, пов'язану з засвоєнням різноманітного виробничого і духовного досвіду суспільства.

Особистість не може жити і розвиватися поза суспільством. Суспільство впливає на всі сторони її життя. Воно є джерелом нових знань, звичаїв, традицій, цінностей. Дає усі необхідні вміння та навички для розвитку таких важливих аспектів особистості, як духовність, психокультура.

На формування психокультури особистості впливатимуть її світогляд, що формується під впливом оточуючого середовища та власне особливостей самої особистості, виховання, самовиховання, моральні цінності, що притаманні людині та ін. Актуальним є вивчення зв'язку психокультури і духовності особистості. Актуальність цієї проблеми полягає в тому, що демократичне суспільство передбачає розвиток людини самостійної, яка повинна мати розвинуту духовність і психокультуру. Тому важливим є вивчення формування психокультури особистості в наш час та її впливу на духовність особистості.

Постановка завдання. Метою статті є розгляд психокультури як певної форми регулювання, саморегулювання та розвитку психіки особистості. Актуальним є вивчення психокультури в контексті духовності особистості в інформаційну еру. Тому ми звернемо увагу на поєднання двох понять під кутом зору особистості, тобто, як психокультура розвивається та існує в контексті духовної культури.

Аналіз досліджень та публікацій. Уперше проблема розвитку духовності розглядалася у працях Платона, Аристотеля. Надалі чимало мислителів досліджували це питання: Н.Бердяєв, І.Ільїн, В.Вернадський, С.Кримський, В.Пономаренко, К.Юнг.

Н. Бердяєв, Г.Сковорода, В.Сухомлинський розглядали духовність як таку, що формується в тісному зв'язку як із розумовим, так і з моральним та естетичним розвитком людини. Вважали, що сфера духовного життя людини – це розвиток, формування і задоволення її моральності, інтелектуальних та естетичних запитів й інтересів у процесі активної діяльності.

Питання розвитку особистості було в центрі уваги мислителів доби Відродження, Просвітництва та сучасної європейської філософії, а у XX столітті це питання висвітлювали представники філософської антропології та персоналізму. Але особливо треба відмітити таких науковців, як: М.Бахтін, А. Герцен, Е.Дюркгейм, І.Кант, Дж. С. Міль, Ж.Ж. Руссо, А.Сміт, І.Фіхте, З. Фрейд, К. Юнг, Д. Юм.

Психокультура особистості є для науки досить новим поняттям (вперше згадується в роботах А.Бодальова і Н.Обозова у 80 - ті роки минулого століття). Поняття психокультури вперше почали розглядати в контексті психології. У психологічній науці існує декілька підходів до дослідження даної проблематики.

Поняття психокультури К.Сельчьонок, Т.Огньова розглядають як сукупність існуючих у індивіда уявлень про психіку, форми регулювання і розвитку психіки, що використовуються

[5, с.125].

І. Мотков розуміє психокультуру особистості як сукупність культурно-психологічних прагнень особистості і відповідних умінь. В. Семікін розглядає її як наступний рівень розвитку психологічно компетентної особистості, освоєння якого передбачає прийняття гуманістичних цінностей [5, с.131].

Філософському осмисленню цього поняття на онтологічному рівні найкраще відповідає визначення Т. Егорової, яка під поняттям «психокультура» особистості розуміє онтологічний спосіб буття людини у соціокультурному і природному світі, заснований на переживанні єдності себе зі світом і реалізації суб'єкт-суб'єктних відносин [1, с.97].

Отже, в контексті філософії психокультуру можна розглядати у зв'язку з проблемою духовності.

Основна частина. Проблема формування духовності – одна із найбільш гострих проблем сьогодення. Адже духовність надає надзвичайності усім психічним характеристикам людини. Проблема духовності належить до числа основних психологічних та філософських проблем сьогодення.

Що саме впливає на формування духовності особистості? Суспільство в якому живе особистість, чи умови проживання в сім'ї, або люди, які нас оточують? Кризові ситуації, що стаються протягом життя? Індивідуальні особливості особистості? Світогляд? Самовиховання? Переконання?

Однозначної відповіді на ці запитання не існує, оскільки на формування духовності впливають усі вищезгадані чинники та багато інших. Проте в їх єдності названі впливи можна об'єднати поняттям психокультура особистості.

Духовне життя суспільства – надзвичайно широке поняття, що включає в себе багатогранні процеси, явища, пов'язані з духовною сферою життєдіяльності людей; сукупність ідей, поглядів, почуттів, уявлень людей, процес їх виробництва, розповсюдження, перетворення суспільних, індивідуальних ідей у внутрішній світ людини.

Тільки будучи часткою, ланкою духовної культури суспільства особистість формується і розвивається. Насамперед людина – духовна сутність, одягнена у плоть [3, с.447].

Завдяки тому, що у своєму філогенетичному розвитку людина досягла найвищих сходинок, тільки у неї виникають духовні потреби. Необхідність мати сенс життя – духовна потреба. У духовних потребах людина має можливість для розвитку духу. Любов, справедливість, милосердя і мудрість –

якості, що у своїй єдності також є духовною потребою.

Духовність – багатогранне явище, і його можна трактувати по-різному. Н. Бердяєв вважав, що раціональне визначення духовного неможливе, - це безнадійна робота для розуму, оскільки про духовне не можна виробити поняття, але можна лише уловити ознаки.

Духовні цінності є своєрідним духовним капіталом людства, накопиченим за тисячоліття, який не тільки не знецінюється, але і, як правило, зростає.

Духовність пов'язана з внутрішнім станом людини. Духовність відображає не тільки ті переживання, які традиційно вважаються релігійними, а й ті, що торкаються сприйняття та пізнання, всю людську активність та всі функції, у яких загальний підсумок – володіння цінностями, більш високими, ніж загальноприйняті, такі, як етичні, естетичні, героїчні, гуманістичні та альтруїстичні.

Поняття «особистість» має сенс лише в системі суспільного взаємовизнання, лише там, де можна говорити про соціальну роль і сукупність ролей. При цьому воно передбачає не своєрідність і різноманіття останніх, а перш за все специфічне розуміння індивідом своєї ролі, внутрішнє відношення до неї, вільного і зацікавленого (або навпаки - вимушене і формальне) її виконання.

Індивідуальна свідомість є одним із найважливіших компонентів духовного життя суспільства, його ідеальною основою. Вся сукупність ідей, поглядів, теорій, бажань, настроїв соціальних спільностей людей на певному етапі історичного розвитку відображає їхнє суспільне буття. Оскільки процес життя багатогранний, то і свідомість змінюється, розвивається, формується у суспільстві. Свідомість – це продукт суспільно - історичного розвитку людства.

Формування особистості є процесом соціального розвитку людини, становлення її як суб'єкта діяльності, члена суспільства, громадянина. Відбувається цей процес завдяки засвоєнню гуманітарних дисциплін, виховному впливу сім'ї, школи, суспільства, взаємодії з мистецькими явищами, здатності людини пристосовуватися до зовнішнього оточення, участі у громадському житті, свідомій її підготовці до самостійного дорослого життя.

Цілеспрямоване формування особистості відбувається в соціальній системі шляхом виховання.

Для розуміння змісту суспільних впливів на формування свідомості людини необхідно знати, що таке духовна культура, тому що саме через призму духовної культури суспільства формується психокультура особистості.

За психологічним підходом, психокультура – це достатньо висока якість самоорганізації та саморегуляції будь-якої життєдіяльності особистості. Як вже зазначалося раніше, психокультура – це сукупність існуючих в індивіда, групи або етносу уявлень про психіку, форми регулювання і розвитку психіки. Отже, носіями, володарями психокультури можуть бути різні суб'єкти: особистість, група (вікова, професійна і ін.), етнос, соціум в цілому. Тобто, психокультура може бути як індивідуальною так і груповою, психокультурою етносу, соціуму.

У сферу психокультури входять рівень і форми розвитку психологічної компетенції, рівень практичного використання уявлень про психіку, технологія формування психічних якостей у різних сферах психіки. Поняття психокультури знаходиться в одному рядку з такими поняттями, як: культура праці, культура побуту, культура поведінки, культура спілкування, фізична культура, культура виховання, культура лікування. Психокультура особистості може включати в себе такі аспекти, як: світоглядні оцінки, переконання, власні уявлення про світ та себе, здатність до самовиховання, моральні та етичні цінності (хоча вони є більшою мірою продуктом соціуму, але ж особистість сама обирає для себе та формує своє власне бачення з приводу тих чи інших моральних норм. І яким би загальним не був «список цінностей», запропонованих суспільством, не існує двох однакових людей, так само як не існує абсолютно ідентичних поглядів на будь - що, оскільки особистість сама вирішує, що їй підходить, а що ні).

На формування духовності особистості певною мірою впливають переконання, що є одним з аспектів психокультури, особливо коли йде мова про духовність та псевдодуховність. С. Кримський наголошував на тому, що в XXI столітті неможливо говорити про падіння духовності. Справа не у відсутності духовності, а в хибній духовності. Тиск хибної духовності дійсно є великою проблемою, коли виникає свого роду неоязичництво. Людина, зазираючи всередину себе, не бачить нічого, крім свого тіла; і тіло розглядається не як орган духу, а як самість. Оце фізичне розуміння життєвих якостей, дійсно породжує псевдодуховність [4].

Переконання людини в чомусь додає рішучості її вчинкам, висловам і прояву свого ставлення до певних подій. Сучасна людина, з огляду історичних подій і модернізації теперішнього суспільства, змін вектора «духовного бачення» суспільства, потрапляє у пастку. Кожній людині властиве прагнення до створення своїх власних духовних переконань, та, не маючи чіткого підґрунтя (розмаїття шляхів розвитку духовності, які пропонуються, зараз майже безмірне), вектора спрямованості, виникає загроза, що людина керуватиметься хибним шляхом, який сприяє формуванню псевдодуховності. Для того щоб людина розвивалася, необхідно спочатку посіяти зерно духовності в її душі і тоді з нього виросли б паростки духовності, якщо цього зерна немає, або його замінює розмаїття інших, дуже легко заблукати. Тому і виникає псевдодуховність. Коли важливішим стає задоволення власного фізичного тіла, а не розвиток духу.

Дуже важливим є роль активності самої особистості у формуванні духовності. Саме психокультура особистості визначає, наскільки людина активна у формуванні своєї духовності. Такий аспект психокультури як самовиховання відіграє значну роль у розвитку духовності. Самовиховання особистості відбувається через літературу, релігію, мистецтво. Психологічна і практична підготовка до роботи над собою складає одну з найважливіших задач виховання. Важливим є усвідомлення свого способу життя, осмислення значущості тієї діяльності, яка вимагає самовиховання. Важливим є і оволодіння навичками самостійної роботи в тій сфері діяльності, в якій людина хоче досягти успіху. Можна зробити висновок, що хоча самовиховання це процес який є частиною безпосередньо розвитку самої особистості, без певної спрямованості на початку, особистість може піти хибним шляхом. Тобто ті, хто закладають задатки самовиховання мають самі, насамперед, володіти високим рівнем духовності. Якщо ні, то, що вони вкладатимуть у інших? Знову постає питання про втрату вектора спрямованості і ймовірності піти шляхом псевдодуховності. А від так психокультура кожної особистості зв'язана з іншою хоча б тим, що впливає, можливо, лише опосередковано, але ж впливає на інших. Тому завжди треба пам'ятати, що ті цінності та моральні норми, яких дотримується особистість можуть бути «зернами» для розвитку духовності інших.

Психокультура суспільства повинна орієнтувати людину на самовиховання, а самовиховання активізує виробництво самостійної духовності. Результатом самовиховання є світогляд. А світогляд – це стрижень духовності. З одного боку, психокультура сприяє формуванню світогляду, а з другого боку світогляд визначає характер та зміст духовності. Світогляд є впорядкованою системою поглядів особистості на природу, суспільство, людину, на їх розвиток. Він формує спрямованість особистості на вибір тих чи інших цінностей, установок, моральних

та етичних норм. Усе це формує специфічну психологічну культуру особистості, що в свою чергу впливає на формування духовності особистості. Духовність – це якість, яка притаманна тільки людині. Вона не дається просто так. Її треба виховувати на ланах своєї душі, бо людина це не просто створіння, а створіння розумне, що має душу, свідомість, розум.

Духовність – це різноманітний досвід життєдіяльності соціальних суб'єктів, що містить у собі найсуттєвіші результати суспільного досвіду народів щодо освоєння суспільного буття, соціуму в цілому, багатогранних духовних цінностей. Такий досвід має загальний, універсальний характер. Духовність є певним способом свідомої організації особистістю своєї індивідуальної смисложиттєвої діяльності в сфері духовного виробництва, яка забезпечує їй всебічну самореалізацію, самоздійснення її сутнісних сил, різноманітних життєпроявів. Розвиток духовності, її формування потребує неабияких сил, якщо людина справді хоче бути високо духовною особистістю.

Психокультура є фактором, що впливає на появу у людини питання про сенс життя та пошуки відповідей на нього. Адже це питання є етапом розвитку духовності особистості. Е.Залотухіна – Аболіна говорить про те, що сенс життя – це система значимих орієнтирів, які складаються під дією мотивів нашої діяльності і поведінки. Це «…не лише сукупність значимих змістів, це перш за все характер нашого актуального ставлення до даних змістів, коли значущість виражає себе в наявних «тут і зараз» позитивних емоціях» [2, с.133]. Чинником виникнення цього питання є психокультура особистості, оскільки не всім людям властивий пошук сенсу буття. Тому саме особливість психокультури особистості визначає її духовність.

Психокультура є важливим фактором формування особистості. Духовний розвиток людини має важливе значення, оскільки від цього залежатиме її моральне, етичне зростання, її вчинки та дії.

Отже, духовна культура суспільства є надзвичайно важливим елементом його життєдіяльності, від оптимального процесу розвитку якого залежить його загальний соціальний прогрес.

Безпосереднім суб'єктом духовного життя суспільства, зокрема духовної культури, є особистість. Вся система цілеспрямованої діяльності соціальних суб'єктів має бути скерована на створення всебічних умов для самореалізації духовного потенціалу людини та вироблення нових духовних орієнтирів.

Багато чинників зумовлюють розвиток духовності. Психокультура – один з найважливіших постійних елементів загальної культури людини, що формується і розвивається під суспільними впливами.

Психокультура соціуму визначає психокультуру особистості, яка є найважливішим чинником формування духовності. Психокультура суспільства - це своєрідний носій знань, морально – етичних принципів, цінностей, досвіду минулих поколінь, особливостей формування і створення норм та правил. Психокультура суспільства це сприятливий грунт для розвитку та становлення особистості. Особистість не може існувати поза суспільством. Але людина сама обирає свій шлях. Психокультура суспільства виступає у ролі «колиски» для ще несформованої особистості дитини. Тільки після довгих років навчання людина зможе розуміти і вирішувати, що вона залишає собі і приймає для подальшого розвитку, а що вона відпускає.

Психокультура відіграє основну роль у формуванні особистості, і саме вона впливає на розвиток духовності. Психокультура визначає орієнтованість на певну систему цінностей і спосіб її реалізації у вчинках особи, групи. Сучасний світ для свого існування потребує людини високодуховної, оскільки саме високодуховна особистість здатна вирішити більшість глобальних проблем сучасності.

Від сформованої психокультури особистості залежить глибина усвідомлення людиною себе та процесів, що відбуваються у світі. Тільки така особистість здатна змінити світ на краще і вирішити ті проблеми, які існують зараз. Тому вивчення психокультури в контексті духовної культури є важливим аспектом сучасних філософських досліджень.

Бібліографічні посилання:

1. **Егорова Т.Е.** Роль психологической культуры личности в саморегуляции тревожных состояний // Нижегородский медицинский журнал. — 2005.— № 4.

2. **Залотухина – Аболина Е.В.** Повседневность: философские загадки. – К.: Ника – Центр, 2006, - 256с.

3. Краткий словарь по социологии / Под общ. ред.. Д.М. Гвишиани, Н.И. Лапина; Сост. Э.М. Коржева, Н.Ф. Наумова. - Политиздат,1988.- 479 с.

4. **Кримський С**. Ранкові роздуми/Зб.ст. – Худож.оформ. О.Білецького. – К.: Майстерня Білецьких, 2009. – 120с.

5. **Семикин В.В.** Психологическая культура в структуре личности и деятельности педагога // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. —

Т.3. — 2003. — № 6. С 124-132.;
6. **Пономаренко В. А**. О космической поддержке духа земного человека. // Сознание и физическая реальность. Том 2. № 3. 1997. С. 1 - 5.

УДК 141.7:316.485.6:234.4(477)

А. В. Поважна

ДУХОВНО-РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК У СИСТЕМІ СОЦІАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ УКРАЇНИ

Досліджується питання ступеня та якості впливу духовно-релігійного чинника на суспільні процеси в контексті забезпечення сталого розвитку і збереження соціальної культурної самоідентифікації. Визначаються внутрішні ті зовнішні загрози соціальній безпеці України в духовно-релігійному аспекті, а також показники ефективності її функціонування.
Ключові слова: соціальна безпека, релігія, духовна сфера життя суспільства, загрози соціальній безпеці України.

Исследуется вопрос степени и качества влияния духовно-религиозного фактора на социальные процессы в контексте обеспечения стабильного развития и сохранения социальной культурной самоидентификации. Определяются внутренние и внешние угрозы социальной безопасности Украины в духовно-религиозном аспекте, а также показатели эффективности её функционирования.
Ключевые слова*:* социальная безопасность, религия, духовная сфера жизни общества, угрозы социальной безопасности Украины.

The question of degree and quality of influence of spiritually-religious factor on social processes is investigated in the context of providing of stable development and maintenance of social cultural self-definition. The internal and external threats of social safety of Ukraine are determined in a spiritually-religious aspect, and also indexes of efficiency of its functioning.
Keywords*:* social safety, religion, spiritual sphere of society life, threats of social safety of Ukraine.

© А. В. Поважна, 2012

Актуальність дослідження. Радикальні зміни у світовідношенні людини й світу змушують кожного особисто осмислити нові суспільні реалії, визначити свої світоглядні установки, усвідомити місце і роль особи у процесі суспільної трансформації. Україна потребує побудови громадянського суспільства, яке було б здатне забезпечити безпеку функціонування як самого суспільства в цілому, так і кожного окремого громадянина. Виходячи з тези, що кожна людина має право на власну безпеку, на перший план виступає проблема відзначення самої сутності такої безпеки, відповідно, всіх типів загроз, що містяться в сучасних реаліях життя і звісно ж засобів нейтралізації їх негативного впливу. Духовна сфера життя суспільства є невід'ємною складовою в системі безпечного функціонування соціуму і релігія, безперечно, має потужний вплив як на духовність суспільства, так і на процеси забезпечення соціальної безпеки. В Україні цей вплив не завжди є однозначним. Склалась ситуація, за якої, з одного боку, релігійний чинник актуалізує прагнення до утвердження пріоритету загальнолюдських духовних цінностей, стимулює формування духовного світу особистості, а отже, суспільства в цілому, що сприяє його стабілізації та самозбереженню (релігія як невід'ємна компонента в процесі забезпечення соціальної безпеки через духовне відродження і моральне самовдосконалення), з іншого боку, не можна не відзначати деструктивних тенденцій тих конфесій чи/та сект, що в сучасному українському суспільстві представляють інтереси інших держав, спрямовують свою діяльність на розхитування традиційних українських цінностей та спричинюють загальну соціальну дестабілізацію (релігія як деструктивний соціальний фактор руйнування духовного здоров'я і ментальної єдності українського суспільства).

Саме тому актуальним є дослідження питання ступеня впливу духовності та релігії як соціального феномену на суспільні процеси в контексті забезпечення сталого розвитку і збереження соціальної культурної самоідентифікації.

Метою даної статті є визначення підходів до формування системи соціальної безпеки сучасного українського суспільства через призму духовно-релігійного чинника, а також особливостей проникнення релігії в особистісний духовний світ людини та суспільства.

Для реалізації поставленої мети необхідно вирішити такі *завдання*:

- проаналізувати ступінь історико-філософських розробок питання сутності та особливостей духовно-релігійного впливу на соціальні процеси в контексті функціонування системи соціальної безпеки України;
- окреслити місце та особливості включення духовно-релігійного чинника в процеси консолідації українського суспільства;
- обґрунтувати значення релігії як функціонуючого соціального феномена для забезпечення безпеки сучасного українського соціуму;
- визначити та класифікувати загрози соціальній безпеці України в її духовному спектрі, а також показники ефективності її функціонування.

Аналіз наукових досліджень і публікацій. В аналізі проблем розвитку сучасного українського суспільства виокремився новий підхід, пов'язаний з розглядом соціальної безпеки в межах забезпечення безпеки національної. Такі акценти в наукових дослідженнях стали можливими і необхідними після краху радянської тоталітарної системи й появи суспільств перехідного періоду. З'являються наукові праці, автори яких, спираючись на дослідження доробок теоретиків Заходу і США, здійснюють спроби опрацювання теоретичних положень безпеки та власних концептуальних моделей національної безпеки в сучасних умовах. Також у пострадянський період в українському суспільстві було розпочато пошук нового погляду на духовний світ особистості та суспільства та постало питання відродження національної духовної традиції, в тому числі значні надії покладались на релігію як консолідуючий чинник. З'ясування шляхів втілення у життя різних форм духовності особи дасть змогу виявити, які з цих форм здатна реалізувати людина в умовах сучасного українського суспільства, що саме впливає на її духовний світ і чи є релігія впливовим структурним елементом соціальної безпеки України.

Так, дослідник В. Горлинський акцентує увагу на тому, що теоретичною основою, яка вимагає переосмислення вихідних методологічних положень теорії безпеки на сучасному етапі, є кардинальні зміни її ціннісних парадигм. На зміну ідеалу державної безпеки, головним фактором якої була її військова міць, прийшов ідеал стабільного розвитку громадянського суспільства [4, с. 109]. Цьому ж проблемному питанню присвячені роботи Р. Дацківа, О. Дзьобаня, Н. Потрубача, О. Стояна, О. Хомри, В. Циганова, в яких аналізуються складові (в тому числі і соціальна) національної безпеки та можливі загрози для неї.

С. Пирожков, досліджуючи всі аспекти національної безпеки України, виділяє соціальну складову, в якій простежує та виділяє загострення на національному та релігійному ґрунті, сепаратизм, зневіру у дієздатності влади, вимиванні з країни кваліфікованої робочої сили, корупцію, потурання законів, що, зрештою, заважає становленню громадянського суспільства [9]. Духовний фактор простежується в акценті автора на важливості морального чинника як у владі, так і серед громадян.

У працях О. Гончаренка і Е. Лисицина духовно-релігійна компонента національної безпеки простежується в аналізі загрози розколу ментальності в умовах різноманітних взаємоконкуруючих тлумачень національних інтересів і національної безпеки з боку різних соціальних груп, що об'єктивно призводить до соціальної напруженості, конфліктів, знижує загальний рівень безпеки [3].

О. Бодрук у докторському дослідженні зазначає, що такі чинники як суверенітет держав, недоторканість кордонів, невтручання у внутрішні справи країн тощо у третьому тисячолітті поступово змінюються на підтримку демократії та утвердження прав особистості в будь-якій країні чи регіоні світу. Ці морально-правові імперативи перетворюються на головний лейтмотив діяльності провідних воєнних потуг світу. Головна мета – адаптація навколишнього простору безпеки до правил демократії [1, с. 17]. Тобто, саме духовні, морально-етичні критерії, покладені в основу реальної дії права, перетворюються на визначальні показники оцінки соціальної безпеки тієї чи іншої країни, її політики.

У своїх дослідженнях національної безпеки Г. Ситнік, окрім державного суверенітету, територіальної цілісності, демократичних основ розвитку, сім'ї та соціальної справедливості, виділяє духовність як основну національну цінність. Зазначається, що врахування в процесі державного управління суті, джерел, механізмів і закономірностей формування національних духовних цінностей є головною передумовою збереження цілісності суспільства та його прогресивного розвитку [10, с. 215].

Для досягнення поставлених завдань важливе значення має точка зору українських і російських дослідників, таких як Іоан, архієпископ Білгородський, А. Бєляков, Л. Буєва, В. Гараджа, Н. Іордакі, В. Лекторський, В. Щердаков, І. Економцев, С. Кримський, І. Степаненко, Ю. Носков та ін., котрі, досліджуючи питання духовності, обов'язково торкались проблематики сутності релігії, її значення і взаємозв'язку із соціальним розвитком.

Актуальними є розробки В. Петрика та В. Остроухова, пов'язані із духовно-релігійною

складовою національної безпеки України. Дослідники визначають таку складову як стан релігійно-церковного життя нації (її державно-церковних, міжцерковних та внутрішньоцерковних взаємовідносин), що є, чи за певних обставин може бути загрозою національним інтересам держави, стабільному розвитку суспільства, гарантуванню прав і свобод громадян. Це стан захищеності життєво важливих духовно-релігійних інтересів українського народу (особи, груп віруючих, держави) від внутрішніх загроз і зовнішнього втручання та система суспільно-політичних заходів щодо забезпечення цієї захищеності [8, с. 91].

Проблематики духовно-релігійного чинника в системі соціальної безпеки України торкалися чимало науково-практичних конференцій, серед них дві на тему: «Духовна безпека України» (м. Ковель, 2007 р.; м. Суми, 2007 р.). У своїй доповіді архієпископ Львівський і Галицький Августин зазначив, що для повноцінного життя суспільства та його сталого розвитку необхідне функціонування певних об'єктів духовної сфери. Такими об'єктами є: свідомість (індивідуальна, національна, суспільна); свобода думки, світогляду та переконань; духовна культура і духовні цінності; релігійні інститути (церква); інтелектуальна діяльність, соціокультурні інститути (наукові, мистецькі), стабільне функціонування яких забезпечує духовні потреби соціуму. Вони потребують захисту з боку держави і суспільства, бо забезпечують їх безпеку.

Отже, якщо узагальнити сучасні пошуки філософської думки з приводу сутності духовно-релігійного чинника в системі забезпечення соціальної безпеки, то можна окреслити певні аспекти розробки цього питання, хоча, звісно, потрібно визначити їх недостатність для повноцінного осмислення духовно-релігійного впливу на соціальні процеси в контексті функціонування системи соціальної безпеки України.

Обговорення проблеми. Поряд з такими соціальними інститутами як родина, релігія, держава та інші суспільство створює систему власної безпеки. Інакше воно буде соціально нежиттєспроможним. З погляду на це, система безпеки є продуктом конкретного суспільства, на ній позначаються його специфічні риси. Розглядаючи її, важливо зрозуміти, що жодна соціальна система не виникає на порожньому місці. Для свого становлення вона використовує матеріал від попередніх систем або систем, що існують поруч із нею.

Взаємодія системи соціальної безпеки із безпосередньо соціальним середовищем являє собою процес обміну інформацією, що має мінливий характер. Суперечності (боротьба) періодично чергуються зі співробітництвом (сприянням). Якщо зовнішні суперечності відбуваються між системою безпеки і середовищем, то внутрішні – між елементами самої системи (їх може посилювати факт створення соціальних інститутів, що дублюють один одного, а це призводить до небажаних фінансових витрат і «боротьби» цих інститутів за своє виживання).

Такі соціальні інститути, як релігія, мораль, право, освіта, виховання, сім'я й інші виконують функції відбору, збереження й передачі цінностей через соціальні традиції в формі обрядів та звичаїв. Вони забезпечують стабільне функціонування суспільства на підставі певної нормативно-ціннісної системи. В цьому віковому процесі духовно-релігійному чиннику належить не остання роль. У кожну історичну епоху він диктує соціальним інститутам правила такого відбору та збереження, формує норми та цінності. А отже, від його стану залежить якість і спрямованість подальшого розвитку українського суспільства. А це означає, що збереження й розвиток духовності дає можливість ефективного і «правильного» (в духовному плані) розвитку як зазначених соціальних інститутів, так і суспільства в цілому.

Питання організації такого збереження сумісне з ідеєю консолідації українського суспільства на основі релігійних цінностей. Православ'я історично розповсюджене на більшості територій України має потужний потенціал стабілізації, регуляції та консервації українських соціальних стосунків як на державному, так і на побутовому рівнях. Мобілізаційна спроможність українського суспільства для реалізації стратегії власної модернізації фундаментально залежить від його духовного стану. Досвід людства свідчить, що духовні цінності та суспільна мораль, зокрема трудова етика, є надзвичайно важливими чинниками також і економічного розвитку (саме протестантська християнська етика забезпечила культурно-ідеологічні засади для європейського ліберального капіталізму, а конфуціанська духовність і традиція стали базою економічного дива «далекосхідних тигрів» кінця XX ст.). На сьогодні однозначно можна констатувати лише інтеграційну функцію релігії, яка полягає у згуртуванні суспільства навколо певних релігійних ідей та об'єднання громадян за релігійною ознакою [6, с. 599].

Говорячи про соціальну безпеку та процеси формування духовних засад суспільної свідомості, не можна оминути питання впливу релігії на спроби консолідувати українське суспільство, що тривають сьогодні.

Історія націє - та державотворення дозволяє говорити, що роль релігії у цих процесах виявляється значною або навіть вирішальною там, де:

а) рамки націєтворчого етносу цілковито збігаються з релігійними рамками;

б) релігія, у свою чергу, була чільним чинником етногенезу (суспільного міфу про етногенез);

в) релігія була й залишається головним атрибутом, що виокремлює сформовану націю від референтних для неї спільнот;

г) націєтворчий етнос втратив інші важливі атрибути колективної ідентичності (мову чи спільну територію);

д) релігійна інституція є найбільш інституалізованою силою націєтворення [7, с. 45].

Від початку XXI ст. церква та релігійні організації дедалі частіше почали заявляти про себе як про діяльних учасників суспільних процесів. Релігійний фактор посідає важливе місце в суспільно-політичному й духовно-культурному житті. В Україні спостерігається традиційно значний вплив релігійних інституцій на суспільні відносини, на політичні події, що пояснюється історичною роллю церкви у житті слов'янських народів і особливістю національного менталітету, головною складовою якого є релігійна духовність [5, с. 243]. Під духовністю розуміється такий стан людини, який ґрунтується на її здатності продукувати та стверджувати вищі духовні цінності; це залучення її до вищих ціннісних інстанцій, це творча здатність людини до самореалізації та самовдосконалення, що зумовлюється когнітивно-інтелектуальними, чуттєво-емоційними та вольовими особливостями в цілеспрямованому пізнанні та ствердженні в життєдіяльності загальнолюдських, етичних, естетичних та релігійних цінностей.

Але слід зазначити, що сьогодні релігія і церква, які впродовж багатьох віків були основоположним інтегруючим імпульсом для українців, здебільшого виконують дезінтегруючу функцію. Міжконфесійні протистояння, суперечки, конфлікти, що насичують українську дійсність, лише нагнітають напругу в суспільстві, стають на заваді досягнення суспільної злагоди і консенсусу. Причини метаморфоз, в результаті яких релігійний чинник відчутно нівелював свій універсальний моральний потенціал, визначаються специфікою конфесійного середовища в Україні. Успішному вирішенню питання духовної консолідації української спільноти перешкоджає відсутність у державі релігійної інституції, яка б змогла виступити генератором побудови цілісного духовного простору [2, с. 786].

Отже, нинішня релігійна ситуація в Україні складна. Посилюються протиріччя між різними церковними конфесіями та релігійними течіями, що зумовлено низкою політичних та економічних причин. Шляхом виходу із даної ситуації може стати створення єдиної національної релігії чи помісної церкви, яка б виконували інтегруючі й етноконсолідуючі функції. Ідею створення незалежної православної церкви особливо підтримують на Заході, в Центрі та у Києві (61,8%, 59,0%, 58,2% відповідно) [7].

Але єдина національна релігія, з одного боку, стане виконувати роль потужного фактора консолідації суспільства, а з іншого – при об'єднанні церковних конфесій, релігійних течій під егідою будь-якої з них обов'язково будуть порушені права тисяч віруючих, тобто будуть порушені права громадян, які ми відносимо до загальнолюдських цінностей. Також важливим моментом залишається непричетність 7% населення України до будь-якої з релігій і їхнє право на свободу совісті також потрібно брати до уваги. Хоча, охоплюючи домінуючу частину населення, релігія може виступати провідним фактором консолідації суспільства, а отже, провідником і гарантом його безпеки.

Актуальним питанням постає проблема визначення та класифікації *загроз соціальній безпеці* в духовно-релігійному аспекті. В. Горлинський пропонує розглядати загрози розвитку суспільства, що виникають у духовній сфері, за наступними групами: до першої групи належать небезпеки руйнування духовного світу людини, що загрожують становленню її свідомості, світоглядним основам, свободі думки, переконань, інтелектуальної діяльності. Друга група — це загрози усталеному функціонуванню всіх форм суспільної і масової свідомості та ментальності. До третьої групи доцільно віднести загрози розвиткові культури всього суспільства, його етнічних і конфесійних спільнот, а також загрози функціонуванню соціокультурних інститутів — науки, моралі, освіти, виховання, мистецтва, релігії, що забезпечують задоволення духовних потреб нації. Проте на практиці складно відокремити ці групи, оскільки вони є взаємозумовленими. Водночас слід брати до уваги, що загрози в духовній сфері хоча й мають латентний, прихований характер, проте негативно впливають на соціально-політичні процеси і безпеку суспільства [4].

До загроз функціонування духовних засад соціуму дослідники відносять поступове витіснення вищих цінностей та ідеалів утилітарними, прагматичними, технократичними орієнтаціями і глобалізаторськими імперативами мислення. Дедалі відчутнішу загрозу соціальній безпеці створює девальвація моральних цінностей, культурних і національних традицій, загальнолюдських гуманістичних цінностей. Наслідком духовного вакууму в суспільній свідомості стає моральний і правовий нігілізм, пропаганда культу жорстокості та насильства, бузувірства і блюзнірства щодо національних і релігійних святинь, розповсюдження порнографії.

До числа *джерел зовнішніх загроз* слід віднести злочинну діяльність релігійних сект, організацій і окремих осіб.

До прогнозованих негативних наслідків для соціальної безпеки, що виникають під дією зовнішніх і внутрішніх загроз, можна віднести наростання дисбалансу інтересів людини, суспільства й держави, що може спровокувати соціальні, національні чи релігійні конфлікти в суспільстві.

До важливих характеристик системи соціальної безпеки в її релігійно-духовному чиннику належать *основні показники* її зовнішніх і внутрішніх аспектів, що є необхідними умовами її існування та збереження. Зовнішній аспект безпеки характеризується такими показниками, як система освіти й виховання, система закладів культури та релігійного культу, законодавство щодо регулювання суспільної поведінки та діяльності ЗМІ, суспільний осуд та невідворотність покарання в разі порушення моральних норм. Внутрішній аспект характеризується такими показниками як прогресивність духовного розвитку особистості й суспільства, стабільність такого розвитку, духовна єдність народу в межах певного суспільства, толерантність, гуманність і вихованість членів соціуму, соціальна справедливість, традиційність, дотримання законів держави.

Висновки. Отже, духовність є основною домінантою загального розвитку будь-якого суспільства, будучи сутнісним ядром духовної системи суспільства, вона відіграє авангардну роль у об'єднанні та консолідації всіх складових його буття, виконуючи таким чином функцію соціальної безпеки. В ситуації домінування внутрішніх проблем в Україні над зовнішнім негативним впливом виключно духовність здатна забезпечити вихід із кризи, що склалася, та подальший суспільний розвиток.

Україна є поліконфесійною державою, що підкреслює полікультурний характер українського сучасного суспільства. Між різними церковними конфесіями та релігійними течіями посилюються протиріччя, що зумовлено політичними та економічними причинами. В умовах політики мультикультуралізму можна говорити не про об'єднання релігійних течій та церковних конфесій, а про співпрацю всіх церков в інтересах народу України на засадах соціальної складової руху за інтеграцію, консолідацію церков у суспільно-політичних питаннях, а також на ґрунті чітко окреслених і законодавчо виписаних відносин між державними інституціями та представниками всіх конфесій і релігійних течій.

Даючи основну характеристику релігійно-духовному чиннику системи соціальної безпеки, потрібно зазначити, що її показники водночас виступають показниками ефективності, тобто можливості суспільства у вирішенні завдань розвитку морально-ціннісного рівня громадян, їх творчо-пізнавального потенціалу.

Перспективи подальших наукових досліджень: проблема сутності духовності, співвідношення соціальної безпеки і національної, визначення та характеристика факторів формування якісних показників системи соціальної безпеки, дослідження релігії та її бінарних характеристик як джерела потенційної консолідації та дезінтеграції українського суспільства.

Бібліографічні посилання:

1. **Бодрук О.С.** Системи національної та міжнародної безпеки в умовах формування нового світового порядку: 1991-2001 роки : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра політ. наук : спец. 21.01.01 / Бодрук Олег Сергійович – К., 2003. – 24 с.

2. **Власюк О.С** Чинники консолідації українського соціуму / Власюк О.С., Крисаченко В.С. // Український соціум / Власюк О.С., Крисаченко В.С., Степико М.Т. та ін.] / За ред. В.С. Крисаченка. – К. : Знання України, 2005. – С. 784-788.

3. **Гончаренко О.** Громадянський контроль і система національної безпеки України / Олександр Гончаренко, Рустем Джангужин, Едуард Лисицин [Електронний ресурс] // Дзеркало тижня. – № 35 (410) 14-20 вересня 2002. – Режим доступу: http://www.dt.ua/1000/1550/36086/

4. **Горлинський В. В.** Духовні координати безпеки суспільства [Електронний ресурс] / В. В. Горлинский // Стратегічна панорама. – 2006. – № 1. – Режим доступу до журн. : http://www.niisp.org/vydanna/panorama/issue.php?s=prnb1&issue=2006_1

5. **Дрожжина С.В.** Вплив релігії на процеси консолідації поліконфесійного суспільства / С.В. Дрожжина // Наука. Релігія. Суспільство. – №3. – 2009. – С. 228-234.

6. **Ломака І.І.** Специфіка і тенденції модернізаційних процесів у релігійній сфері / І.І. Ломака // Держава і право. – К., 2006. – Вип. 33. – С. 598-602.

7. Нація і релігія: Україна : [бюлетень «Людина і світ»]. – Червень, 2003. – С. 39-48.

8. **Петрик В.** Сутність духовно-релігійної складової національної безпеки України / В. Петрик, В. Остроухов // Сучасні інформаційні технології у сфері безпеки та оборони. – №1(1). – 2008. – С. 91-96.

9. **Пирожков С. І.** Пріоритети у сфері безпеки і оборони України. Формування сучасних механізмів попередження загроз та викликів на початку XXI століття [Електронний ресурс] / С.І. Пирожков // Нац. Безпека і оборона. – 2005. – № 7. – Режим доступу : http://www.dcaf.ch/_docs/Reform_Defence_Sec_Ukraine_Kiev/File%2004.pdf

10. **Ситник Г.П.** Державне управління національною безпекою / Г.П. Ситник. – К. : Вид-во НАДУ, 2004. – 408 с.

УДК 14:821.161.2.

М. М. Палагнюк

НАЦІОНАЛЬНА ПРОБЛЕМАТИКА В ТВОРЧОМУ ДОРОБКУ І. Я. ФРАНКА

Аналізується тлумачення 1.Франком сутності нації і національного питання, співвідношення національного і соціального чинників у житті нації. Показана еволюція Франкових поглядів від пріоритетності соціальної проблематики до першорядності національного визволення.

Ключові слова: нація, народність, національне, соціальне.

Анализируется толкования И.Франком сущности нации и национального вопроса, соотношение национального и социального факторов в жизни нации. Показана эволюция его взглядов от приоритетности социальной проблематики в первостепенности национального освобождения.

Ключевые слова: нация, народность, национальное, социальное.

The article highlights Franko ‘s interpretation of the national entity, the correlation of national and social factors in the nation’s life/ the evolution of Franko’s views from the priority of social problematics to the antecedence of national liberation is described.

Key words: nationality, nation, national, social.

© М. М. Палагнюк, 2012

Актуальність статті обумовлена поглибленою увагою до державотворчих процесів в Україні. Дана проблема часто обговорюється в різних аудиторіях, в науковому та інформаційному просторі. Відтак гостро відчувається брак теоретичного осмислення проблем національно-політичного конституювання, співвідношення нації, суспільства і держави з урахуванням східноєвропейського та особливо специфічно українського доробку в цих питаннях ролі нації в державі.

Її вирішенню може слугувати використання творчої спадщини українських мислителів минулого, у тому числі І.Франка.

Щодо сучасного теоретичного осмислення поглядів І.Франка на націю, національне та його співвідношення із загальнолюдським, то воно знайшло своє відображення у працях низки дослідників, серед яких : В.Андрущенко, В.Горський, М.Гошовський, В.Довгович, М.Кашуба, А.Круглашов, В.Лукеренко, І.Огородник, І.Романченко, М.Русин, О.Салтановський та ін.

З відомих зарубіжних авторів питання нації висвітлювали ще Є.Ґеорґ «Загальна наука про державу» та Ганс Кельзен «Соціологічне і юридичне поняття держави» (1922р.) – всесвітньовідомі політологи та соціологи. З українських авторів про націю написав до цього часу актуальну працю проф. Володимир Старосольський «Теорія нації». Слід згадати «Вступ до націології» І.Бучковського, виданий у 1934 р. Тему нації торкали теж: С.Рудницький – «До основ нашого націоналізму»; С.Дністрянський – «Загальна наука права і політики» (1923); В.Липинський – «Листи до братів-хліборобів», (1920); В.Старосольський – «Держава і політичне право» (1924); М.Стахів – «Вплив Хмельницького на формування української нації» та інш.

Як відзначає С.М.Возняк, парадигмальна основа Франкового світогляду людина й нація. Виходячи з неї, мислитель намагався вирішити дві найболючіші тогочасні проблеми соціальної і національної свободи. Надійну опору в реалізації цих завдань він вбачав у науці. Як представник позитивістсько-раціоналістичного напряму в українській філософській і суспільно-політичній думці, Франко покладав надії на науку не лише як на засіб пізнання, але й як на знаряддя перебудови. Він висловив геніальну думку про те, що науково-технічний прогрес може мати більш вагомі соціальні наслідки, ніж їх мала французька буржуазна революція [1, с.45].

Теоретична думка І.Франка витала над питаннями взаємозв’язку і взаємозалежності соціального і національного питань, загальнолюдського і національного.

Спочатку він вбачав пріоритетним вирішення соціальних завдань, у рамках яких, на його думку, буде вирішене питання національне. Однак із часом мислитель переконався у першочерговості національного визволення як головної передумови усунення соціальної несправедливості.

І.Франко не тільки вказував на вирішальне значення матеріальних, економічних факторів щодо духовного й політичного життя, а й зміни в духовній сфері пояснював змінами в економічній галузі. У статті «Критичні письма о галицькій інтелігенції» він зазначав, що «переворот духовний та літературний усе наступає по перевороті економічнім» [4, с.33].

З економічних відносин І.Франко виводив і такі суспільні явища, як війни, національний гніт і національна ворожнеча, рабство тощо. У статті «Війни і військо і наших часах» він розвінчав твердження французького публіциста Л.Боліє про те, що причини воєн містяться в психіці людей. Насправді, як підкреслював І.Франко, голови причина війни, мілітаризму полягає «в наших поганих суспільних і економічних обставинах». На підставі аналізу причин воєн він робить більш широкі узагальнена про те, що суспільно-економічні порядки «з конечності становлять основу і підвалин; всіх прочих явищ політичного і духовного життя людей» [2, с.291]. Водночас мислитель указував на вагомість національного фактора в суспільних процесах, зокрема, в робітничому русі. Якщо марксисти проголошували, що «верстви робучі, поневолені, покривджені ніколи не мали. національних інтересів», що «робітники не мають батьківщини», то Франко підкреслював важливість національних особливостей національних інтересів.

У статті «В домашній справі», опублікованій у квітневому номері газети «Ргаса» за 1880 рік, він указав на національний ґрунт робітничого руху. «Робітничий рух, як рух народний, – писав Франко, – мусить обов'язково спиратися на народність. Кожний народ має свої відрубні особливості, які треба знати і враховувати, бо інакше весь рух що не може якимсь чином увійти в кров народу як чужий йому, не пустить коріння буде звихнений. Тому народність є основою і точкою виходу всякого народного руху; всякі балачки, що ніби робітничий рух виступає вороже відносно народності, і навмисна брехня, або також походить з простого неуцтва» [6]. На тому, що боротьба праці з капіталом, особливо «в перший свій період мусить точитися на ґрунті *національному»,* наголошувалось у «Програмі галицьких соціалістів». Про потреби врахування «всіх відрубних національних інтересів» при організації трудящих, які ми бачили вище, Франко писав у статті «Чи ми хоч тепер прокинемось?».

І.Франко позитивно оцінює історичний підхід до вивчення народів, який утвердився в науці в XIX ст. Пізнання «історичної еволюції» суспільних явищ є «першоосновною умовою, щоб їх зрозуміти, є доброю половиною їх розуміння, яке без цього буде, звичайно, абстрактним і довільним». Це положення було своєрідним виразок діалектичного принципу розвитку в його застосуванні до історії. Саме виходячи з прогресивності «еволюційного погляду на світ та людську історію», І.Франко визначні право на існування так званої міграційної теорії в галузі історії літератури, заслугу яко вбачав у тому, що вона показала «суто історичний характер народної белетристики» Історичний підхід у галузі «народознавства» він розглядав як методологічну основу «пізнання народу з його мовою, звичаями, віруваннями й поглядами» [5, с.29].

Заслугою І.Франка є спроба вникнути в процес зародження й розвитку людських спільностей, у причини консолідації мас людей у певні стійкі об'єднання - племена народності тощо. Таку спробу, зокрема, він зробив у праці «Мислі о еволюції в історії людськості». Однак відтворити наукову картину виникнення й розвитку соціально - етнічних спільностей І.Франкові не вдалося. У нього ми не знаходимо розумінні специфіки формування таких історичних форм людського співжиття, як народність нація. Проте певний інтерес становлять його міркування про зародження людських спільностей. Мислитель загалом виходив із переконання про визначальну роль у цих процесах матеріальних, економічних факторів.

Слід підкреслити, що народність, нація в розумінні І.Франка – це об'єктивна; реальність, яка включає в себе і матеріальні, і духовні явища, і тому не можна брати лише одну сторону, нехтуючи іншою.

Таку діалектичну єдність усіх сторін життя народу І.Франко поклав у методологію так званого народознавства. «... Пізнати народ, – говорив він на зборах Товариства народознавства в лютому 1895 р., – це значить пізнати людей, що заселюють певну територію, отже, пізнати їхній стан теперішній і минулий, їхні фізичні і духовні прикмети, їхні установи та економічний стан, їхні торговельні відносини та духовні зв'язки з іншими народами» [7, с.254].

Трактуючи народність, націю як об'єктивну реальність, І.Франко в такому ж сенсі розглядає і національність як належність до народності, нації. Національність, на його думку, – це одна з істотних рис соціального статусу особи, нерозривно пов'язана з її соціальною сутністю. Вона є «чимсь даним, що ми принесли з собою на світ». Підкреслюючи невід'ємність національної належності від буття особи, І.Франко зазначає, що людина цю належність може відчувати

більшою або меншою мірою, розуміти значення національного фактора по-різному, але від цього наявність національності не перестане бути реальною. Об'єктивну реальність національної належності І.Франко вбачав у тому, що вона є одним із критеріїв відмінностей між людьми. «Національність так як загалом усі річи вроджені, – писав він, - ріжнять, специфікують людей. Національність завсігди партикулярна» [8, с.82].

У відповідь тим, хто звинувачував прихильників соціалістичної ідеї в ігноруванні національного питання, І.Франко писав: «Ми далекі від того, щоб нехтувати вагу *національного питання*... але все-таки не хочемо ніколи забувати, що *розвій народності є тільки одним з проявів розвою народу,* проявом рівнорядним з розвоєм економічним, громадським, освітнім і ін. Певна річ, він тісно в'яжеться з усіма тими проявами розвою; але ж власне для того не можна його уважати за щось кардинального, найважнішого і виключно миродайного» [9, с.355 – 356]. Тут мислитель ототожнює національне питання з національним розвитком, тобто трактує його у вузькому значенні. Відзначаючи, що національний розвиток народу є «рівнорядним» з економічним, громадським, культурним, він не зрівнював важливість національного питання із соціальним, а лише підкреслював його нерозривність з усіма виявами життя народу. «Розвій народності без розвою живого народу, його добробуту, освіти, рівності громадської і прав горожанських, - зазначав Франко, – є або прутою мрією, доктриною, або штучним, тепличним витвором» [9, с.356].

Надававши великого значення національному питанню, І.Франко довгий час пов'язував його розв'язання із соціалізмом, із втіленням у життя соціальної ідеї.

Проте перше його знайомство з ідеями соціалізму почалося з праць немарксистських авторів: Ф.Лассаля, Г.Шеля, Б.Лимановського, С.Подолинського. З 1877 р. молодий І.Франко щодо самої соціалістичної ідеї сприйняв її як одну з вищих загальнолюдських цінностей, виплеканих мрією багатьох поколінь про щасливе життя. У ній йому імпонували гуманістичні засади: рівність, соціальна справедливість, свобода, братерство. З цими засадами він фактично ідентифікував соціалізм. «Соціалізм, – писав І.Франко в праці «Що таке соціалізм?» (1878), - то є прагнення усунути всяку суспільну нерівність, всяке визискування і всяке убозтво; запровадити справедливіший, щасливіший лад, ніж нинішній» [10, с.44].

Ідею соціалізму І.Франко завжди розглядав через людський вимір: у соціалізмі він сприймав лише те, що відповідало людським ідеалам і людській особистій свободі, і відкидав усе, що суперечило, не відповідало їм. Саме в цьому пункті – співвідношенні соціалістичної ідеї та людської свободи – полягає принципова відмінність Франкового тлумачення «правдивого соціалізму» від марксистського. І коли він наприкінці 90-х рр. ознайомився з програмами соціал-демократичних партій, зокрема німецької та австрійської, які ґрунтувалися на ідеї диктатури пролетаріату, класової боротьби й соціалістичної революції та піддав нищівній критиці марксистську модель соціалізму саме за те, що вона поставила державу над людиною, чим суперечила ідеалам людської свободи. У працях «Соціалізм і соціал-демократизм» (1897), «Народники і марксисти» (1899), «Що таке поступ?» (1903), «До історії соціалістичного руху» (1904) І.Франко піддав гострій критиці концепцію «державного соціалізму», переконливо показавши її антигуманний характер. У всеохоплюючій опіці держави над життям громадян він побачив шлях до тотального контролю над кожним їхнім кроком, до насильства над людиною. Це привело би, за його переконанням, до того, що «народна держава сталась би величезною народною тюрмою» [1, с.145].

У цілому ж, як відзначає С.М.Возняк, проблема співвідношення соціального і національного феноменів у світоглядних орієнтаціях Франка зазнала еволюції: від визнання першорядності соціального щодо національного - до їх «рівно рядності», а далі – до пріоритетності національного. Ця еволюція проходила не просто, а болісно, і відповідала загальній еволюції суспільно-політичних поглядів письменника – від симпатика щодо марксизму до його заперечення, від радикального демократа до демократа національного [1, с.45].

У статті «Нова проба суспільно-політичної організації Росії» він сформулював важливу думку про те, що «народ – се організм; слабість одної части потягає за собою неміч і всіх прочих частей», тому «нормальний розвій вимагає співуділу всіх часток народа, вимагає тісної, органічної єдності цілої нації, і тільки в такім разі нація та може проявити сміле, оригінальне життя національне» [11,с.61]. Говорячи про «співуділ» усіх частин нації, І.Франко має на увазі передусім економічну спільність, об'єднання всіх зусиль нації на розвиток її матеріальних сил. Сюди він відносить також необхідність «співуділу» всього народу в розвитку національної культури.

Негативність національної роздробленості для економічного, політичного й культурного розвитку народу І.Франко переконливо розкрив на прикладі становища Галичини. «Розчетвертування» українських земель і українського народу, відірваність українців Галичини

від «величезної маси братів наших за кордоном» він називав найважчою раною. Наслідком цієї відірваності була «безцвітність і маловартість наших дотеперішніх літературних і політичних змагань в Галичині і взагалі слабість цілого нашого розвою». Ось чому ліквідацію кордону між Галичиною і Наддніпрянською Україною І.Франко розглядав як важливу умову національного розвитку українського народу. Думки І.Франка про територіальну єдність та необхідність об'єднання всіх елементів нації як важливу запоруку її успішного економічного й культурного розвитку є значним внеском в ідеологію українського суспільства.

Однією з найголовніших ознак нації вважав мову, що розглядалась як важливий засіб виразу національної специфіки духовного життя народу.

Зокрема, у статті «Літературна мова і діалекти», викривши ігнорування галицькими «москвофілами» й «народовцями» мовних надбань народу і їхні спроби витворити якусь штучну мову, І.Франко підкреслив, що основою української мови є мова, якою розмовляють у центрі України, «від Харкова до Кам'янця-Подільського» [3, с.67].

Отже, заслугою І.Я.Франка є спроба вникнути в процес зародження й розвитку консолідації мас людей у певні стійкі об'єднання - племена, народності, нації тощо. Основні положення його концепції нації такі:

– народність, нація як об'єктивна реальність становить єдність матеріальних і духовних сторін життя народу, причому матеріальне в структурі нації є визначальним;

– національне не є вічним, абсолютним, незмінним; національні особливості формуються під впливом конкретних умов буття нації й змінюються під впливом змін цих умов;

– нація – це органічна цілісність, співпраця всіх її членів, об'єднаних спільністю території, літературної мови, психології;

– духовне життя нації включає не тільки те, що притаманне тій чи іншій нації, а й те, що спільне для багатьох націй і що їх об'єднує.

Проте, на нашу думку, слід урахувати те, що оскільки нація - спільнота етнополітична, то й інтереси, що об'єднують людей у націю, роблять із неї окремого суспільного суб'єкта, зосереджені, передусім, у сферах політики і культури. Для нації як політичного суб'єкта найголовнішим є збереження її ідентичності й культурно-мовної самобутності, свобода самовираження, подальша консолідація і, заради цього, створення або збереження власної державності та налагодження стосунків з іншими націями й державами. Економічні інтереси націй найбільш виразно проступають у міжнародних (чи міжетнічних) стосунках. Вони стають домінуючими, коли етнос або нація зазнають економічної експлуатації в рамках імперій або з боку більш розвинених країн, від яких вони є залежними. Однак саме в галузі економічних інтересів спостерігаються найбільші розбіжності всередині самої нації, що зумовлюються характером її соціально-економічної стратифікації, типом соціальної структури. І саме в тих випадках, коли в умовах багатонаціональних суспільств етнічний поділ збігається з етнічно-класовим, тобто коли має місце етносоціальна стратифікація, економічні інтереси набувають загальнонаціонального значення й сприяють консолідації етносу (нації) для боротьби за ці інтереси.

Сказане дозволяє зробити висновок про непересічне значення творчого доробку І.Франка у сфері тлумачення сутності нації та національних відносин, його вкладу в розвиток як української, так і світової філософської думки.

Бібліографічні посилання:

1. **Возняк С.М.** У пошуках суспільного ідеалу. - Івано-Франківськ, 2006.
2. **Франко І.** Війни і військо в наших часах//Світ. - 1882.-№16-17. - С.291.
3. **Пашук А.І.** Маловідома стаття І.Франка для газети «Ргаса» // Іван Франко. Статті і матеріали. - Львів, 1969. - Збірник 7.
4. **Франко І.** Критичні письма о галицькій інтелігенції//Зібрання творів: У 50-ти т. -К., 1980. -Т.26.
5. **Франко І.** Поза межами можливого // Зібрання творів: У 50-ти т. -К., 1986. -Т.45.
6. **Франко І.** Найповніші напрямки в народознавстві. //І.Франко/ Зібрання творів: У 50-ти т. - К., 1986. -Т.45.
7. **Франко І.** Реалісти і кар'єристи //І.Франко/ Житє і слово. - 1896. - Т.5. - №2.
8. **Франко І.** Формальний і реальний націоналізм //І.Франко/ Зібрання творів: У 50-ти т. - К., 1980. - Т.27.
9. **Франко І.** [Що таке соціалізм?] // Там само. - Т.45.
10. **Возняк С.М.** Іван Франко - поборник єднання народів./ М.С.Возняк - Львів, 1974.

УДК 141.33

Т. А. Купцова

ГЕНДЕРНА ТЕОРІЯ І АРХЕТИПИ СЕКСУАЛЬНОСТІ

Розкриваються основні аспекти гендерної теорії як методології аналізу теорії архетипів сексуальності у контексті гендерної проблематики.
Ключові слова: архетипи, гендер, гендерні стереотипи, фемінне, маскулінне, патріархальні відносини, сексуальність.

Раскрываются основные аспекты гендерной теории как методологии анализа теории архетипов сексуальности в контексте гендерной проблематики.
Ключевые слова: архетипы, гендер, гендерные стереотипы, феминное, маскулинное, патриархатные отношения, сексуальность.

The article presents basic aspects of gender theory as methodology of the archetypes' sex theory in the context of gender problems.
Key words: archetypes, gender, gender stereotypes, patriarchal relationships, feminine, masculine, sexuality.

© Т. А. Купцова, 2012

Актуальність розкриття основних аспектів гендерної теорії як методології аналізу теорії архетипів сексуальності у контексті гендерної проблематики обумовлена активізацією гендерної думки і діяльності, спрямованих на гендерні перетворення. Ламаються життєві стереотипи людства, які складалися упродовж століть. Уже не викликає сумніву, що гендерна думка знаменує новий підхід і нове бачення світових перетворень. Феміністська критика кінця XX ст. переконливо показала, що суспільство формує не лише особистісні і поведінкові характеристики, але також способи прояву тілесності і сексуальності. Під гендером розуміється будь-яка конструйована суспільством відмінність, що має відношення до поділу людей на чоловіків і жінок. С. Бем розглядає гендер як «сукупність соціальних і культурних норм», які в суспільстві за допомогою влади і домінування приписуються виконувати людям залежно від їх статі [1, с. 5]. Сучасний фемінізм, відштовхуючись від відомого гасла «Особисте є політичне», як аксіому розглядає твердження, що сексуальність не просто особиста справа, вона пов'язана з владними структурами суспільства. Для багатьох авторів (А. Дворкін, К. Патеман, С. Браунміллер, К. МакКіннон та ін.) сексуальність в тому вигляді, в якому вона існує сьогодні, є відображенням патріархатного суспільства, в якому чоловіки мають владу. Учені ставлять під сумнів «природність» сексуальної поведінки статей, стверджуючи, що традиційна поведінка пов'язана з ідеями власності, пригнічення і підпорядкування; вона підготовлена культурою, створеною чоловіками [2, с. 219]. А. Дворкін пише в передмові до своєї відомої книги «Intercourse» : «…які б великі твори не створили Л. Толстой, Д. М. Лоуренс або Норман Мейлер, вони не знали більше про жінок, ніж ми знаємо про себе самих» [4,с. 9]. Вибравши епіграфом до першої частини своєї книги слова Ф. Кафкі «Після певної точки вже немає повернення. Ця точка має бути досягнута», А. Дворкін робить аналіз сексу в класичній літературі, який багато в чому виходить за рамки, встановлені для жінок «у світі, створеному чоловіками». Ідеологічними супротивниками А. Дворкін і подібних до неї феміністок, безумовно, являються всі ті, хто вірить в традиційне патріархальне суспільство і його цінності. Але і захисники патріархальних ідеалів, як представляється, не приймають вже на віру ідею про «природну суть» патріархату, безпосередньо пов'язаного з проституцією, порнографією і іншими формами сексуального насильства. Гіпер-сексуальні зображення жінок є фактично втіленням чоловічих еротичних фантазій, де жінці відводиться роль спокусниці, пасивного об'єкта чоловічого (статевого) бажання. Патріархальний контроль, як вважають дослідники, безумовно спирається на гендерні стереотипи, які не мають істотних підстав у біології, але є результатом культурного розвитку[3]. Великий вплив на утвердження гендерних стереотипів відіграє церква. З утвердженням християнства радість повноцінного використання тактильних почуттів, насолоди від близькості тіл, тепла обійм, що дуже важливо для повноцінного прояву жіночої душі, попали в розряд гріховних. Затвердилася думка, що секс існує виключно для відтворення. Бездітне подружжя звинувачувалось у «гріховності», а провина за стерильність перекладалася виключно на жінку – ніби - то за свого роду кару за сексуальні практики, які не схвалювала церква. З розвитком психології, пише видатна дослідниця жіночих архетипів Мері

Хоуп, жінки відчули проблиск надії, і хоча деякі феміністки бачили у вченні Фройда не більше ніж патріархатний фалоцентризм, інші були вдячні йому за те, що Фройд взагалі підняв тему сексуальності [9,с.32].

Проте розгляд гендерних стереотипів виводить на аналіз деяких типологічних категорій: як показав К. Г. Юнг, справа не лише в культурних артефактах, але в чомусь глибшому — сексуальних архетипах, які не залежать від культури.

К. Г. Юнг пише, що архетипи, оскільки вони є частиною архітектоніки несвідомого, проявляються завжди, як би вони не пригнічувалися: психея шукає баланс в протилежностях. Прояв одного сексуального архетипу десь у свідомості приведе до несподіваної маніфестації протилежного де-завгодно [11, с. 17-29]. За Юнгом, баланс — це питання компенсації несвідомого за рахунок змісту свідомого. Таким чином, чоловіче несвідоме містить образ- архетип жіночого «Anima» - жіночу частину чоловічої особистості, в той час жіноче несвідоме містить образ-архетип чоловічого — «Animus». Згідно з К. Г. Юнгом, Аніма і Анімус є архаїчними формами тих психічних явищ, які у своїй сукупності і цілісності нерідко називаються душею. Образи Аніми і Анімусу живуть і функціонують у філогенетичному глибинному шарі несвідомого.

У аналітичній психології К. Юнга Аніма і Анімус відіграють важливу роль в розумінні особливостей психології чоловіка і жінки. Дуалізм між внутрішнім і зовнішнім, суб'єктом і об'єктом, свідомим і несвідомим дає частково співпадаючу схему. Розум, що є свідомим та інтернальним суб'єктом, містить, за Юнгом, іншу пару сексуальних архетипів: Ерос versus Логос. Це, ймовірно, сама «сексистська» ідея в теорії Юнга, оскільки Ерос у Юнга — це жіноча здатність емоцій, а Логос - чоловіча здатність розуму. Проте обидві ці функції існують і в чоловічих, і в жіночих розумах. К. Юнг стверджує, що чоловіки проявляють тенденцію до ірраціональних почуттів, а жінки — до ірраціональних суджень. За допомогою Аніми чоловік намагається зрозуміти природу жінки, і — навпаки. Що стосується природи лібідо, Юнг описував його як психічний аналог фізичної енергії, а, отже, більш - менш кількісно вимірюване явище, котре в зв'язку з цим не слід описувати в термінах якості. Теорія Юнга знайшла відображення у багатьох сучасних концепціях, пов'язаних з дослідженнями гендерних стереотипів, наприклад, в роботах Д. Таннен, Джоулі. Грейя, К. Пальі та ін.

Теорія чоловічих і жіночих архетипів як фізичних метафор чоловічих і жіночих тіл досліджується Камілою Пальа. Ідея балансу завжди має на увазі парність і симетрію. За К. Пальа, жінки по-своєму досконаліші, ніж чоловіки.

Грунтуючись на опозиції «світло»/«темрява» піфагорійської таблиці, темне може бути метафорою зла і неуцтва, що, звичайно, було синонімом «жіночого» для старих патріархів. З іншого боку, К. Пальа помічає, що жіночі статеві органи, по суті, глибоко сховані й інтернальні, вони «темні». І якщо темне, сховане й інтернальне — це жіночий архетип, то цьому є безліч виразів в міфології і історії(єгипетські піраміди, мікейські гробниці, лабіринти та ін.).

Жіночий архетип схованого, інтернального, темного знаходиться в прямому протиріччі з яскравими жіночими стереотипами — красою зовнішності, що є не схованою, але красою поверхні. Чимало проповідників фемінізму стверджують, що всю цю нісенітницю з красою чоловіки нав'язують жінкам; жіноче марнославство — це рабство, привнесене чоловіками, але, як робить висновок К. Пальа, не шляхом культури[6]. Відзначається, що чоловіки не можуть вирішити, кому віддати перевагу: розпусниці чи Мадонні. Відповідь стереотипно банальна: вони хочуть й ту, й іншу в одній особі. Але річ у тому, що і жінки хотіли б бути і тією, й іншою, оскільки вони вважають за краще, щоб їх цінували і за приховане «я», і за відкрите «я» — фізичне тіло. Навіть якщо К. Пальа права, що жінки більш фізично «цілісні», ніж чоловіки, то все одно залишається незмінним те, що фемінінна ідентичність є розривом між інтернальним і екстернальним.

З цих тверджень випливає, що існує послідовність — з невеликими варіаціями — генетичної поведінки: тенденція чоловіків фокусуватися на жіночій зовнішності і шукати безліч сексуальних партнерів і тенденція жінок цінувати щось інше, окрім зовнішності, і вибирати нових партнерів рідко і ретельно.

Як відомо, в теоретичних роботах про походження культури Фройд зрозуміло показує, що психоаналітична концепція несвідомого — це концепція передачі і успадкування законів соціалізації і культури. У підсвідомості людини містяться усі уявлення людства про власну історію. І серед цих уявлень про уклад життя первинне бачення нашої сексуальної ідентичності, наша завжди недосконала «маскулінність» або «фемінінність» [10, с. 321 – 491].

Карен Хорні, пройшовши тривалий шлях від визнання основних положень фрейдизму до їх реформування, зазначала, що постулати Фройда стосовно жіночої психології змусили її замислитися про роль культурних чинників у формуванні соціальних установок. Вона підкреслювала, що вплив цих чинників «...на наше уявлення про те, в чому полягає мужність

або жіночність, було очевидним, і для мене стало таким же очевидним, що Фройд дійшов деяких помилкових висновків, тому, що не зміг взяти до уваги ці чинники»[8, с. 9]. Аналізуючи підсвідоме прагнення багатьох жінок бути схожими на чоловіків, вона стверджувала, що патріархальна культура відповідно до правил соціальної субординації і чоловічого домінування спочатку формує в жінках фемінінні риси, називаючи їх атрибутами жіночності і всіляко їх заохочуючи, а потім звинувачуючи жінок в пасивності, мазохізмі і нарцисизмі. Хорні дійшла висновку, що прагнення сучасних жінок «стати чоловіком» в культурному плані визначається тим, що влада в суспільстві і контроль над життям його членів знаходиться в чоловічих руках. Невротичні ж стани властиві як жінкам, так і чоловікам, і народжуються вони «...з почуттів ізольованості, безпорадності, страху і ворожості і є засобами, за допомогою яких людина намагається впоратися зі світом усупереч цим почуттям; вони націлені, в першу чергу, не на задоволення, а на досягнення безпеки; їх нав'язливий характер обумовлений занепокоєнням, що стоїть за ними. Два види цих потягів: нав'язливе прагнення до любові і прихильності та прагнення до влади — першими виступили в найбільш чіткій формі... » [8, с. 10].

У результаті таких роздумів Карен Хорні приходить до спростування багатьох фрейдистських поглядів. Вона пише: «...мій пошук глибшого розуміння проблеми привів мене в русло, що розходиться з поглядами Фройда. Якщо так багато чинників, які Фройд вважав інстинктивними, обумовлені культурою, якщо так багато того, що Фройд відносив до лібідо, являється невротичною потребою в любові і прихильності, викликаною занепокоєнням і спрямовано на досягнення почуття безпеки в стосунках з іншими людьми, тоді теорія лібідо більше себе не виправдовує» [8, с. 10]. І далі вона зазначає, що, очевидно, Фройду була властива глибока невіра в людську доброчесність і людський розвиток.

З традиційного погляду чоловічого суспільства на соціальне тіло жінки їй, «слабкій статі», не личить бути сильною, мужньою, витривалою, бо це прерогатива чоловіча. Л.Таран підкреслює, що в українській культурі першою порушила табу зображення жіночої сексуальності Ольга Кобилянська, відтак першою подала «жіночий», із середини, погляд на жіночу тілесність – як метафізичну і трансцендентну. Вона перша подолала у просторі тексту страх статі, психокомплекс жінки перед власною жіночістю, метафізикою тілесності. І через тему музики зокрема – як тему «скованої пристрасті» – передала трансцендентність жіночого єства, його психологічну андрогінність (див. «Valse melancolique» [7, с.10]. Економічна незалежність жінки вибудовує статус її соціальної тілесності зовсім за іншими, незвичними для патріархального суспільства параметрами [7,с.11]. Образ жінки і під пером чоловіків, і під пером жінок-авторів, що намагаються об'єктивно передати ставлення чоловіків до жіночої тілесності як складової особистості, найчастіше постає в образі демонізованої істоти або – жертви (найхарактернішою тут є творчість Тараса Шевченка). Демонізація її характеру сигналізувала про небезпеку переступання межі і руйнування гендерної ієрархії, що була ознакою традиційного патріархального суспільства.

Натомість у прозі Ольги Кобилянської жіноча тілесність перестає бути невидимою, тобто об'єктом. Вона подана не тільки як «нова жінка», а й психологічно андрогінна постать. «Бути самій собі ціллю», – проголошує письменниця гасло цієї нової жінки [7, с.14-15].

Карін Мартін слушно зауважує, що цілком очевидним є страх чоловіків перед жінками, які стають сексуально незалежними та політично активними. Шокуючою виявилася сама думка, що жінки можуть бути сексуальними й без чоловіків. А.Річ вбачає в цьому одну з причин підтримання чоловіками примусової гетеросексуальності: чоловіки бояться не жіночої «ненаситності», а байдужого до них ставлення і того, що «сексуальний і емоційний доступ до жінок, а отже, економічний, буде визначатися тільки жіночою позицією» (Rich, 1983, p.151). Таким чином, чоловіча влада та домінантність, а не тільки їх (гетеро) сексуальність є під загрозою, тому що примусова гетеросексуальність – механізм гендерної домінації [3, с.65]. Цілком очевидним є факт, що жінки, які стали сексуально незалежними і політично-активними, лякають чоловіків.

Ігор Кон зазначає, що нетерпимість до сексуального насильства й примусу чітко корелює з гендерною рівністю, демократичністю та освіченістю суспільства. Важливий елемент сучасної сексуальної культури — нормалізація гомосексуальності —пов'язаний із загальним зростання соціальної терпимості, послабленням гендерної біполярності й емансипацією сексуальності від репродукції [3, с.16]

Мюріел Даймен приходить до висновку, що символи насолоди закодовані не в термінах індивідуального досвіду, а в термінах гендера як психологічної категорії. Гендерна ієрархія не тільки маскулінізує сексуальну поведінку, обмежуючи істинне жіноче бажання, але й нібито стирає сексуальне бажання в цілому [3, с.41]. В зв'язку з цим, вона характеризує гендер як категорію-медіум, що пов'язує культуру, психіку та природу у формі пристосування до

суспільства, яке водночас захоплюється сексуальністю й зрікається її [3,с.43].

Таким чином, слід зазначити: немає підстав вважати, що гендерні ролі обумовлені біологією. Вони є результатом культурного розвитку, а тому, як стверджують радикальні феміністи, можуть бути переглянутими.

Отже, неподоланий у культурі бінаризм чоловічого і жіночого, який грунтується на протиставленні рис, що стереотипно приписуються чоловікам і жінкам, як і раніше, закріплює уявлення про фемінінність і маскулінність у вигляді символів, в яких відображаються архетипи чоловічого і жіночого через акумульований культурою досвід багатьох поколінь, включаючи архетипні образи чоловіка і жінки, уявлення про їх належну і неналежну поведінку, моральне обличчя, сексуальність і таке інше

Бібліографічні посилання:

1. **Бем С.** Лінзи гендера. Трансформація поглядів на проблему нерівності статей . /С.Бем/ - М.: РОССПЕН, 2004.

2. **Брайсон В**. Політична теорія фемінізму/ В.Брайсон. Вступ. - М.: Ідея - Прес, 2001.

3. Гендер і сексуальність: хрестоматія / пер. з англ. В.Гайденко; за ред. В.Гайденко. – Суми:Університетська книга, 2009.

4. **Dworkin A.** Intercource. - P. H.: Free Press Paperbacks. - 1997

5. **Власова Т.І.** Формування гендерних стереотипів в західноєвропейській філософії /Т.І.Власова Київ. - Генеза, 2006.

6. **Paglia C.** Sexual Personae. Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson. - New Haven. Gale Univ. Press, 1991.

7. **Таран Л.** Тіло чи особистість? Жіноча тілесність у вибраній малій українській прозі та графіці кінця XIX – початку XX століття / **Л. Таран, О. Лагутенко**. -К.: «Грані-Т», 2007.

8. **Хорні К**. Наші внутрішні конфлікти. Конструктивна теорія неврозу. // Психоаналіз і культура : Обрані праці Карен Хорни і Эріха Фрома. -М.: Юрист, 1995.

9. **Хоуп М.** Сущность женщины (Ее сила, тайна, архетипы. Ее богиня) / Мерри Хоуп. – М.: ООО Изд. дом «София», 2006.

10. **Фройд З.** Дотепність і її відношення до несвідомості. Страх. Тотем і табу. - Мінськ, 1998.

11.**Юнг К.**Г. Структура психіки і процес індивідуалізації. - М., 1996.

УДК 165.614:141.32:316

Л. В. Горохова

СОЦІАЛЬНІ СТРАХИ В ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ

Розглянуто поняття соціального страху, його роль і значення як важливого екзистенціалу буття в житті суспільства; проаналізований вплив окремих різновидів соціального страху на існування глобалізованого суспільства. Зазначено, що соціальний страх як екзистенціал буття визначає межі уявлення людини про саму себе, про межі соціального існування і вільної самореалізації особистості в умовах глобалізаційних процесів.

Ключові слова: екзистенціал, страх, соціальний страх, глобалізація, тривога, безпека, існування, індивід, суспільство.

Рассмотрено понятие социального страха, его роль и значение как важного экзистенциала бытия в жизни общества; проанализировано влияние отдельных разновидностей социального страха на существование глобализированого общества. Отмечено, что социальный страх как экзистенциал бытия определяет пределы представления человека о самом себе, о пределах социального существования и свободной самореализации личности в условиях глобализационных процессов.

Ключевые слова: экзистенциал, страх, социальный страх, глобализация, тревога, безопасность, существование, индивид, общество.

The concept of social fear, his role and value, is considered as important existential life in life of society; influence of separate varieties of social fear is analyzed on existence of globalization society. It is marked that social fear as existential life determines the limits of presentation of man about to itself, about the limits of social existence and free self-realization of personality in the conditions of globalization processes.

Keywords: existential, fear, social fear, globalization, alarm, safety, existence, individual, society.

© Л. В. Горохова, 2012

Глобальний поступ, притаманний інформаційному суспільству наблизив людство до сучасного бачення світу. Лавиноподібно наростаючі обсяги інформації та кількість знань, технічний прогрес, що дає можливість людині впливати на природу, поглиблення диспропорції між видобуванням, виробництвом і споживанням інших їх видів – усе це збільшує відповідальність людини за наслідки своїх дій. Сучасне глобалізоване суспільство переживає структурну кризу власного буття, оскільки визначальними для нього є посилення процесів глобалізації, збільшення взаємодії економічних, політичних, соціальних, культурних, правових та інших процесів. Глобалізація передбачає всеохоплюючий процес взаємодії і взаємовпливу практично всіх держав світу. Місце і роль України в глобалізаційних процесах залежить від багатьох факторів. Тому, оцінюючи буття українського суспільства в сучасному глобалізованому світі, необхідно враховувати різні чинники. Визначальними серед яких є природно-ресурсний і людський потенціали, рівень економічного і науково-технологічного розвитку, напрямок соціалізації у регіональному і світовому масштабі.

Складність та суперечливість глобалізованого світу, захоплюючи особистісний простір людини, стає базисом її різноманітних проблем. Саме тому сучасний стан суспільного буття характеризується складними обставинами перехідного періоду. Це збільшення повсякденних фізичних і психічних навантажень, загострення екзистенціального переживання страху, невпевненості, розгубленості та розчарування. У сучасному (глобалізованому) суспільстві заради тимчасових інтересів політики та бізнесу приховано використовується страх з метою маніпуляції суспільною свідомістю та зміни ціннісних орієнтирів окремого індивіда. Екзистенціал страху як соціальний феномен є репрезентом масових форм людських взаємин. Він (страх) є універсальним показником динаміки різних соціальних процесів та змін, а інколи навіть інформує про можливі негативні наслідки того чи іншого явища. Зокрема, О. Туренко зауважує на тому, що сучасна людина «занурена у стан чуттєво-світоглядної апатії й усамітнює свої екзистенційні можливості завдяки розширенню своїх споживацьких потягів та комфорту, ілюзорною участю у політичних перегонах, які усвідомлюються і стають визначальними ознаками поступу прогресу і демократії західноєвропейської цивілізації» [1, с. 183].

Питання місця страху в житті людини, як доводить цивілізаційний досвід, характерні для кожної культури. Особливо на зламі епох, коли людина намагається знайти відповідь на питання, пов'язані з пошуком виходу із складних екзистенціальних ситуацій.

Упродовж століть мислителі та науковці напрацювали значну кількість ідей, концепцій, інтелектуальних і художніх інтуїцій, просто моральних та побутових ремінісценцій щодо страху, але кожна нова епоха все одно надає свій унікальний зміст феномена, вписуючи його у контекст культури людства. Актуальність проблеми визначається ще й тим, що вихідні засади екзистенціалу страху залишаються до кінця незбагненними, невичерпними у своїй суті.

Страх як причина соціокультурних зрушень досліджувався багатьма гуманітарними науками. Так, історики Ж. Лефевр, Ж. Делюмо, А. Гуревич аналізували місце і значення страху в історичному процесі. У релігієзнавстві та етнології страх розглядався як активне суб'єктивне відчуття, як творчий момент соціокультурних процесів, певною мірою такої думки дотримуються М. Еліаде, М. Касавін, Б. Маліновський тощо. Значення страху та його вплив на суспільно-політичні процеси аналізують соціологи В. Іванова, В. Шубкін, Д. Ольшанський. Сучасні дослідники О. Туренко розглядає феномен страху та його вплив на існування людини, а Л. Газнюк досліджує соматично-вітальні прояви страху в персональному бутті людини.

Мета статті полягає у розкритті природи та сутності соціальних страхів, розгляді основних видів та функцій страху як екзистенціалу буття людини, а також у визначенні його як чинника, що зумовлює логіку та сенс суспільного буття в умовах глобалізації.

Екзистенціал страху є невід'ємною частиною єства людини, він визначає межі соціокультурного існування та вільної самореалізації людини, міру пізнання глибин своєї психіки та свідомості, усвідомлення свого культурно-історичного шляху й найсуттєвіше, трансцендентний вимір своїх можливостей. Страх є «збудником» до активних дій, він огортає, а отже оберігає людину від історичного руху назад. Саме страху як екзистенціал буття вказує на вічну непостійність, хиткість людського існування у світі, на постійну можливість спуститись з «цивілізаційного п'єдесталу» і впасти в темряву тваринно-варварської люті. Сучасна цивілізація, рятуючи людину від багатьох біологічних страхів, насичує її життя новими, іншими, навіть сильнішими, такими як страх СНІДу, тероризму, ядерної війни тощо.

Кінець XX – початок XXI століть людство запам'ятає як гіркий досвід історії, як період великих і малих соціально-політичних потрясінь. Переживши дві світові війни і цілу низку регіональних, масові голодомори і репресії, атомні бомбардування і геноцид, техногенні катастрофи та природні катаклізми, суспільство стає заложником нових потрясінь. Згадаймо події в Нью-Йорку у вересні 2001 року і жовтневі 2002 року в Москві. Терористичний акт в США

демонструє зростання рівня страху, який в умовах високих технологій, взаємозв'язку економіки, політики, моралі, країн, регіонів, континентів, крайньої структурованості сучасного способу життя обіцяє стати особливо небезпечним для всієї земної цивілізації. Подібний терористичний напад повторюється в жовтні 2002 року, коли під час показу «Норд Ост» терористами-смертниками було захвачено глядачів. В результаті операції по звільненню заложників загинуло понад 100 безневинних дорослих та дітей. Події в Москві з особливою силою виявили хиткість і незахищеність людини і людства загалом, крихкість і ненадійність всього того, що покликане протистояти страху, оберігати фізичне і духовне здоров'я людської особистості. Вихід страху за межі Сполучених Штатів, що підтримувало швидке розповсюдження кадрів, записів і переказів, можливо, ознаменувало собою новий етап глобалізації страху, що почалася після закінчення І Світової війни і посилилася після Великої вітчизняної війни, а також винаходи і розгортання ядерної зброї.

Упродовж останніх десятиліть страх неодноразово охоплював весь світ. Досить актуальною є думка Газнюк Л.М. про те, що XX століття − час страхів, випущених на свободу в «пошуках втраченого часу» [2, с. 240]. Людство ніколи не позбудеться страху. Останній завжди пов'язаний з життєвими процесами, з відчуттям плинності, незворотності людського життя, з постійним протиборством добра і зла, краси і ницості, любові і ненависті. Страх був, є і буде скрізь, де є люди з їх потребами, інтересами, бажаннями, де мають місце залежність, субординація, координація, перешкоди; трансформуватимуться тільки його причини і форми, наслідки і засоби їх усунення. Тому ми повинні говорити не про припинення страху, що практично неможливо (а часом це і непотрібно), а про з'ясування його причин; передбачати його «хвилі» і по можливості знешкоджувати страхітливе як в оточуючій людину дійсності, так і в самій людині, не допускаючи, щоб вона впадала в апатію або у відчай, у нігілізм або в конформізм, у бунт або в небажання жити.

Страх, як і його власник – людина, постійно змінюється, набуває нових амбівалентних форм, і, найістотніше – він є атрибутом цивілізаційної відповіді людства на історичні виклики, що постають перед ним. Можливо саме тому вчені називають нашу епоху «сторіччям тривоги», вважаючи, що це почуття викликане усвідомленням сьогоднішніх проблем, відмовою від базових духовних цінностей і швидкістю соціальних змін, пронизує чи не всі сторони нашого життя. Інколи страх і тривога досягають критичної межі, виявляючись на клінічному рівні, але найчастіше людина звикає до своїх страхів, не знаходячи можливості від них позбутися.

Сучасне суспільство і наука, таким чином, опинились у дуалістичній пастці; з одного боку, страх усвідомлюється як фізіологічний інстинкт і психоприродна реакція, з якою можливо і необхідно боротися за рахунок просвітницької рефлексії, а з іншого – екзистенціал страху настільки проник у суспільно-політичне та повсякденне життя людини, що позасвідомо перетворився в щось демонічне, жахаюче, тваринне, що існує реально. Тобто за рахунок страху утворюється квазіреальність, що постає перед людиною з неминучою, ірраціональною силою, яку сприймають не як вторинне та кероване, а навпаки, як первинне, доісторичну сутність усього існуючого. Такий стан призводить суспільство до психосвідомої регресії й породжує необхідність дослідити всю можливу класифікацію екзистенціалу страху, зокрема соціальних страхів сучасного суспільства.

Як виявилося, ні політики, ні вчені-суспільствознавці не спроможні не лише передбачити, а й пояснити причини та тенденції розвитку соціального страху. Разом з тим, соціальний страх повсюдно виникає і різко посилюється у переломні моменти розвитку суспільства. Він тиражується, видозмінюється, і, не зникаючи, вільно або мимоволі заганяється у сферу підсвідомого, чим примушує людину закриватися від страхітливого світу інструкціями, мовчазністю, а іноді байдужістю, відходом в себе, або в певні ілюзії (релігійні, соціальні, політичні).

Мабуть, досить доречним у даному випадку буде висловлювання Сенеки, який заважував, що всі люди знаходяться у рабстві страху [3, с. 79] Оскільки страх здійснює вплив і визначає ту чи іншу стратегію поведінки, важливо усвідомити, що його функція стимулу зумовлює або конструктивну, або руйнівну поведінку. Остання виникає при панічному типі реагування на ситуацію. У зв'язку з цим доречно згадати, що античні автори виділяли два типи страхів, а саме – Фобос і Деймос, Страх і Жах, усвідомлений і неусвідомлений стани.

У сучасній науковій думці відбулося певне зміщення акцентів у бік Фобосу. Відтак притаманні сучасному суспільству фобії – як особистісні, так і соціальні – сьогодні трактуються саме як неусвідомлені чи малоусвідомлені страхи, а катастрофічність реакцій Деймоса не аналізується як цілісне, рівновелике Фобосу і такою ж мірою притаманне людині. Навіть повна суспільна апатія та реакція, за якої люди ігнорують цілком об'єктивну загрозу, є якраз екзистенціальним виявом страху, крайньою суспільно-кататонічною реакцією на нього. Це відбувається через

кореляцію страху з такими поняттями як заздрість, тотальна підпорядкованість, обмеження свободи.

Звичайно, сьогодні життєдіяльність людини керується значною кількістю соціальних і культурних установок, продиктованих техногенним оточенням. У цьому синтетичному середовищі генетично зумовлені інстинкти не лише втрачають свій практичний сенс, а навіть заважають жити. Ю. Лотман, на основі вивчення і трактування «текстів поведінки», дослідив семіотику понять «сором» і «страх» у механізмі культури. На його думку, процес соціалізації починається з дитинства, коли «дитина отримує зі світу дорослих перші правила культури, серед яких найбільш міцним є правила сорому і страху» [4, с. 385]. Він розглядав лише регулятивну функцію цих термінів, але переконливо довів, що сором є культурною похідною від страху, оскільки лежить в основі перших власне людських заборон. Спроби культурного витіснення поняття «страх» із царини соціально - коректних і прийнятних регуляторів призвело у своїй кульмінаційній фазі до стану абсолютної взаємодоповнюваності, оскільки «боятись соромно».

Як доводять дослідження соціальний страх є поняттям досить багатогранним, має різні види та форми, а також виконує низку функцій. Типологічний поділ соціальних страхів на індивідуальні та масові з суспільної точки зору виправдані лише тоді, коли ми говоримо про нечисленні групи людей, оскільки кожен страх є водночас і цілком унікальним за формою, й абсолютно подібним по суті та динаміці свого вияву. До того ж, масові страхи, про які можна говорити сьогодні, є результатом соціокультурних комунікацій. Вони мають стійкий зворотній зв'язок із ситуацією в соціальному середовищі і водночас несуть у собі типологічні риси, характерні для конкретної країни.

Універсальні ж соціальні страхи викликані природними катаклізмами, війною, голодом, загрозою зниження рівня життя та перспективою анархії. Вони властиві для всіх часів, і характеризуються можливістю миттєво втратити соціальні та особистісні орієнтири. Специфічні соціальні страхи змінюються з часом, наприклад, вікторіанський страх перед прийдешнім тотальним падінням моралі. Окрему групу страхів становлять соціалізовані та несоціалізовані страхи, перші – більш наближені до природних реакцій на небезпеку, а другі – реалізовувався як страх перед зовнішнім персоніфікованим тиском, наприклад, перед авторитетом, внаслідок чого у суспільстві розвивається нігілізм. Тобто на зміну страху диктатури приходить сильна суспільна апатія.

Як уже зазначалося, соціальні страхи виконують певні функції, тобто мають певний вплив на існування суспільства. Наприклад, сигнальна функція страху, як «вбудована» у психіку індивіда в сьогоднішньому суспільстві вже не може компенсувати ту шкоду, якої завдає суспільний песимізм, здатний призвести цілий етнос до аномії. Інша суспільна функція страху, яка підвищувала організованість спільноти й дисципліну індивіда у соціальних групах та полегшувала керування цими групами, сьогодні також розмивається і перетворюється на свою протилежність. Послух зі страху у другій половині XX століття, особливо після II Світової війни, перестав бути чинником організації та виховання і став маркером суспільної дезорганізованості.

Звідси можемо зробити висновок, що суспільна функція страху сьогодні є амбівалентною. Для прикладу, сигнально-орієнтаційна функція за страхом зберігається, але більшість сучасних небезпек нечутні і невидимі. Соціалізуюча функція страху досить сильно залежить від зигзагів політичного курсу країни та ідеологічних преференцій, які у зв'язку, наприклад, з циклічністю виборчого процесу, можуть дуже швидко змінюватися. Баланс між впевненістю і страхом настає тоді, коли катастрофізм стає усвідомленою складовою суспільної свідомості. Страх як стан психіки і як соціокультурний синдром масових настроїв дозволяє припустити, що суб'єктивні та об'єктивні виміри страху мають подібну психофрактальну структуру.

Іноді соціальні страхи можуть перебувати у контрфазі до базових страхів тоді вони частково гасять загальне нервове збудження. Або ж навпаки, можуть резонансно підсилити переживання і, що називається, підірвати ситуацію. Цим із давніх-давен користуються політики, у гіршому разі намагаючись розв'язати «маленьку переможну війну», щоб відвернути увагу від проблем своєї ліберальної імперії, або ж, налякавши загрозою громадянської війни, змусити націю згуртуватися.

Нація ніде у світі не є однорідним субстратом. Тому будь-які інформаційні хвилі, які генеруються всередині нації, поширюються вкрай нерівномірно – відповідно до щільності середовища. Те саме стосується і колективно пережитих емоцій. Коли емоція є базовою – страх, радість, гнів, надія, тоді включається механізм психічної індукції, за якого відбувається взаємне зараження емоціями. Та, на відміну від релігійних проповідників, які для навіювання страху експлуатують ту саму думку про неминуче покарання за гріхи, політики, які періодично залякують людей, змушені звертатися до конституції й законів. Оскільки вони, як відомо, не божественного походження, а цілком рукотворні, то більше двох-трьох разів конкретного

індивіда статтею Кримінального кодексу не злякаєш. Навіть якщо він, як свідчить практика, кілька разів уже за неї відбував покарання.

Досліджуючи соціальний страх не можливо залишити поза увагою найбільш актуальні для сучасного суспільства його різновиди. Сьогодні складаються дедалі сприятливіші умови для виникнення й посилення ще одного різновиду соціального страху – страху втрати ідентичності. Як неодноразово зазначалося (див. М. Кастельс, Р. Робертсон, У. Бек, В. Лях, М. Козловець) глобалізація породжує у людей природні побоювання втратити своє історичне коріння: національну ідентичність, мову, культурні й релігійні традиції. Доречно пригадати слова відомого психолога К. Юнга про те, що національна ідентичність перебуває у низці тих факторів, які «женуть перелітних птахів через моря» [5, с. 118]. Дійсно, національний статус є загальновизнаною вартістю політичного життя нашого часу. Страх втрати ідентичності становить приблизно однакову загрозу українцям та іншим етнічним групам в Україні. Він ще не досить актуалізувався, а пов'язаний із дедалі сильнішим напливом в Україну вихідців із країн «третього світу». Згаданий процес вписується у загальносвітову схему зміни міґраційних потоків. Якщо раніше протягом століть представники європейської раси поширювали свої впливи і присутність на країни Азії, Африки, Америки, Океанії (у деяких випадках, як у США, Канаді, Австралії, цілковито витіснивши автохтонну людність), то з другої половини XX століття розпочалися і стають дедалі сильнішими зворотні процеси переселення все більших груп азійського, африканського, латиноамериканського населення до європейських країн. Відтак, у деяких із них частка іммігрантів стала вже доволі вагомою (турки в Німеччині, араби у Франції), що спонукає частину громадян і політиків відчувати й висловлювати чимале занепокоєння із цього приводу, особливо на тлі явного зниження природного приросту корінних «старих» націй.

Для узагальнення суто українських страхів ми повинні уявляти націю як деяку «феміністичну» сутність, яка дуже податлива та сентиментальна, але у гніві – воістину жахлива. Для неї (цієї сутності) головною загрозою є несанкціоноване проникнення всередину. Звідси постійна тривога із приводу цілісності кордонів (які, зрештою, і так за загальною згодою порушуються через митниці), періодичні (іноді болючі) процеси відторгнення частини українського політикуму, викликані виборами чи національними революціями. Сюди ж можна зарахувати й такі досить безпідставні страхи, як «не вийти вчасно заміж» за Євросоюз чи НАТО. Безпідставні тому, що більшість наших громадян не мають жодного уявлення про переваги або недоліки таких політичних «шлюбів». А найуспішніші українські політики, будучи лише ретрансляторами соціальних переваг, надають цим страхам особистісного колориту і видимості відповіді на стратегічні виклики сучасності.

Наступний різновид соціального страху, що заслуговує уваги – страх змін. Страх очікування негативних подій і процесів, які оцінюються людьми як можливі безпосередньо для них або для їхніх нащадків, відігравав важливу, а в деяких випадках навіть вирішальну роль у житті людини та суспільства загалом. Тривога перед невідомим і незрозумілим глибоко вкорінена в людському мисленні. Деякі мислителі вважали цей аспект людського існування одним з найбільш важливих у житті людини. Відомий французький філософ Альберт Камю зазначав: «Людина свідома рівно настільки, наскільки не приховує від себе свого страху» [6, с. 64]. Час від часу на політичній арені з'являються особистості чи об'єднання, які пропонують суспільству привабливі моделі його оновлення. І не обов'язково такі пропозиції мають бути черговим обманом громадян. Частіше якраз самі їхні автори щиро вірять у зміст і перспективи того, що пропонують. І справа залишається за дрібницею: аби просвічений електорат більш чи менш одностайно проголосував за нову політичну силу. Існують також так звані соціальні страхи відповідальності, публічних виступів та інші. З одного боку, подібні почуття тією чи іншою мірою має майже кожна людина, складаючи деякий негативний емоційний базис соціуму, а з іншого, при досягненні певної інтенсивності, вони можуть перерости у клінічні форми. Серед згаданих соціальних страхів особлива роль приділяється досить близьким, і водночас специфічним формам – страху відповідальності та страху випробувань. Перший небезпечний своєю тривалою дією, а другий, − хоч і короткотривалий, інколи досягає значної сили.

Враховуючи вищезазначене, можна зробити висновок, що екзистенціал страху є метафізичним, трансцендентно-психологічним та соціокультурним феноменом, який має безліч станів та реакцій, соціальні та моральні цінності, самооцінку людини, що охоплює всі сфери її буття. Екзистенціал страху є наслідком внутрішнього конфлікту людини з самою собою і з оточуючим соціальним середовищем. Наявність і характер соціальних страхів людини та суспільства виявляє сутнісні характеристики їх існування і можливого розвитку.

Страх – це навіть не емоція, а сукупність надзвичайно складних переживань, що розвиваються за ланцюжком: хвилювання-тривога-фобія-невроз-страх-паніка-психоз. На цій шкалі кожному

нескладно буде знайти місце для себе: безстрашних людей із нормальною психікою в природі не існує. Культура, релігія й право визначають спосіб виявлення емоцій і дію чи бездіяльність, що йде за ним.

Оскільки страх є найдавнішим із відчуттів, то його джерела часто перебувають у генетичній пам'яті не лише нації, а й людства взагалом. Страх може існувати у різноманітному часовому вимірі та діяти з різною енергетичною силою, він має універсальну багатофункціональну природу і безліч типів, функцій, видів. Через те, що людина постійно перебуває в кількох сферах життя – фізіологічній, соціокультурній та екзистенційній, страх діє у кожній із сфер, але його прояв обіймає все існування людини, відтак все це потребує нових досліджень.

Бібліографічні посилання:

1. **Туренко О.** Страх: спроба філософського усвідомлення феномена: [Монографія] / Олег Станіславович Туренко − Київ: Вид. ПАРАПАН, 2006. − 216 с.

2. **Газнюк Л.** Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття. [Монографія] / Лідія Михайлівна Газнюк − Київ: Вид. ПАРАПАН, 2006. − 368 с.

3. **Сенека Л.** Нравственные письма Луцилию / Изд. подгот. С.А. Ошеров. − М.: Наука, 1977. − 383 с.

4. **Лотман Ю.** Избранные статьи: В 3 т. / Ю.М. Лотман – Таллин: Александра, 1992. – Т. 1. – 479 с.

5. Цит. за: Практична філософія. – 2007. – № 4. – С. 112-124.

6. **Камю А.** Бунтующий человек / Камю А. − М.: Издательство политической литературы, 1990, – 415 с.

УДК 316.61:177.82

О. В. Чаплінська

ФІЛОСОФСЬКО-ЛІТЕРАТУРНЕ ОСМИСЛЕННЯ САМОТНОСТІ ДОБИ ПОСТМОДЕРНІЗМУ

Розглядається філософсько-літературне осмислення проблеми самотності в постмодернізмі, з'ясовується її місце й значення в житті людини. Крізь призму комунікативної філософії показано зміну розуміння самотності як очікування зустрічі з «Іншим» на самотність як атрибут сучасного людського буття.

Ключові слова: самотність, постмодернізм, комунікація, комунікативна філософія.

Рассматривается философско-литературное понимание проблемы одиночества в постмодернизме, выясняется ее место и значение в жизни человека. Через призму коммуникативной философии показано смену понимания одиночества как ожидания встречи с «Другим» на одиночество как атрибут современного бытия человека.

Ключевые слова: одиночество, постмодернизм, коммуникация, коммуникативная философия.

The problem of loneliness in postmodernism period is observed in Philosophy and literature as well as its role in the life of an individual. In the light of the communicative philosophy a change in understanding loneliness is shown as expectations of the meeting with "The Other" in loneliness as an attribute of modern human existence.

Keywords: loneliness, postmodernism, communication, communicative philosophy

© О. В. Чаплінська, 2012

Історія філософії презентує спроби визначити сутність людини та специфіку її існування відповідно до певної історично зумовленої «моделі світу». Будучи втягнутою в багатовимірні просторові структури та обумовленою тимчасовістю свого унікального існування людина ніби «розкидана» в світі, оскільки іманентно присутня в просторі соціуму, культури, інших людей та свого внутрішнього світу. Невизначеність, хаотичність, еклектичність, високий рівень соціально-політичної напруженості як буттєво притаманні сучасному світу ознаки зумовлюють існування значної кількості смислів і сенсів, що наповнюють постмодерний культурний простір, й постають як мозаїка різних варіантів індивідуальної самореалізації. Множинність соціальних, культурних та пізнавальних практик констатують найрізноманітніші вияви комунікацій, для яких властиве прагнення повернути людині «її саму», допомогти їй стати вільною, усвідомити власну цінність, з одного боку, та осмислити проблеми буття людини у «граничних» життєвих ситуаціях, з іншого боку.

Суперечливий характер людського буття, який констатує екзистенційну загубленість, ілюструє безрезультатні спроби визначити себе, що посилюється відчуттям приреченості бути самотнім. Актуальність дослідження феномена самотності пояснюється тим, що він поступово перетворюється із надбання окремих людей у атрибут соціокультурного простору більшості, в таку властивість, на основі якої визначається місце людини в світі, модель взаємовідносин у соціумі. Тому метою пропонованого дослідження виступає аналіз феномена самотності постмодерної доби через призму комунікативної філософії.

Зауважимо, що проблема самотності набула значно більшого висвітлення в художній літературі, ніж у філософській, де її осмислення відбувалось лише в певні епохи, періоди. Однак феномен самотності не залишався поза теоретичним розглядом, як засадничий стан людського буття він виступає предметом дослідження в працях Августина Блаженного, Б. Паскаля, С. К'єркегора, М. Бубера, Ф. Ніцше, М. Хайдеггера, Х. Ортеги-і-Гассета, Ж.-П. Сартра, Г. Торо та ін. Серед філософських досліджень самотності українських авторів варто відзначити Б. Голоту, І. Ігнатенко, Н. Лубенець, М. Мовчана, Н. Хамітова, А. Фльорко та ін.

М. Бубер, виділяючи в історії «епохи облаштованості» та «епохи бездомності», зазначав, що для останньої властивим є усвідомлення світу як негармонійно впорядкованого цілого, а звідси й складність знайти людиною собі «затишне місце» й відчуття «неприкаяності й сирітства». Тому загострені специфікою таких епох відчуття непотрібності, закинутості та відчуженості актуалізують проблему самотності. Відповідно, з метою подолання зазначеного, в філософській спадщині наявні спроби побудови такого «дому», в якому б людині було затишно й комфортно (наприклад, будування християнського «дому» Фомою Аквінським; соціальний «дім», який ґрунтується на виробничих відносинах, К. Маркса; мова як «домівка буття» М. Хайдеггера).

Добу постмодернізму також варто співвіднести з «епохою бездомності», адже в ній актуалізовано зазначені вище ознаки людського самовідчуття. Культурний герой постмодернізму – це людина, яка переживає кризу власного «я», але не в індивідуалізованому вимірі (що, наприклад, було іманентне модернізмові), а серед «інших», які перебувають у такому ж критичному стані. Самотність у постмодернізмі найчастіше стає мушлею, в яку тікає людина, щоб, з одного боку, відштовхнутися від світу, який продукує загальнообов'язковий варіант буття – «самотність серед людей», з іншого – розпочати пошук «дому», що стане місцем порятунку від реальності. Мотив пошуку «дому» в різних варіаціях знаходимо в художніх текстах: «дім» як міфологічний Авалон (збірка поезій «Предчуття Авалону: пісеньки для Михася» О. Степаненко), «дім» як потойбічний острів («Книга снів і пробуджень» Г. Пагутяк), «дім» – світ як лабіринт («Ім'я рози» У. Еко, «Вавілонська бібліотека» Х. Л. Борхеса), «дім» як простір апокаліптичного безчасся («Щоденний жезл» Є. Пашковського).

М. Мовчан виокремив найбільш загальні аспекти феномена самотності: самотність-усамітнення, самотність-бездомність, самотність-відповідальність і самотність-незлиття [2, с.129]. Перший аспект передбачає добровільне уникнення контактів з іншими людьми заради зосередження на якійсь справі, предметі, самому собі. Найбільш ґрунтовно воно представлено у трансценденталізмі (Г. Торо, Р. Емерсон та ін.), відповідно до якого світ це гармонічне ціле, людина в ньому як вдома й першопочатково вона не самотня. В межах другого аспекту відбувається осмислення самотності як невизначеності смислу й ролі людського перебування в світі, відсутності гармонії людини зі світом. Відтак, вона інтерпретується як така, що супроводжує людське існування, травмує переживанням глибокої ізоляції й закинутості (М. Бубер, С. К'єркегор, Ф. Ніцше, Б. Паскаль та ін.). Третій та четвертий аспект розуміння самотності найґрунтовніше представлені в межах екзистенціалізму, за яким вона коріниться в способі існування «я», в бутті людини. Самотність-відповідальність обумовлена тезою Ж.-П. Сартра, що людина приречена бути свободною, оскільки завжди вирішує сама за себе й відповідно вона абсолютно самотня у своєму виборі. «Ми самотні, й нема нам вибачень» [6, с.327] – так характеризує людське буття Сартр, й у цьому є драматичне усвідомлення абсолютної відповідальності людини за свої вчинки. Початкова й нездолана відособленість існування «я» від інших існувань зумовлює відчуття самотності-незлиття. «Я» – неподільне й невіддільне, воно справжній атом, кожне «я» відокремлене від інших «я».

Постмодерна культура охоплює весь спектр пропонованих вище вимірів самотності. Кодом самотності в постмодерному тексті стає потреба людини відокремитися не тільки від світу людей, а й від самої себе. Це обумовлене амбівалентною перспективою буття, коли унеможливлюється вибір «бути самотнім» у постійному зіткненні з «іншими» та самим собою (лірична героїня Неди Неждани говорить: «Боже / Дай мені таку самотність / щоб навіть мене не було вдома» [3, с.11]).

Здобування «я» неможливе поза усвідомленням власного індивідуального, того, що є ні до чого не зведеним, нічим не знятим й опосередкованим існуванням «одиничного індивіда», а

також неможливо поза тим духовним виміром існування, який забезпечує причетність індивіда до роду, до людської спільноти. Будь-яка культура, будь-яка історична епоха продукує різні шляхи самореалізації, проте безпосереднє переживання та відчуття цілісності й повноти буття належить окремій особистості, яка в комунікативній практиці спроможна словесно описати свої відчуття, що вимагає уважного та небайдужого співрозмовника. Тут виникає один із парадоксів буття: неспроможність повною мірою злитись з іншим «я», внаслідок чого відсутність духовного єднання переживається як самотність. Відтак, «не випадково проблема самотності розглядалася спочатку виключно як проблема спілкування, міжособистісної взаємодії, й лише останнім часом самотність пов'язується не стільки з особливостями спілкування, скільки з властивостями особистості» [9, с.37]. Тому представники комунікативної філософії джерело її вбачають у неспроможності людини проникнути в неповторний світ «Іншого» й пройнятися його змістом.

Постмодерний герой, відштовхуючи світ, який його травмує, переживаючи драму не так безвідповідальності, як радше відсутності потреби відповідати хоч за щось, обирає простір самотності/відштовхування «інших», себе. Наприклад, такого героя знаходимо в романі «Щоденний жезл» Є. Пашковського. Наратор у тексті не просто констатує потребу своєї самотності, а й вдається до мазохістсько-нарцисивного залюблення нею через її багаторазове описування/смакування («Ти був самотній, як сто вовків, що марно зрисачили ніч…» [5, с.15]).

Зауважимо, що притаманна людському буттю відкритість та тенденція до цілісності досягається шляхом трансценденції, яка виявляється в досвіді спілкування з «Іншим», з іншою суб'єктивністю, з іншим світом. Для людини, котра є єдиною реальністю, суть якої в остаточному виборі, буттєво важливою є можливість актуалізації – отже, вибирати себе, загубитися або знайти себе. Так, іспанський філософ Х. Ортега-і-Гассет стверджує, що життя людини постає як непередавана реальність – це радикальна самотність. Перебуваючи серед безмежної кількості речей, постмодерна людина залишається одна в своїй радикальній реальності – на самоті з усіма цими речами, й оскільки серед них є інші людські істоти, вона так само самотня з іншими [4].

Варто звернути увагу на один важливий момент: у своїй глибинній, інваріантній суті самотність трансформується в очікування й підготовку до зустрічі з «Іншим». Зміст цієї підготовки вимагає від «я» відсторонення від утилітарного вектору життя, сприйняття його як дару, а також заглибленого переживання власної неповноти-без-Іншого. У такому контексті самотність можна трактувати як вимушене «зависання» в лімінальному стані (в рамках «обрядів переходу» залишаючись наодинці з собою та світом людина має народити нове світобачення). Постмодерна культура пропонує неоптимістичну перспективу одвічного «зависання» людини у вимірі «без-Іншого». Перебуваючи в пошуках себе (будь-які рівні ідентифікації, наприклад, національної у романі «Перверзія» Ю. Андруховича), особливого місця – «дому» (твір «Книга снів і пробуджень» Г. Пагутяк), можливості реалізації своєї мрії (на кшталт, народити сина-героя в романі «Польові дослідження з українського сексу» О. Забужко), постмодерний герой найчастіше залишається в програші: він або неспроможний завершити свій пошук, або закінчуючи його залишається так само самотнім.

З поняттям «самотності» нерозривно пов'язане поняття «любові», адже остання є можливим варіантом подолання першої. В історії філософської думки однією із найбільш впливових є запропонована Платоном концепція, за якою стать виникла в результаті розриву андрогенної цілісності, котрий долається через любов. Міркування давньогрецького філософа отримали подальший розвиток у філософії персоналізму М. Бердяєва та метаантропології Н. Хамітова. Запропонована Н. Хамітовим ідея трьох екзистенціальних вимірів людського буття відкриває нові горизонти для осмислення інфантильності, невротичної взаємодії та деструкції у стосунках.

Н. Хамітов розглядає «буденне буття» як підкорення «Іншому» та іншим, як невизначеність власного шляху та небажання вибору: «В буденному бутті людина може виявляти величезну активність, однак ця активність завжди задана їй ззовні, а не з боку її внутрішнього, глибинного життя» [8, с.253]. Необхідність ототожнюється з неминучістю, що виключає будь-яку альтернативу, коли людина розглядається не як суб'єкт, здатний ініціювати різного роду дії, а як об'єкт, повністю зумовлений необхідністю, що виступає в якості «метафізичної абсолютної» категорії.

У метаграничному бутті людиною керують воля до толерантності та воля до любові, на основі чого відбувається утворення андрогенного цілого, котре є творчо-особистим об'єднанням двох автономних актуалізованих особистостей у єдине ціле через любов, що долає розірваність та відчуження. Еротична любов передбачає вихід за межі лише любові до себе, вона не заперечує одну із особистостей, а навпаки, підсилює неповторність та унікальність кожної із них. «У любові виникає парадокс: двоє стають одним цілим і все ж залишаються двома істотами» [7, с.91].

Акцентування уваги на фізично-тілесних якостях людини, культивування «інтересів тіла» є домінуючим у постмодерному тексті. Любов стає не мислима поза сексуальним аспектом і найчастіше саме секс/любов дозволяє «заховатися» постмодерному героєві від самотності або в самотність (не серед багатьох, а поруч однієї/одного). В романі «Ім'я рози» У. Еко герой/наратор Адсо, опинившись в ситуації «лабіринту»-загадки, котру не має сил розгадати, поруч старших людей, які залишаються йому незрозумілими, знаходить подолання власної самотності через сексуально-любовні стосунки з дівчиною («Не знаю, скільки часу я пролежав поруч з дівчиною. Легкими порухами рука її далі гладила моє тіло, вологе від поту. Всередині у мене все ликувало, але то не був мир, а радше останній, приглушений зблиск огню, який баривсь погаснути під попелом, коли полум'я вже померло» [1, с.281]).

Розуміння самотності як очікування зустрічі з «Іншим» підміняється розумінням самотності як атрибуту людини. Постмодернізм, що сповнений імітацій комунікації, є потоком артефактів, позбавлених співвіднесеності зі світом як цілісністю. Комунікаційна криза доповнюється «епатажною самоізоляцією», «надлишковою глухотою», «мовчанням», «акустичною німотою», що перетворюється на основу світовідчуття людини. Драматизм постмодерної культури зумовлений втратою «іншості», сповнений «пеклом тожсамості», у якому вихід за межі «двійника» – «фантазму» – «утопії» клонування не можливий. За такої ситуації «Іншого» доводиться «винаходити» або й імітувати.

Отже, можемо констатувати присутність у постмодерних мистецьких практиках багато варіативного осмислення самотності сучасної людини: самотність як відокремлення від себе й світу, самотність як одвічне «зависання» людини у вимірі «без-Іншого», самотність як втеча від відсутності потреби відповідати за свої вчинки в хаосі безвідповідальності навколишньої дійсності.

Бібліографічні посилання:

1. **Еко** У. Ім'я рози / Умберто Еко. – Харків: Фоліо, 2006. – 575 с.
2. **Мовчан М.** Самотність як полівекторний феномен: філософсько-антропологічний дискурс / М.Мовчан // Філософські обрії. – № 20. – 2008. – С. 124 – 137.
3. Неждана Неда Котивишня. Збірка віршів / Неда Неждана. – К.: Смолоскип, 1996. – 108 с..
4. **Ортега-и-Гассет Х.** Человек и люди [Електронний ресурс] // – Режим доступу : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/gas_chel/index.php
5. **Пашковський Є**. Щоденний жезл / Євген Пашковський. –К.: Генеза, 1999. – 471 с.
6. **Сартр** Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов / [сост. и общ. ред. А. А. Яковлева] – М. : Политиздат, 1989. – 398 с.
7. **Фромм Э.** Искусство любить / Эрих Фромм; [пер. с англ.]; под ред. Д. А. Леонтьева. – [2-е изд.] – СПб: Издательский Дом «Азбука-классика», 2008. – 224 с.
8. **Хамітов Н**. Історія філософії: Проблема людини та її меж: [навч. посібник] / Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. – К. : Наукова думка, 2000. – 273 с.
9. **Швалб Ю. М.** Одиночество : социально-психологические проблемы / Швалб Ю. М., Данчева О. В. – К. : Украина, 1991. – 270 с.

УДК 329.17:130.2 (477)

А. О. Сошніков

«ЛЮБОМУДРІЄ» ЯК ОСНОВНА РИСА ДАВНЬОРУСЬКОГО ПРОСВІТНИЦТВА

Досліджується філософська традиція Київської Русі – часів, коли закладався фундамент православної духовності східнослов'янських народів; аналізується феномен давньоруського просвітництва; наголошується на важливості вивчення даного періоду для подальших розробок концепцій історії філософської думки в Україні.

Ключові слова: філософська думка Київської Русі, давньоруське просвітництво, історія філософії в Україні.

Исследуется философская традиция Киевской Руси – времени, когда закладывался фундамент православной духовности восточнославянских народов; анализируется феномен древнерусского просвещения; говорится о важности изучения данного периода для дальнейших разработок концепций истории философской мысли в Украине.

Ключевые слова: философская мысль Киевской Руси, древнерусское просвещение, история философской мысли в Украине.

© А. О. Сошніков, 2012

Philosophical tradition of Kievan Rus is investigated. It is time when Orthodox spirituality of Eastern-Slavonic peoples' basis was being laid; a phenomenon of Old Russian Enlightenment is analyzed; it is talking about the importance of given period's study for further working out conceptions of philosophical idea's history in Ukraine.

Key words: philosophical idea of Kievan Rus, Old Russian Enlightenment, philosophical idea's history in Ukraine.

Постановка проблеми. Протягом тривалого часу історія вітчизняної культури, в тому числі й філософії найдавнішої доби, середньовіччя, перебувала осторонь уваги дослідників. Виклад історії філософської думки на Україні по суті розпочинався характеристикою філософії Г.С. Сковороди [7, с. 35]. Надбання ж попередніх, більш давніх етапів її розвитку ігнорувалися як неістотні. Внаслідок цього лишалися без глибокого осмислення багатовікова традиція розвитку вітчизняної філософської думки тієї доби, коли закладався фундамент руської православної духовності. Втрачалася можливість осягнути глибинні джерела, простежити генезис більш пізніх, зрілих форм вітчизняної філософської думки. Останнім часом історики філософії України докладають значних зусиль з метою заповнення прогалин нашої історичної пам'яті, в тому числі і стосовно відомостей про найдавніші етапи розвитку філософської думки на Україні.

Аналіз основних досліджень і публікацій. В історії церкви і літератури і до нашого часу є досить суперечливим вирішення питання про давньоруське просвітництво. Це обумовлене тим, що із історії давньоруської літератури зовсім небагато вціліло письмових пам'яток. Більше всього до нас дійшло творів церковно-дидактичного чи богослужбово-аскетичного характеру і змісту, та й то у розрізненому вигляді і пізніших списках, що нерідко мали зміни або перекручення, навіть із втратою рис сучасності. Світська література із циклом її історичних сказань і поетичних творів ще менше вціліла до нашого часу, бо нею зовсім не дорожили монахи-книжники, головні зберігачі нашої давньоруської літератури; в церковно-монастирській бібліотеці їм не було місця. У переважній більшості перекладачами книг були монахи, тому з якихось 700 – 800 книг, що збереглися з XI – XIV ст. лише два десятка мають позацерковний характер.

З часів «Истории Российской с самых древнейших времен» (1768 – 1769 рр.) В.Н. Татищева у науці встановився оптимістичний погляд на стан просвітництва у домонгольський період. Однак слід зазначити, що як історик В. Татищев був дуже тенденційний письменник, який дивився на історію з політико-дидактичної точки зору. У нього історія слугувала для виправдання державної політики імператора Петра Великого, для проведення у свідомість і життя суспільства його ліберальних і церковних реформ. Ця своєрідна тенденційність Татищева як історика, характеризує і його погляд на просвітництво Давньої Русі, який представляє у нього строкату розмаїтість правди і небувальщини, фактів і здогадок. У масі довільних припущень безжально тонуть об'єктивні свідчення документальних даних. Неясні натяки літописів перетворюються у Татищева в цілі «історіографічні теорії»: окремі повідомлення ставляться у певну систему згідно особливої дидактичної мети, а діючі у літописах особи перетворюються на свого роду алегоричні типи або історичні символи відомих морально-педагогічних ідей.

Наведемо декілька прикладів подібного звернення В. Татищева до літописів. Так, у літописі (Іпатіївський список) під 1086 р. читаємо наступне стисле повідомлення про доньку великого князя Всеволода Ярославича Ганну (Янку), яка постриглася у черниці в монастирі апостола Андрія: «сиæ же Æнка Р совокупивши черноризици многи . пребываше с ними . по манастъырьскому чину» [3, с. 198] У Татищева це повідомлення перетворюється у наступну досить просторікувате оповідання: «Собравши младых девиц, пеколико обучала их писанию, також ремеслам, пению, швению и иным полезным их занятиям, да от юности навыкнуть разумети закон Божий и трудолюбие, а любострастие в юности воздержанием умерять» [6, т. 2, с 95]. Замість звичайного монастиря, про який розповідає літописець, у Татищева виходить цілий жіночий навчальний заклад для монастирського виховання юних дівчат. Монастир з точки зору Петровського просвітництва тільки і міг мати свій раціональний сенс, як просвітницький заклад, і ось Ганна Всеволодівна і являється у Татищева засновницею такого закладу. З метою особливого духовного наставляння своїх сучасників Татищев додає: «Достойна сия Анна великая или достохвальная именована быть, и, дай, Боже, чтобы мы такую Анну еще иметь могли» [6, т. 2, прим., с. 259].

Під 1093 р., з приводу смерті великого князя Всеволода Ярославича, в літописі читаємо: «сии бл҃говѣрныи кн҃зь Всеволодъ . бѣ измлада любѧ правду . и набдѧ оубогиæ . ї воздаæ чс̑ть епс̑пмь и прозвутеромъ . излиха же люблѧше чернорисцѣ . и подаваше требованье имъ [3, с. 207]. У Татищева виходить зовсім інше пофарбування князівських симпатій до ченців

і монастирів»: «Епископам и всем духовным честь великую воздавал, много в монастыри и церкви на училища подаяния давал» [6, т. 2, с. 98]. Для типового представника Петровської епохи, тільки одне могло бути виправдання для «подаянь» монастирям – це просвітництво. І ось ми спостерігаємо у Татищева надзвичайно характерну вставку слова «училища».

Під 1180 р. про смоленського князя Романа Ростиславича літопис стисло зазначає: «всею добродѣтелью оукрашенъ . смеренъ кротокъ . незлобивъ . правдивъ . любовь имѣѣше ко всимъ . и к братьи своєи . истѣньноую нелицемерноую . страха Бж҃иѣ наполненъ . нищаѣ милоуѣ . манастырѣ набдѧ» [3, с. 617]. У Татищева виходить дещо інша характеристика:

«Был весьма учен всяким наукам» і «к учению многих людей понуждал, устрояя на то училища и учителей, Греков и Латинистов своею казной содержал и не хотел иметь священников неученых» [6, т. 3, с. 123-124]. Так як для Татищева перша «доброчинність» була «вченість» (освіченість), а «наділяння монастирів» мало сенс тільки у тому випадку, якщо робилось для підтримки просвітництва, тож ясно чому він таким чином обробив і це стисле літописне повідомлення про релігійно-просвітницької діяльності Романа Ростиславича.

Про Костянтина Всеволодовича Ростовського в літописі (Лаврентіївський список) говориться:«всѣхъ оумудрѧѣ телеснъими и дхв҃нъими бесѣдами . часто бо чтѧше книгы съ прилежанье҃ . и творѧше все по писаному» [4, с. 442-443]. У Татищева це свідчення перетворюється на таку явно тенденційну тираду: «Великий был охотник к чтению книг и научен был многим наукам; того ради имел при себе и людей ученых, многия древния книги ценою высокою купил и велел переводить на русский язык, многия дела древних князей собрат и сам писал, також и другие с ним трудилися; он омел одних греческих книг более 1000, которыя частию покупал, частию патріархи, ведая его любомудрие, в дар посылали» [6, т. 3, с. 206]. У характеристиці просвітницької діяльності давньоруських князів Татищев виставляє на вид особливу любов до освіти з метою підтвердити думку, що світська державна влада завжди стояла на сторожі інтересів культурного прогресу. У такому типі державного діяча зображений і Костянтин Всеволодович.

Незважаючи на видиму тенденційність і неправдивість у багатьох відношеннях, погляди Татищева на давньоруське київське просвітництво, його «летописныя свидетельства» находили багатьох прибічників. Як на характерний приклад, можна вказати на книгу С. Миропольського «Очерк истории церковно-приходской школы от перваго ея возникновения на Руси до настоящаго времени» (СПб., 1894 р.), видану для пропаганди ідеї церковно-приходської школи. С. Миропольський шукає зародження сучасної йому організації церковно-приходської школи в тому загальному типі державного просвітництва, що існував при Володимирі Святому і Ярославі Мудрому, і за допомогою Татищева знаходить його – звичайно тільки для себе [5].

Діаметрально протилежний погляд на просвітництво в Давньої Русі представляє професор Є.Є. Голубинський, який бачить в київському просвітництві звичайну грамотність [1, с. 580]. Він вважає, що у Київській Русі не було науки у власному смислі, не було і дійсних шкіл (училищ), не було і справжньої освіти. Все так зване просвітництво зводилось до одного начотництва в духовній літературі, до простої «книжності». Ніякої історії релігійно-філософських ідей і пам'яток культури не могло бути у Київській Русі та й не було насправді [1, с. 580-602]. Такі видатні явища, як літературна діяльність митрополита Іларіона, Кирила Туровського, подібної якої ми не бачимо за весь московський період, чи такий класичний твір як «Слово о полку Ігореві», Є. Голубінський згоден пояснювати як щасливий виняток. Мовляв, що коли б у нас було справжнє просвітництво, то як би воно могло так швидко зникнути, не залишивши й сліду? Міжусобиці удільних князів, на які так люблять посилаються захисники «шкільного просвітництва» в Київські Русі, не могли знищити основ цього просвітництва, якщо б воно було. Також і катастрофа монгольської навали на Русь не могла знищити того, чого не існувало. Тут Є. Голубинський посилається на Новгород, який татари не зачепили, але й у ньому не знайдено слідів шкільної освітченості [1, с. 602-708].

Визнаючи критику проф. Є. Голубинським застарілих прийомів доведень істориків-оптимістів на кшталт Татищева, ми, однак не можемо погодитися з його крайнощами поглядів на стан давньоруського просвітництва. Насамперед, звернемо увагу на незаперечний факт дійсного просвітництва, здійсненого Володимиром після хрещення в першому поколінні руського боярства і можновладної аристократії (до речі, цього факту не заперечує й Є Голубинський, хоча має на меті протиставити його подальшому занепаду освіченості й, таким чином, ще яскравіше відтінює низький рівень літератури у домонгольський період). Розвиток літератури і письменства на Русі починається після прийняття нею християнства. Просвітництво народу було природнім супутником церкви. При Володимирі разом із грецькими священиками були викликані й греки-вчителі для навчання дітей з вищих верств. Але якщо шкільництво у греків

було шляхетним заняттям, то у нас відразу ж перетворилось на повинністю. Добровільного тяжіння до науки не було в народній масі, тож державі доводилось насильно примушувати вчитись.

Мета дослідження. Дослідити київське «любомудріє» як основну рису давньоруського просвітництва

Виклад основного матеріалу дослідження. За Ярослава Мудрого систематичне шкільне навчання розглядалося як державна потреба. Дітей «нарочитої чаді», тобто старших дружинників, княжих мужів, бояр набирали не для того, звичайно, щоб виховати з них пономарів або навіть рядових священиків, а для того, щоб створити освічених людей і державних діячів, здатних підтримувати стосунки з тією ж Візантією і іншими країнами.

Головними центрами шкільництва були такі великі і багаті міста, як Київ і Смоленськ. В них циркулювали найважливіші релігійно-літературні ідеї, якими живилась тодішня руська інтелігенція – князі, єпископи, письменники, поети, книжники-ченці та «смиренні шанувальники» діоптр й ізборників. Як показують факти грамотність розповсюдилась навіть по таким незначним містам, як Курськ, де Феодосій Печерський в дитинстві вчився у «единого от учитель», і, як говорить Нестор (може й трохи перебільшено) «…вскоре извыче вся граматикия», тобто навчився не тільки грамоти, а пройшов якийсь курс навчання (дивиться житіє преподобного Феодосія Печерського, написане Нестором).

Як відомо, умоглядні знання Давньої Русі найкраще всього характеризуються (користуючись лексикою самих русичів) терміном «книжність», що означає обізнаність у тонкощах богословських текстів, слухняне слідування догматичним вказівкам Святого Письма. Треба зрозуміти точний смисл терміну «навчання книжне». Це не звичайна грамотність, а систематична освіта, навчання тодішнім наукам. Тільки існуванням і розвитком шкільництва і освіти можна пояснити таке неординарне явище, як літературна діяльність Іларіона, який був митрополитом в другу половину правління Ярослава Мудрого, саме коли були застосовані енергійні заходи для розповсюдження і укріплення освіченості. Славнозвісний твір «Слово про Закон і Благодать» свідчить, що Іларіон був не красномовний самоук, а по-справжньому освічений у риторичній науці оратор. Як пише Є. Голубінський:

«Иларион учился искусству ораторства по греческой реторике XI века; ему следовало бы поэтому быть оратором со всеми недостатками греческого ораторства этого позднейшего времени. Но силою своего природного ораторского таланта…, он возвысился над этими недостатками и представляет из себя не ритора худших времен греческого ораторства, а настоящего оратора времен его процветания» [1, с. 692].

Вражаючий приклад оригінальної літературної творчості при книжному впливі грецької освіченості! Видно, що Іларіон був людиною знатного походження, чим почасти пояснюється його незвичайне поставлення у митрополити, що любив «шанування книжне» в ідейному смислі, і, таким чином мав можливість отримати повну освіту (граматичну, діалектичну і богословську) від перших вчителів-греків або їх безпосередніх спадкоємців по професії.

За умов світоглядного панування «книжного знання» не мало бути й мови про будь-які теоретичні вчення, відмічені вільною філософською рефлексією. Поняття «філософія», «філософ» зустрічається вперше у літописі Нестора, де «філософами», тобто мудрецями, називаються перші визначні слов'янські проповідники Кирило і Мефодій. Отже, тут під філософією розуміється просто мудрість, через яку можна пізнати початки добра і зла. Тож «мудрецем» або «філософом» вважалася така людина, яка була грамотною, прочитала кілька книжок, знала іноземні мови. Про митрополита грека Іоанна II (пом.1089 р.) «Повість временних літ» говорить: «бꙑс҃ же lѡ҃анъ си Ф мужь хитръ . книгамъ и учѣнью Д . млс҃твъ оубогимъ . и вдовицамъ . ласкав же всѧкому . к ба҃ту и къ оубогу . смиренъ же оумомъ и кротокъ и молчаливъ рѣчистъ Е же книгами Р ст҃ми . оутѣшаѣ печальныѣ . и сѧкова . Ж не бꙑс҃ преже в Руси . ни по нѣмь не боудеть таки» [3, с. 199].

Про двох руських митрополитів «Повість» говорить так само: знаменитий Іларіон. «мужь бл҃гъ и книженъ . и постникъ» [3, с. 144]. Климент «бѣ бо черноризечь скимникъ Д . и бꙑс҃ книжникъ . и философь . такъ ѣкоже в Роускои земли не бѧшеть» [3, с. 340]. Водночас про князя Бориса Володимировича Нестор говорить далеко скромніше: «князь був і грамоті навчений». Але про походження ним «книжного навчання» не йдеться нічого. Під 1090 р. про митрополита грека Іоанна-скопця, безперечно людину добре грамотну, сказано: «бѣ же се мужь не книженъ . и оумомъ простъ . и просторѣкъ» [3, с. 200]. Цілком ясно, що «навчання книжне» – це не проста грамотність, а викладання наук, організоване за типом грецьких шкіл.

Очевидно, були школи і при них вчителі (греки). Були люди, які засвоїли грецьку шкільну науку і богословське вчення. Відомо про руських книжників, які знали грецьку мову і пов'язану

з нею літературу. Князі, крім того, що самі знали грецьку мову, також підтримували суспільний і літературний інтерес до неї, рівно як і до інших мов. Про Всеволода Ярославича літопис повідомляє, що той «дома сидячи, вивчив п'ять мов, у тому честь мав від інших країн». І не лише «честю» князівського звання вимагалось знання іноземних мов, але й істотною потребою в виду тодішніх міжнародних відносин. І ми дійсно бачимо, що серед князів, служивих і торгових людей, були такі, які без сумніву знали іноземні мови (зокрема, достовірно відомо, що смоленські князі і їхні бояри знали латинську і німецьку мови).

На Русь прийшов потік перекладної літератури, насамперед потрібних для пропаганди нової релігії богослужебних книг (мінеї, тріоді, служебники, требники), що перекладалися з переважно грецької в Болгарії староболгарською мовою (або старослов'янською чи церковнослов'янською), природно, відмінною від руської розмовної і писемної, але загалом, мабуть, зрозумілою. Вплив Біблії на Русі був навіть більш значним, ніж на Заході, бо руські мали можливість читання на мові, наближеній до рідної. Перш за все на Русі стали відомі твори візантійських «отців церкви» – Василія Блаженного, Іоанна Златоуста, Григорія Богослова, Діонісія Ареопагіта, Кирила Єрусалимського, Єфрема Сирина, Іоанна Дамаскина. Поряд із Святим Письмом на Русь було занесено (частково в усній традиції), численні апокрифи, що в певній мірі мали опозиційний характер щодо церкви та існуючого суспільного ладу. Популярними на Русі були різні збірники, що містили уривки і афоризми із Біблії, «отців церкви», різних філософів, вчених, поетів (такими є «Ізборник» Святослава 1076 р., «Пчола»). Перекладні візантійські хроніки, як і деякий матеріал Біблії, допомагали усвідомити місце Русі у всесвітньому історичному процесі. Важливими пам'ятками перекладної літератури візантійсько-болгарського походження, засвоєнні писемністю Київської Русі, є хронографи (Іоанна Малали, Георгія Синкелла, Георгія Амартола), в яких викладено епізоди всесвітньої історії. Матеріалом для таких компілятивних хронік, що стимулювали давньоруське літописання, була насамперед Біблія, а також твори церковних проповідників, античних істориків, язичницькі міфи, апокрифи, християнізовані легенди й перекази. Знання географічного, природознавчого характеру русичі здобували із «Християнської топографії» Козьми Індикоплова, «Фізіолога», «Шестеднева». Русь також знала перекладні твори суто літературного походження – це «Олександрія», «Повість про розорення Єрусалима» Йосифа Флавія, «Троянські діяння», «Девгенієве діяння», повісті про Акира Премудрого, про Варлаама і Йоасафа. Деякі із перекладних жанрів, очевидно не розвинулись і не трансформувались на руському ґрунті X – XIII ст. (наприклад, віршова куртуазна поезія загалом відома всього у двох-трьох перекладних збірках).

Усі спроби надати мисленню раціонально-світську спрямованість засуджувалися і кваліфікувалися як бісівський влив «триклятих еллінів». В «Ізборнику Святослава» 1073 р. можна знайти індекс «відречених» книг, в першу чергу вчень Климента, Ігнатія і Полікарпа. Не рекомендується також цікавитися мудрістю давніх халдеїв, єгиптян, а також філософськими вченнями античності, що пов'язуються з язичництвом. В Київській Русі були популярними представники антифілософського напрямку Іоанн Лествичник та Єфрем Сирин, шанувався також моралість Іоанн Златоуст. Майже невідомі тут філософствуючи богослови-раціоналісти Михаїл Псьол, Іоанн Італ. «Еллінська мудрість» протиставлялась як культура «заблудшого людства» «богоданному Писанню», яке визнавалось єдиним джерелом і критерієм істини. Так, у майже 50 оповіданнях давньоруського «Фізіологу» подаються описи як реальних істот (лев, орел, змія, лисиця, голуб, їжак, кит, слон, жаба), так і казкових тварин (фенікс, сирена, кентавр, єдиноріг) а також рослин (дуб, фігове дерево, маслина) та мінералів (алмаз, агат, кремінь, перли, «індійський камінь»). На основі Святого Письма «Християнська топографія» Козьми Індикоплова доводить, що Земля площинна, витягнута із сходу на захід за зразком Ноєва ковчега та скинії Мойсея, омивається морем, над нею – небесна баня, під нею – пекло для диявола з підручними, а за нею – місце, де знаходяться ангели і душі померлих.

Такому підходу протистояв інший, більш гнучкий, який не виключав нехай і обмежене, але все ж таки конструктивне ставлення до античної спадщини. Якщо в західноєвропейській культурі здебільшого реалізується платонівська-арістотелівська лінія філософії, в світоглядних межах Київської Русі переважною є александрійська-біблійна, за якою античні мислителі позбавлялися першоавторства щодо знань, які кваліфікувались як істинні (пріоритет тут віддавався старозавітними пророкам). Але й античні мислителі здобували статус хай «заблудших», «несвідомих», але все - таки носіїв істинного знання. Це, звичайно, спотворювало дійсну картину розвитку філософської думки, але створювало передумови й для позитивного сприйняття принаймні деяких ідей античних філософів. Так, хоч «Шестодневи» застерігали читачів від захоплення роздумами еллінських філософів про природу світу, однак самі часто згадували про атомістичну теорію й астрономічні дослідження, користувалися працями Арістотеля. Наприклад, екзарх Іоанн в «Шестодневі» виклав основи фізики Арістотеля, переклав

твір Іоанна Дамаскина, в якому знайомить читача з головними положеннями філософії Платона.

У давньоруську літературу просочилося чимало відомостей про спосіб життя стародавніх еллінів. Освічені люди добре знали грецьку міфологію, яка розглядалась ними як відображення язичництва стародавніх еллінів. Таким чином, Київська Русь, успадковує культурну традицію античності в елліно-візантійському варіанті, однак не в грекомовній, а в слов'яномовній формі. Давню Русь приваблювала лінія Платона у християнському вигляді, де процес пізнання розуміється не як холодний і абстрактний акт, а як схвильований станом душі – теплий, інтимний, забарвленим гамою емоцій (достатньо згадати діалог Платона «Симпозіон», де описується найвища насолоді душі у процесі прилучення до істини під час піднесеної трапези). Так, в «Посланні до великого князя Володимира Мономаха» київського митрополита Никифора підкреслюється думка про обов'язок людини жити заради слави Божої. Людина – це єдність двох початків: невідчутної душі і матеріального тіла. Тіло людини – джерело захланності, яку можна подолати лише постом. Душа перебуває в голові людини і керує нею за допомогою розуму і п'яти відчуттів. Кінцева мета розуму – пізнати бога і його творіння. Найбільшою насолодою для людини повинно бути страждання заради слави Бога [2, с. 171-180]. Релігійно-моральний вплив церкви на окремих з руських князів яскраво позначився і у змальованому «Повчанням» Володимира Мономаха ідеалі християнського державця як дуже справедливого, працьовитого, хороброго, і разом з цим глибоко побожного, милосердного, скромного. «Повчання дітям» Володимира Мономаха продовжує думку, що над людиною і світом стоїть божественна сутність. За етикою Володимира Мономаха, найголовніший обов'язок людини – це додержуватися заповідей божих, бути милосердним і завжди допомагати людям, особливо у нещасті, держатися справедливості, приборкувати свої пристрасті і обмежувати потреби, поважати духовенство [2, с. 168-171]. Як бачимо, в творах Володимира Мономаха і митрополита Никифора вже досить чітко відбиті деякі ідеї платонізму, наприклад, вимога підпорядкувати життя людини «Божому провидінню». Інші погляди виразив Данило Заточник у своєму «Моленні»: зміст людського життя в земному щасті, яке залежить від матеріального забезпечення [2, с. 238-243].

Щоб зрозуміти, наскільки шкільництво виправдало своє призначення, дещо детальніше зупинимося на «Посланні Климента Смолятича до пресвітера Фоми», яке являє собою дорогоцінне свідчення про стан руської освіченості у Смоленські та Києві в першій половині XIII ст. Як відомо, освічений схимник Зарубського монастиря Климент був поставлений у митрополити за наказом великого князя Київського Ізяслава Мстиславича, рідний брат якого, смоленський князь Ростислав Мстиславич вважав це поставлення незаконним. Ймовірно, бажаючи помиритися з Ростиславом і виправдати законність свого поставлення, митрополит Климент написав йому якогось листа, де необережно образив смоленського пресвітера Фому, людину освічену, близьку до князя. З цього приводу Фома написав Клименту послання наставницького або викривального змісту. В своєму посланні пресвітер Фома докоряє митрополита Климента за велику прихильність до алегоричного чи символічного (споглядального) тлумачення Святого Писання, бачив у цьому марне шукання «слави філософа» і в протилежність йому відстоював важливе значення буквально-історичного методу оповідання і розуміння писання, при цьому на підтвердження власних слів посилався на свого вчителя, смоленськогоченця Григорія, відомого й митрополиту Климентові, великого аскета, який добре знав грецьку мову й займався літературною діяльністю. Фома докоряє митрополитові за погордливість, яка виявилась у тому, що Климент, облишивши біблійні писання, вдається до Гомера, Аристотеля і Платона. Митрополит Климент відповів пресвітерові Фомі посланням, в якому не заперечує високого морального авторитету ченця Григорія (називає його навіть «святим»), визнає обізнаність його з грецькою шкільно-богословською мудрістю, але на власне виправдання посилається на богословський авторитет київських книжників, котрі дотримуються іншого напрямку у розвитку шкільно-богословських традицій. Митрополит старається виправдатись тим, що користується Гомером, Аристотелем і Платоном тільки як засобом для більш глибокого розуміння священного писання, для розкриття його глибокого смислу [2, с. 180-193]. Таким чином, видно, що у Києві переважав алегоризм, символізм, риторизм, а Смоленську – біблійний буквалізм, узгоджений з інтересами тамошньої консервативно-православної партії. Тож, зазначимо до речі, не зовсім неправим є і Татищев, коли говорить про існування вчителів греків і латиністів у Смоленську при Романові Ростиславичу.

Послання Климента Смолятича дає нам можливість встановити прямий перехід до творів Кирила, єпископа Туровського, релігійно-моралізаторський зміст яких, їхній химерний алегоричний стиль, особливі прийоми літературної творчості, техніка і мистецтво мови (словесні форми) – все це вказує на те, що він знаходився під очевидним книжно-шкільним візантійським впливом [2, с. 193-213]. Це був видатний письменник і оратор, котрий являв із себе теж саме, що й сучасні йому освічені грецькі письменники і оратори. Зазначимо, що аскетичний алегоризм в

літературі стояв у загальній гармонії з художнім символізмом давньоруського мистецтва.

Висновки. Узагальнюючи все сказане про походження, стан і характерні риси старокиївського просвітництва, можна прийти до наступних висновків. Спроба Володимира Святого ввести на Русі справжнє просвітництво у якості засобу передачі грецької культури, розповсюдження перекладної літератури та розвитку оригінальної літературної творчості не увінчалась повним успіхом, або, як виразився проф. Голубінський, «не вдалася». Але все ж таки зусилля Володимира і його наступників, спрямовані на укріплення у нас освіченості і звичайного грамотного читання, не були безрезультатними. Залишились квіти, були й бджоли просвітництва. Ми бачимо ряд таких осіб, як єпископ Лука Жидята, Єфрем Переяславський, Володимир Мономах, та інші, які й самі пройшли добру шкільну підготовку і, в свою чергу, турбувалися про організацію шкільної освіти. Бачимо також визначних письменників, як митрополит Іларіон, автор «Слова о полку Ігореві», Кирило Туровський. Були школи, були й вчителі (греки і слов'яни), були книги, були й книголюби, була й певна еволюція релігійно-моральних ідей і художніх ідеалів. Все це говорить про те, що у Давній Русі була не тільки «механічна грамотність» або книжна начитаність, шкільне буквоїдство, але поряд з цим існувала і справжня шкільна освіта (дидактична наука), і дійсна літературна творчість, була певна спадкоємність літературних явищ і фактів, літературно-ідейний рух на всьому київському просторі (до XIII ст.). Правда, інтереси власне літературно-ідейної творчості і удосконалення форм словесного мистецтва були невеликі і майже одноманітні, а загальний рівень шкільництва і екзегетичних завдань не високий. Але й на це слід відповісти, що Київська Русь (Володимира і Ярослава) не була якимось дивним «історичним винятком», а є тільки своєрідним відгуком загального стану тієї культурності, тих релігійно-моральних ідеалів, тих способів просвітництва і літературної творчості, якими по суті відзначалася вся тодішня середньовічна старовина. Запозичуючи багато елементів з візантійської культури, яка сама була важливим етапом у розвитку світової культури, культура Русі була закономірним етапом в єдиному культурно-історичному процесі.

Бібліографічні посилання:

1. **Голубинский Е.** История Русской церкви. – Т.1 (первая половина тома): Период первый, Киевский или домонгольсткий / Е. Голубинский. – М.: Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1880. – 792 с.

2. **Златоструй.** Древняя Русь X – XIII вв. / Сост., авторский текст, коммент. А.Г. Кузьминина, А.Ю. Карпова; Оформл. худож. Ю.В. Игнатьева, В.В. Ситникова. – М.: Мол. гвардия, 1990. – 302 с. – (Дороги человеческой мысли).

3. Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. Т.2. – М.: Изд-во вост. лит., 1962. – 938 с.

4. Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по Академическому списку // Полное собрание русских летописей. Т.1. – М.: Изд-во вост. лит., 1962. – 578 с.

5. **Миропольский С.** Очерк Истории церковно-приходской школы от первого её возникновения на Руси до настоящего времени. – СПб: Синод. тип., 1894 – 1895. – Вып. 1-3.

Вып 1:От основания школ при святом Владимире до монгольского ига. – СПб.: Синод. тип., 1894. – 64 с.

Вып. 2: Школы и образование в эпоху монгольского ига. – СПб: Синод. тип., 1895. – 30 с.

Вып. 3: Образование и школы на Руси в XVI – XVII вв. – СПб: Синод. тип., 1895. – 143 с.

6. **Татищев В.Н.** История Российская: в 7 т. / В.Н. Татищев. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1962-1968. – Т.2. – 1963. – 352 с.; Т.3. – 1964. – 333 с.

7. **Чижевський Д.І.** Нариси з історії філософії на Україні. – 2-ге вид. / Д.І. Чижевський. – Мюнхен: Український вільний університет, 1983. – 175 с. – (Сер. Монографії / Укр.. вільний ун-т; Ч. 34; Вишкільний курс / Ін-т суспільно-політ. освіти; Ч. 4).

УДК 75.03:130.2

І. Г. Соломаха

ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ В ХРИСТИЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

На підставі аналізу біблійного розуміння, богословських концепцій визначені сутнісні особливості релігійної віри. Показано, що в християнській традиції релігійна віра має потужний психотерапевтичний потенціал, виступає основним конструктом формування особистості, актуалізуючи вічне народження «внутрішньої» духовної людини, яка формується в процесі відношення «людина-Бог».

© І. Г. Соломаха, 2012

Ключові слова: релігійна віра, динамічність віри, співвідношення віри і справ, зв´язок віри та знання.

На основании анализа библейского понимания, богословских концепций определены сущностные особенности религиозной веры. Показано, что в христианской традиции религиозная вера имеет мощный психотерапевтический потенциал, выступает основным конструктом формирования личности, актуализируя вечное рождение «внутреннего» духовного человека, который формируется в процессе отношения «человек-*Бог*».
Ключевые слова: религиозная вера, динамичность веры, соотношение веры и дел, связь веры и знания.

On the basis of biblical understanding, theological concepts identified intrinsic features of religious belief. It is shown that in the Christian tradition religious faith is a powerful psychotherapeutic potential is the main construct of identity formation, actualizing eternal birth "internal" spiritual man, which is formed in the ratio of "man-God."
Key words: religious faith, dynamic faith, relationship between faith and deeds, the relationship of faith and knowledge.

Постановка проблеми. Глобалізація сучасного життя, високий рівень поінформованості дають людині можливість прилучатися до різноманітних цінностей, які б убезпечили її від депресійних станів, забезпечили процес її самореалізації та самоствердження. В цьому контексті актуалізується пошук ірраціональних основ світовідчуття, які б слугували тією віссю, яка, цементуючи та інтегруючи особистість, є певною опорою для неї. Саме таким феноменом виступає релігійна віра, яка є проективною моделлю людини, одним із можливих способів вирішення її екзистенційних проблем, оскільки стосується не тільки природи сутнісних характеристик, властивостей самого Божества, але і граничних підстав усього сущого, включаючи людину у всій унікальності та специфічності її буття. Релігійна віра, пронизуючи буття людини, надає йому трансцендентних вимірів, робить неможливе можливим.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Сьогодні релігійна віра досліджується в різноманітних аспектах. У філософській традиції осмислення релігійної віри відстежується її аналіз в онтологічно-гносеологічному аспекті (О.Євстіфеєва, М.Андрющенко,С.Ніжніков, Т.Ряховська та ін.), де подається переважно її раціональне обґрунтування, де, власне, віра набуває змістовного наповнення. В психології релігії віра розглядається як стан психіки, як особливий душевний акт, в якому фіксується її емоційно-чуттєвий вияв, його інтенсифікація та динамічність (Р.Грановська, О.Двойнін, В.Москалець, О.Предко та ін.) Теоретичному аналізу релігійної віри присвячено низку спеціальних богословських робіт. В цих працях звертається увага на те, що віра притаманна людській душі, констатується, що релігійна віра є вродженою, що вона виступає певним духовним екзистенціалом (Л.Джуссані, А. Кураєв, Б.Нічіпоров, І.Шевців, С. Ярмусь та ін.). Значно менше праць, які присвячені дослідженню віри в християнській традиції в контексті релігієзнавчих розвідок, що, безумовно, збіднює вітчизняну релігієзнавчу науку та звужує горизонт її творчих пошуків. Тому виникає проблема необхідності аналізу феномена релігійної віри, як одного із найважливіших елементів духовного життя віруючої людини.

Постановка завдання. Відтак метою статті є аналіз осмислення релігійної віри у християнській традиції, з'ясування її сутнісних характеристик та значення в контексті сучасного релігієзнавства.

Виклад основного матеріалу дослідження. Спершу наведемо визначення віри, подане в Новому Завіті: «А віра – то підстава сподіваного, доказ небаченого» (Євр. 11:1). В даному контексті сподівання має відношення не до психології, а до буття, яке іманентно вміщує в собі надію. Причому мова йде не просто про надію, мова йде про процес здійснення цієї надії. Як бачимо, віра для апостола Павла в Посланні до Євреїв постає не просто як передзнання того, що поки не існує, але буде існувати, але і дає впевненість в сьогоденні щодо здійснення очікуваного майбутнього. Онтологічно віра виступає як спосіб надання існуванню очікуваному тут-і-зараз. Також це впевненість в існуванні того, що поки невидимо, скрито від чуттєвого сприйняття. Далі апостол Павло зазначає: «Вірою ми розуміємо, що віки Словом Божим збудовані, так що з невидимого сталось видиме (Євр.11:3)». Таким чином, віра є засобом пізнання найбільш загальних законів буття.

Розуміння сутності релігійної віри сходить до слів Ісуса Христа, зафіксованих в Євангеліях, де зазначається, що хто віруватиме і хреститиметься, врятований буде, і хто не віруватиме, засуджений буде: «Оце діло Боже, - щоб у Того ви вірували, Кого Він послав» (Ін. 6:29). У такому контексті слово «віра» розуміється, з одного боку, як довіра Богові і, з іншого – як особиста вірність узятим перед Ним зобов'язанням. Таким чином, релігійна віра – це пошук

людиною Абсолюту, тобто об'єкта служіння і поклоніння.

Архетипічним для християнського розуміння віри стає старозавітний взірець підтвердження віри через жертвопринесення Авраамом Ісаака, де підкреслюється нерозривний зв'язок свідомої поведінки віруючого і його внутрішньої вірності власному вибору на основі віри. До прикладу Авраама звертається і апостол Павло, який багато розмірковував над суттю релігійної віри та її проявами. Він також, як і всі іудеї, а пізніше християни розглядає Авраама як отця всіх віруючих, як найкращий взірець для наслідування в релігійному житті: «Увірував Авраам Богові, і це йому залічено в праведність» (Рим. 4:3).

Авраам першим отримав дар віри. Він повністю довірився Богу, коли відправився на пошуки землі обітованої. Таким чином, віра для нього виступає як довіра. В новозавітному розумінні віра, перш за все - віра в слово Боже. Причому віра стає необхідною в усіх земних справах, сприяє активізації дій людини, дозволяє реалізувати себе в ній і, тим самим, досягти досконалості. На цю рису звертає увагу і апостол Петро, і апостол Павло в Посланні до Филимона: «Щоб спільність віри твоєї діяльна була в пізнанні…» [21, Пос.Філ.1:6]. Такий ракурс осмислення релігійної віри підтверджує наявність та значущість емоційно-чуттєвого компоненту не лише в її структурі, але і її праксеологічну роль у буденному житті віруючого.

У Євангеліях показана значимість віри для фізичного та духовного зцілення. У текстах Старого і Нового Завітів вірі протиставляються невіра, сумнів, страх; віру можна набути, зміцнити, а можна втратити, послабити. «Пройшовши» через спокусу (випробовування), віра зміцнюється, стає твердою, непохитною, або убожіє, згасає, руйнується. Людина, яка піддається випробуванню вірою, стає терпеливою (посл. Якова 1:3). Пізнавальними міркуваннями пронизані слова св.апостола Якова щодо співвідношення віри і справ в його Посланні. «Яка користь, брати мої, коли хто говорить, що має віру, але діл не має? Чи може спасти його віра? Коли ж брат чи сестра будуть нагі, і позбавлені денного покорму, а хто-небудь з вас до них скаже : «Ідіть з миром, грійтесь та їжте», та не дасть їм потрібного тілу, – що ж то поможе? Так само й віра, коли діл не має, - мертва в собі» (посл. Якова 2:14-17). І далі в 26 вірші цієї ж глави: «Бо як тіло без духа мертве, так і віра без діл мертва». «Чи ти бачиш, – - говорить Яків про Авраама, – що віра помогла його ділам, і вдосконалилась віра із діл?» (Посл. Якова 2:22). Ці міркування стосуються природи віри. Для Якова віра і справи взаємозумовлені, взаємозв'язані одне з одним, невіддільні. Точніше можна сказати, що віра сприяє справам, але не в сенсі - супроводжує, а спонукає до дії, проявляє себе в них і, тим самим досягає досконалості. Віра, не виражена в дії, - це мертва віра. Про нерозривний зв'язок віри з справами підкреслює і апостол Петро у своєму другому Посланні, закликаючи віруючих продемонструвати у вірі чесноту та розгортаючи ті морально-етичні приписи, які розгортаються безпосередньо з віри: «…І покажіть у вашій вірі чесноту, а в чесноті- пізнання, а в пізнанні – стримання, а в стриманні- терпеливість, а в терпеливості - благочестя, а в благочесті – братерство, а в братерстві- любов»(2-е Посл.Петра 1:5). На це ж вказує і Павло в Посланні до Филимона 1:06: «... щоб спільність віри твоєї діяльна була в пізнанні всякого добра, що в нас для Христа». Основним критерієм віри є готовність до дії заради мети. Українська дослідниця О.Предко цілком слушно зазначає, «що в цьому відношенні віра перевищує наукову очевидність; вона включена в життєвий потік наскільки непомітно, що людина часто не усвідомлює її механізми» [5, с.132]. Відтак релігійна віра є складовою внутрішнього світу людини, що, безперечно, є значущим для людського існування. З одного боку, релігійна віра впливає на всю внутрішню організацію людини - її думки, почуття, установки, цінності, а з іншого - вона також проявляється і в людській поведінці, діях, вчинках. Оскільки носієм віри є людина, остільки у процесуальний характер вірувального відношення задіяна вся її цілісна структура.

Загалом, якщо відсутні цілі в житті, відсутні певні життєві орієнтири, то життя втрачає свою цінність, зникає потреба в зусиллях для його підтримання. Звідси випливає, що знаходження сенсу життя є одним з самозахисних механізмів людської особистості. Без сумніву, саме релігійна віра яскраво висвічує сенсожиттєві орієнтири людини, задає певні параметри її життєдіяльності. Сенс же випливає не стільки з віри в певну ідею, скільки з осмислення та усвідомлення обмеженості власного існування. Релігійна віра «пом'якшує» екзистенційну напругу, що доволі яскраво проявляється в моменти життєвих негараздів людини. Релігійна віра зачіпає сенсожиттєві виміри особистості – для чого вона живе, яке призначення її, як вона може самоактуалізуватися і тим самим здійснити себе. В даному випадку релігійна віра торкається особистісно значимих, екзистенційних проблем і тим самим сприяє вибудові Я- концепції.

Релігійна віра може слабшати і навіть повністю зникати. Чи можливо зміцнити віру? Безперечно, це можливо і саме справами щодо віри. Ісус Христос говорить про недостатність лише віри, про необхідність також і добрих справ. «Не кожен, хто каже до мене: «Господи, Господи!» увійде в Царство Небесне, але той, хто виконує волю Мого Отця, що на небі» (Мф.

7:21). Живе спілкування з Богом ще більше зміцнює в людині віру, так що віра стає в ній духовним веденням, заснованим на особистому досвіді. У деяких людей, особливо обдарованих, віра виростає у світлоносну, надихаючу ідею, яка тягне їх з цього світу суєти і гріха в горній світ вічної правди. При всьому різноманітті форм релігійності, релігійна віра врешті-решт спирається на момент безпосереднього відчуття Божества, живого дотику божественного і переживання цього дотику, на почуття реальної присутності Божества в таємній глибині людської особистості. Це інтимне, особистісне зіткнення з Божеством в особистому релігійному досвіді наповнюється і збагачується за допомогою божественного одкровення.

Таким чином, віра є основою християнського життя. Вчення Ісуса Христа, апостолів всієї Церкви стверджує про віру як про головну умову християнського життя, спасіння, оскільки з вірою приходять надія і любов, будь-яка добра слава. Отже, віра постає як відсутність сумнівів будь-якого характеру. Релігійна віра не піддається сумніву, не вимагає доказів. Радше можна сказати, що віра постає альтернативою сумніву.

Як бачимо, християнська традиція націлена не стільки на просторові характеристики світу та людини в ньому, скільки на часові. Віра тут здійснюється у параметрах часу – майбутнього, минулого, теперішнього, де останнє - зв'язок між тим, що було і тим, що має бути. Хоча імператив «вірте» ми знаходимо ще у Старому Заповіті в одному із пізніх текстів Хронік (2 Хрон 20:20). Слова Ісаії та Ісуса однаковою мірою не вимагають віри «в Бога», а, скоріше, - здійснення віри в цілісності життя, де сама віра є чимось генетично притаманним людині. З огляду на есхатологічний характер іудейсько-християнської традиції осмислення віри, яка і виникає як реакція на катастрофу, її тлумачення відрізняються саме часовими параметрами: давньоєврейська традиція спрямована в Царство Боже, як на ще не визначене майбутнє, християнська – на теперішнє.

Отже, в Біблії, з одного боку, віра пов'язується з впевненістю, з добрими справами, вона є обов'язковою умовою спасіння людини, а з іншого – зазначається її динамічний, функціональний характер та зв'язок із справами. Християнські богослови розглядали віру як «дар божий», як щось, що іде від Бога, а не від людини. Основа віри, з точки зору теологів, - це божественне одкровення, яке, перш за все, представлене в Біблії. Таким чином церква відмежовується від суб'єктивних трактовок релігійної віри, які зводять її до тих чи інших станів людської свідомості.

У теологічному середовищі релігійна віра розглядалася як з'єднання людини Богом, яке здійснюється в релігійному досвіді. Досвід «зустрічі» і подальшого «спілкування з Богом» в містичному єднанні Богом розглядалися «класичною» теологією як основа релігійної віри. Відтак у Біблії релігійна віра розглядається як певний морально-етичний імператив та екзистенційна комунікація. Що ж слугує джерелом інтенсифікації віри? Мабуть, коли зникає зовнішній авторитет, віра ще більше здобуває своє міцне підґрунтя у авторитеті внутрішньої, безпосередньої зустрічі з Богом. Віра як впевненість в існуванні Абсолютного є знанням, тому що між людиною та Богом встановлюється певний зв'язок, як зустріч людської душі з Богом. Отже, в релігійній вірі відображається іманентно-трансцендентний зв'язок суб'єкта та предмета віри.

Перші християнські мислителі, які увійшли в історію як отці Церкви, практично ототожнювали віру з християнським віровченням, яке сходить саме до Бога: «Тож віра від слухання, а слухання через слово Христове» (Рим.10 : 17). Релігійна віра, яку розуміють таким чином, для нових поколінь віруючих втілюється не в мисленні окремої особистості, а в мисленні всієї церкви як сукупності адептів віровчення. Саме тому першочергового значення набуває спадкоємність у справах віри, яка сходить до апостолів, які, у свою чергу, отримали віру від Христа. Основа віри з точки зору теологів – це Божественне одкровення, яке дане в богодухновенній книзі- Біблії. В рамках християнської теології віра розглядається не просто як характеристика внутрішнього, суб'єктивного світу людини чи приналежності його до тієї чи іншої конфесії; вона вважається основою спасіння людини в потойбічному світі. Віра визнається будь-якою християнською церквою обов'язковою умовою спасіння людини. Відтак у біблійній сотеріології особистісною відповіддю на заклик Божий є віра, тобто абсолютна довіра Господу, вручення Йому всього себе. Про спасительну силу віри говорить і Сам Христос (Мт. 5:34; Лк. 7:50). Саме віра в Ісуса Христа виступає необхідною ланкою, яка пов'язує людину з Богом. Водночас вона є і спрямованістю людського духу, і дар зверху. Причому спасіння є не розчинення світу в Богові, а особистісне єднання з Ним через «вінець творіння» - людину. Це особистісне єднання людини з Божеством уможливлюється лише через Ісуса Христа (Мт. 11:27; Ін. 14:6).

У православно-академічній гносеології співвідношення між вірою і знанням розглядалося з точки зору їх відмінності і єдності. Різницю між ними О.Введенський вбачав у відношенні до об'єкта, а також з генетичної сторони. Визнавалося, що з точки зору об'єкта, і віра, і знання можуть орієнтуватися на осягнення кінцевого і нескінченного. О. Введенський (Московська

духовна академія) у статті «Релігійна віра, як біогенетичний принцип у психології» впевненість розглядав як загальну характеристики віри і знання. На думку філософа, характеристика віри і знання в сенсі впевненості тотожні щодо суб'єкту, однак у відношенні об'єкту вони різні. При цьому під вірою малася на увазі віра релігійна, націлена на надприродні об'єкти, тоді як знання розглядалося лише в його інтенції на об'єкти феноменального світу. У такому випадку відношення між знанням і вірою розглядалося з точки зору протилежностей кінцевого-нескінченного, очевидної осягненності- незбагненності їх об'єктів. О.Введенський висновує, що знання ґрунтується на очевидностях, впевненості у бутті скінченного; натомість віра має своєю основою немислимість протилежного, впевненість у бутті Нескінченного [2]. З генетичної точки зору віра розглядалася як передуючий знанню стан духу, а знання - похідним від віри.... «Віра, або безпосереднє переконання, – - зазначав він, – є в нашому дусі щось корінне і початкове, а знання - щось похідне і за часом другорядне» [2, с. 31].

Філософ пояснював, що «чиста» і «жива» віра, тобто віра релігійна, можлива і без знання, але «чисте» та «живе» знання, тобто релігійне знання, неможливе без віри. Людина, що володіє знанням, без релігійної віри, не в змозі зробити таке знання справжнім.

В обгрунтуванні генетичного першості віри над знанням С.Глаголєв (Московська духовна академія) стверджував, що наукове, філософське і релігійне знання у своєму підгрунті засновується на вірі. На його глибоке переконання, тільки віра в надчуттєве буття, а саме – релігійна віра, є безумовною опорою будь-якого знання [4, с. 365-368]. В даному випадку можна погодитися з думкою С. Глаголєва, що віра – знання внутрішнього досвіду. Він підкреслював, що віра не є вивідним знанням на кшталт наукового знання, вона є особливим знанням – знанням безпосереднього[3]. Під внутрішнім досвідом мислитель мав на увазі релігійний досвід, в якому людина відчуває на собі вплив божественного.

Таким чином, релігійна віра є безпосереднім знанням релігійного досвіду, і в останньому віра і знання складають єдність.

З розповсюдженням та розвитком християнства, віра починає претендувати на істинність, що спричиняє конфлікт між вірою і знанням. Одним із перших цю протилежність «відчув» Августин. Він віддавав перевагу вірі, а знанням відводив другорядну роль. Августин звертався до проблеми віри та її розуміння, протиставляючи віру-довіру розумінню. Августин пояснював, що віра необхідна в силу природної та історичної обмеженості розуму, тому віра значно ширша за обсягом, аніж розуміння. «Що я розумію, тому і вірю, але не все, чому я вірю, я розумію. Все, що я розумію, те і знаю, але не все те знаю, чому вірю… Тому хоч багато предметів я не можу знати, я все ж знаю, як корисно в них вірити» [7]. Його теза «вірую, щоб розуміти» підкреслює взаємозв`язок і взаємозалежність віри і розуміння, адже завдяки вірі розум рухається вперед у розумінні. Елемент усвідомленості в структурі віри є свідченням того, що Августин не лише надавав значення її емоційно-чуттєвому, але й когнітивному компоненту в контексті «віри-довіри».

Отже, віру необхідно підкріплювати знаннями. Саме з віри починається будь-яке розуміння. Людина, вірячи, повинна щось знати, а не все, тому тут не спрацьовує принцип очевидності. Тому можна умовно виділити такі постулати для раціонального підтвердження релігійної віри: принцип вірогідності, необхідність враховувати точки зору, зафіксовані у релігійній традиції та вербальні засоби вираження зв'язку людини з Богом чи через віру в Бога. С. Туркулєц зазначає: «Релігійну віру можна охарактеризувати як особливий тип гіпотетичного знання, який опирається на живий релігійний (суб'єктивно містичний) досвід людини» [8, с.121]. З цього приводу П.Свєтлов підкреслює: «Віра є знання не в сенсі зовнішнього набуття істини, кількісного примноження нашого пізнання, коли істина розуміється лише на основі поваги до зовнішнього авторитету, - ні, вона це знання живе, внутрішнє бачення істини, віра - це розуміння» [6, с. 32]. Отже, по-перше, релігійна віра - особливий вид знання, в порівнянні з досвідним і раціональним; по-друге, віра - можливий спосіб подолання суперечності у свідомості в процесі ствердження особистості.

Висновок. Таким чином, у християнській традиції віра набуває екзистенційного значення: як підстава життєвих вчинків, як спосіб наділення існуванням очікуваного. Релігійна віра розглядається в контексті біблійної сотеріології, де людина прилучається до вищого, Абсолютного буття. При цьому віра в невидиме протиставляється видимим обставинам, відзначається її динамічний характер, постулюється діяльна природа та підкреслюється важливість онтолого-аксіологічного аспекту релігійної віри, яка містить значний гуманістичний, життєстверджуючий потенціал. Релігійна віра «несе» в собі фаталістичний відтінок, оскільки є вірою в наперед передвизначену невідворотну долю, яка вже наперед задана в Божественному одкровенні. При цьому вона виступає своєрідним морально-етичним регулятивом діяльності людини задля унеможливлення деструктивних наслідків як для неї, так і для всього сущого.

В цьому контексті потребує подальшого дослідження механізм формування релігійної віри, завдяки якому розкривається її роль у житті особистості та суспільства.

Бібліографічні посилання:

1. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. – К.: Українське біблейне товариство. – 2002. – 1159 с.
2. **Введенский Алексей**, профессор. Психология веры (Религиозная вера, как биогенетический принцип в психологии) / Алексей Введенский. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра,1899. -84с.
3. **Глаголев С.С.** Религия и наука в их взаимоотношениях к наступающему XX столетию: [Вступительные чтения по Введению в богословие в Московской Духовной Академии] / Сергей Сергеевич Глаголев // Богословский вестник. - 1900. - № 1. – С.37-74.
4. **Глаголев С.С**.[Рец. на:]М.В.Лодыженский. Свет незримый: Из области высшей мистики. С.Пб., 1912 / Сергей Сергеевич Глаголев // Богословский вестник. - 1914. –Т.2- № 6.- С.351-385.
5. **Предко О. І.** Психологія релігії: історія, теорія, релігієзнавчі виміри / О.І.Предко // Монографія. – К.: Центр навчальної літератури, 2005. – 278 с.
6. **Светлов П.** Вера и разум / П.Светлов // Вера и разум. – К.: Пролог, 2004. - С.7-107.
7. Святитель Августин, епископ Гиппонский. Об учителе / Августин Святитель [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://aleteia.narod.ru/august/magistr.htm
8. **Туркулец С.Е.** Вера в контексте анализа форм общественного сознания (право и религия) / С.Е.Туркулец // Религиоведение. – 2007. - №4. – С.120-126.

УДК 288:94(7/8)+2-78

О. Л. Соколовський

ДОКТРИНАЛЬНО-ІНСТИТУЦІЙНИЙ ЗМІСТ АМЕРИКАНСЬКОГО УНІТАРИЗМУ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XIX СТОЛІТТЯ

Розглядається поява американського унітарного руху, динаміка і головні фактори його розвитку. Аналізуються ідейно-концептуальні особливості унітаризму першої половини XIX ст.

Ключові слова: унітарний рух, христологія, антитринітаризм, догмат Святої Трійці, Вільям Чанінг, Ральф Емерсон.

Рассматривается появление американского унитарного движения, динамика и главные факторы его развития. Анализируются идейно-концептуальные особенности унитаризма первой половины XIX в.

Ключевые слова: унитарное движение, христология, антитринитаризм, догмат Святой Троицы, Вильям Чанинг, Ральф Эмерсон.

The article considers the emergence of the American Unitarian movement, dynamics and key factors for its development. The paper analyzes the ideological and conceptual features of Unitarianism in the first half of the XIX century.

Key words: Unitarian movement, Christology, Antytrynitaryzm, dogma of the Holy Trinity, William Ellery Channing, Ralph Emerson.

© О. Л. Соколовський, 2012

Американський унітаризм – унікальне явище у світовій релігієзнавчій думці, що мало великий вплив на естетичні, етичні, політичні і філософські концепції і тенденції в другій половині XIX – XX ст. Дослідження філософсько-релігійних основ американського унітаризму є актуальним, оскільки привертає нашу увагу до найбільш суттєвих фрагментів духовного фундаменту нашого часу.

У вітчизняній релігієзнавчій науці утвердилася думка про історичну закономірність і самобутність релігійних процесів у США. Розрізнені протестантські конфесії не були здатні сформувати сакральний релігійний вимір, і саме світські, індивідуалістичні унітарні філософи епохи романтизму здійснили спробу запозичення з духовної історії людства і привнесення до світосприйняття американців тих першооснов сакрального, які орієнтувалися на етичний ідеал. Виявлення і систематизація основних складових філософського-релігійного фундаменту американського унітаризму в період його становлення є актуальним.

Однак звернення до унітаризму мало вибірковий характер, оскільки цей рух досліджувався у

загальних релігійно-культурних процесах чи ототожнювався з протестантизмом і релігійними рухами в цілому. У період нової і новітньої історії унітаризм не став об'єктом ґрунтовного наукового аналізу. Досліджувалися або окремі персоналії (їх життя і творчість), або приватна (гносеологічна, космологічна, етична, онтологічна, естетична, літературознавство, історико-компаративістська і політична) проблематика. З досліджень американського унітаризму необхідно виділити працю Н. Покровського, яка дає найбільш цілісний і повний огляд філософської творчості унітаріїв. Важливими є також наукові розвідки історичного і соціокультурного розвитку унітаризму В. Паррингтона, А. Николюкина, Т. Морозової, Ю. Ковалева. Із зарубіжних досліджень найбільш вагомими є роботи Х.-Д. і Х. Клумп'яна, Д. Гроссмана, Л. Уоллса, Є. Карлсона, що вивчали культурні зв'язки Сходу і Сполучених Штатів.

В ідеологічній сфері відродження Нової Англії значною мірою відбувалося під впливом європейських революційних ідей. Одним із перших ідеологів антитринітаризму в Європі у XVI ст. був іспанський учений і мислитель епохи Відродження Мігель Сервет, погляди котрого наближались до пантеїзму і раціоналізму. Він розвивав унітарне розуміння Бога, доводив перевагу Нового Заповіту над Старим і необхідність їх критичного дослідження. Його ідеями захопилися митці та мислителі Італії, Франції, Іспанії, Швейцарії. Найвиразнішими представниками антитринітаризму були італійські гуманісти С. Кастелліон, Л. Социн і його племінник Фауст, Б. Окіно, Ф. Станкар. Внаслідок переслідувань з боку інквізиції та непримиренного опонента Жана Кальвіна, чимало послідовників учення Сервета емігрували в Англію та Польщу. У 1774 р. колишній священик англіканської церкви Теофіл Ліндсей заснував перше в Великобританії суспільство унітаріїв.

Одним з перших членів його церкви став учений Джозеф Прістлі. Після переслідувань Прістлі емігрував в Америку, де здобув авторитет видатного діяча американського унітарного руху. Під його керівництвом в 1796 р. у Філадельфії була закладена перша унітарна церква в Америці. У XIX ст. церква унітаріїв пережила період найбільшого розквіту. Унітаріанство стало джерелом духовного відродження з його трансцендентальними філософськими поглядами, соціальними реформами, широкою концепцією демократії і утопічними мріями відродження, завдяки якому Новій Англії було призначено упродовж півстоліття грати важливу відігравати в історії країни.

Період 1790–1815 рр. став етапом зародження унітаріанства, коли переглядалися старі догмати кальвінізму у світлі нового лібералізму. На відміну від кальвіністів, унітарії спростовували сліпу віру, буквальне розуміння всіх засад Святого Письма. Заперечення в унітаріїв викликало вчення Кальвіна про передвизначення. Вони були переконані у наявності свободи волі не лише у Всевишнього, а й у людини, здатній своїми силами, гідним життям подолати першородний гріх, врятуватися завдяки власним зусиллям. Тут вони знову продовжували єретично-раціоналістичну традицію і суперечили кальвінізму, який вважав людину безнадійно гріховною і не здатною змінити свою природу. Зав'язалася тривала ідейна і юридична боротьба, яка досягла апогею в 1805 р., коли Гарвард перейшов в руки унітаріїв, і в 1808 р., коли кальвіністи заснували богословську семінарію Ендовера.

Заперечення догматів кальвіністської церкви є важливим у діяльності унітаріїв. Унітаріанство засноване на вчені номіналізму пізнього середньовіччя і гуманізму епохи Відродження, які наголошували, що догмати або зміст Писання повинні бути обґрунтованими з точки зору здорового людського розуму. Звідси відходять ті норми віровчення, які не може осягнути розум при тлумаченні Писання. Основним мірилом стає раціональна доступність тексту і моральна користь.

Подібність унітарного і раціоналістичного вчення розкривається у ставленні до Письма. Вважалося, що божественна істина доступна кожній людині, розбіжності, які виникають є результатом індивідуальних дій людини, котра неправильно трактувала Боже Слово. Обґрунтовуючи перевагу розуму над вірою, унітарії приходили до висновку про зверхність людської природи над Божественною. Унітаріанство здійснювало раціоналістичну ревізію християнської ортодоксії, логічно проводячи антицерковну лінію в теології.

Важливу роль у віровченні унітаріїв відіграло спростування християнського догмату Трійці про єдину сутність трьох іпостасей Бога. Богом, за їх переконанням, є лише Бог-Отець; Дух-Святий – Його сила; Ісус Христос, хоч і народжений від Духа Дівою Марією, та за природою є звичайною людиною, що жила на початку нашої ери[1, p.15]. Незважаючи на опротестування божественної сутності Христа, унітарії тлумачили Його прихід як джерело морального прикладу у розвитку людства. Відхиляючи ідею безнадійної гріховності людини, утверджували свободу морального вдосконалення. Таким чином, критично-раціоналістична позиція унітаріїв спростовувала кальвіністське вчення про гріховну сутність людини.

Поширення і організаційне становлення унітаризму в Новій Англії було досягнуто значною

мірою зусиллям Вільяма Чанінга та Ральфа Емерсона. Чанінг ототожнював керівний принцип унітаріанства з духом сепаратизму Нової Англії раннього періоду. Філософ наголошував на праві людини відкрито висловлювати свої погляди, на незалежності священнослужителя у виборі духовних цінностей тощо. Основні принципи світогляду Чанінга формувалися під впливом новоанглійського ідеалізму. Богословські погляди Чанінга складалися під впливом двох переконань виокремлених з ідейної спадщини кінця XVIII ст.: уявлення про божественну доброчинність і доброту людини[1, p.455]. Саме вони стали наріжним каменем його релігійно-філософського світогляду, що сприяв дискредитації догматів кальвінізму.

Духовні переконання Чанінга постійно трансформувався. Тривалий час він не міг остаточного обрати між антитринітарним віровченням і церковними догматами. У 1819 р. він сформулював нове богословське вчення у своїй проповіді в Балтіморі, виголошеній з нагоди посвячення в духовний сан Джареда Спаркса. Саме з цього виступу розпочалася історія унітарного руху в Новій Англії. У своїй промові Чанінг здійснив розгорнутий наступ на кальвінізм та його догмати, які «викрили в людині суть божественного провидіння».

У 1826 р. під час церемонії освячення Другої унітарної церкви в Нью-Йорку Чанінг виклав своє вчення про спокуту у промові «Унітарне християнство як найбільш сприяюче благочестю». Проаналізувавши філософську концепцію кальвінізму про засудження на вічні муки і спокуту, Чанінг запропонував уявити проповідника, який став учити помилуванню власних дітей на прикладі Творця, що спорудив в центрі всесвіту шибеницю та стратив Істоту божественної суті. Ця страта була задумана як прояв Божої справедливості, при цьому милосердя скріплюється кров'ю, що вказує на правління в дусі залякування для забезпечення світової гармонії[2, с. 384]. Чанінг провів паралелі між цим та загальновизнаним вченням про спокутування.

Французька романтична думка Чанінга злилася з ідейною спадщиною Нової Англії і, засвоївши низку положень англійського антитринітаризму, поступово викристалізувалася у формі трьох засадничих ідей: суть Бога – любов, людина за своєю природою благородна, релігія – це життя в добрі. Ці ідеї, так само як і усе мислення Чанінга, наскрізь пройняті всеосяжним моральним почуттям, що знайшло довершене вираження у фразі: «Поклоніння добру – ось що таке релігія» [3, p.76]. Цими словами Чанінг відповів богослов'ю кальвіністів, догмати яких про засудження на вічні муки і напередвизначення були протиставлені вченню про «доброту і світло».

Чанінг не міг допустити, щоб визнане ним «поклоніння добру» вилилося в замкнутий містичний пієтизм. У 1835–1837 рр. Чанінг написав «Рабство» – відповідь апологетам Півдня, «Аболіціоністи» – відкритий лист Джеймсу Берну з Огайо, друкарню якого розгромив натовп, і наповнене благородством звернення до Генрі Клею з протестом проти анексії Техасу, чим вніс помітний вклад в полеміку.

Точка зору, якої дотримувався Чанінг в питанні про рабство, була викладена в «Вступних зауваженнях» (1841). Автор пише, що усе життя він керувався двома найважливішими нерозривно пов'язаними між собою почуттями: повагою до людської природи і преклонінням перед свободою людини. «Освічена, безкорислива і морально стійка людина, що користується великим впливом, являє собою відображення слави Божої на землі... До тих пір, поки люди не усвідомлять… мету, заради якої Він вдихнув в них життя, серед них не запанує справжнього світу і духу братерства...» [2, с. 387].

Руйнівна тенденція заперечення традиційної влади і встановленого порядку речей, властива будь-якому ліберальному руху, сприймалася ним як належне. Частково це пояснюється його переконанням у непридатності старого життєвого устрою, частково – його глибокою вірою в людину. Цілісність його світогляду ґрунтується на думці про велич і божественність душі. Індивідуаліст інтуїтивістського толку, Чанінг був предтечею трансцендентального індивідуалізму. Він залишився прибічником вчення про надприродне, яке було знехтуване молодшим поколінням. Унітаріанство стало ортодоксальним, створювало нові догмати, у чому філософ бачив зраду лібералізму.

Наукові праці Ральфа Емерсона не містять догматичних посилань. Проблему духу він розглядав з позиції раціоналізму [4, p. 60 – 61]. Деякі дослідники вважають, що суттєве значення у формуванні релігійно-світоглядних поглядів Емерсона відіграв твір Семпсона Ріда «Спостереження за розвитком розуму», написаний під впливом містичних праць Сведенборга. Рід переконував читачів, що проповідь повинна ґрунтуватися на інтимному прозрінні проповідника, в основі якого лежало особливе бачення божественної присутності в природі. Це суттєво змінювало значення християнської науки, яка переходила на другий план і підкорялася акту індивідуального одкровення. Інші дослідники вважають, що на світогляд Емерсона великий вплив здійснили ідеї Платона про світову душу і благо як першоджерело всього сущого. Платон посприяв розвиненню у мислителя своєї символічної теорії відповідностей. Крім цього, вагому

роль відіграли неоплатоніки Плотін і Прокл. Саме у Прокла Емерсон запозичив фундаментальну структуру світу: Єдине у Прокла – Єдність у Емерсона, Світова душа – Наддуша, Космос – Природа.

Емерсон прагнув пізнати зовнішній світ. Поглянувши в самого себе, він виявив божественний початок в душі людини, проте все, що лежить за межами власного Я, всеосяжний матеріальний світ, котрий оточує людину, яка є часткою світу, ще належало вивчити. Виявити божественний початок світу, відчути спорідненість людини з Богом, усвідомити, що душа є мікрокосмом, – усе це було передумовою для подальшого розвитку трансцендентальної філософії Емерсона.

Твір Емерсона «Природа» ілюструє основні положення філософської системи. На його думку, кожна людина, що роздумує про суть всесвіту, не може не побачити її користь для себе. Філософ простежує природу крізь призми Спокою, Краси, Мови і Дисципліни: «У своєму служінні людині природа – не лише матеріал, але також і процес, і його результат» [5, с. 28]. За свій спокій людина зобов'язана природі. Емерсон пише, що природа реалізує самі найвищі бажання людини – любов до краси. Разом з емоціями, що виникли в результаті природних елементів, американський філософ віддає перевагу божественній красі: «Для того, щоб краса була досконалою, потрібна присутність більш високого елементу – духовності. Краса – це відбиток Бога на доброчесності» [3, с. 32]. За переконанням Емерсона, краса в прямому розумінні слова – єдиний прояв всесвіту: «Господь всеблагий. Істина, добро, краса – усе це лише різні прояви єдиного Цілого. Природа – символ духу» [5, с. 35].

Для Емерсона в онтологічному аспекті важливе не розуміння законів природи [«закони духу»], а «цілісність вражень, сформованих у людини найрізноманітнішими явищами природи» [6, с. 25]. Цілісність виявляється не через кількість, а через відповідність духовного і матеріального, між речами і Богом. Відношення компенсації – це пряме співвідношення між часткою і загальним, при цьому межі практично відсутні. Наступна основа, нерозривно пов'язана в романтичному світогляді з холізмом, – монізм. Єдність – основа філософствування Емерсона. Все у світі є частиною єдиної субстанції. «Істина, добро, краса – усе це лише різні прояви єдиного Цілого» [6, с. 35]. У понятті природного цілого монізм переплітається з холізмом, даний зв'язок домінуючий в емерсонівській філософії. Єдиний світовий дух не поневолює явище, але є трансцендентною точкою, з якої виходять промені одиничних властивостей і стосунків, дух відбивається і проникає в них. Навіть двоїстість, яку Емерсон бачив у світових явищах підлегла більш високому принципу єдності. Принцип полярності – це основа діалектичного світобачення філософа. З ним нерозривно пов'язаний принцип рівноваги[6, с. 90]. Діалектика визначає саму динаміку світу, стимулює його розвиток.

У 1835–1836 рр. він опублікував два есе: «Американський учений», як квінтесенція трансцендентального індивідуалізму, і «Зверненням до студентів богословського факультету», що стало Євангелієм трансцендентальної віри. Останнє есе побачило світ після запрошення Емерсона в Школу богослов'я на неофіційну зустріч зі студентами Гарварду [7, с.300-301]. В релігійному аспекті Емерсона простежується еволюція американського філософа від протестантизму до пантеїзму і переніалізму, уявлення про єдність усіх релігій. З релігійним містицизмом нерозривно пов'язаний символізм. Одне з основних джерел емерсонівського символізму – теорія відповідностей Сведенборга [5, с. 77]. Світ наповнений символами. Між макрокосмом і мікрокосмом, людством і особою, благом і природою, живою істотою і видом, предметом і його ідеальним чином існує аналогія. Наступна основа – маніфестаціонізм, тобто уявлення про субстанціальну єдність світу і його Божественної причини. Маніфестаціонізм Емерсона натуралістичний, оскільки божественне на підставі субстанціальної єдності проявляє себе в природі.

Заперечуючи божественне походження Ісуса, Емерсон зазначав, що Христос належить до істинного кола пророків. Зачарований гармонійністю душі, окрилений її красою, Він жив у цій таємниці, і вся Його сутність належала їй. Він виявив, що Бог утілює себе в людині і вирішив, що сам належить до Божого царства. У зміст Його слів і риторики увійшла істина: всі сучасні церкви побудовані не за Його принципами, а за Його словом. Християнство перетворилося в міф, подібний поетичним міфам стародавньої Греції і Риму. Ісус говорив про чудеса, вважаючи, що життя людини і всі Його діяння, – це справжнє чудо; Він знав, що ці чудеса сяють більше коли людина піднімається над собою. Однак слово «чудеса», як його трактує християнська церква, несе в собі обман. Насправді, людина перетворилася на носія божественного початку і розкрила в собі можливість самостійно, без церковного посередника, досягати моральну істину, перевтілюючись у свого власного Христа: «Кожна людина – це приховане божество» [8, с. 126], творіння Бога, загальна еволюція і рух духу, які існують поза нашою свідомістю. Людина розуміє, що істина від Бога, захищає її, проте Його таємниця їй невідома. Філософ вірить в можливість розкриття цих таємниць лише любов'ю і прагненням до самовдосконалення. Цієї

точки зору дотримується есе Емерсона «Віра в себе»: «Якщо людина живе разом з Богом, голос її буде таким же чистим, як шелест ниви» [8, с. 147]. У основі ідеї рівноправ'я людей у Емерсона знаходиться і віра людини в суть божества. Природу Емерсон вважає голосом Бога, що висловлюється з людьми.

Головна ідея релігійно-містичної філософії Емерсона: в людській особистості закладено божественний початок. Приймаючи себе, людина приймала своїх ближніх і приймала Бога. Він бачив всесвіт божественним цілим, центром якого є (для самого себе) кожна людина, випромінююча життя, яке вона звідусіль вбирає в себе. Закон, що управляє матеріальним світом, не поширюється на свідомість. Власне Я – це вищий суверенітет, а той, хто визнає відносно себе владу нижчого порядку, зрікається свого суверенітету. Саме в людській душі перебуває справжній божественний початок, який повинен правити світом замість того, щоб бути керованим ним.

Однією з основ гносеології Емерсона є інтуїтивізм. Він ставив інтуїтивне пізнання на вищий ступінь в гносеологічній ієрархії, вважаючи його основним і первинним, а інші методи – надбудовою до цього базису. Наступна гносеологічна основа філософії Емерсона позначається терміном «надраціоналізм»: логіка і раціональність виявляються об'єднані з метафоричністю, містичністю, символізмом. Розум філософ вважав першим, нижчим ступенем пізнання. Розум, тотожний Духу, Богові і Наддуші, виступає у Емерсона в якості єдиної субстанції, що пронизує весь світ.

Таким чином, послідовники унітарного руху в процесі організаційного оформлення і розвитку віровчення проявляють інтерес до життя і займаються вирішенням нагальних проблем суспільства. Вони активно виступають з відкритим протестом проти будь-якої соціальної несправедливості.

У своєму прагненні до раціонального осмислення Біблії і критики догматизму унітарії стали настільки ліберальними, що заперечують традиційні доктрини християнської віри. Поклоніння Богу вони замінили самопоклонінню. Унітарії стверджують, що людський розум і досвід мають перевагу перед Словом Божим. Вони відкинули Божий план порятунку через віру в Христа і замінили його порятунком через особисте самовдосконалення і добрі справи.

Бібліографічні посилання:

1. **Allen J.** A history of the Unitarians and the Universalists in the United States / Joseph Henry Allen, Richard Eddy. – New York: Christian Literature, 1894. – 506 p.

2. **Паррингтон В**. Основные течения американской мысли. Американская литература со времени её возникновения до 1920 года. В 3-х томах / В. Л. Паррингтон. – М.: Изд-во иностр. лит., 1962 – Т.2: Революция романтизма в Америке (1800-1960). – 1962. – 591 с.

3. **George W.** Unitarianism in America; A History of Its Origin and Development / George Willis Cooke. – Boston: University Press of the Pacific, 2010. – 532 p.

4. **Walls L.** Seeing new worlds: Henry David Thoreau and nineteenth-century natural science / Laura Dassow Walls. – Madison: U. of Wisconsin P, 1995. – 300 p.

5. **Покровский Н.** Генри Торо / Н. Е. Покровский. – М.: Мысль, 1983. – 188 с.

6. **Эмерсон Р.** Нравственная философия: Перевод / Р. Эмерсон. – Москва: Харвест; Москва: АСТ, 2000. – 383 с.

7. **Покровский Н.** Ральф Уолдо Эмерсон: В поисках своей Вселенной / Н. Е. Покровский. – М.: Центр Амер. исследований в Конкорде, 1995. – 361 с.

8. **Эмерсон Р.** Эссе / Р. Эмерсон. Уолден, или Жизнь в лесу / Г. Торо; пер. с англ. А. Зверева [и др.]; сост.: Н. Покровский, Н. Сибиряков; предисл. Н. Покровского. – М.: Художественная литература, 1986. – 639 с.

УДК 111.852 : 130.2

Є. В. Скороварова

СОЦІОКУЛЬТУРНІ УМОВИ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ ЕСТЕТИЧНОГО ДОСВІДУ ЯК ОСНОВИ ХУДОЖНЬО-ЕСТЕТИЧНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Поняття естетичного досвіду розглядається як категорія, що виражає специфіку сучасної художньо-естетичної комунікації. Соціокультурними умовами актуалізації концепту естетичного досвіду виступає суспільна реальність модерністського мистецтва та сформований у XX столітті світогляд світопереживання.

***Ключові слова**:* естетичний досвід, художньо-естетична комунікація, світопереживання,

© Є. В. Скороварова

мистецтво, репрезентація.

Понятие эстетического опыта рассматривается как категория, которая выражает специфику современной художественно-эстетической коммуникации. Социокультурными условиями актуализации концепта эстетического опыта выступает общественная реальность модернистского искусства и сформировавшееся в XX столетии мировоззрение мироперeживания.
Ключевые слова: эстетический опыт, художественно-эстетическая коммуникация, мироперeживание, искусство, репрезентация.

The concept of aesthetic experience is considered as a notion, which expresses specifics of modern art and aesthetic communication. As sociocultural conditions of updating of a concept of esthetic experience was the public reality of modernist art and the outlook of a world-experiences created in the XX century.
Key words: aesthetic experience, art-aesthetic communication, world-experiences, art, representation.

Розвиток української естетичної теорії визначено пошуками засад створення такої системи категорій, яка дозволила б охопити і класичні естетичні проблеми, і некласичні, що гостро постали з поширенням художніх практик авангарду та постмодерну, які не лише виявили комунікативно-знаковий устрій художніх об'єктів, але і звернули увагу на специфічну прагматику художньо-естетичної комунікації, яку актуалізували через проблематику індивіда та його переживань. Водночас, у дослідженні засад естетичного у західній естетиці важливу роль відіграє категорія естетичного досвіду, яка у вітчизняній естетичній думці ще не достатньо розглянута. Розглядаючи проблематику естетичного досвіду, Д. Фенер постулює, що висхідним завданням естетики «має бути пояснення естетичного досвіду… Естетичний досвід є базисом, й усі інші предметності естетичного – естетичні відношення, естетичні об'єкти, естетичні настанови – вторинні по відношенню до естетичного досвіду» [1, p. 40]. У той же час, Н. Керол критикує розхоже використання поняття «естетичний досвід», стверджуючи, що фундаментальність цього поняття потребує його змістовного переосмислення [2]. Р. Шустерман вважає, що у сучасній естетичній теорії знову існує потреба концептуалізації поняття естетичного досвіду, що має бути основною категорією естетики, з урахуванням досягнень вже сформованого концепту естетичного досвіду [3]. Визнання ґрунтовної ролі категорії естетичного досвіду стає можливим саме завдяки концептуалізації проблематики естетичного досвіду у філософії та естетичній теорії XX століття.

Актуальною для української філософсько-естетичної теорії є проблема осмислення концепту естетичного досвіду й категоріального залучення цього концепту до філософських і соціокультурних аналітик. Проблема ця розкривається одночасно у декілька вимірах: виявлення умов тематизації концепції естетичного досвіду як основи художньо-естетичної комунікації, феноменологічна аналітика естетичного досвіду, парадигматизація поняття естетичного досвіду у систему сучасних філософсько-культурологічних та естетичних категорій. Зрозуміло, що першочерговим завдання є виявлення умов концептуалізації терміна естетичний досвід, виявлення легітимності використання цього поняття як з точки зору сучасної культурної ситуації, так і з точки зору категоріального осмислення принципів художньо-естетичної комунікації та її об'єктів у загальнокультурних та історично-мінливих умовах. Виходячи з цього, метою статті є розгляд соціокультурних засад тематизації концепту естетичного досвіду як основи художньо-естетичної комунікації.

Концепт естетичного досвіду у цілому має на увазі розуміння певного типу досвіду як специфічного регіону розгортання перебігу взаємодії людини та феноменів навколишнього їй світу, що даються у цьому перебігу як естетичні феномени. На перший план у концепті естетичного досвіду виводиться індивідуальний досвід та його репрезентативні структури, але ця індивідуальність розглядається у її трансцендентально-апріорних формах, всезагальних структурах антропологічних змістів суб'єктивності, що конституюють універсальність перебігу естетичного досвіду. Естетичний досвід являє себе як спосіб естетичної взаємодії людини й світу, яка визначена особливими структурами даності у суб'єктивності типів предметності, серій феноменів, форм речей світу, що виникають у перебігу конкретного досвіду. Ці особливості – особливості саме досвіду, вони даються й розвиваються у досвіді й зрозумілі лише виходячи з поняття досвіду. Саме так можна у першому наближенні охарактеризувати концепт естетичного досвіду.

Чому таке розуміння естетичного досвіду починає актуалізуватися у філософсько-дискурсивному просторі культури XX століття? Чому індивідуальність людини виявляється

репрезентативно-смисловим фундаментом для концептуалізації естетичних категорій? Які зміни у світогляді слугували встановленню концепту естетичного досвіду? Які процеси слугували відмові від концептуального базису класичних категорій естетики на основі понять «мімезис», «форма», «художній образ», «прекрасне» тощо? Зрозуміло, що ці процеси схожі з процесами, які слугували встановленню постмодерного мистецтва та постмодерної естетики, які також відмовлялися від класичних філософських категорій у ситуації некласичної медіа-комунікативної естетичної діяльності, тобто, соціальні та культурні умови, що сприяли ситуації встановлення концептів постмодернізму, є висхідними з умовами, що призвели до формування концепту естетичного досвіду, концепту обумовленості та визначеності естетичної сфери суб'єктними смисловими структурами.

У 1969 році Ж. Дельоз помічає: «Сучасний світ – це світ симулякрів. Людина у ньому не переживає Бога, тотожність суб'єкта не переживає тотожності субстанції. Всі тотожності тільки симульовані, виникаючи як оптичний «ефект» більше глибокої гри – гри розходження й повторення» [4, с. 9]. У мистецтві ця ситуація ще й глибоко пов'язана зі змінами репрезентативно-комунікативної функціональності художніх творів: «Необхідно, щоб річ не була тотожна, але була б розірвана розходженням, у якому вгасає тотожність об'єкта, побаченого як суб'єкт, що бачить… Кожна річ, кожна істота повинна бачити поглинання власної ідентичності розходженням, бути лише розходженням серед розходжень... Відомо, що твір сучасного мистецтва прагне до виконання цих умов: у цьому змісті воно стає дійсним театром, що складається з метаморфоз і перестановок. Театр неміцного, лабіринт без нитки (Аріадна повісилася). Твір мистецтва залишає сферу репрезентації щоб стати «досвідом» [4, с. 79]. Зрозуміло, що соціокультурна телеологія концепту естетичного досвіду є більш загальною, ніж тільки його оформлення у рамках філософії мистецтва, але у XX столітті саме мистецтво починає найбільш наглядно трансформуватися у контексті естетосфери із чисто художньої реальності у реальність естетичну: мистецтво переноситься у повсякденність, виводиться за межі класичного художньо-комунікативного поля у структури буденного життя, у безпосередність соціальних й культурних репрезентацій. Розвиток мистецької практики й її осмислення з одного боку та встановлення новітнього типу світогляду «світопереживання» з іншого боку окреслюють соціокультурну визначеність формування концепту естетичного досвіду.

Як відомо, концепт твору мистецтва як експериментування започатковує у соціокультурному контексті художня система модернізму, яка виникає наприкінці XIX століття у ситуації розвитку практик технічної естетики у рамках динаміки науково-технічного прогресу, запровадження систем дизайну та новітніх технологій у естетичне забарвлення світу, розвитку мистецтва асоціативних структур, коли замість споглядання естетичних об'єктів акцент переноситься на переживання цих об'єктів. Формування концепту естетичного досвіду у світогляді XX століття пов'язано саме з соціокультурними умовами, які актуалізували як мистецьку практику у специфічному вимірі індивідуального переживання, так й світовідношення, світогляд, який конституював поняття досвіду у естетичному плані, тобто вивів у обґрунтування естетичних феноменів суб'єктивні смислові горизонти індивідуальних переживань. Треба розглянути ці умови конкретно, щоб була зрозуміла та система поглядів на світ, яка дозволила концептуалізуватися поняттю «естетичний досвід». Д. В. Сараб'янов вказує наступні соціокультурні передумови модерного мистецтва [5, с. 23-41]: промислово-технічний розвиток, життя як принцип світоустрою, новітній індивідуалізм, панестетизм та символізм. Системно, тобто йдучи від одної умови до іншої, ці передумови можна розглянути наступним чином.

Промислово-технічний розвиток. З одного боку, авангардна свідомість модерна протидіяла впровадженню промислових принципів у художню творчість, виробляючи своєрідний декадентський естетизм, породжений страхом перед машинами та їхніми соціальними наслідками, як певний захист людини від настання світу індустріальної технології, яка нівелює неповторні індивідуалізовані твори мистецтва (О. Уайльд, В. Беньямін). З іншого боку, теоретики модерну бачили у промисловості можливість перетворення інженера на художника, індустріального виробництва – на мистецтво. Нова реальність виробляє нове сприйняття, надихаючи митців на нове художнє схоплювання цієї реальності (наприклад, лірико-драматична серія полотен Моне та Мане, які відображають вокзал Сен-Лазар). Кришталевий палац або Ейфелева вежа змінюють своїми технічними рішеннями погляди на репрезентативні засоби мистецтва, а розвиток дизайну – на саме мистецтво, бо дизайн апелював до більш широкого шару естетичних впливів, ніж класична художня діяльність: «Швидке розширення технологічних можливостей створення й фіксації образа дестабілізує як сферу предметів мистецтва, так і уявлення про його засоби, руйнуючи середовище створення й споживання фігуративного живопису, який у певний момент програє у суперництві з фотографією, і підготовляючи ґрунт для майбутньої авангардної «усякості» або мистецтва з будь - якого матеріалу» [6, с. 11].

Дж. Д'юї прямо постулює, що індустріальна революція веде до поширення індивідуалізму у естетичній сфері: «Через зміни у індустріальних умовах художник був виведений за межі основного потоку активного інтересу. Промисловість була механізована, а художник не може працювати механічно на масове виробництво. Він менш інтегрований, чим колись, у нормальний потік соціального забезпечення. У результаті склався специфічний естетичний «індивідуалізм». Художники вважають своїм обов'язком знайти притулок у їхній роботі як ізольованому засобі «самовираження». Щоб не догоджати тенденціям економічних сил, вони часто почувають себе зобов'язаними перебільшити свою роз'єднаність на грані ексцентричності. Отже, художні продукти здобувають ще більший ступінь нальоту чогось незалежного й езотеричного» [7, p. 9-10].

Життя як принцип світоустрою. Відторгнення від технічної складової культури провокувало на протиставлення їй іншого принципу позиції художнього буття, навіть якщо мистецтво використовувало нові технічні досягнення. Виражена у теоретичній формі «філософії життя», ця позиція у модерністській свідомості висувала інтуїцію, безпосереднє переживання навколишньої дійсності, як принцип стихійного, спонтанного, непідвласного розуму, позначеного своєрідним біологізмом художнього образу. Навколишній світ наділявся невидимою «життєвою силою», «життєвою душею», а мистецтво через шлях біологіки виражало цю «силу». Ідеографічні системи модерну через «Хороводи», «Вихри», «Вакханалії», екстатичні пориви у Ходлера та Врубеля, персонажів-симбіотів, рослинний орнамент, архітектурні форми у вигляді органічних рухів, мінливостей та спонтанних ритмів виражає стихійно-вітальне начало, яке постулюється як основа культури. Емпатія, переживання, імпресія, збудження чуттів – це становиться змістом, який має репрезентувати художник. Як вказує М. Герман, художня практика модернізму, створення артефактів мистецтва «усе менш ґрунтується на чуйності та художній спокусливості глядача й усе більше – на інтуїтивно або вербально вироблених умовах (конвенціях) між ним й автором» [8, с. 9]. Художник виражає потаєну суть життя, й для цього все більш спрямований на фантастичні образи як символи, що можуть виражати цю суть. Життя входить у мистецтво, й М. Каган стверджує: «Що твір мистецтва живе, що він – живий, майже ніким не заперечується» [9, с. 483]

Новітній індивідуалізм. Життєві «сполохи», які мало репрезентувати нове художньо-комунікативне поле, були опосередковані вираженням цих сполохів у формі індивідуалістичних мотивів у створенні художніх образів. З одного боку, культурна тенденція індивідуалістичного суб'єктивізму модернізму (з його апологією митця як невизнаного генія), відродилися завдяки поверненню до романтичних поглядів на світ: «Хворобливе томління, меланхолія, іронія, песимістичне почуття безвихідності, які стали відмітною рисою романтизму, на новому історичному етапі перетворилися у своєрідну щоденність, у ознаку гарного тону» [5, с. 31-32]. З іншого боку, новітній індивідуалізм мав прояв й у протилежному вимірі, у тяжінні до відкритості індивідуального життя, до гласності, відкритої взаємодії. У моду входять сучасні купальні костюми та проповідують нюдизм. Всесвітні виставки як форма міжнародної комунікації дозволяє демонструвати широким масам індивідуальні досягнення у призмі культурного досвіду. Крайнощами індивідуалізму був прояв у архітектурі формотворення власного будинку під гаслом «мій будинок – моя фортеця». Самодостатність буття у межах особняка з усім набором домашніх зручностей для власника та його близьких виявляє ту форму, яка продукує індивідуалізм у модернізмі – це пошук автономної, незалежної від будь - яких впливів навколишнього технологічного світу форми художньої діяльності, що, наприклад, яскраво втілюється у сюрреалізмі.

Треба зазначити, що індустріальне суспільство, яке стало наслідком НТР, на фоні підвищення матеріального добробуту все більш приводило буржуазне суспільство до тотальної відчуженості у системі культури. Як вказує О. Льовкіна, відчуження виникає у ситуації, коли при системі протиріч між людиною (окремим, індивідуальним) та соціокультурним оточенням (загальним, тотальним) людина поглинається цім оточенням, втрачає суб'єктність, перестає виробляти себе як особистість [10, с. 54-55]. І саме тому індивідуальність постулюється як вирішення проблем відчуження, занурення у індивідуальність пропонується як своєрідне протистояння відчуженню. Це не лише етичне творення індивідуальності (М. Вебер), але й естетичне (Г. Маркузе). Сюрреальність авангардних творів дозволяє знищити «принцип реальності», який виробила репресивна культура: «Завдання такого мистецтва полягає, насамперед, у тому, щоб зруйнувати автоматизм безпосереднього, соціально орієнтованого досвіду, що протистоїть визволенню чуттєвості, пов'язаної з вітальними потягами людей, з їхнім прагненням до здійснення «доісторичних бажань». Цей досвід нав'язується людині репресивним суспільством, його наукою та технікою, його культурою та мораллю. Мистецтво ламає його автоматизм, воно повинне повернути людям реальне відчуття реального життя, яке знаходиться у більш близьких

відносинах зі світом інстинктивних потягів і прагнень, ніж із зовнішнім світом «емпіричного досвіду», створеного технологічною цивілізацією» [10, с. 123]. Мистецтво розглядається як новий символічний виробник індивідуальності людини.

Панестетизм. Пошук своєрідної естетичної автократії модернізмом (як певним чином пошук легітимації його поля символічного виробництва) призводить до культу краси, до обожнення прекрасного та перетворення його у загально-глобальну категорію культури. Мистецтво митцями розумілося як безпосередній носій краси, діяльність, яка мала здатність будувати життя на засадах естетичних зразків, естетичних ідеалів, на засадах загальної гармонії й рівноваги. Художник поставав як творець, конструктор, який у хаосі життя виявляв та транслював його трансцендентну суть у естетичній формі, яка їм розумілася як найбільш наближена до цієї трансцендентної суті. Естетично-художнє комунікативне поле мало змінити реальність, звільнити її від протиріч. Суб'єктивна діяльність митця у хаосі життя обґрунтовувалася панестетизмом як універсальна соціально-культурна значима діяльність: «твердження глобальної ролі мистецтва й художника йде двома шляхами – проголошенням винятковості творця й зведенням усякої людської діяльності до рівня творчості, а всякого предмета, створеного руками або думкою людини – до рівня мистецтва» [5, с. 35].

Символізм. Відомо, що «символізм як філософська світоглядна концепція знаходить своє вираження у практиці мистецтва у формах стилю модерн» [5, с. 38]. Як передумова модерну, символізм існував у першу чергу у формі філософського споглядання романтиків, а вже потім у формі створення естетичних предметів на основі релігійно-міфологічних та містичних уявлень. Символізм трактував навколишній світ як світ феноменів, явищ, які у своїй основі є лише «маренням» на фоні істинної реальності. Установка символізму на творчий, навіть перетворюючий характер мистецтва вела його до відмови від міметично-імітативних моделей реалізму й імпресіонізму та постулату втілення ідеального у реальному з перевагою ідеального, бо реальне визначалося як початковий рівень для мистецтва, яке має вести до духовної реальності. Символічна напруга світу має вираз у першу чергу у багатозмістовності символів, у їхній трансфінітній семантиці, нескінченому значенні, невичерпності й безмежності смислу. Символізм як напрям у мистецтві та світовідношенні відповідає принципу панестетизму, бо через категорію символу відбувається прямий перехід до принципу єдності макрокосму та мікрокосму. Відповідає символізм й установці на інтуїтивне осягнення життя у його цілісності, й принципу індивідуалізму, бо символічна свідомість легітимізує індивідуальне сприйняття: якщо символ має багато значень, то у тих образах, які репрезентуються у мистецтві, кожен може обґрунтовано знаходити ті значення, які він сам вкладає у них, бо ці значення вже існують у образах як символах, оскільки у останній інстанції увесь всесвіт має символічний вираз: «Багатоперспективний світ потребує поліперспективного бачення у мистецтві, яке стає не тільки багаторівневим, але й багатозначним» [11,с. 58].

Естетичний плюралізм, який започатковується саме символізмом, перетворюється на знаковість модернізму та симулятивність постмодернізму. Як вказує В. Вельш, для постмодерного мистецтва «вирішальним є вибір плюральності, який однозначно відповідає його індивідуалізму. Він уже заперечує утвердження будь-якого єдиного концепту, залишаючись непослідовним і різноспрямованим» [12, с. 41]. Символ-знак-симулякр – така лінія розвитку систем розуміння та творення художньо-естетичної комунікації у ХХ столітті, яка відзначається збільшенням ролі індивідуальності митця та реципієнта мистецтва, виведенням у обґрунтування «естетичного» значень та смислів індивідуальних переживань та досвіду, їхньої дифузії та інфляції, гіпертрофованого використання у розумінні культурно-естетичної сфери.

Теоретики постмодерну бачать у сучасному світі відсутність репрезентацій та розглядають соціокультурні відношення як знаки-сліди, семантичну надлишковість недостатності, відсутність означуваного. Репрезентація, пов'язана із сформованими системами, які розуміються як системи пригнічення та репресії, із під влади яких повинен вийти індивід, щоб йому відкрилося реальне відчуття дійсного життя, переборюється естетичним, яке пов'язується з хаосом життя, вираженим у хаосі текстів. Цій ситуації найкраще відповідає «шизоаналітична свідомість» (Ф. Гватарі, Ж. Дельоз), фрагментарна, децентрована у смисловому сенсі ідентичність людини, заснована у першу чергу на власних переживаннях позасвідомого, на позасвідомій суб'єктивній оцінці реальності. Якщо реальне стає функцією символічного (Ж. Лакан), а це символічне залежить від психічного апарату та індивідуального досвіду людини, то й реальність залежить від суб'єктивності людини. На повсякденному рівні ця ідея має просту форму «У кожного своя думка», а на естетичному – «Про смаки не сперечаються». О. Воєводін вказує: «Все двадцяте століття пройшло під прапорами всіляких форм експериментування у естетичній сфері. Гасла «Я так бачу!», «Я так чую!», «Я так відчуваю!» донині є ідеологічним обґрунтуванням агресивної розбещеності, нетерпимості, крайнього суб'єктивізму, індивідуалізму й аморалізму

у мистецтві. Усілякі міфи про трагічну невизнаність генія стали індульгенцією на сваволю й виправдання суб'єктивної винятковості не тільки у естетичній, але у багатьох інших сферах соціального життя» [13, с. 267].

Таким чином, модерне й постмодерне мистецтво та естетика гіпостазують індивідуальне переживання, відриваючи його від тих загальних основ, що роблять переживання змістовним, тобто від обумовленості переживання досвідом та практикою. Ігноруючи ці структури життєдіяльності, точніше, говорячи, що вони скриті нашаруваннями інтертекстуальності та процесами симуляції, естетика модернізму та постмодерну усе ж таки не може не говорити про досвід людини, розглядаючи, на основі чого виникає естетична оцінка. Трансцендентальний емпіризм постмодерну говорить про досвід, але досвід для нього у естетичній сфері є остання межа, за якою – лише хаос, якій вже не піддається структурації.

Таке соціокультурне конституювання концепту естетичного досвіду у рамках мистецької практики та її осмислення як одного з контекстів актуалізації концепту естетичного досвіду виводить проблематику досвіду у простір естетичного знання з боку філософії мистецтва. Але щоб більш конкретно окреслити контекст актуалізації проблеми естетичного досвіду, нам здається важливим вказати на проблему світовідношення у культурі ХХ століття. Ця проблематика була проаналізована В. Личковахом, який експлікує змістовність інтенції «життєвої сили» як «життя миттєвістю». Соціокультурні умови, які, на наш погляд, виражали себе й як початок та розвиток модерної естетичної свідомості у форму постмодерної естетичної свідомості з паралельною ґенезою концептуалізації поняття естетичного досвіду, дослідник розкриває у більш екзистенціальних вимірах людської реальності: часу, просторі, тілесності та емоційності.

Часовий вимір світовідношення ХХ століття є таким типом переживання часу, який знімає у собі вироблені урбаністичними трансформаціями технологічної цивілізації темпоритм та динаміку способу життя: «У переживання часу вдирається вплив механізації, автоматизації, комп'ютеризації, зміна транспортних, комунікативних, аудіовізуальних засобів людського спілкування (наприклад, поява кінематографа, радіо, телебачення, відеотехніки, інтернет-мережі, лазерної графіки тощо)» [14, с. 16]. Людське світовідношення у його ментальних і чуттєвих характеристиках динамізується й темпоралізується у смисловій кореляції змін соціальної реальності. «Життя миттєвістю», тобто світовідношення як переживання, у часі світовідношення стає переживанням «розвитку-у-часі».

Просторовий вимір світовідношення «життя миттєвістю» конституюється у переживанні просторовості як «стиснутої», такої, що легко оглянути, яка теж піддалася метаморфозам урбанізації та глобалізації, яка «підпорядковується планетарним екологічним і технологічним процесам» [14, с. 17]. Огляд простору пов'язаний з часом, який витрачається на огляд, отже простір темпоралізується та вимірюється часовими координатами, наприклад, світловими роками у космографії. Природно-екологічний простір підмінюється штучними моделями візуалізації та вимірами синтезованих метрик, розмітка простору опосередковується сучасним архітектурним інтер'єром, поп-артом, голографією, комп'ютерною графікою, топографічною символікою; тим самим простір природи перетворюється у простір часу цивілізації, тобто переживання «розвитку-у-часі» обґрунтовує переживання «знаходження-у-просторі». До простору вже складно підібратися у автентичному переживанні. Переживання просторовості «життя миттєвістю», отже, може бути зрозуміло як переживання «розвитку-знаходження-у-просторі-у-часі». Такій простір є соматичним.

Тілесний вимір світовідношенняя «життя миттєвістю» експлікує тіло людини як занурення Я у світ, втілення Я у світі. Тілесність фундується як базис сприйняття, яке є інтенційною модифікацією тілесного буття у соціально-культурному світі. Тілесність як переживання тіла як світовідношення визначає вираз людської суб'єктивності у всіх проявах перцептивного та позаперцептивного: емоціях, пластиці, еротиці, фантазмах сфер підсвідомого та позасвідомого. Емоційність у світовідношенні «життя миттєвістю» виходить на новий рівень, вона, ґрунтуючись на зануренні тіла у світ, постає як той надрефлексивний зв'язок, що пов'язує людську тілесність та світ, маючи вираз як «глибоке відчутне світовідношення, що має свій базис у відчуттях і почуттях, у яких людині є даним світ і все, що міститься у ньому» [14, с. 18].

Переживання починає розглядатися як справжній онтологічний початок людської індивідуальної сутності. Цей культурний концепт фундує теоретичний погляд на культуру та соціум у нових вимірах розгляду. У естетичному аспекті цей вимір постає більш яскраво, бо життя як принцип світоустрою у своїй інтуїтивній глибині, що виступає як цілісність світу та людини, яких відчужує та піддає дискретності новітня технологічна цивілізація, актуалізує життєвий досвід індивіду: «гармонійна взаємодія, навіть «гра» чуття і думки, сприйняття і уяви, споглядання і фантазії осягається лише у естетичному переживанні» [14, с. 24].

Соціокультурні умови актуалізації концепту естетичного досвіду виводять концепт досвіду у поле інтелектуальної пресуппозиції естетичного знання. Життя, переживання, індивід стають не лише темами естетики, але й проблемами, на фоні яких й виділяється концепт естетичного досвіду. Як вже вказувалося, соціокультурна динаміка сьогодення визнається як симулятивно-репрезентативна, що призводить до постулювання художньо-естетичної комунікації у всьому її різноманітті взаємовідношень між художником, естетичним об'єктом та реципієнтом, контекстів естетичної і художньої діяльності та системи категорій естетичної свідомості, які її виражають, як специфічного референціального базису ставлення людини до світу. Естетичний досвід, який породжує і породжується сучасними знаково-комунікативними практиками, визнається фундаментальною структурою людської індивідуальності, структурою, яка є єдино-можливим джерелом семантики людського буття. Естетичні предмети і художні об'єкти генеруються як упорядковані артефакти художньо-естетичного полю комунікації, і ця упорядкованість у хаосі сучасного життя є самою близькою до екзистенціалів сучасної людини через їх вираз чуттєвості та вплив на чуттєвість. І саме естетичний досвід постає як та категорія, яка виражає цей вираз і цей вплив, тим самим спрямовуючи сучасні естетичні практики на специфічні (суб'єктивно-репрезентативні) способи артикуляції смислів та цінностей соціокультурної динаміки сьогодення.

Бібліографічні посилання:

1. **Fenner D.** Aesthetic Experience and Aesthetic Analysis / D. Fenner // Journal of Aesthetic Education. – 2003. – Vol. 37. – No. 1. – P. 40–53.

2. **Carroll N**. Aesthetic experience, art and artists / N. Carroll // Aesthetic experience / ed. by R. Shusterman and A. Tomlin. – New York and London : Routledge, 2008. – P. 145–165

3. **Shusterman R.** The End of Aesthetic Experience / R. Shusterman // Journal of Aesthetics and Art Criticism. – 1999. – Vol.55. – P. 29–41.

4. **Делез Ж.** Различие и повторение / Ж. Делез / пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.

5. **Сарабьянов Д.В**. Стиль модерн / Д.В. Сарабьянов. – М. : Искусство, 1989. – 294 с.

6. **Андреева Е.** Постмодернизм. Искусство второй половины XX – начала XXI века / Е. Андреева. – СПб. : Азбука-классика, 2007. – 499 с. – (Новая история искусства).

7. **Dewey J.** Art as experience / J. Dewey. – New York : Capricorn Books, 1958. – 355 p.

8. **Герман М.** Модернизм. Искусство первой половины XX века / М. Герман. – СПб. : Азбука-классика, 2008. – 480 с. – (Новая история искусства).

9. **Каган М.И.** О живом смысле искусства / М.И. Каган // О ходе истории / ред.-сост. В.Л. Махлин. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – С. 483–519.

10. **Льовкіна О.Г**. Відчуження людини у соціокультурному просторі: минуле і сучасність / О.Г. Льовкіна. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2006. – 168 с.

11. **Личковах В.** Авангард – постмодернізм – універсалізм: зміна парадигм некласичної естетики / В. Личковах // Дивосад культури: вибрані статті з естетики, культурології, філософії мистецтва. – Чернігів : РВК «Деснянська правда», 2006. – С. 56–74

12. **Вельш В.** Наш постмодерний модерн / В. Вельш / пер. з нім. А.Л. Богачова, М.Д. Култаєвої, Л.А. Ситніченко. – К. : Альтпрес, 2004. – 328 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).

13. **Воеводин А.П.** Эстетическое регулирование социальной активности людей / А.П. Воеводин // Філософські дослідження. Зб. наук. пр. Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля / від. ред. Суханцева В.К. – Луганськ, 2004. – Випуск 5. – С. 263–272.

14. **Личковах В.** Світовідношення як переживання (онтологія, феноменологія та естетика «життя миттєвістю») / В. Личковах // Дивосад культури. – Чернігів : РВК «Деснянська правда», 2006. – С. 15-27.

УДК 1 (091);111

Д. Ю. Снітько

СПІВВІДНОШЕННЯ ДІЯЛЬНОСТІ Й БЕЗДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ В ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ВІДРОДЖЕННЯ

Аналізується співвідношення діяльності й бездіяльності людини в філософії епохи Відродження. Окрему увагу приділено причинам піднесення цінності практичної діяльності в епоху Відродження та екзистенційним аспектам опозиції діяльності й

© Д. Ю. Снітько, 2012

бездіяльності.
***Ключові слова**:* людина, діяльність, бездіяльність.

Рассматривается соотношение деятельности и бездеятельности человека в философии эпохи Возрождения. Отдельное внимание уделено причинам переоценки статуса практической деятельности в эпоху Возрождения, а также экзистенциальным аспектам оппозиции деятельности и бездеятельности.
Ключевые слова: человек, деятельность, бездеятельность.

The article considered the relation of human activity and inactivity in the Renaissance's philosophy. Special attention concentrated on the existential aspects relations with the activity and inactivity and the causes of revaluation of practice.
***Key words**:* human, activity, inactivity

Постановка проблеми та її актуальність. Феномен людської бездіяльності постає однією з найважливіших проблем сьогодення, оскільки такі явища, як пасивність, споживацтво, індиферентність, інертність, лінь та апатія набувають характеру звичних у різних суспільствах. Поширення згаданих явищ становить небезпеку як для суспільства в цілому, так і для окремої особистості, оскільки несе в собі значні деструктивні наслідки.

Тема співвідношення активних і пасивних форм людського буття викликала особливий інтерес в епоху Відродження. Саме в цей період в європейській культурі остаточно стверджується примат практики над споглядянням, що сутнісно зумовило основні риси сучасної цивілізації. Для більш глибокого розуміння причин та сутності кризових явищ сучасності необхідне звернення до аналізу філософської думки Відродження в контексті зазначеної вище проблеми.

Огляд літератури. Слід відзначити роботи М. Гайдеггера, Г. Арендт, Е. Фрома, Г. Марселя, А. П. Мальцевої, А. І. Бойка, П. Шульца, С. А. Нікольського, Г. В. Воронової та інших, де започатковано осмислення феномена бездіяльності людини та проблеми співвідношення людської діяльності й бездіяльності. Водночас, опозиція людської діяльності й бездіяльності не була предметом окремого аналізу в загальних антропологічних та історико-філософських дослідженнях, присвячених філософії епохи Відродження (роботи Е. Гарена, К. Сєргєєва, О. Александрової, М. Гуковського, В. Кузнєцова, А. Горфункеля та інші). В західній літературі проблема людської дії розглядається переважно в контексті проблеми свободи волі, при цьому випускаються з поля зору саме екзистенційні аспекти співвідношення діяльності й бездіяльності людини [15].

Метою дослідження є аналіз співвідношення діяльності й бездіяльності людини в філософській думці епохи Відродження. Реалізація мети передбачає виконання таких завдань: виявлення статусу діяльності й бездіяльності людини в ренесансній філософській думці; аналіз чинників, що сприяли особливому статусу людської діяльності; аналіз феномена людської пасивності та акцентування його екзистенційних аспектів на предметі філософії Відродження.

Виклад результатів дослідження. Проблемі піднесення практичної діяльності над споглядальною присвячено достатньо досліджень (можна назвати хоча б відому працю Ганни Арендт [2]). Тому, в даній статті мова йтиме не про споглядання й практику, а переважно про діяльність і бездіяльність людини в широкому смислі. Феномен людської пасивності, ухилення людини від діяльності виявився на периферії філософських досліджень, а тому, через аналіз діяльнісної проблематики, що була однією з центральних в філософії Відродження, спробуємо виокремити й дослідити феномен людської бездіяльності.

Епоха Відродження ствердила новий погляд на проблему співвідношення споглядання й практики. На противагу середньовічному ідеалу *споглядального життя*, що стверджувався середньовічними філософами [14, с. 40, 47, 50], в згаданий період історії можна було спостерігати піднесення людської активності та осуд бездіяльності в усіх її проявах, що було пов'язано із самою сутністю тогочасного гуманізму – розумінням людської сутності як активної, свобідної, творчої.

Стара релігійна система цінностей не відповідала новому уявленню про людську природу. Тогочасний католицький погляд на людину яскраво виражений в творі Папи Інокентія III із красномовною назвою «*Про презирство до світу, або про нікчемність людини*». Автор оголошує марність всіх людських справ, вважаючи їх «*суєтою та томлінням духу*» [9, с. 122]. Відвертий заклик до відсторонення від всіх земних справ та ствердження людини як нікчемної та слабкої істоти, очевидно, не могли сприяти вихованню діяльної особистості.

Натомість, ідейний смисл ренесансного гуманізму виклав Джаноццо Манетті в своєму творі із не менш красномовною назвою «*Про гідність та вищість людини*», в якому

стверджував людину як істоту творчу та діяльну, покликану до діяльного земного життя, яку Бог створив «*найпрекраснішою, найблагороднішою, наймудрішою, найсильнішою і, нарешті, наймогутнішою*» [11, с. 21]. Така теза зовсім по-іншому відкриває земне призначення людини, закликаючи її до дії, а не пасивності.

Мислителі епохи Відродження, виправдовуючи все людське через апологію земного, тілесного й чуттєвого, виправдовували разом з тим всі земні справи людини. Ще у Данте Аліг'єрі знаходимо розуміння людини як істоти, що має свободну волю та становить собою єдність смертної та безсмертної сутностей. У відповідності до цього, призначення людини також оголошується двоїстим: земним та небесним. Земним призначенням людини мислитель вважав вдосконалення розуму та пізнання істини, тоді як участю небесного призначення людини є вічне споглядання божественних сутностей. Виправдовуючи природне в світі і в людині, Данте закликав людину слідувати саме природному началу і займатись земними ділами, на відміну від аскетичної пасивності монахів, які відреклися від світу [8, с. 60, 61, 63, 68].

Деякі дослідники філософії Відродження стверджують, що мислителі епохи Відродження висунули в якості одного з головних принципів людського існування «*принцип задоволення*», ґрунтований часто на чуттєвих насолодах [1, с. 158, 163]. Дійсно, у П. Браччоліні в певному смислі підкреслювалась цінність земних благ та навіть схвалювалось прагнення до багатства та накопичення грошей, оскільки подібні прагнення визнаються природними для всіх людей, а тому не можуть бути противними людській природі загалом, оскільки саме прагнення визнавалось рушійним чинником людської діяльності. Проте, сам П. Браччоліні зауважував, що надмірне прагнення (жадібність) веде людину до рабства та нещастя, а тому, в своєму житті людина повинна керуватись не прагненнями, а власним розумом [3, с. 105]. Отже, «принцип задоволення» не виступав в якості головного в міркуваннях філософів Відродження; мова скоріше йшла про реабілітацію загалом людської чуттєвості як суттєвої риси її природи.

Франческо Петрарка виправдовував земну діяльність людини, стверджуючи, що при житті вона, як смертна істота, повинна опікуватись смертними речами, а після смерті – небесними. Наслідуючи попередню філософську традицію, Петрарка все ж із повагою ставився до споглядального життя. Мислитель говорить про усамітнення, а значить і утримання від суспільної діяльності, як про необхідне для самопізнання, усвідомлення власного духовного світу людини та відновлення зв'язку із Богом. Саме на основі такого зв'язку, за Петраркою, може з'явитися дійсна любов до ближнього на противагу відчуженості, що панує серед людей. І хоча Ф. Петрарка ще не наполягав на приматі практичної діяльності над споглядальною, проте філософ вимагає визнати за першою рівну цінність поряд із спогляданням, адже «… *деятельная хлопотливость Марфы не отвержена, хотя созерцание Марии возвышеннее*» [12, с. 54].

Серед мислителів епохи Відродження можна знайти й більш радикальних поборників практичної діяльності. Так, Джордано Бруно відверто підносив працю, оголошуючи її, на відміну від попередньої традиції, не прокляттям, а благословенням, оскільки лише через зусилля (а не споглядання та бездіяльність) може бути здобута доброчесність. Уже згадуваний нами Д. Манетті формулював призначення людини саме як «*діяти й розуміти*» (*agere et intelligere*), наполягаючи на провідній ролі першого, а Леон Баттіста Альберті взагалі бачив призначення людини лише в роботі й творчості та засуджував нудьгу і байдикування, вважаючи їх негідними людини та Бога, оскільки лише людська творчість та діяльність здатні прославляти Творця та нести щастя людині [7, с.72, 84, 89; 15, с. 35].

Заклик до активної діяльності був пов'язаний із християнським гуманізмом, із закликом піклуватись про тих, хто поруч, та любов'ю до ближнього (*charitas*). Так, італійський гуманіст Леонардо Бруні робив акцент на класичному уявленні піклування про спільне благо (розроблене ще в філософії Платона, Аристотеля та Цицерона), що, на думку мислителя, повністю співпадало із основами християнської етики. У Л. Бруні немає жорсткого протиставлення споглядального та діяльного життя, адже, на його думку, чесноти людини можуть проявлятися як в діяльному, так і в споглядальному житті, хоча мислитель і визнає, що від діяльного життя виграє все суспільство, тоді як споглядання є ближчим до Бога і має індивідуальну цінність. У смислі відсутності суспільно - корисної практики та спрямованості на трансцендентне буття споглядання все ж класифікується Л. Бруні як «бездіяльність», хоча при цьому й не має явної негативної характеристики.

Отже, що майже всі згадані вище мислителі зосереджували свою увагу на діяльній сутності людини, загалом засуджуючи бездіяльність. Через таку ідейну настанову сам феномен бездіяльності залишився, здебільшого, поза увагою філософів. Однак спробуємо все ж виокремити ті моменти, що стосуються феномена людської бездіяльності.

Мислителі Відродження часто гостро критикували аскетизм та споглядання не тільки через зневагу до такого роду занять, а й через реальне спотворення цих практик прихильниками

церкви. Одним із пунктів критики був осуд фактичної бездіяльності послідовників церкви, у яких декларації не відповідали їхнім реальним справам і діям. Лоренцо Валла критикував аскетизм на підставі твердження, що монахи втікають від світу, обираючи бездіяльність перед активним ствердженням чеснот в світському житті. За Д. Манетті, причиною католицького презирства до земного життя й практичної бездіяльності є саме надія на життя вічне, а отже, апологія й ствердження цінності земного життя здатні подолати й пасивне ставлення людини до власної земної долі [11, с. 55].

Мислителі Відродження зовсім не були поборниками трудової активності самої по собі, адже чітко розрізняли метушню та діяльність, корисну для суспільства. Л. Бруні вважав, що «*высшее благо людей, которое мы ищем, заключается в том, чтобы хорошо жить и хорошо действовать*» [4, с. 53]. Тому, правильним є не просто піклуватися про власне життя, а прагнення піклуватися про *правильне життя*, яке, з одного боку, характеризується уникненням непотрібної роботи та, з іншого боку, прагненням робити тільки те, що співвідноситься із чіткою та ясною метою. Таким чином, переконаний Л. Бруні, відсутність чіткої мети є причиною як надмірної діяльності людини так і її протилежності – бездіяльності. «Добра» людина, за Л. Бруні, «діє правильно» тоді як недобра людина завжди вчиняє навпаки [4, с. 67]. В даному випадку, «погана» людина охарактеризована як така, що веде бездіяльний спосіб життя чи уникає «правильного» діяння, при цьому всю відповідальність за зусилля щодо ведення «правильного життя» італійський мислитель покладав на саму особистість.

Інший італійський гуманіст Д. Конверсини да Равенна вважав, що життєві сили людини залежать саме від її свідомості, а тому активність чи пасивність особи залежить лише від неї самої. Таким чином, людська бездіяльність прямо залежить від тих цінностей та переконань, що їх має людина. «Слабка» людина, за логікою мислителя, – та, що легко піддається впливу із зовні, не маючи власних твердих переконань, а тому так же легко й занепадає [10, с. 155, 157].

Марсіліо Фічіно дотримувався середньовічного поділу способів людського життя на *діяльне*, *споглядальне* та *чуттєве*, зазначаючи, що перше стверджує мудрість та розмірковування, друге – силу та діяльну доброчесність, а третє – чуттєві насолоди. Характерно, що саме третій спосіб життя (чуттєве) супроводжується, на думку мислителя, «*пренебрежением к трудам и заботам*», а тому, по суті, є бездіяльним способом життя. Однак М. Фічіно зовсім не наполягає на домінуванні певного способу існування, а навпаки, говорить про необхідність їх гармонійного поєднання в людському житті [13, с. 267-268].

Можна помітити, що питання про людську природу й сутність, актуалізовані мислителями Відродження, тісно пов'язувались із питанням про земне призначення, покликання людини, про ті завдання й обов'язки, що їх має смертна людина. Аналогічна проблематика була надзвичайно важливою на думку Північного Відродження, зокрема Мартіна Лютера. Так, саме поняття «*покликання*» (*Beruf*) стає одним із центральних в антропологічних поглядах німецького мислителя і постає як найвище завдання людського життя [5, с. 96, 97]. Даний догмат протестантської етики заперечував аскетизм і споглядання, стверджуючи необхідність мирської діяльності як слідування людини власному покликанню.

М. Лютер переосмислив Євангеліє і побачив у постаті Ісуса заклик до прийняття людиною особистого тягаря, що зображує собою виснажливу працю та суспільну діяльність, засновані на глибокій вірі та любові до Бога і ближнього. Принцип спасіння вірою (*sola fide*), висунутий Лютером, пропагував не споглядання Бога, а активну діяльність та страждання, як спосіб слідування шляхом Христа, – Лютер був переконаний, що всяке оновлення та вдосконалення дається людині як благодать лише через страждання й зусилля. Очікування благодаті в бездіяльності є марним, оскільки вона сходить від Бога лише тоді, коли людина бере на себе «*хрест діла*» і виконує роботу не заради успіху чи задоволення, а з метою самовдосконалення та випробування труднощами [6, с. 166 – 167].

Із розвитком ідей М. Лютера в подальших версіях протестантизму (кальвінізм, методизм та ін.) бездіяльність людини засуджується ще більш радикально. Так, наприклад, морального осуду заслуговують навіть задоволеність досягнутим та спокійна насолода багатством, оскільки це веде лише до бездіяльності та мирських гріховних утіх. Тільки діяльність призводить до примноження слави Бога, а тому бездіяльність та байдикування, навіть надмірний сон та пусті розмови оголошуються найтяжчими гріхами. Небажання людини трудитись вважається ознакою відсутності Божої благодаті, оскільки феномени ліні та байдикування мають не тимчасовий, а тривалий характер і можуть, відповідно характеризувати спосіб існування людини та саму людину. Крім того, уникнення трудової діяльності оголошується також і порушенням заповіді любити ближнього, оскільки бездіяльна людина, ніби, не піклується про загальне благо [5, с. 186 – 188, 191, 254].

Загалом, через піднесення статусу практичної діяльності в добу Ренесансу фактично

простежується полеміка між пасивною смиренністю та людським активним началом, долею та доброчесністю, фатумом та свободою. Споглядання вважається такою діяльністю, що належить людині в її «небесному» існуванні, а тому споглядальне життя (*bios theoreticos*), аскетизм, чернецтво поступово втрачають свою цінність. Проте людська бездіяльність сама по собі мислителями Відродження майже не аналізувалась і часто такі відмінні явища як *лінь* та *споглядання* не розрізнялись – дані феномени майже повністю ототожнюються саме внаслідок абсолютного піднесення цінності людської практики.

Висновки. Причинами згаданої вище переоцінки практичної діяльності стали як явища суспільно-політичного характеру, так і філософсько-світоглядні настанови мислителів епохи Відродження, які на перший план виносили творчу і свобідну природу людини, а також християнські заповіді любові та піклування про ближнього, що разом виражалось у заклику до активної трудової та суспільної діяльності.

Проте можна було помітити, що напруга між діяльним та бездіяльним способами людського існування в епоху Відродження не ослабла (в порівнянні з середньовічною філософією), а набувала нових варіацій: жорстке протиставлення згаданих способів життя та покладення всієї відповідальності за власний спосіб буття на саму людину. Неусвідомлення людиною власної природи та відповідного їй призначення, на думку мислителів Відродження, є основною передумовою людської бездіяльності. Останній момент вказує на потужний екзистенційний аспект даної проблематики, оскільки в даному випадку йдеться саме про свідомий вибір людиною власного «проекту» – діяльного чи бездіяльного, а тому заслуговує на подальше дослідження.

Бібліографічні посилання:

1. **Алєксандрова, О. В**. Філософія Середніх віків та доби Відродження: Підручник / О. Алєксандрова – К.: ПАРАПАН, 2002. – 172 с.

2. **Арендт, Г.** Становище людини / Ганна Арендт; [пер. з англ. Зубрицька М.] – Львів: Літопис, 1999. – 254 с.

3. **Браччолини, П.** Застольный спор о жадности, расточительстве, о брате Бернардино и других проповедниках / П. Браччолини // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) – М.: Изд-во Московского университета, 1985. – С. 73 – 107.

4. **Бруни, Л.** Введение в науку о морали / Леонардо Бруни Аретино // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) – М.: Изд-во Московского университета, 1985. – С. 49-67.

5. **Вебер, М.** Протестантская этика и дух капитализма / Макс Вебер // Избранные произведения; [пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова] – М.: Прогресс, 1990. – с. 61–344 – (Социологич. мысль Запада).

6. **Гарин, И. И.** Лютер / И. И. Гарин – Харьков: Фолио, 1994. – 286 с.

7. **Гарэн, Э.** Проблемы итальянского Возрождения / Э. Гарэн; [пер. с итальянского] – М.: Прогресс, 1986. – 396 с.

8. **Горфункель, А. Х.** Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения / А. Горфункель. – М.: Мысль, 1977. – 400 с.

9. **Иннокентий III**. О презрении к миру, или о ничтожестве человеческого состояния / Папа Иннокентий III // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: Сборник текстов. Часть II; [переводы с латинского и итальянского] – Саратов: Издательство Саратовского университета, 1988. – С. 117 – 130.

10. **Конверсини да Равенна, Д.** Драгмалогия о предпочтительном образе жизни (Фрагмент) / Джованни Конвесини да Равенна // Гуманистическая мысль итальянского Возрождения; [сост., отв. ред. Л. М. Брагина] – М.: Наука, 2004. – С. 150 – 160. – (Культура Возрождения).

11. **Манетти, Д.** Трактат «О достоинстве и превосходстве человека» / Джаноццо Манетти // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: Сборник текстов. Часть II; [переводы с латинского и итальянского] – Саратов: Издательство Саратовского университета, 1988. – С. 8 – 68.

12. **Петрарка, Ф**. Письмо Марку из Януи / Франческо Петрарка // Гуманистическая мысль итальянского Возрождения; [сост., отв. ред. Л. М. Брагина] – М.: Наука, 2004. – С. 53 – 55. – (Культура Возрождения).

13. **Фичино, М.** Паллада, Юнона и Венера / Марсилио Фичино // Гуманистическая мысль итальянского Возрождения; [сост., отв. ред. Л. М. Брагина] – М.: Наука, 2004. – С. 267-268. – (Культура Возрождения).

14. **Фома Аквинский**. Сумма Теологии. (Часть II-I. Вопросы 1 – 48) / Фома Аквинский. – К.: Эльга, Ника-Центр, 2006. – 576 с.

15. **Poppi, A**. Fate, fortune, providence and human freedom / A. Poppi // The Cambridge History of Renaissance Philosophy General editor Charles B. Schmitt, Editors Quentin Skinner, Eckhard Kessler

– Cambridge University Press, 2008. – p.p. 641 – 667.

УДК 141.7

І. Г. Кудря

МОДЕРНІЗАЦІЙНІ МОДЕЛІ: РЕГІОНАЛЬНИЙ АСПЕКТ

Дана стаття представляє порівняльний аналіз модернізаційних моделей в їх регіональному аспекті, який дає загальне уявлення про принципи модернізації, як способу соціокультурної і економічної трансформації певних регіонів світу.
***Ключові слова**:* сучасність, національна ідентичність, неопатримоніалізм

Данная статья представляет сравнительный анализ модернизационных моделей в их региональном аспекте, который дает общее представление о принципах модернизации, как способе социокультурной и экономической трансформации определенных регионов мира.
***Ключевые слова**:* современность, национальная идентичность, неопатримониализм

This paper presents a comparative analysis of modernization models in their regional context, which gives an overview of the principles of modernization as a way of social, cultural and economic transformation of certain regions of the world.
***Key words**:* modernity, national identity, neo-patrimonialism

© І. Г. Кудря, 2012

Науково-дослідний інтерес до регіонального аспекту модернізаційних процесів обумовлений тим фактом, що кожен регіон світу має свою неповторну специфіку. Це вимагає порівняльного аналізу суспільств різного типу. Проте справа не тільки в неоднорідності регіонів світу, а в практичній потребі подолання нерівномірності розвитку різних регіонів, а також з'ясуванні імпульсів, здатних підштовхнути певний регіон до розвитку. Це ставить перед нами завдання уточнення теорії модернізації і доповнення її сучасними розробками, пов'язаними з механізмами і рушійними силами регіонального розвитку. Особливо актуальним в аналізі регіональної модернізації є врахування усього різноманіття її факторів і передумов. Мова йде про чинники, пов'язані з культурно-історичними процесами, з духовною складовою регіональної модернізації. Моделі модернізації, втілені в розвинених країнах, не завжди можна застосувати до менш розвинених регіонів світу. В своєму дослідженні автор спирався на таких сучасних теоретиків модернізації, як Е.Геллнер, Ш.Ейзенштадт, М.Хрох, які вважають, що регіональний аспект модернізації є одним з основних, підкреслюючи, що саме характер взаємодії модернізаційних процесів з регіональними культурними і ментальними настановами, визначає її перебіг і наслідки – від продуктивних до контрпродуктивних. Ми можемо констатувати наявність широкого спектра регіональних моделей модернізації від західноєвропейської і латиноамериканської моделі модернізації до східних моделей модернізації.

Вихідною для переважної більшості регіональних моделей модернізації стала західноєвропейська модель. Особливість західноєвропейської моделі модернізації полягає в тому, що вона – прямий спадкоємець античної цивілізаційної традиції (грецької філософії і римського права). Головною відмінністю західноєвропейської моделі є її ціннісно-нормативне осереддя – особлива форма християнства – католицизм, згодом протестантизм і відповідно феномен Реформації, який повністю відсутній у православній цивілізації і латиноамериканських суспільствах. Для Заходу характерний паритет духовної і світської влади, в той час як в ісламі релігія домінує над державою, а в православ'ї церква лише молодший партнер держави.

Аналіз західноєвропейської моделі модернізації дозволяє сформулювати декілька її основних принципів: 1. Античний принцип оцінки світу через призму особистості – людина міра всіх речей (тут ніколи не сакралізували верховну владу як на Сході); 2. Принцип свободи як найважливішої людської цінності (яка заклала основи громадянського суспільства); 3. Принцип прогресу (ідеї нескінченного вдосконалення); 4. Принцип інноваційності (Європа розпочала епоху Великих географічних відкриттів, заперечивши обмеженість власної цивілізації); 5. Принцип глобалізації (це єдина культура, яка поширилася на всіх континентах, значно трасформувавши традиційні суспільства).

Досить оригінальна і теоретично складна типологія модернізаційних моделей постсоціалістичних країн Європи. Найбільш успішною серед них є чеська модель. Вона

складається з двох хвиль першої індустріальної модернізації XIX ст. і другої хвилі соціальної модернізації XX ст. Одним з головних факторів успіху чеської модернізації був соціальний фактор, наявність значного прошарку дрібної і середньої міської буржуазії при фактичній відсутності національної аристократії. Значну роль у чеській модернізації відіграв духовний фактор, оскільки Чехія є батьківщиною одного з перших протестантських рухів – гуситства. Навпаки, в Угорщині і Польщі, темпи модернізації були значно повільніші, оскільки тут були дуже сильні соціокультурні позиції національної аристократії. Свого часу К.Маркс зазначав, що поляки є однією з великих історичних націй, яка має загальноєвропейську місію (концепція Прометея східних слов'ян) поширення цінностей західної цивілізації серед інших слов'янських народів. Випереджаючий розвиток Польщі в складі Російської імперії, призвів до формування національної моделі модернізації, яка знімала станові і локально-територіальні обмеження і відкидала імперську модель. Крім цього, втрата державності Польщі була тимчасовою. Ми можемо казати про своєрідний варіант польської аристократичної моделі модернізації. Вивчаючи країни Центральної Європи – Чехію, Угорщину і Польщу, слід зазначити, що ці країни різні в плані їх модернізаційних моделей. На відмінну від колективістської радянської моделі модернізації, моделі модернізації в соціалістичних країнах, базувалися на марксистському персоналізмі і матеріальному стимулюванні праці. Замість примітивного політократичного етатизму Радянського Союзу у країнах соціалістичного табору був запроваджений модерний технократичний етатизм. Акцент на технології, науці, матеріальних стимулах визначив інструментальну спрямованість соціалістичної моделі модернізації. У цій модернізаційній моделі віддавався пріоритет практичному аспекту над суто ідеологічним. Акцент на економічному аспекті, а не політичному призвів до панування технократії, як практично, так і символічно, оскільки вона сформулювала фундаментальні цінності модернізаційної програми. Фактично, всупереч думці, що технократична еліта аполітична, технократія в соціалістичних країнах визначала політику. Соціалістична модель модернізації була побудована навколо поняття економічного зростання і суспільної організації праці − зайнятості у виробництві. Економічне зростання мало дві мети, перебороти тягар масового безробіття і ліквідувати зовнішньоекономічну й політичну залежності, тобто вторинний статус на міжнародній арені цих країн. Соціалістична модернізація стала основою історичного переходу до сучасності. Урбанізація і освітня революція 1970-х рр. завершила перехід до квазісучасності в Центральній Європі. Політичні повстання в Східній Німеччині, Угорщині, Чехословаччині не можна вважати революціями. Вони були національними рухами проти радянської метрополії, в основі яких лежав внутрігруповий конфлікт еліт. Ю.Габермас назвав постсоціалістичну революцію 1989 р. революцією пошуку. Суспільства центральної Європи, доводить він, не намагалися встати на новий шлях розвитку, а спробували повернутися в сучасність, з якої вони були вилучені комуністичним експериментом. Крах соціалізму означав розширення сучасності, рух Заходу на Схід не просто як технологічної цивілізації, але також як демократичної традиції [3, с. 198].

Як окрему, поряд **з** центральноєвропейською моделлю модернізації, виділяють балтійську модель модернізації. Основу модернізаційної моделі балтійських країн становить принцип ефективної власності, на відміну від інших пострадянських країн де є власники, але немає капіталістів. Для усіх балтійських народів характерний глибокий індивідуалізм, на відміну від слов'янської колективності. Найбільш важливою духовною рисою усіх балтійських культур є пріоритет європейських етичних цінностей, обумовлений довготривалим впливом європейської цивілізації.

Цікавим варіантом модернізації є український олігархічний неопатримоніалізм. По-перше, історично політична система України була олігархічною, вже починаючи з XIV – XV ст. кілька феодальних родин контролювали переважну більшість української території, ніхто не міг змагатися з їхньою владою. По-друге, Україна була складовою частиною сучасності, хоча завжди периферією. Ця специфічна позиція лежить в основі глибоко вкоріненої характеристики українського суспільства, як суспільства неповної або псевдосучасності. По-третє, українська ідентичність є фрагментарною. З XVI ст. відбувалися швидкі зміни в привілейованому класі української православної шляхти, в її середовищі зникає відчуття ідентифікації з власною традиційною культурою. Православна церква втрачала найбільш багатих і освічених вірних. Вища православна ієрархія вибирає єдиний шлях виживання – модернізацію традиційної культури, для чого необхідно було об'єднатися із Заходом. Згодом, козацька старшина, була включена в російське дворянство і повністю асимільована. Утворення сучасної Польщі і Росії поставило Україну перед вибором альтернатив: або вона стає частиною цих сучасних країн, або намагається перетворитися сама в таку країну. Таким чином, найважливішим елементом в аналізі української моделі модернізації є поняття національної ідентичності, співвідношення поняття ідентичності лояльності та ідентичності винятковості. Ця суперечність між двома

видами ідентичностей є присутнім на кожному етапі української модернізації. Коли Україна стала невід'ємною частиною російського імперського модернізаційного проекту, панівною формою ідентичності була ідентичність лояльності. Т.Шевченко – перший український ідеолог, який створив проект національної модернізації на основі ідентичності винятковості. Крім того, слід зазначити, що базисна структура українського суспільства не змінювалася до кінця XIX ст., коли почалася індустріалізація.

Українське аграрне життя характеризувалося невеликими селянськими господарствами, власники яких одержали звільнення із кріпацтва в 1848 р. в Австрії і в 1861 р. – у Росії. Наприкінці XVIII ст. в Австрійській імперії було два основні спрошарки українського суспільства: хлопи і попи – селянська маса і клерикальна інтелігенція. Черезвідсутність в Україні секулярної еліти й українського урбанізованого середнього класу, українське суспільство в Австрійській імперії було представлено нечисленною клерикальною елітою і масою малограмотних селян. Крім цього, формування української національної ідентичності було загальмовано імперською моделлю модернізації, що не дало можливості перейти від першої фази національної модернізації – зацікавлення обмеженої групи інтелектуалів народною мовою, традиціями і культурою до фази національної мобілізації більш широких соціальних груп і надання їх діяльності політичного характеру [2, с. 130]; на відміну від Польщі, де польська шляхта ще на початку XIX ст. зазнала інтенсивної національної політичної мобілізації. Сучасна суспільна структура України складається з маргінального міського населення і патріархального селянства, які й становлять мережі клієнтури. Варто підкреслити низький рівень горизонтального і вертикального диференціювання, тобто низький ступінь диференціювання політичної і економічної системи і перевагу персональних мереж над формальними. Характеристики, які звичайно визначають неопатримоніалізм, як наприклад, персональні зв'язки, патрон-клієнт відносини присутні в Україні.

Неопатрімоніалізм характеризується формальними демократичними структурами в комбінації з автократичною владою і політикою клієнтизма. На відміну від Центральної Європи, такі пострадянські суспільства, як українське, мають спадщину неопатримоніального соціалізму і зустрічаються з викликом побудови елементарної національної держави. Україна, крім того, має нетривалу традицію державності і самоідентифікації, переживає глибокий цивілізаційний розкол. Еліта України має дуже слабку культурно-національну ідентичність, щоб артикулювати національні інтереси. Клас повинний мати відповідний рівень культури, щоб керувати державою, відсутність культури позбавляє клас права керування державою. В Україні встановилася неопатримоніальна олігархія. Становлення незалежної України мало стосувалося власне національної інтеграції, а було радше результатом прагматичного мінімального консенсусу. Слабкість традиції власної політичної влади, при пануванні характерного для пострадянських країн принципу неопатримоніалізму, спричинило розвиток українського суспільства на кланових, навіть дрібновласницьких началах. Головне завдання української модернізації: в створенні загальнонаціональної самосвідомості, перш за все в узагальненні і критичній переробці світогляду, породженого в народі об'єктивними соціальними процесами радянської епохи; в наданні національній свідомості класового забарвлення, включаючи подолання регіоналізму, локальної сільської самосвідомості і пропаганду політичної єдності нації.

Білоруська, або квазірадянська модель модернізації, заслуговує на свою увагу, оскільки вона, як локальний феномен (у часі і просторі) є відносно ефективною щодо стабілізації внутрішньої ситуації в країні. Головне, що досі визначає історичну долю Білорусі – це радянське минуле. Це не просто статистична констатація, це вже стало історичним смислом для країни. Це – особливий спосіб ставлення до сучасного життя, як до внутрішнього життя в республіці, так і до зовнішнього світу. Отже, провідна тенденція Білорусі полягає в тому, як запобігти всього, що нагадує війну, революцію, нові ціннісні ідеали, всього що потребує нового напруження усіх сил народу. В Білорусі більше половини населення становить сільське населення для якого традиціоналізм і стабільність є пріоритетними цінностями. Тому маси людей жорстко прив'язані до держави, яка свідомо проводить патерналістську модель модернізації.

Вторинною щодо західноєвропейської моделі модернізації, є латиноамериканська модель. Вона базується на постколоніальній інституціональній структурі, яка включає організацію економіки навколо великої аграрної власності, централізовану політичну систему, в якій представницькі органи слабкі, і культурну систему, що визначається церквою. Це інституціональне ядро трансформувалося в результаті економічних і суспільних змін XIX – XX ст. (урбанізації та індустріалізації). Проте, загальні принципи все ще визначають загальні тенденції розвитку цього регіону. Моделі розвитку, похідні від теоретичної схеми традиційність-сучасність, щодо Латинської Америки виявилися суперечливими. Розширення капіталістичного господарства

не призвело автоматично до розчинення традиційних, докапіталістичних суспільних відносин. Виникла дуалістична структурна різнорідність суспільств. Теза про те, що ліберальна демократія узгоджується з розвитком (урбанізацією, індустріалізацією і освітою) виявилася сумнівною, тому що найбільш сучасні суспільства (Аргентина, Уругвай і Чилі) були найбільш схильними до авторитаризму. Типова ситуація для латиноамериканських країн – процес подвійного перетворення, з одного боку економічної лібералізації, з іншого – політичної демократизації. Проте ці перетворення не можуть бути інституалізовані, оскільки громадське суспільство тут фактично відсутнє внаслідок авторитарного досвіду, а в результаті економічної лібералізації зростає суспільне диференціювання. Ліберально-демократичні режими, які не змогли інтегрувати нижчі класи в політичну систему, зійшли з політичної арени. Латиноамериканські країни постійно коливалися між нестійкою демократією і авторитаризмом, особливо до його двох форм: популістсько-корпоративістського режиму і бюрократичної військової диктатури.

Зростання економічної і політичної значущості Східної Азії в глобальному світі економіки вимагає більш глибокого аналізу природи модернізації в цьому регіоні. В основу модернізаційної моделі Східної Азії покладена конфуціанська система цінностей.Зокрема, особливий акцент на сімейній солідарності, підпорядкуванні індивіда групі, суспільній гармонії, політичній, а не релігійній або культурній інтеграції, важкій праці в якості самодостатньої цінності, ощадливості, освіті, як способу досягнення особистого і сімейного успіху. В Японії додають до цих цінностей: стоїцизм, лицарську гідність і корпоративну лояльність, пов'язані з її феодальним минулим. В конфуціанських країнах найбільш шанованою стратою є державні службовці. В Японії, навпаки, найбільш впливовою була страта – професійних воїнів (самураїв). Деякі теоретики визначають конфуціанську етику, як еквівалент протестантської етики і цивілізаційну основу модернізації Східної Азії. Конфуціанська етика, основа економічної ефективності Східної Азії, стала серйозним викликом загальноприйнятій веберівській про те, що, незважаючи на раціоналізм конфуціанства, вона на відміну від кальвінізму, суперечить духу капіталізму. М.Вебер не бачив модернізаційного потенціалу в конфуціанстві, оскільки на його думку вони лише виступали формою пристосування до світу, а не його перетворенням. П.Бергер стверджує, що модернізація Східної Азії це другий, не індивідуалістичний шлях розвитку капіталізму. Конфуціанське бачення держави, на відміну західного ліберального підходу, який розглядає державу як необхідне зло, сприймає державу не тільки, як інструментальну функцію, але як основний рушій розвитку, просвіти і мобілізації. Конфуціанська модель являє собою середнє між поцейбічною і потойбічною цивілізаціями. Конфуціанство – це середній шлях між даоським ідеалом природної стихійності і легітстським централізмом влади. Конфуціанство уникає, як спонтанності даосизму, так і репресивності легізму. Замість сили (легістського принципу) конфуціанство вбачало основу держави в моралі. Східно-азіатська модель розвитку спонукає нас прийняти припущення, що модернізація може і повинна приймати різні культурні форми.

Згідно з Е.Геллнеру, ісламська модернізація, яка відбувалася в останні сто років у світі, зробила те ж саме, що зробив на Заході, заснований на високій культурі, націоналізм. Цей процес модернізації призвів до того, що висока форма ісламу здобула остаточну перемогу над його народними формами. Саме така форма ісламу могла бути сприйнята людьми, які опинилися в значно трансформованих умовах (урбанізації, руйнуванні традиційних локальних громад і тощо), нова ідентичність стала основою формування нової страти міських мешканців. Високий іслам став основою мобільного суспільства, існуючого в сучасних умовах [1, с. 87]. В рамках ісламської моделі слід виокремити дві специфічні секулярні моделі модернізації: турецьку та іранську. Турецька модель модернізації повністю відкинула ісламську релігійну основу політичної легітимації і проголосила світський націоналізм, як основну ідеологію нового суспільства. Зміна в принципах легітимації була пов'язана зі змінами в правлячому класі. Політична участь була поширена на більш широкі верстви, хоча на початку модернізація проводилася обмеженою групою військових. Ідеологія модернізації була світською, раціоналістичною, націоналістичною, антиклерикальною і етатиською. Турецька еліта, вже починаючи з XV ст. в основному, була сформована вихідцями з Балкан і європейської частини Туреччини, і зазнала значного гуманістичного впливу Ренесансу (в часи султана Мехмеда II). Турецька модернізація була відносно успішною на відміну від іранської (шахської) модернізації, проти якої в Ірані склався альянс між духівництвом і торговою буржуазією (базаром). Для обох цих груп модернізація загрожувала втратою їхніх економічних, соціальних і політичних позицій. Торгова буржуазія не в змозі була конкурувати з західною економікою, а духовенство обмежувалося в сфері права і освіти. Цей альянс призвів до революції 1979 р. Ідейною основою революції стала доктрина прихованого імама (Махді), розроблена в епоху Абасидів, як опозиційна програма проти світської влади сунітських каліфів. Шах Реза Пехлеві не створив широкої соціальної бази для свого режиму. Шахський режим можна визначити,

як патрімоніалізм, який базувався на персональній лояльності правителю не в силу традиції, ідеології або харизми, а в силу системи заохочень і покарань. В цьому головна відмінність між шахською модернізацією і кемалізмом. Головною особливістю ісламської моделі модернізації є те, що вона не є конформісткою або адаптаційною, як конфуціанська і не зазнала значного західного впливу.

Таким чином, розглянуто регіональний аспект модернізаційних моделей, серед них основну увагу присвячено таким моделям модернізації: західноєвропейській, центральноєвропейській, латиноамериканській, східноазіатській та ісламській.

На підставі аналізу можна стверджувати, що нам сьогодні потрібна сучасна теорія, яка уточнює відмінності регіонального розвитку суспільств. При формулюванні теорії модернізації і застосуванні її до певного регіону плідною була б конкретизація, наскільки історичний досвід і соціальні фактори створювали тенденцію руху до різних опцій, не зважаючи, що критерії і мета модернізації однакові для всіх країн.

Бібліографічні посилання:

1. **Геллнер Э.** Условия свободы: гражданское общество и его исторические соперники / Э.Геллнер. – М.: Московская школа политических исследований, 2004. – 240 с.

2. **Хрох М.** От национальных движений к полностью сформировавшейся нации / М. Хрох // Нации и национализм // Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др.; пер. с англ. и нем. Л.Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского. – М.: Пракис, 2002. – С.121-145.

3. **Kumar K.** From post-industrial to post-modern society: new theories of the contemporary world / K.Kumar. – Oxford: Blackwell Publisher. 2005. – 253 p.

УДК 130.2

І. М. Танцюра

СУЧАСНИЙ ТЕАТР В УМОВАХ МЕДІА - РЕАЛЬНОСТІ

Розглядається проблема появи медіа засобів і техно зображення в театрі як результат світової культурної практики. Увага зосереджується на функціонуванні людини-комуніканта, що зумовлено переходом до техно зображення як основного інформаційного коду, і переосмислення його функцій в сфері сучасного театру.

***Ключові слова**:* сучасний театр, культура, медіа засоби, медіа реальність, техно зображення, віртуальність, комунікант, філософія культури.

Рассматривается проблема появления медиа средств и техно изображения в театре как результат мировой культурной практики. Внимание уделяется функционированию человека-коммуниканта, посредством перехода к техно изображению как основному информационному коду, и переосмысление его функций в сфере современного театра.

***Ключевые слова**:* современный театр, культура, медиа средства, медиа реальность, техно изображение, виртуальность, комуникант, философия культуры.

The problem of intervention of media tools and techno images in theatre considered as a result of worldwide cultural practices. Attention is given to a person's functioning as communicant, through the transition to techno image as the main image information code and a reformation of its functions in the field of contemporary theater.

***Key words**:* contemporary theatre, culture, media tools, media reality, techno image, virtuality, communicant, philosophy of culture.

© І. М. Танцюра, 2012

Сучасний світ постає сьогодні як суцільний потік інформації, де її основними носіями є електронні і цифрові медіа. Відповідно, засоби медіа впливають на всі сфери культури. У даній роботі спробуємо з'ясувати, як медіа засоби інтегруються у сучасний театральний простір.

Медіа - технології поєднують індивіда і суспільство своєрідним простором комунікації. Перші медіа технології, виконуючи функцію посередників між людьми, лише переносили інформацію. Та з розвитком і поширенням цих технологій ситуація змінилась – тепер медіа є всеохоплюючим середовищем, яке визначає існування людини. Це пояснюється тим, що сучасна людина більше контактує з медіа, і вони формують її життєвий досвід і свідомість.

Ця ситуація простежується на прикладі віртуальної реальності. Віртуальна реальність виникає з розвитком і поширенням мережі Інтернет, вона є феноменом «втечі від реальності»,

заглибленості в електронний простір, де людина може наново сконструювати власне життя, відмінне від реального. У віртуальній реальності не діють закони, що формують суспільство, тому людина отримує відчуття примарної свободи, а успішність існування в електронному світі залежить лише від професіоналізму у використанні технічними засобами медіа. Віртуальність замінює дійсність, і людина починає жити віртуальним досвідом, відсуваючи первинну, вихідну, справжню реальність на другий план. Ця віртуальна реальність змінює людську свідомість, оскільки в ній немає поділу на суб'єкт і об'єкт, внутрішній і зовнішній світ, існування в ній характеризується однозначністю, яка реальності не притаманна.

Механізм комунікації при застосуванні нових медіа на відміну від практики особистого спілкування припускає відмову від традиційних форм персональної присутності: діалогу, обміну досвідом та почуттями між людьми. Медіа стимулюють людину використовувати для сприйняття переважно зір і слух. Так відбувається через те, що інформація надходить переважно у вигляді візуального зображення та звука. Але у сфері мистецтва постає інша ситуація. Комунікація в художній системі побудована таким чином, що транслює не тільки змісти: зміст задіює в людині весь спектр почуттів. Мистецтво є важливим елементом людського буття, оскільки повертає людину до реального досвіду почуттєвого освоєння світу. Розширюючи межі нашого візуально-звукового сприйняття, медіа дозволяють кожному отримати свій власний почуттєвий досвід.

Людина, через залучення в її життя засобів масової комунікації, втрачає необхідність у тісному соціальному контакті з іншими людьми. Засоби масової інформації починають відігравати роль посередника у міжособистісних стосунках, власне, стаючи невід'ємними елементами цієї комунікації. Коли завдяки медіа - засобам створюється поле тотальної комунікації, тоді в культурі виникає віртуальний простір. І в цьому віртуальному полі медіа перетворюються на світ формування людського досвіду, оскільки людина більшість часу проводить у медіа - середовищі, стаючи часткою колективного тіла.

Природа медіа продукує постійні зміни у їх засобах, в учасниках комунікації, врешті – у результатах комунікації. Формується, як зазначає російський теоретик медіа Валерій Савчук у праці «Медіа - філософія: формування дисципліни» [1, стр.14], нова фігура - «комунікант». Мас - медіа складаються з комунікантів та використовують їх. Комунікант поєднує в собі все медіа середовище (яке складається з біологічного, психологічного, ідеологічного зрізів) і реагує на зміни в ньому. Через одного комуніканта можна дослідити результати цих змін, у нього формується особливий рівень свідомості, на якому він сприймає інформацію, що надходить зі світу. До масової комунікації через медіа людина долучається тим ефективніше, чим вище ступінь її відокремленості від суспільства, усамітненості. Втрачаючи тісний зв'язок з суспільством, людина входить в нове середовище існування – електронне. Чим упевненіше медіа - технології заявляють себе як єдиний засіб комунікації, що швидко і надійно переносить інформацію, тим більше визначають людську свідомість, життєвий досвід, оточуючий світ, тобто стають середовищем і умовою буття людини.

У театрі з появою медіа відкривається новий простір – віртуальний, в який занурюється глядач. Симбіоз реальної присутності акторів у виставі і віртуально спроектованого простору розширює можливості розгортання дії драми. Глядач відчуває актора як присутнього «тут», а створений медіа - простір – як «там». Одночасність віртуальності і реальності є головною характеристикою цифрової техносучасності, тому що людина має можливість існувати водночас і в межах мережі Інтернет, і в дійсному просторі. У своїй праці «Віртуальні театри: Вступ» Габріелла Джанначі підтверджує таку співприсутність, стверджуючи, що віртуальний театр дозволяє глядачу бути присутнім одночасно в реальному і віртуальному середовищі [4, стр.11]. Вистави, в яких до гри акторів долучаються медіа - засоби, є ніби монтажем дійсності і вигадки, тексту та метатексту – двох різновидів кодів. Це є основною характеристикою гіпермедійного простору, в який перетворюється сучасний театр.

Можна зробити висновок, що гіпермедійність надає більшої структурності і текстурності виставі. На думку дослідника театру Енді Лавендера, глядач має можливість побачити один й той самий простір як виключно сценічний, дво- чи тривимірний [5, стр.61]. На одній сцені завдяки застосуванню технічних засобів медіа зустрічаються живий актор і його віртуальна проекція – одна людина роздвоюється, представляється на сцені одночасно реальною і розсіяною у віртуальному просторі. Причому актуальність реального актора підкреслюється наявністю його віртуального двійника. Медіа ніби доповнюють реальність певними елементами і розширюють межі почуттєвого досвіду людини. При першому враженні від побаченого глядач не поділяє постановку на елементи – гра актора і проекція зображення зливаються в один потік, виникає явище мультитекстурності, яке зацікавлює глядача. Це пояснюється тим, що в реальності актор не може так несподівано і стрімко змінювати свій зовнішній вигляд, а спроектоване на його тіло

зображення може зазнавати щохвилинних перетворень. Глядач сприймає проекцію як частину тіла актора, зацікавлюється його надлюдською мінливістю.

Медіа наразі відіграють роль інтенсифікаторів дії, підсилюють ефект сприйняття. Аудиторія не тільки споглядає таку мультитекстурність віртуального і реального; глядач формує свою виставу, яка засновується на побачених та почутих елементах. Тому тут постає ще одна характеристика медійності театру – варіативність, можливість поєднувати всі виміри в один нескінченною кількістю комбінацій. Інтермедійність полягає також і в трансформативності, оскільки промовлене слово може водночас ставати зображенням.

На думку американського культуролога та дослідника сучасного театру Пітера Боеніша – винайдення і поширення нових електронних технологій повністю нівелювали розрізнення кодів будь-якої інформації. Тому ці технології досить поширені в усіх сферах людської діяльності, шляхом переведення інформації у новий формат перетворюють її на суцільний індиферентний бінарний потік нулів та одиниць. У цьому потоці зливаються всі візуальні образи – кольори, картинки, рухи. Якщо такий візуальний аспект буде переважати у виставі, глядач забуде про реальний елемент постановки – акторів, які, власне, створюють виставу, наповнюють її емоційним тлом. Завдяки медіа змінюється сам обсяг театрального простору, а також в практику входять методи інтерактивної взаємодії вистави з глядачем. Щоб створити візуальне тло для вистав, на зміну мальованим декораціям сучасний театр застосовує репрезентативні медіа для відтворення реальності – кінематограф і комп'ютерну 3D-графіку. Тобто театр конструює альтернативну реальність тими засобами, які дозволяють глядачу повністю перенестися в неї і активно діяти в цьому просторі.

Пітер Боеніш, переосмислюючи історію театру на основі дослідження Вілема Флуссера, щодо кодів інформації стверджує, що нові форми театру завжди виникають з появою нового інформаційного коду. Основи класичної європейської драми були закладені в античній Греції і, як наголошує Боеніш, «співпали з появою фонетичного алфавіту» [3, стр.110]. У той час алфавітний код поширювався, і посилався на нові когнітивні стратегії збирання, перетворення і донесення інформації. Театр представив новий спосіб використання цього коду – текст драми, який дозволяв художньо переосмислити його. Тобто театр презентував нові можливості використання алфавітного інформаційного коду – створення художніх образів і їх відтворення в античному театрі акторами.

Так само і медіа взаємодіють з глядачем у виставі. Код техно зображення, який стає домінуючим, інтегрується в театральний простір. Медіа зображує на театральному майданчику свої технології, для того щоб відкрити їх у новій якості, а саме в якості розширення людського сприйняття творчості шляхом залучення віртуальних елементів. Театр грає з уявою глядача, і в цьому плані він є територією випробовування нових досвідів, емоцій, установок і відображень. Він завжди буде транслятором нового інформаційного коду, коли б той не виникав у суспільстві, тому що театр як культурне явище є відображенням культурних цінностей і здобутків людства. Він має відтворювати ті комунікаційні коди, які використовує сучасне суспільство, інакше застаріє як форма художнього вираження.

Засоби медіа є настільки потужними, що їх потрібно використовувати обережно. Реалії сучасності змушують нас існувати в проміжному часі. Раніше інформаційні технології не змінювалися так швидко, і людина мала більше часу, щоб засвоїти певний інформаційний код. Наразі медіа змінюються з неймовірною швидкістю, тому людина перебуває ніби на транзитному шляху і постійно рухається вперед, ледь встигаючи йти в ногу з часом. Тому феномен театру важливий для культури, оскільки він пропагує образ глядача, який не тільки споглядає потік образів, але й осмислює їх. Сучасний світ потребує таку людину - глядача, оскільки у вирі споживання інформації людина забуває свою здібність до споглядання і оцінки інформації, яка нею з такою швидкістю отримання. В цьому полягає небезпека перетворення людини з мислячої істоти на комуніканта – лише ретранслятора інформації.

Театр вказує людині на шлях осмисленої взаємодії штучного віртуального простору медіа та реальної людської почуттєвості. Глядач не просто спостерігає за дією, він уявляє наявні лінії сюжетного розвитку, прихований зміст, тобто він здійснює рефлексію над побаченим. Присутність актора і глядача в одному просторі є не тільки визначальною рисою театру, ця присутність створює певне емоційне тло, дозволяє глядачу емоційно включатися у виставу. В сучасному театрі існує практика транслювання вистав в режимі реального часу через Інтернет. Досвід глядачів, які залучаються до вистави через медіа, дещо відрізняється від досвіду глядачів, які присутні в залі. Медіа - користувачі споглядають виставу на екрані медіа засобу, між ними і акторами існує екран. Тому, щоб більшою мірою залучити інтернет-глядача до вистави, йому надаються спеціальні можливості. Зокрема, він може інтерактивно брати участь у виставі шляхом повідомлень у спеціальних чатах, у яких містяться його власні переживання

щодо вистави - ці повідомлення створюють візуальне тло вистави (проект «Хозарський словник» за текстами Мілорада Павича поставлений у 2007 році центром Леся Курбаса, м. Київ). Театр має застосовувати таку гру з віртуальним глядачем для того, щоб втримати його в моменті теперішнього. Процес усвідомлення моменту теперішнього більшою мірою впливає на почуттєвість глядача, вся символіка і зміст вистави залишають відбиток в його сприйнятті. Якщо дія відбувається тут і тепер, навіть якщо в ній наявні віртуальні елементи або попередньо відзняті, у сприйнятті глядача вона завжди буде новою, аутентичною. Сучасне театральне дійство надає глядачу набір реальних та віртуальних елементів, які мають спільну тематику, і глядач має сам об'єднати їх в єдине ціле в своїй свідомості. У випадку інтегрованості у виставу медіа вже не відіграють ролі руйнівників реальних відчуттів людини, театр перетворює їх на підсилювачів цих відчуттів. Театр зосереджується на виявленні людської чуттєвості і сьогодні медіа засоби допомагають йому.

На думку дослідниці Кеті Чухров, медіа в театрі отримують нову соціальну наповненість, що не виключає їх всеохопності в житті суспільства. Люди отримують новий простір для становлення суб'єктивності, а це є дуже важливим для формування рефлексії [2, стр.33]. В цій якості і полягає головна його відмінність від цифрових медіа. Цифрові технології навпаки нескінченно механічно репродукують будь-яку інформацію, створюють безліч її копій. Це нівелює ексклюзивний характер кожного мистецького твору, створеного на їх основі. Тому, якщо театр буде рухатися в напрямку відмови від реальних елементів постановки, одним з яких є гра акторів, то він зникне як місце ексклюзивної мистецької практики. Мета сучасного театру – бути інтермедійним таким чином, щоб поєднувати віртуально синтезований простір та простір реальний, змусити медіа прийняти нові правила гри, їм невластиві. Тоді він зможе відкривати щось нове у поєднанні медіа та актора, розширюючи межі використання медіа.

Як семіотична структура театр виконує свою функцію – перетворює всі об'єкти на знаки, які постають перед глядачем. Це означає, що театр не тільки міметично створює можливий світ, але й займається побудовою знакових систем.

Медіа залучаються до театральної постановки, тому що вони є необхідним елементом сучасності. Результатом їх впливу є зникнення меж між театральними жанрами, знаковими системами і повідомленнями. Але театр змушує медіа створювати унікальні повідомлення, які потребують від глядача осмислення, розмірковування. Тобто медіа в театрі не робить глядача простим комунікантом, а змушує його використовувати свій внутрішній досвід, свої почуттєві враження від побаченого і почутого. Отже, медіа - засобам у такому контексті вдається стимулювати незалежні, креативні, індивідуалізовані споглядання, а не просто транслювати технозображення в мережі Інтернет, чим вони і займаються в буденності.

Театр пропонує опиратися пасивному спогляданню технозображень, він віднаходить способи творчого перетворення їх і повернення людської зацікавленості у формуванні оригінальних повідомлень і контекстів. Медіа - інформація, яка заволодіває нашим життєвим простором (реклама, новини, політична пропаганда), не має змісту, а в театральній постановці саме він відіграє одну з головних ролей. Віднайдення змісту для сучасної людини є важливим, оскільки вона втрачає його, існуючи у віртуальній реальності і кіберпросторі. Будь-яке явище без наявності в ньому реального змісту формує в людині почуття відчуження і втрати відчуття дійсності.

В театрі медіа дозволяють створювати альтернативні простори та інші світи, які відрізняються за своєю яскравістю і повнотою від простого відтворення тексту. Театр разом із медіа пропонує глядачам інтерактивно включатися у виставу, знаходити свій шлях в цьому змістовому потоці знаків, символів, слів, послань та потрактувань. Головною метою такого театрального досвіду є саме суб'єктивність цих переживань, змісту вистави, а не його уніфікація (що пропагують медіа засоби поза театральною практикою).

Дане дослідження розкриває актуальну проблему взаємодії медіа та театру, необхідність відрефлексованого використання технозображення та віртуальної реальності, оскільки виникає необхідність у формуванні якісного культурного продукту. Умови медіа - реальності диктують нові правила розвитку театру, але важливим є закріплення його позицій як інтелектуального явища культури. Це дозволить розкрити новий аспект медіа - засобів, і уникнути обмеження ролі людини в сучасному світі виключно як комуніканта – споживача продуктів медіа.

Бібліографічні посилання:

1**. Савчук В.** Медиафилософия: формирование дисциплины // Медиафилософия. Основные проблемы и понятия / Под ред. В.В. Савчука. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2008.

2. **Степанов М.** Режим: Театр. Интервью с Кети Чухров// http://culturalresearch.ru/files/open_issues/02_2011/IJCR_02(3)_2011_Stepanov_Sokolova.pdf

3. **Boenisch P.** Aesthetic art to aisthetic art: theatre, media, intermedial performance // Intermediality in Theathre and Perfomance Amsterdam-New York Rodopi 2006
4. **Giannaci G.** Virtual Theatres: An introduction // London-New York Routledge 2004
5. **Lavender A.** Mise en scene, Hypermediacy and the Sensorium // Intermediality in Theathre and Perfomance Amsterdam-New York Rodopi 2006

УДК 141.32

В. М. Скиртач

ПРОБЛЕМАТИЗАЦІЯ СУБ'ЄКТА В ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Проаналізована проблематизація суб'єкта, яка відбулася в екзистенціальній філософії. Досліджені причини, за яких фундаментальна онтологія Гайдеггера не вбачала сенсу в суб'єкті як дискурсивній одиниці, що зумовило загальну критику суб'єктивної філософії і відповідні евристичні наслідки для долі суб'єкта. Виявлені певні інтенції в екзистенціальній філософії, реалізація яких актуальна для сучасного розуміння суб'єктів глобалізаційно – технічного світу.
***Ключові слова**:* суб'єкт, феноменології, свідомість, екзистенція, онтологія

Проанализирована проблематизация субъекта, которая состоялась в экзистенциальной философии. Исследованы причины, по которым фундаментальная онтология Хайдеггера не видела смысла в субъекте как дискурсивной единице, что обусловило общую критику субъективной философии и соответствующие эвристические последствия для судьбы субъекта. Выявлены определенные интенции в экзистенциальной философии, реализация которых актуальна для современного понимания субъектов глобализационных - технического мира.
***Ключевые слова**:* субъект, феноменологии, сознание, экзистенция, онтология

Problematization of the subject, which has taken place in existential philosophy was analyzed. The reasons were inveistigated and pointed that the fundamental ontology of Heidegger did not see sense in the subject as a discursive one, which led to a general critique of subjective philosophy and corresponding heuristic consequences for the fate of the subject. The certain intentions in existential philosophy were identified, the implementation of which is relevant to the modern understanding of the subjects of globalization - the technical world.
***Key words**:* subject, phenomenology, consciousness, existence, ontology

© В. М. Скиртач, 2012

Незаперечна перевага екзистенціальної філософії полягає в тому, що вона вперше виявила неможливість звернення філософії до людини без урахування характеру конкретного існування, специфічності його буття. Разом з такою трансформацією відбувається суттєва трансформація і типу суб'єкта. Суб'єкт, до якого звертається філософія існування, прагнучи осмислити людський досвід, пережити його, є конкретною людиною, яка живе тут і тепер, існування якого часто трагічно.

Перехід до такого розуміння суб'єкта відбувався поступово: спочатку – шляхом кантівського заперечення метафізичного субстанціалізму та ствердження трансцендентального суб'єкта як логічної форми, що забезпечує зв'язність свідомості; потім – до феноменології, котра виключає як метафізичні постулати, так апріорні структури свідомості. Трансцендентальний суб'єкт являє собою єдність конкретних переживань, яка уже відбулася, у їх конституційній формі, де трансцендентальне й емпіричне поєднуються у свідомості через інтенціональність та інтуїцію. Феноменологічне розуміння проблеми суб'єкта, вплинули на таких філософів, як М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, але тема суб'єкта тут була швидше точкою відштовхування. Так, фундаментальна онтологія Гайдеггера не вбачала сенсу у суб'єкті як дискурсивній одиниці, що зумовило його загальну критику суб'єктивної філософії. Екзистенціальну онтологію Гайдеггера описувала суб'єктивність як чисте існування через екзистенціали, що існують у часі. Сартром же здійснена критика предметного сенсу трансцендентального суб'єкта.

Сучасні дослідження були спрямовані саме на руйнування цієї гайдеггерівської чистої присутності як конкретності. Найбільш фундаментальним роботами, в яких осмислювався цей перехід, стали роботи таких дослідників, як Л. Ландгребе, П. Рікьор, Л. Штекер. Між тим, на наш погляд, залишаються невиявленими певні інтенції в екзистенціальній філософії, реалізація

яких може бути евристично плідною. Метою запропонованої роботи є проблематизація розгляду суб'єкта у горизонті парадигми екзистенціальної філософії.

Отже, спочатку йшлось про перегляд позиції, де різко протиставлені суб'єкт і об'єкт. Так, феноменологічна редукція прагнула звільнити свідомість від «природної установки», зняти суб'єкт-об'єктний поділ. Гуссерль вводить у свою філософію ідею «життєвого світу», в якому вкорінений трансцендентальний суб'єкт як певний смисловий горизонт свідомості. Завдання феноменологічної редукції – звільнити свідомість від сцієнтизму і перейти до того, що сам Гуссерль назвав новим мисленням. Для Гуссерля свідомість трансцендентального суб'єкта абсолютно не персоналістична, мислення не має індивідуального забарвлення: це саме безособовий «трансцендентальний суб'єкт», котрий не пояснює, а описує певну реальність. Феноменологічна редукція, як відомо, передбачає: «епохе», утримання від суджень про реальне існування світу, включення його у дужки. Залишається свідомість світу, акт, схожий з декартівським пізнанням. Пізніше редукції піддається наступний шар свідомості – все, що визначається як приналежність до будь-якої традиції, соціального прошарку тощо. Все це повинно бути виключено, як і наступний, психологічний, шар емпіричної свідомості. Тільки після цього можна переходити до «чистої свідомості». При переході до «чистої свідомості» ми отримуємо власне феномени як явища, що збігаються з сутністю, в яких виділяється предметний зміст і сам пізнавальний акт. У результаті сенс предмета, затемнений думками, словами і оцінками, прояснюється як набір актів чистої свідомості. При цьому в межі розгляду повертається все те, що було виключено з нього раніше, але вже у своїй «чистій сутності». Таке повернення здійснюється через ідеації як безпосереднє бачення ідентичної суті мовних виразів. Суть методу полягає в «знятті шарів», «очищенні» вихідної данини смислоутвореної єдності.

Феноменологічний підхід фокусується на переживанні світу за допомогою потоку свідомості як структуруванні значення. Дії свідомості –, воля, мислення, очікування, згадування – дають доступ до світу суб'єкта чи іншим світам, відображаючи як зміст, так і процес. Свідомість розпізнає або створює значення, яке згодом втілюється у світі як переживання. Гуссерль стверджує, що світ, а також людське буття конституюється в трансцендентальній суб'єктивності. Свідомість, суб'єкт, ego називаються трансцендентальними, оскільки розглядаються в сенсі, що зумовлює відношення до трансцендентального світу. У свідомості конституюються не речі, а значення і смисли, дякуючи яким свідомість має на увазі ці речі [2, с.171]. Таким чином, трансцендентальна феноменологія є описом сутнісних структур конституювання світу у трансцендентальній суб'єктивності. У більш пізній період у творчості Гуссерля присутні такі теми, як тимчасовість, інтерсуб'єктивність, історичність. Свідомість визначається як потік у часі. Гуссерль намагається зрозуміти, як свідомість конституює світ і себе в якості єдності минулого, сьогодення і майбутнього, як ми переживаємо інших як суб'єктів в їх власних правах, а також, яким чином світ набуває сенсу як світ для всіх. Інтерсуб'єктивність або соціальне існування носить, згідно Гуссерлю, тимчасовий характер. Фундаментальний внесок Гуссерля полягав у залученні уваги до дослідження значення, що становить силу дій свідомості у створенні світу суб'єкта. Він запропонував дослідницьку програму, названу «трансцендентальної феноменологією», призначену для виявлення структур суб'єктивності, що втілюють умови можливості всього свідомого досвіду.

«Чиста» феноменологія Гуссерля була пізніше збагачена екзистенціалістськими надбаннями. Екзистенціалісти визнавали важливість передсвідомого, доментального життєвого переживання і переживання феномену тіла. Екзистенціалісти підкреслювали, що буття-у-світі включає в себе більше, ніж людську свідомість, і містить тотальну реакцію, втілену відповідь людини на ситуацію, яку вона сприймає. Вони зосередили дослідження на ситуативному переживанні. Інтенціональність була перевизначена як діалогічна динаміка взаємодії Я-Інший. Екзистенція передбачає конкретне, біографічно втілене життя конкретних людей, які характеризуються унікальністю і незамінністю. Екзистенціальна феноменологія вивчає екзистенції в термінах особистісного залучення у ситуацію в світі. Вона спрямована на пробудження до особливого способу життя, звичайно званому автентичним існуванням (екзистенцією).

А.Г. Черняков зауважує, що вирішальний перелом, який стався в долі суб'єкта в «Бутті і часу», – не просто «внутрішня справа» феноменології, та не просто демаркація кордону між феноменологією Гуссерля і новим початком феноменології, як його замислював Гайдеггер. Деконструкція класичного поняття суб'єкта, спроба виходу за межі «новоєвропейської метафізики суб'єктивності» вказує на новий топос філософствування, або, точніше, на певну неминучу у-топію, в якій застає себе філософія, яка загубила картезіанський fundamentum absolutum et inconcussum veritatis, але не втратила його з виду [7, с.12].

М.Гайдеггер звернувся до самих витоків, до виникнення поняття «суб'єкт» і до смислового обрію, який уможливив його появу. Мартіном Гайдеггером ставиться проблема знаходження

джерел панування суб'єктивного, яке править усім новоєвропейським людством і його світорозумінням. Він виходить із того, що раніше «sub-jectum» означало «те, що лежить в основі», і лише у Декарта саме людина, а не річ, предмет, як у попередній філософській думці, постає як справжній і єдиний суб'єкт, який «задає міру сущого, сам від себе і для себе визначаючи, що має право вважатися справжнім ...Однак, не можна все-таки забувати: людина тут – не відокремлене егоїстичне Я, але суб'єкт, і цим сказано, що людина вступає на шлях нічим не обмежуваного обчислюваного розкриття сущого» [6 , с.12].

Гайдеггер поставив під сумнів традиційний картезіанський поділ на суб'єкт і об'єкт, що вело до дуалістичного бачення світу: дихотомії суб'єктивної свідомості та об'єктивної матерії. Онтологічний поворот у класичній концепції суб'єктивності саме і пов'язаний із спробою подолання суб'єкт-об'єктної моделі. Цей поворот у своїй суті спрямований на те, щоб показати, що інтелектуальний словник суб'єкт-об'єктної моделі, по-перше, не єдина вихідна точка для філософії, а, по-друге, що він похідний від більш фундаментальної структури буття-в-світі, де Dasein і світ взаємопов'язані в первісному саморозумінні. Можна уникнути цих труднощів, якщо мислити про існування, в якому світ і об'єкти виявляються і розкриваються динамічним чином(Dasein). Людина – не Я, що живе окремо від незалежного світу, а, швидше, особисте залучення в складну загальну структуру відносин взаємозалежності, що вимагають реакції і участі. Сучасний дослідник екзистенціально-феноменологічних пошуків Євген Борисов ставить питання про те, що рівень феноменологічного дослідження розкривається Гайдеггером в його розрізненні справжності та недостовірності як основних модусів існування тут-буття (Dasein). Одна з основних новацій екзистенціальної аналітики полягає у тому, щоб проаналізувати це розрізнення в когнітивній проекції, маючи на увазі, головним чином, його значення для феноменологічного методу. Але слід розглянути специфічні особливості існування тут-буття як суб'єкта різноманітного, в тому числі і рефлексивного пізнання: «Тут-буття - не суб'єкт ... Однак це суще є носієм трансцендентальної активності у тому сенсі, що структури його існування – екзистенціалів – суть конститутивні апріорі у відношенні всякого сенсу, всякої предметної даності і всякого пізнання. Тож тут-буття є якби «правонаступником» гуссерлівського трансцендентального суб'єкта у феноменології Гайдеггера» [1, с.67]. Позначена «не-суб'єктність» тут-буття по відношенню до предметного світу обумовлена саме тим, що це суще є суб'єктом, який володіє усіма правами по відношенню до свого власного існування.

Гайдеггер порівнює новоєвропейську раціональність із давньогрецькою: якщо грек був таким, що споглядався сущим, то новоєвропейський суб'єкт сам споглядає суще; якщо грек прагнув зібрати свою сутність, щоб зайняти певне, тільки йому притаманне положення в сущому, то в Новий час людина швидше протиставляє усе, що не є я не-я; в цьому Гайдеггер бачить витоки опредметнення світу (німецьке слово «предмет» – der Gegenstand – може бути перекладено як «конфронтуюче»)[6, с.149]. Гайдеггер був занепокоєний тим, що продукти автономізації культури – всемогутній розум, наука – зруйнували традиційну структуру буття: онтологічна побудова світу залишилася без детермінуючого початку, який задавав міру розвитку західноєвропейській культурі загалом. Звільнене місце традиційно існуючих цінностей починає займати суб'єкт, але ж він, перетворюючи все на свій лад та розсуд не відає, що коїть; йому загрожує духовна деградація. Поворотне значення на шляху звільнення людини від небезпечного поступу європейської цивілізації шляхом активності автономного суб'єкта мало повернення М.Гайдеггером до онтологічних засад буття людини. У творчості Гайдеггера звучать мотиви, які чуються у постмодерністів: наприклад, сьогодні людина «розсіюється і позбавляється шляхів» [5, с.240]. Суб'єкт вже не вкорінений в самій людині; суб'єктом поступово стає індустріальне суспільство в цілому, яке впевнено прямує до остаточного набуття об'єктивованих та калькулюючих характеристик. Людина виявляється залученою у коло процесів, які регулюють самі себе за законами зворотного зв'язку. Зазначене і є виявленням недійсності існування: повсякденність, яку формують модуси страху і турботи, в яку закладено екзистенціальний конфлікт – рух до смерті. Гайдеггер воліє виявити таке мислення, яке дало можливість прорватися до буття, «встати у просвіт до істини буття»; шукати його треба знову-таки за межами мислення «обчислюється» [5, с.240].

Ми погоджуємося із думкою С.Жижека про те, що «Гайдеггер - головний філософ XX століття (так само як Гегель був головним філософом XIX століття): усім філософам (починаючи з Рудольфа Карнапа) доводилося визначати свою філософію шляхом проведення кордону, заняття критичної дистанції по відношенню до нього. Більшість не просто відкидало його; скоріше вони зберігали до нього подвійне відношення, визнаючи його прорив, але стверджуючи при цьому, що він не зміг піти в ньому до кінця, продовжуючи триматися метафізичних допущень. Скажімо, для марксистів Гайдеггер в «Бутті і часу» був правий, зробивши поворот від вільного суб'єкта, який споглядає світ, до людини як присутності, що завжди-вже вкинута в світ,

залучена до нього, та він не зміг визначити становище людини в межах історичної тотальності його соціальної практики; mutatis mutandis» [3, с.361].

Отже, можна зробити наступний висновок: незважаючи на критику з боку М.Гайдеггера, цінності сучасної цивілізації, базовані на ідеї суб'єкта, не втратили актуальності для сучасного світу і, як і раніше, фундують основні демократичні цінності та порядок здійснення влади в сучасному суспільстві. Існує тісний зв'язок між ідеєю суб'єкта і ідеєю демократії. Тим не менш, слід визнати доцільність гайдеггіревського розуміння кризи демократії, що теоретично виражається в неможливості забезпечити у зверхсуспільствах глобалізаційної доби вимогу участі в управлінні усіх соціальних суб'єктів через невідповідність демократичних норм технічного століттю. Виходячи із вищевикладеного потрібно або переосмислити поняття «суб'єкта», або шукати нові смисли поняття «демократія».

Бібліографічні посилання:

1. **Борисов Е.** К вопросу о феноменологическом методе в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера / Евгений Борисов // Мартин Хайдеггер и современность XX века.- Минск: Менск, 1997.- С. 65-77.

2. **Гуссерль Э.** Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2004. - 399 с.

3. **Жижек С.** Устройство разрыва. Параллаксное видение /С.Жижек .–М.: Европа, 2008.- 516 с.

4. **Сартр Ж.-П.** Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии./ Ж.- П.Сартр М.: ТЕРРА - книжный клуб; Республика, 2002. - 640 с.

5. **Хайдеггер М.** Бытие и время. – С-Пб.: Наука, 2002. – 452 с.

6. **Хайдеггер М**. Время карины мира. Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер. с нем. и комм. В. В. Бибихина. — М.: Республика, 1993. — 447 с.

7. **Черняков А.Г**. У пошуках втраченого суб'єкта. \\ Метафізичні дослідження. Випуск 6. Свідомість. Альманах Лабораторії Метафізичних Досліджень при Філософському факультеті СПбГУ, 1998. С. 11-38.

УДК 284.57

Є. Н. Лебедюк

ЄВАНГЕЛЬСЬКІ ХРИСТИЯНИ – СВЯТІ СІОНІСТИ: ФОРМУВАННЯ ЦЕРКОВНОГО УСТРОЮ ОРГАНІЗАЦІЇ

У статті розглядаються особливості формування церковного устрою євангельських християн святих сіоністів. Авторка зосереджує увагу на структурі, нормах і правилах створення та існування організації п'ятидесятників-сіоністів.

Ключові слова: євангельські християни святі сіоністи, мурашківці, апостоли, дияконіси, храм-сіон, харизматична організація, авторитарно-апостольська організація, екстатична організація.

В статье рассматриваются особенности формирования церковного уклада евангельских христиан святых сионистов. Автор сосредоточивает внимание на структуре, нормах и правилах создания и существования организации пятидесятников-сионистов.

Ключевые слова: евангельские христиане святые сионисты, мурашковцы, апостолы, диакониссы, храм-сион, харизматичная организация, авторитарно-апостольская организация, экстатическая организация.

The particularities of forming of the church mode of evangelic christians of saint zionists are examined in the article. An author concentrates attention on a structure, norms and rules of creation and existence of organization of p'yatidesyatnitcy-zionists.

Key words: evangelic christians saint zionists, myraskivci, apostles, deaconesses, temple-sion, charisma organization, authoritarian-apostolic organization, ecstatic organization.

© Є. Н. Лебедюк, 2012

Постановка проблеми. Для усвідомлення цілісного бачення релігійного процесу в Україні, знайомство з об'єктивною історією, світоглядними положеннями та організацією вітчизняного євангельського руху є актуальним. У цьому контексті найчастіше поза увагою залишаються маловідомі та нечисленні релігійні групи, до яких належить організація євангельських християн

святих сіоністів-мурашківців (ЄХСС). Актуальність дослідження обумовлюється потребою глибшого, об'єктивного і неупередженого вивчення світоглядних основ, культу та формування церковного устрою, що сприяло б відкиданню певних стереотипів у сприйнятті діяльності даної організації.

Рівень розробки проблеми. Історіографія включає незначний обсяг матеріалів, які стосуються феномена організації мурашківців-сіоністів. Так, у радянський період з'являються публікації пропагандистського, «антисектантського характеру», які засуджують діяльність мурашківців як антисуспільної організації. З таких публікацій можна виділити статтю М. Медяника [13]. Серед публікацій наукового характеру варто відзначити дослідження Болеслава Камейші [10, 11]. Однак ці публікації мають антирелігійну спрямованість. Деякі аспекти культової практики та організаційної структури організації розкривалися також у працях Ф. Федоренка, Ф. Гаркавенка, В. Любащенко [9, 12, 18]. Сьогодні інтерес до діяльності організації знову зріс. Так, їхньою історією та сучасним станом зацікавилася польська дослідниця Юстина Хмелевська, яка опублікувала на цю тему кілька статей і книжку [19]. Авторка висвітлює організацію життя, побуту й релігійного культу сіоністів-мурашківців на сучасному етапі. Серед сучасних вітчизняних дослідників слід назвати публікації Р.Скакуна, у яких дається нарис сучасного мурашківського руху й звертається увага на його найхарактерніші особливості [16, 17].

Виклад основного матеріалу: Віруюча людина не існує ізольовано, як певний автономний носій релігійних поглядів. Вона включена в колектив віруючих – у релігійну общину. Саме тут, безпосередньо в дії, знаходять своє практичне втілення догматичні принципи.

Специфічні особливості євангельських християн святих сіоністів значною мірою пов'язані з її організацією, у створенні якої вони, як і більшість п'ятидесятницьких церков, виробили свої норми, правила та структуру.

При виникненні подібних релігійних утворень особливе значення приділяється лідерам-засновникам. Вони самоототожнюються з «високою місією», завдяки цьому ототожненню почувають себе обраними серед обраних, що виявляється в гіперактивній місіонерській діяльності, яка дає почуття особливого смислу, повноцінності життя. Духовний лідер «як лікар, повинен лікувати хворих членів і зцілювати словом Божим» [8, с.12].

І. Мурашко вважав, що «найбільша справа – бути служителем Христовим, бо він представляє Христове посольство на землі, … він відкриває божественні плани людям, сповіщаючи вічне життя і закликаючи людей по Слову Божому … він є світлом і оком для людей» [10, с. 99-100]. Крім того, проповідник має бути «непорочним перед Богом і бездоганним перед людьми» [10, с. 99].

Засновниками організації євангельських християн святих сіоністів стали Іван Мурашко та Ольга Кирильчук.

Повернувшись на Батьківщину у 1925 році, І. Мурашко розгортає проповідницьку діяльність як баптист, а також «організовує філію секти «Дослідники Святого Письма» на території Полісся та займається місіонерською діяльністю аж до кінця 1931 року. Як пояснював Мурашко: «Відчував у собі велику «палаючу» потребу повчання»[1, с. 137].

Ряди організації, яку він контролював, чисельно зростали. За словами Мурашка, «…віра, котру проповідував, знаходила щоразу чисельніші натовпи прихильників. Переходив з місця на місце, навчав, і цілими юрбами люди приєднувалися до нього («увірували»)» [1, с. 137].

Це підштовхує І.Мурашка до створення власної організації. Як він сам згадує: «…не бажаючи бути тільки наглядачем за справами філії секти «Дослідники Святого Письма», я вирішив організувати свій Храм – Церкву Божу, висвячуючи духовних проповідників. Керував навчанням та більше навчався сам» [1, с. 137.] Тому І. Мурашка було усунуто із посади наглядача за справами філії та виключено (вигнано) з рядів баптистів [4, с. 474]. Після розриву з баптистами, І. Мурашко продовжує проповідувати. Досить скоро на землях Волині та Полісся почали з'являтися не тільки його послідовники, а й латентні прихильники.

Водночас на Поліссі пропагували ідеї п'ятидесятництва Ольга Кирильчук разом зі своєю помічницею «Сарою». Їх проповіді швидше доходили до сердець слухачів. Авторитет О.Кирильчук як проповідниці був значно вищим, ніж авторитети багатьох проповідників-чоловіків. Проте суспільство та офіційна церква сформували стійку думку, що духовними проповідниками повинні бути лише чоловіки. Призначення ж жінки – доглядати дітей і чоловіка; жінка не може бути і не має права пропагувати будь-що, тим паче «вчити» чоловіків.

Тому Ольга Кирильчук вирішила об'єднати ідеї І. Мурашка зі своїми. Пропозиція об'єднання зусиль сподобалася також і І. Мурашку, тому він згоджується на зустріч з О. Кирильчук і пристає на її умови.

Ця подія відбулася наприкінці грудня 1931 р. у с. Ольшани, Білорусія. Після доленосної зустрічі ідейним натхненником у цьому тандемі стає О. Кирильчук, а І. Мурашко лише

виконавцем.

Правда, О.Кирильчук, як жінка, не могла дати своє ім'я новоствореній релігійній організації все з тих же причин – жінка не сприймалась як духовний провідник. Тому ця організація отримала назву мурашківців за ім'ям її співзасновника Івана Мурашка. У всіх історичних джерелах О. Кирильчук відводиться другорядна роль, як «жертви». Але, опрацьовуючи архівні матеріали, ми вважаємо, що саме вона є тією доленосною особою, завдяки якій було створено релігійну організацію.

І. Мурашко та О. Кирильчук стають харизматичними лідерами, а створена організація поступово набирає харизматичного спрямування.

Як харизматичні лідери, вони щиро вірили у спасенну місію, вважаючи себе посланцями Бога на землі. Так, у одному зі своїх одкровень Ольга Кирильчук проголосила, що Іван Мурашко «зісланий народу як Ангел Союзу («Ангел Завіту»)… він є «пророком Іллею», якого Бог зіслав на землю… для попередження людства про близький прихід Христа» [1, с.139, 142]. Сама ж Ольга Кирильчук стає «Матір'ю Примирення» [1, с. 142], «Матір'ю Слави», «Матір'ю Сіону», тобто «Завітом Бога з людьми» [2, с. 8–9]. Вони стали ключовими фігурами в сприйнятті віруючими «нової релігії».

Від'їжджаючи за кордон, І. Мурашко та О. Кирильчук заповіли керівництво організацією сину «Матері Сіону» – Кирильчуку-Корнійчуку Михайлу Михайловичу, якого проголосили Верховним Святим Повелителем над керівництвом організації і якому всі повинні беззаперечно підкорятися [5, с. 21]. Він також був призначений наступником пророка і керівником організації. У керівництві організацією йому допомагали апостоли, призначені засновниками. З цього часу організація мурашківців-сіоністів з харизматичної поступово перетворилася на авторитарно-апостольську.

Наступним керівником організації стала Л. Ушенко. Вона не могла стати і не була харизматичною особистістю, але жадоба до влади і керівництва іншими людьми для неї мала дуже важливе значення. Для обґрунтування своєї керівної ролі, вона взяла на виховання внучок засновниці організації О. Кирильчук і запевняла, що «через цих дітей я розмовляю з Богом, через них я з'єднана із серцем Христа, тому вони мене назвали «Матір'ю Святої Слави» [7, с. 45].

В пропаганді віровчення та формування організації лідерам допомагали 12 «апостолів» на чолі зі старійшиною, який іменувався «правителем Сіону», та апостольські учні. Ця ідея формувалася у І. Мурашка під впливом різних віровчень. Так, вона частково була запозичена із вчення В. Фетлера. Проте основну суть цієї ідеї він почерпнув із віровчення молокан і духоборів, перебуваючи на заробітках у Сибіру: «вісімнадцятирічним хлопцем виїхав на Сибір, повернувся і знову виїхав» [1, с. 136]. Так, у культі молокан, «з одного боку, велику роль відіграють старці, які визначають суспільну думку общин і приймають безапеляційне рішення з усіх питань, а з іншої, офіційним органом общини є 11 «апостолів на чолі з суддею» [12, с. 337]. Ідея апостольства характерна і мормонам – Церкві Ісуса Христа святих останніх днів, що виникла в США, і з діяльністю якої, можливо, був знайомий І. Мурашко. Очолює церкву мормонів президент, він же «пророк» і «провидець», що має необмежену владу та управляє за допомогою 12 апостолів і 70 помічників. Отже, для пропаганди своїх ідей у 1932 р. у селі Воскодави на Рівненщині під час «з'їзду», І. Мурашко призначає «правителя Сіону», 12 апостолів і 10 їх учнів.

Про проповідницьку діяльність перших апостолів, журнал «Таємний детектив» повідомляє: «12 призначених ним апостолів і 10 учнів проходять окраїнами і сповіщають, що прийде царство Христа на землі, вони закликають до каяття і до того, щоб люди схаменулися. «Назустріч Христу» – девіз секти [11].

Велику роль зіграли апостоли та їх учні і при формуванні Сіону. Після від'їзду засновників організації за кордон їх значимість та авторитет зросли. Основний акцент у функціонуванні організації спрямовувався на проповідницьку діяльність. Новий етап активності у діяльності апостолів розпочинається у 1946 році, коли до керівництва організацією приходить Любов Ушенко. За завданням «Матері Слави» вони розгортають активну діяльність з відродження організації сіоністів-мурашківців.

З ініціативи Л. Ушенко, для більш ефективного контролю за роботою організації, було створено орган – «Рада секти». Він не тільки контролював діяльність членів, а й карав. Це був свого роду каральний орган, що почав діяти з 1948 року.

Л. Ушенко уже не призначала суддів, як це було при І. Мурашку та Михайлу Кирильчуку-Кравчуку, а пішла далі. Сама Ушенко розповідає це так: «Для вирішення тих чи інших питань, при секті в 1948 році мною була створена, так звана, «Рада секти», куди входили такі особи:

- Я – Ушенко Любов – яка зветься «Матір'ю святої слави» жертви Христа;
- Внучки Кирильчук Ольги – «Матері Сіону», які знаходяться у мене на вихованні: Марія і

Валентина, вона ж «Любов Бога», обидві є «Жертвами Христа»;

- Ковалюк Анастасія - д'яконіса на ім'я «Мирна»;
- Дзюбук Дмитро – «апостол» на ім'я «Павло», керівник Волинського «Сіону». [7, с. 62].

«Раді Секти» надавалося право вирішувати питання стосовно осіб, які порушують ту чи іншу заповідь аж до виключення із організації.

Учасники цієї «Ради» мали право карати і дітей за непослух .

Про це Л. Ушенко говорить: «Якщо діти здійснили той чи інший проступок, встановлені також покарання: дається кілька діб посту («це означає їсти один раз на добу ввечері»), чи утримання у підвалі (це покарання діти називали «тюрмою»[7, с. 109]; у виключних випадках дається декілька різок» [7, с. 64].

Крім того, «Раді секти» надавалося право «вирішувати питання матеріальної допомоги членам секти бідного стану, багатодітним, а також особам, що знаходяться в ув'язненні із засобів і наявного жертвоприношення» [7, с. 64].

В організаційній структурі церкви ЄХСС заслуговує на увагу інститут дияконис. «Дияконіса» розуміється як «помічниця», «прислужниця». Церковний чин дияконис виникає в ІІІ столітті для того, щоб у церкві існували посередниці між чоловічим кліром та жіночою частиною громади, оскільки дияконіси для дотримання благопристойності допомагали при хрещенні жінок, були присутні при приватних бесідах жінок зі священнослужителями, доглядали за хворими християнками, стежили за порядком на жіночій половині храму, були керівницями вдів і дів.

Дияконіси у організації мурашківців-сіоністів вели активну роботу серед віруючих жінок, займалися матеріальним забезпеченням громади, здійснювали контроль над життям віруючих, відвідували їхні домівки.

Найбільш знаною дияконисою початкового періоду діяльності організації була «Сарра» – Праскеда Волковець, яка допомагала проповідувати Ользі Кирильчук ще до об'єднання з Іваном Мурашком.

Інститут дияконис у міжвоєнний період дещо втрачає своє значення, однак у період «Другого зову» знову набирає сили. Так, важливу роль у розповсюдженні віровчення відігравала «дияконіса Славина» – Анастасія Ковальчук, яка, після арешту Л. Ушенко в 1949 році, взяла на себе не тільки опіку над внучками Ольги Кирильчук – Валею й Марією, а й керівництво «Сіону». А дияконіса М. Ліснер, яку знали під ім'ям «Яковінглія», стала хранителькою, так званого, «сіону», в якому проживало близько 40 чоловік і який отримав назву – «храму-сіону».

У кожній релігійній общині для її нормального функціонування акцент робиться на молодь. Організація мурашківців-сіоністів – не виняток. Так, «дияконіса Славина» – Анастасія Ковальчук, після того, як очолила «Сіон», основним напрямком діяльності визначила створення молодіжної релігійної організації, завданням якої було виховання відданих їй членів, спроможних в перспективі бути пропагандистами і організаторами мурашківського руху.

У 1950 році з дітей краївських сіоністів було створено молодіжну організацію «Воїнство Христове», яку спочатку очолювали Марія Кирильчук та Валентина Кирильчук, які при «храмі» вважалися «святими». Пізніше вони призначили начальником «воїнства Христового» Петра Сидоришина, присвоївши йому звання «молодшого лейтенанта» та надавши святе ім'я «Оргін». Молодіжна організація складалася з 20 дітей, віком від 7 до 15 років. Для учасників «воїнства Христового» (інакше цю організацію в організації називали ще «школою воїнів Христових») П. Сидоришин виготовив і видав паспорти, як документ, що підтверджував належність до організації. Цей вчинок він пояснив так: «Щоб органи Радянської влади знали, що в нашій організації є «Христове воїнство»» [6, с. 210]. Крім того, були запроваджені погони з чорного сукна з двома жовтими нашивками та нагрудні знаки.

Основним обов'язком було дотримання конспірації і суворої дисципліни. Все це у післявоєнного молодого покоління викликало романтичні почуття своєї важливості у причетності до ніби-то таємничості відносин. Крім підлітків, до «школи» «Воїнства Христового» потягнулись і діти. Там вони заучували вірші і псалми релігійно-містичного змісту з підтекстом на сучасність.

Виступаючи як «група особисто віруючих і відроджених», організація мурашківців-сіоністів практикувала сувору моральну дисципліну, яка підтримувалася не тільки самими віруючими, а й керівниками. У даній організації були чітко визначені обов'язки і права як керівників, так і рядових її членів, навіть проживання їх було розділеним.

Важливе значення для об'єднання прихильників організації відіграють спільні дії, обряди, а також взаємопідтримка не тільки моральна, а й матеріальна. Для навіювання єдності, невідворотного зв'язку з організацією, причетності до сакрального, творці Сіону облаштували жертовник, куди члени общини зносили пожертву «Батьку Сіону» та «Матері Сіону» – гроші, харчі, одяг. За свідченням Михайла Кирильчука-Корнійчука, «був збудований із землі «жертовник», на якому членами організації здійснювалося «принесення жертви Богу… –

приносилися свої домашні речі – плаття, одяг, нігті, зрізані на руках, і волосся з голів чоловіків після стрижки, нутрощі тварин і таким чином спалювали всі перераховані предмети»[4, с. 67]. Жертвоприношення передбачало внесення грошей, будь-яких продуктів харчування і найрізноманітніших речей. «Бог приймає в жертву все», – говорив Мурашко. Кожен член організації обов'язково повинен здійснювати жертвоприношення, інакше його настигне кара Божа. «Чим більше ви пожертвуєте Богу, тим кращим буде Ваше життя на тому світі», – заявляв на другому з'їзді І. Мурашко [9, с. 43]. Цих вимог дотримувалася й Любов Ушенко.

Всі керівники організації мурашківців-сіоністів вважали за необхідне дотримуватися фіксованого членства: кожен віруючий приймався в індивідуальному порядку.

Релігійна община здійснювала повсякденну і досить сильну дію на поведінку її членів, схвалюючи і санкціонуючи одні форми поведінки та засуджуючи і відкидаючи інші. У повсякденному житті на членів общини мурашківців накладалися певні обмеження і заборони, а також вимагалося чітке виконання правил поведінки. Зокрема, вони не мали права: вбивати людей, птахів і тварин, вживати в їжу м'ясо. Чоловіки не повинні брити бороду і носити на голові довге волосся. Також заборонялося говорити нецензурні слова, вживати алкоголь і курити тютюн чи цигарки. Щодо жінок-сіоністок, то вони були зобов'язані завжди носити хустку на голові, не знімаючи її ні в якому разі перед чоловіком, а також вони повинні носити плаття з довгими спідницями, а зверху обов'язково, щоб був фартух. Працювати в суботу та неділю також суворо заборонялося [7, с. 48]. Ці дні необхідно присвятити молитвам і спілкуванню з Богом.

Підсумовуючи, можна зауважити, що І. Мурашко і О. Кирильчук створили харизматичну організацію, яка поступово перетворилася на авторитарно-апостольську. У своїй діяльності, внутрішньому житті та обрядовості вона почала опиратися на авторитет керівника, який визначався походженням та кровним зв'язком з засновниками. Затим вона набирати рис проповідницької.

З приходом до керівництва Любові Ушенко, все кардинально змінилось. Організація перетворилася на екстатичну. Її особливістю стало те, що Л. Ушенко вимагала від адептів «своєї» організації доведення себе до релігійного екстазу. Таким чином єдиновірцям нав'язувалась віра в реальне, відчутне спілкування з Духом Святим, ототожнення екстатичних переживань з діями Святого Духа.

Бібліографічні посилання:

1. Державний архів Рівненської області. (далі - ДАРО), - Ф-Р-32, Оп.1, Спр.4722.
2. ДАРО, - Ф.33, Оп.1, Спр.7262.
3. ДАРО, - Ф-Р-2771, Оп.2, Спр.534.
4. ДАРО, - Ф-Р-2771, Оп.2, Спр.2243.
5. ДАРО, - Ф-Р-2771, Оп.2, Спр.2912.
6. ДАРО, - Ф-Р-2771, Оп.2, Спр.3377.
7. ДАРО, - Ф-Р-2771, Оп.2, Спр.4455.
8. **Воронаев И. Е.** О служителях в Церкви Христовой./ И. Е. Воронаев // Евагелист. – 1928.- № 5. – С.12-19.
9. **Гаркавенко Ф.** П'ятидесятники та їх віра./ Ф. Гаркавенко. – К.: Політвидав України, 1966. – 80 с.
10. **Камейша Б. И.** Религиозная секта евангельских христиан святых сионистов и ее реакционная сущность. Диссертация... кандидата истор. наук, Минск: Институт искусствоведения, этнографии и фольклора АН БРСР, 1971. — 285 с.
11. **Камейша Б. И.** Кто такие мурашковцы. / Б. И. Камейша.— Минск: Беларусь, 1970. — 39 с.
12. **Любащенко В.** Історія протестантизму в Україні: курс лекцій. / В. Любащенко. – Львів: Просвіта, 1995. – 350 с.
13. **Медяник М.** Хто такі сектанти-мурашківці / М. Медяник // Атеїст Ровенщини. — 1958. — № 1. — С. 31-36.
14. **Мурашко І.** Что запрещает и что повелевает слово Божие. Свидетельство о крещении духовном./ І. Мурашко. – Нью-Йорк, 1922. – 126 с.
15. Новий Распутін на Поліссі. // Таємний детектив. – 1933. - №26.
16. **Скакун Р. Л.** Євангельські християни святі сіоністи: особливості життя й побуту / Р. Л. Скакун // Українське релігієзнавство. – № 55 (2010). – С. 148-157;
17. **Скакун Р. Л.** «Новий Єрусалим» Івана Мурашка: сектантська комуна на Поліссі. / Р. Л. Скакун // Історія релігій в Україні і світі: збірник наукових праць. Серія «Історичне релігієзнавство». – Острог: Видавництво НаУОА, 2010. – Вип. 3. – С. 215-225.
18. **Федоренко Ф.** Секты, их вера и дела./ Ф. Федоренко. – М.: Политиздат, 1965, - 360 с.

19. Chmielewska Justyna. Święta krew, święty czas, święci ludzie. Historia i mitologia Ewangelicznych Chrześcijan Świętych Syjonistów (Muraszkowców). — Warszawa: Neriton, 2009. — 178 s.

УДК 305:177.82

Л. Ю. Левченко

ГЕНДЕРНИЙ ВИМІР ФЕНОМЕНА САМОТНОСТІ: ЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Особлива увага приділяється етико-філософському аналізу сутності феномену самотності яка в філософії традиційно пов'язувалася з особливостями світосприйняття людини, станом її душі, мотивацією вчинків та самосвідомістю, а також філософському аналізу гендерного виміру самотності.
Ключові слова: самотність, стать, гендер, маскулінність, феміннність, андрогінність, чоловіче, жіноче.

Особое внимание уделяется этико-философскому анализу сущности феномена одиночества, которое в философии традиционно связывалось с особенностями мировосприятия человека, состоянием его души, мотивацией поступков и самосознанием, а также философскому анализу гендерного измерения одиночества.
Ключевые слова: одиночество, пол, гендер, маскулинность, феминность, андрогенность, мужское, женское.

Special attention is given to the ethical-philosophical analysis of the essence of the phenomenon of loneliness in philosophy traditionally associated with the peculiarities of human perception of the world, the state of his soul, motivated behavior and identity, as well as the philosophical analysis of the gender dimension of loneliness.
Key words: solitude, sex, gender, masculine, feminine, androgen, male, female.

© Л. Ю. Левченко, 2012

Постановка проблеми. Проблема самотності є актуальною для будь-якої епохи. Самотність – це стан, який викликає комплексне і гостре переживання, що виражає особливі форми самопізнання, ставлення до себе та світу. Самотні люди відчувають себе покинутими, непотрібними, загубленими, переживають невимовні страждання, що часто призводить до руйнації їх ролей у соціумі. Все це є особливо актуальним для сучасного українського суспільства, яке рухається від посттоталітарного до демократичного буття.

Сучасні філософські дослідження проблеми самотності як однієї з найважливіших властивостей життєвого світу особистості необхідні для аналізу багатьох філософських проблем, що стосуються різних проявів людського буття. Тому тематика, пов'язана з феноменом самотності, викликає постійний інтерес у філософів, психологів, культурологів, соціологів, педагогів тощо.

Проблематика людської самотності є багатогранною та багатоаспектною, до неї постійно звертаються як зарубіжні, так і українські вчені, що також свідчить про її актуальність. Щодо сутності людської самотності, то у філософії вона традиційно пов'язувалася з особливостями світосприйняття людини, станом її душі, мотивацією вчинків та самосвідомістю.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Феномен самотності в гендерному контексті з урахуванням різних екзистенційних вимірів людського буття вперше у вітчизняній філософській антропології дослідив Н. Хамітов, який увів у сучасну українську філософську літературу поняття «екзистенційна самотність». Важливі проблеми життєвого світу людини як частини духовної культури розглядалися також у роботах В. Андрущенка, А. Бичко, І. Бичка, С. Кримського, В. Малахова, М. Михальченка, М. Поповича. У сучасній українській філософії осмислюються проблеми життєвих стратегій людини, що можуть привести до ефективної або спотвореної комунікації, аналізується етика відповідальності у соціальному бутті людини (Г. Горак, А. Єрмоленко). У вітчизняній філософії гендерний підхід представлено роботами В. Гайденко, І. Жеребкіної, О. Забужко, Н. Лавриненко, С. Оксамитної, І. Предборської, Н. Чухим.

Мета статті полягає в етико-філософському дослідженні феномена самотності, зокрема, гендерного виміру самотності.

Виклад основного матеріалу. Самотність – гостре емоційне переживання, яке пов'язане з руйнуванням свого внутрішнього стану й виникненням відчуття нереалізованості та

непотрібності. Самотність має багато різновидів, а тому людина, потрапляючи в пастку, ще не розуміє, що воно таке. Різновид самотності – це наслідок розвитку людства, де кожен існує сам по собі. Людині здається, що оточуючий її світ є раціональним, що є якісь загальні закони світу. Але вона доходить висновку, що світ для неї абсурдний, чужий, як і все її життя.

Кожна людина перебуває у власному світі, і кожен із цих світів автономний і абсолютний, поєднання їх неможливе, а тому і неможливе подолання самотності, яка існує у цивілізаційних формах існування людини. Самотність – це продукт цивілізації. У філософії персоналізму самотність була такою категорією, над якою багато хто замислювався: «Людина, яка самотньо шукає Бога, самотньо несе свій хрест, самотньо приймає дари божої благодаті, вірить у Божественний Промисел. Це звільняє її від відповідальності за суспільство та за близьких. Людина самотньо шукає порятунку і самотньо стоїть перед обличчям Бога» [2, с.287].

Коли особистість втрачає своє "Я", то це є своєрідною формою самотності. Для творчої особистості стан самотності є бажаним і є великою спокусою, але позбутися його вона не може. І цей процес є вбивчим для творчої особистості і стає трагедією.

На думку А. Камю: «Коли світ можна пояснити хоча б у не зовсім надійних доведеннях, він для нас рідний. Навпаки, людина відчуває себе чужою у всесвіті, раптово позбавленою наших ілюзій і спроб пролити світло на нього. І це вигнанство нездоланне, оскільки людина позбавляється пам'яті про втрачену батьківщину або надії на землю обетованну. Розлад між людиною і життям, що її оточує, між актором і декораціями й дає, власне, відчуття абсурду. Всі здорові люди коли-небудь та замислювались про самогубство, а тому можна без додаткових пояснень визнати, що існує прямий зв'язок між цим почуттям і тяжінням до небуття» [1, с.32]. Оскільки самогубство є певною мірою вирішенням проблеми абсурду існування, зокрема самотнього, воно має феноменологію шляху.

Усамітнення як закономірність інтелектуального розвитку людини, як наслідок її прагнення до пізнання світу: якщо людина не зможе усамітнитись, то вона не здатна опанувати цей світ. З іншого боку, усамітнення призводить до стану самотності і вбиває людську душу, і тоді людина шукає вихід із такого становища.

Незахищеність людини у світі, абсолютна самодостатність та самоствердження – це умови людського існування у їх первісному вигляді, ознаками якої й наділяється маскулінний світ.

Маскулінний світ сьогодні інтерпретується відповідно до існуючих у сьогочасному психоаналізі парадигм, світ, який породжений материнством, світ, що вийшов із хаосу первісного лона землі: «Спочатку з'являється жінка, а чоловік «народжується». Первісною початковою мірою є земля, основна материнська субстанція. Всі видимі істоти виходять з її лона, і тільки потім відбувається розділення на статі, чоловіче й жіноче не виникають одночасно; це явища різного порядку... Жінка первісна, а чоловік – лише те, що виходить з неї. Вона є часткою видимого, але постійно змінюваного створеного світу; він існує лише у тлінній формі. Жінка живе як вічне, самодостатнє, незмінне; чоловік же, розвиваючись, підпадає під повсякчасний розклад» [3, с.70].

Самотність, як психологічний стан, не характерна для молоді, бо саме в такому віці людина може реалізувати себе. Саме зі старістю приходить побоювання і самотність, що призводить до погіршення здоров'я і страху смерті. У самотніх людей занижена самооцінка. Саме жінку завжди пронизує думка, що доля її оминає, накопичуючи погане передчуття, пригнічений настрій, роздратування. Жінка, вірячи у всі ці негаразди, сама стає самотньою. Ці елементи відчуваються лише тоді, коли люди вірять у них. У свідомості кожного вони мають своє неповторне значення.

Жінка відчуває себе самотньою також і від відчуття провини. Почуття провини може формувати життєву філософію жінки, і за допомогою цього почуття можна добитися контролю над її особистістю.

Відсутність роботи, незначні заробітки, відчуття соціальної непотрібності викликають почуття покинутості, а також самотності.

Для кожного, хто замислювався над самотністю як трагедією людського буття, очевидним є те, що однією з причин є поділ життя на чоловіче та жіноче. У сучасному світі самотньою ми називаємо ту людину, яка перш за все не має пари, тобто неодружений чоловік та незаміжня жінка.

Самотня жінка – одна із найбільш незахищених категорій населення. Вона страждає від таких негативних явищ, як безробіття, скорочення робочих місць, оскільки самотність означає для неї не лише втрату матеріального добробуту, але й можливості реалізувати себе у професійній сфері. Самотні жінки, які мають роботу, успіх, компенсують своє становище цим успіхом, розуміючи, однак, що життя все-таки неповноцінне. Самотня жінка відрізняється від жінки, яка має родину, своїм емоційним станом. Однак деякі жінки бувають без родини, але вони не

вважають себе самотніми. Як стверджують психологи, жінка може відчувати себе щасливою навіть при відсутності чоловіка і дітей.

Не менш важливим є рівень усвідомлення цієї проблеми та її вирішення. Жінка може уникати відчуття самотності за рахунок гендерної рівності в різних сферах життя: спілкування, кар'єра, бізнес, взаємини в родині та на роботі. Але, з іншого боку, на сучасному етапі перетворення, що відбуваються у різних сферах суспільного життя, спрямовані на утвердження рівних прав і можливостей чоловіків і жінок, наражаються на перешкоди, що були створені ще в комуністичному минулому. Це традиції, які пропагуються старими гаслами, ставлення до рівності за ознакою статі, вирізнення пріоритетів для окремих груп населення, а також спотворені знання про реальні форми і справжні розміри дискримінації, з якою стикаються чоловіки й жінки в сучасному житті. Як наслідок, сьогодні майже кожна друга людина стверджує, що в українському суспільстві існує гендерна нерівність. За такої ситуації, що склалася в суспільстві, люди відчувають себе непотрібними, зайвими, викинутими за межі соціуму, а тому залишаються наодинці із собою і відчувають абсолютну самотність.

Жіноча самотність проявляється ще й через перешкоди на шляху до кар'єрного росту. Домінує у масовій свідомості думка, що в українському суспільстві жінкам складніше просуватися кар'єрними сходинками, ніж чоловікам. Жінка вважається кращим виконавцем, ніж керівником, чоловіки – навпаки. Але існує така причина, як перевантаженість жінок домашніми справами й вихованням дітей, що впливає на їхні можливості кар'єрного і професійного зростання.

Більшість переконана в існуванні такого стереотипу: «політика – не жіноча справа», внаслідок поширення якого жінці важче, ніж чоловікові, стати депутатом чи обійняти відповідальну керівну посаду.

Така ситуація склалася тому, що у суспільстві існують сталі погляди стосовно багатьох сфер життя і розподіл на чоловічі й жіночі ролі. Вважається, що жінки консервативніші, частіше невпевнені в собі і залежні від думки інших, мають гірше самопочуття, схильні до депресій, частіше відчувають себе самотніми, меншу реалізованість у професійному сенсі, нижчий матеріальний рівень.

У повсякденному житті жінки частіше за чоловіків потрапляють у ситуації дискримінаційного характеру. Це надмірне навантаження жінки при розподілі сімейних обов'язків. Але більшість таких випадків, на які наражається жінка, трапляються на роботі, зокрема, це неможливість обіймати керівні посади, отримання меншої оплати за однаково виконану із чоловіками роботу.

Усі ці питання залишаються актуальними для українського суспільства, але нині характерним є зростання усвідомлення цього і чоловіками, і жінками. Недооцінюється роль жінки в суспільно-політичному та громадському житті. Жінки й надалі залишаються незахищеною категорією суспільства. І хоча жінки куди частіше за чоловіків заявляють про свої складнощі в суспільному житті, чоловіки й надалі стверджують, що це не залежить від статі.

Тому для зміни у масовій свідомості поширених стереотипів потрібна тривала й системна інформаційно-просвітницька робота, спрямована на утвердження в суспільстві рівних прав і можливостей між чоловіками і жінками.

Системи цінностей жінок і чоловіків відрізняються. Для жінок найголовнішим є створення сім'ї та щастя власних дітей, а для чоловіків – матеріальне забезпечення сім'ї та наявність постійної роботи. Жінки великого значення надають відвертості у взаєминах; спокою і затишку в сім'ї; коханню. Тому система цінностей жінок переважно має чуттєво-емоційний характер, а система цінностей чоловіків – матеріально-прогностичний характер.

Внутрішня самотність переживається жінкою завжди болючіше, ніж чоловіком, адже жіноче начало по своїй глибинній суті призначене для душевної взаємодії і породження нового життя. Жіноча творчість значною мірою полягає у творенні душевних взаємин між людьми. Саме це зумовлює принципово інше ставлення жінки – порівняно з чоловіком – до внутрішньої самотності [4, с.106].

Існує індивідуальна самотність чоловіка і жінки, проте вона може виникати і в колективі. Сучасний філософ Н. Хамітов дає визначення колективної самотності: «Колективна самотність – це самотність, яка зумовлена наявністю метанаративів, що з'єднують ту чи іншу групу людей і водночас віддаляють її від інших груп» [4, с.107]. Далі автор зазначає, що таке віддалення стає відчуженням цілих спільнот та націй, яке може перерости у справжню агресію.

Взаємодія стосунків чоловіка та жінки породжує сім'ю. Сім'я виступає такою формою людського життя у суспільстві, члени якої пов'язані між собою спільним походженням і пам'яттю про це спільне походження. Роль чоловіка або дружини безпосереднім чином впливає на її або його позицію в суспільному житті, зокрема у трудових відносинах. Це пов'язано з витратами часу на ведення домашнього господарства; обмеженням часу на справи, які не стосуються дому; подвійним навантаженням на роботі та вдома; психологічним самовизначенням особи

як залежної або незалежної; загалом перенесенням своєї позиції та поведінки вдома на сферу соціальних відносин поза ним.

Чоловіча самотність стає самотністю трансцендуючого духу. Це самотність по відношенню до себе та по відношенню до жінки, яка не встигає за міфологічним та соціальним рухом чоловіка.

Жіноча самотність є самотність жаліючої та люблячої душі, яка постійно віддає у позародинний простір своїх підростаючих дітей і мусить змиритися з існуванням у цьому просторі чоловічого духу [4, с.168].

Дослідження «жіночого» та «чоловічого» начал започаткували вивчення проблем розвитку культури як соціального інституту, що яскраво відображає становище жінки у суспільстві. Із зміною сучасної гендерної структури світу змінюються чоловічі і жіночі ролі. Гендерний підхід формулює нову відповідь на очевидне порушення патріархальної моделі світу у зв'язку з активним входженням жінки в культуру XX століття. Жіночий чинник наполегливо і стрімко вривається в сучасну картину світу, потребуючи переосмислення багатьох засад цивілізації, у тому числі місця та ролі жінки у світі, без вирішення яких неможливий поступальний розвиток.

Гендерні дослідження виросли з жіночих досліджень і переросли їх, розширивши коло досліджуваних питань на сфери людської життєдіяльності.

Проникаючи в різні сфери гуманітарних наук, вбираючи в себе найновіші методологічні розробки, цей підхід прагне перебудувати попередні структури і брати участь у структуруванні нової культурної моделі. Гендерні дослідження спрямовані на вивчення соціальних і культурних концепцій жіночого та чоловічого.

Висновки. Самотність чоловіка і жінки виникає і змінюється разом з культурою. Як показують сучасні дослідження, самотність включена до історичного процесу розвитку свідомості й суспільства. У формуванні гендерної свідомості вагому роль відіграють література, телебачення, газети, журнали, які представляють моделі поведінки у різних сферах життя. Уявлення про відмінності статей і пов'язані з ними норми поведінки виражаються у формі пояснень особливих якостей і обов'язків, переваг і обмежень, сутності, призначення, що властиві чоловічій і жіночій статі. Тому шляхи подолання самотності чоловічої і жіночої будуть залежати від професіоналізму журналістів, авторів різних гендерних досліджень, керівників засобів масової комунікації, які, дотримуючись етики й об'єктивності відображення дійсності, даватимуть уявлення про цінності й пріоритети гендерної симетрії.

Бібліографічні посилання:

1. **Камю А.** Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / Альбер Камю // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – 398 с.

2. **Коссак Е.** Экзистенциализм в философии и литературе / Коссак Е. – М.: Политиздат, 1980. – 360 с.

3. **Нойманн Э.** Происхождение и развитие сознания /Нойманн Э. – К.: Ваклер, 1998. – 468с.

4. **Хамітов Н.В.** Самотність у людському бутті: досвід мета антропології /Хамітов Н.В. – К.: Гранослов, 2000. – 252 с.

УДК 316.66:159.922.1

О. А. Кобзева

МЕТАФІЗИКА ГЕНДЕРНИХ ВІДНОСИН У СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Визначено вплив гендерного фактору на систему стереотипів і необхідність модифікації гендерних відносин як запоруку гармонійного і стабільного розвитку суспільства, що має бути засноване на рівності і свободі реалізації особистості. Підкреслено, що у наш час людство повинно осмислити і якнайскоріше розв'язати свої складні проблеми буття та виклики цивілізацій. Ситуація може змінитися на краще якщо людина по-новому самопізнає себе – створить цілісний образ самої себе, в якому буде враховано багатоманітність виявів людського.

Досліджується ціннісний потенціал гендерного мислення з точки зору можливості його впливу на процес трансформації цінностей суспільства та перспективу формування на цій основі розуміння відносин між людиною і людиною в контексті сучасної філософії.

***Ключові слова**: стереотип, гендерні відносини, стать, гендер, самопізнання, дослідження гендерних відносин, філософський дискурс*

© О. А. Кобзева, 2012

Определены влияние гендерного фактора на систему стереотипов и необходимость модификации гендерних отношений как залога гармоничного и стабильного развития общества, основанного на равенстве и свободе реализации личности. Отмечено, что в наше время человечество должно осмыслить и как можно быстрее разрешить свои сложные проблемы бытия и вызовы цивилизаций. Ситуация может измениться к лучшему если человек по-новому самопознает себя – создаст целостный образ самого себя, в котором будет учтена многогранность проявлений человеческого.

Исследуется ценностный потенциал гендерного мышления с точки зрения возможности его влияния на процесс трансформации общественных ценностей и перспективу формирования на этой основе понимания межличностных отношений в контексте современной философии.

Ключевые слова: стереотип, гендерные отношения, пол, гендер, самопознание, исследование гендерных отношений, философский дискурс

The influence of gender factor on the stereotype system and the necessity of gender relations modifications as the guarantee of harmonic and stable society development which is to be based on the equality and freedom of personality realization is defined. It is stressed that nowadays mankind must comprehend and solve its complex problems of being and civilization challenges as soon as possible. The situation may change for the better if a person knows himself or herself in the new style that is he or she will create the integral image of himself or herself in which human displays diversity will be taken into account.

The integlal potential of gender thinking from the point of view of possibility of its influence on the process of social values transformation and on this basis forming prospect of interpersonal relations comprehension in the context of modern philosophy is analysed.

Key words: stereotype, gender, relations, sex, gender, self-knowledge, gender relations research, philosophic discourse.

Сучасна людина живе у складних умовах, де масова культура функціонує через систему стереотипів. Людина живе у світі відчуттів та емоцій і спілкується з іншим світом через стереотипи, які вже стали традиційною формою комунікації. Саме стереотипи характеризують ступінь соціалізації людей.

Тому у наш час – час змін – людство повинне осмислити та якнайскоріше розв'язати свої складні проблеми буття та виклики цивілізацій. На жаль, суттєва кількість цих проблем спровокована самою людиною, її ставленням до природи та власне до самої себе. Ситуація може змінитися на краще, якщо людина по-новому самопізнає себе – створить цілісний образ самої себе, в якому враховано багатоманітність виявів людського. Поміж них – традиційно визнані сторони розвитку людини (соціокультурні, цивілізаційні, пізнавальні та інші), а також такі, що ще потребують пошуку свого місця в загальній картині людини – наприклад, гендерна визначеність людини.

Стереотип – це не просто зразок для наслідування, він є втіленням традиції і саме він є механізмом взаємодії двох свідомостей. Таким чином, ми прийшли до визначення саме гендерних стереотипів, що являють собою усталені емоційні образи чоловіків і жінок, які несуть на собі відбиток архаїчних уявлень (згадаємо міфи – вже в них піднімалися питання метафізики взаємовідносин чоловіка та жінки, взаємодоповнюваність чоловічого та жіночого начал).

Саме у наш час руйнуються будь-які стереотипи і саме нині існує невизначеність і суперечливість зразків ідентифікації. Саме тому сучасна гендерна проблематика дає розуміння того, що поряд з біологічною основою існують соціально детерміновані уявлення про чоловіка та жінку. Людина усвідомлює себе чоловіком чи жінкою у світі біологічних та соціальних факторів, які тісно переплетені між собою.

Дослідження гендерних відносин і необхідність їх введення у сферу філософсько-методологічного осмислення займають найважливіше місце у філософській літературі останнього десятиліття.

Статус дослідження гендерних відносин як нової галузі знання став приводом для дискусій і викликав великий резонанс. На мою думку, обговорювати ці питання необхідно в тісному зв'язку з тими змінами та трансформаціями, що відбуваються в сучасній філософії; а також необхідно розробити апарат досліджень, який би слугував вивченню складних систем, що самоорганізуються та саморозвиваються (живе, екологічні системи, соціум, людина).

Архаїчність стереотипів гендерних відносин полягає в тому, що самка та самець повинні мати якості, які допомагають виростити та захистити дитину (Дарвін і його концепція природного добору). Сучасна трансформація цього стереотипу – це відповідність не дітородним функціям,

а нормі сексуально привабливого партнера.

Інший стереотип – це покірна жінка зі стертою особистістю, яка приваблює чоловіків. Але сучасний стереотип інший: сильний характер, розум, талант. Чоловіки та жінки чекають один від одного взаємовиключних речей: жінка хоче, щоб чоловік був владним і покладливим одночасно; активним, але й щоб дозволяв проявляти ініціативу; жорстким, але й м'яким; вольовим і чуттєвим. Таким чином чоловіки закохуються у сильних вольових жінок (завдяки новим стереотипам), але не відчувають себе з такими жінками справжніми чоловіками (завдяки старим стереотипам) – саме тому такі союзи приречені на невдачу.

Ми отримуємо гендерний конфлікт принаймні у двох сферах – рольовій і ціннісній. Питання метафізики гендерних відносин (конфліктів) піднімалися ще К. Юнгом – внутрішні відносини Аніми та Анімуса. У своїй останній книзі «Таїнство возз'єднання» [1] він робить висновок, що важливо знаходити компроміс між вимогами колективного несвідомого і реальністю зовнішнього світу, щоб запобігти дезадаптації.

Тому істотні ознаки, які потребують уваги, – це людиновимірність гендерних відносин та регульованість етичними принципами. Дослідження у сфері гендерних відносин дозволяє подолати абстрактне розуміння людини як позастатевої істоти у головних виявах її суспільного життя та сформувати толерантне ставлення до світу як чоловічого, так і жіночого.

Слід відзначити, що гендерні відносини вивчаються багатьма дисциплінами, тому останнім часом з'явилось багато робіт, у яких предмет обговорення стосується одночасно різних галузей науки – економіки, соціології, політології, історії, філософії та багатьох інших. Також розглядається внутрішня будова гендерних відносин, їх методи і понятійний апарат; аналізуються соціокультурні проблеми гендерної визначеності (нерівність, відмінності у суспільстві), відтворюється уявлення про чоловіче та жіноче в культурі, підкреслюється роль етики, заснованої на турботі та відповідальності.

Але поза вивченням залишився ціннісний потенціал гендерного мислення з точки зору можливості його впливу на процес трансформації цінностей суспільства та перспектива формування на цій основі розуміння відносин між людиною і людиною в контексті сучасної філософії.

Таким чином, метою багатьох гендерних досліджень повинно стати осмислення метафізики гендерних відносин у сучасному філософському дискурсі як системи знань, практик та сукупності ціннісних настанов.

Для досягнення мети треба виконати наступні завдання:

- проаналізувати багатоманітність гендерних відносин з точки зору сучасного філософського розуміння людини;
- дослідити особливості гендерних відносин у наш час;
- розкрити метафізику у гендерних відносинах в утвердженні ціннісних настанов сучасного філософського мислення.

Для реалізації мети основою стала філософія сучасних людських відносин, яка дозволила проаналізувати гендерні відносини як складну систему з урахуванням нелінійних процесів, притаманних суспільству.

Що спонукає жінок переймати чоловічі форми поведінки, а чоловіків – жіночі? Любити чи не любити? Як здолати гендерний конфлікт? Це і є ті питання, відповідь на які дасть сучасне суспільство, якщо правильно сформує сучасний філософський образ людини як багатовимірної сутності. П. Брюкнер [5], І. Кон [3, 4], З. Фрейд, К. Юнг [1] і інші мислителі – їх роботи повинні братися до уваги у філософському дискурсі про гендерні відносини. А у роботах Ф. Баадера, Я. Беме, Платона, В. Соловйова можна знайти відповіді про містичне, позамежне у відносинах чоловіка та жінки.

Теоретичне і практичне значення наукової роботи розкривається через більш поглиблену і розібрану «по шарах» трактовку гендерних відносин. Аналіз «чорного та білого» у гендерних відносинах показує шляхи комплексного вивчення людини та збагачення практичної сучасної філософії новими підходами.

Слід зазначити, що базою для виникнення досліджень гендерних відносин був феміністський рух та його ідеологія, і в роботі значна увага приділяється аналізу його різноманітних течій (саме ліберальна, марксистська, радикальна, постмодерністська та інші, а також особливості вітчизняного фемінізму). У результаті виділено основні ідеї та концепції, які послужили темою для дискурсу у філософії з приводу гендерних відносин.

Питання про особистість у контексті гендерних відносин є центральним. О. Вейнінгер у праці «Стать і характер» обґрунтовує теорію бісексуальності людини, що було у 1902 році своєрідним передчуттям ери фемінізму [2].

Передумовою становлення гендерних відносин був фемінізм у різних своїх виявах —

як рух, як ідеологія та як теорія. Також значного впливу дослідження гендерних відносин зазнали завдяки розвитку дисциплін, у яких вивчались питання і проблеми, пов'язані зі статтю (соціобіологія, сексологія, репродуктивна біологія). Кожна з феміністських течій ставила перед собою завдання: пошук і представлення суб'єкта й об'єкта. Для фемінізму, принаймні на початковому етапі, і суб'єктом, і об'єктом була жінка.

Розглянемо два погляди: перший – погляд на жінок як на соціальне ціле, «колективну ідентичність», де жінки розглядались як категорія або група, яка має спільний досвід, інтереси та цілі. Це характерно для ліберальної, радикальної та марксистської течій фемінізму, якими відображається спрямованість фемінізму на ідеологію.

Інший підхід існує в межах психоаналітичної та постмодерністської течій, де увага приділяється ідентичності і суб'єктивності. Якщо проаналізувати зазначені концепції, то стане очевидною проблема з визначенням суб'єкта й об'єкта, яка пов'язана з проблемами універсалізації теоретичних конструкцій фемінізму. Це привело до появи нових досліджень — гей-лесбійських, квір, чоловічих і, врешті-решт, до гендерних, які об'єднали ці практики.

Повертаючись до вищезазначеного: об'єднувальною ланкою між ними стають вивчення гендеру, статі, норм суспільства, стереотипів, а не конкретного суб'єкта чи об'єкта. Така початкова розгалуженість гендерних відносин стала причиною вивчення їх різними дисциплінами. Метафізичне у гендерних відносинах полягає не лише у конструюванні жіночої суб'єктивності, а й у відносинах людей будь-якої статі, їх ролі в суспільстві та стосунках зі світом.

Чому ж філософія так багато дискутує про гендерні відносини? Тому, що у дослідженнях останніх увага спрямована на цінності суспільного життя, розподіл ролей між чоловіками і жінками, на взаємозв'язок між соціальними інститутами, а також на уявлення про ідеали чоловіка. Об'єктами розгляду гендерних досліджень є в першу чергу ціннісні аспекти.

Ми живемо у світі, в якому відсутні чіткі зразки ідентифікації для поведінки чоловіків та жінок. Гендерні стереотипи в сучасних умовах виступають як втілення умовних суспільних цінностей, деформованих, часто випадкових уявлень, відсутності балансу чоловічого і жіночого.

Для нелінійного, хаотичного, складного суспільства, в якому ще й існують складні системи, що самоорганізуються та саморозвиваються, треба розробити такий апарат для дослідження гендерних відносин, який би був орієнтований на побудову нового знання, нового образу людини, критику існуючих класичних позицій науки і, навпаки, застосовував би існуючі філософські погляди.

Саме сучасна філософія (але ж філософія, яка базується на існуючих практиках) повинна бути орієнтована на зміни, на руйнування стереотипів та усталених норм. Вона характеризується нелінійним стилем мислення, який для опису суспільства використовує ідеї становлення, цілісності, відкритості.

Філософія гендерних відносин (насамперед її метафізична сторона) становить інтерес як нова дисципліна, яка перебуває на етапі свого формування, в якій існують специфічна методологія і підходи. Дослідження гендерних відносин також є спробою додати у глобальний масив знань про людину, які вже існують у таких галузях, як антропологія, соціологія, психологія та інші, інформаційно окреслити статеві відмінності, їх роль для опису людини, з'ясувати питання, чи дійсно ці відмінності важливі для такого опису, чи, можливо, в деяких сферах життя людини вони зовсім не мають значення.

Слід зазначити, що впродовж великого проміжку часу дослідження гендерних відносин не сприймалися як наукова дисципліна, особливо на етапі їх інституалізації. Таке неприйняття пояснюється, у першу чергу, класичним підходом до визначення дисципліни, а також значним впливом соціокультурних чинників на розвиток науки. Тому гендерні відносини треба віддати на розсуд філософії, яка дослідить і зробить висновки.

Базою для появи дискусій й досліджень у сфері гендерних відносин був феміністський рух, який не однаково розвинений у різних країнах. Можна сказати, що для кожної країни існує своя специфіка і коло проблем, що розглядаються. На теоретичному рівні формуються феміністські теорії опису людини і суспільства, які опозиційні або трансформаційні стосовно існуючих.

Сучасна філософія окреслює багато понять у сфері гендерних відносин. Понятійний апарат має свою велику базу робіт, у яких показано принципи організації наукового дослідження, засновані на гендерному підході: роботи І. Кона, Х. Лонгіно, Дж. Лорбер, А. Оеклі, Г. Рубін, Дж. Скотт [6], С. Ушакіна, Д. Харавей, С. Хардінг та багатьох інших.

Слід зауважити, що в аналізі гендерних відносин та розкритті в них метафізичного статус дослідника набуває особливої ваги, бо саме його позиція визначає хід пошуків, окреслює коло питань тощо. Саме дослідник надає особливої уваги особистим характеристикам суб'єкта – віку, статі, расі, здатності до встановлення контактів і ролі емоційно-чуттєвих характеристик.

Таким чином, до уваги беруться не лише професійні, а й особисті характеристики дослідника – його етичні настанови та орієнтації.

Таким чином, ми приходимо до можливості побудови нової етики філософського осмислення гендерних відносин, де необхідними стають вимоги відкритості до нового і незвичного, а також терпимість до відмінностей між людьми. Об'єктом досліджень гендерних відносин може бути не просто людина – чоловік чи жінка, а й групи людей, які потребують специфічного підходу і визнання відмінностей.

Хтось скаже, що дослідження гендерних відносин нехтують ідеологічними та політичними цінностями… Але це дало змогу по-іншому подивитись на питання про маргіналізацію досвіду жінок, людей різних рас і релігій. Саме завдяки цьому виникла проблема пошуку адекватних методів опису, які б мали змогу підірвати стереотипні уявлення і зробили б видимим досвід будь-якої людини.

Досить цікавий той факт, що відносини суб'єкт – об'єкт базуються на взаємовпливі, тобто не лише дослідник впливає на об'єкт свого дослідження, але й навпаки – об'єкт змінює дослідника і його стереотипи.

Дослідження гендерних відносин орієнтовані насамперед на пізнання людини як особистості, враховуються її переживання, чуттєвий і тілесний досвід. Саме тому в них з самого початку тісно сплелися філософські та етичні погляди. Згідно з цими причинами, не потрібно зосереджуватись на повному подоланні бар'єрів між дослідником і тим, кого він вивчає, а треба замислитись про складну структуру суб'єкта, про відповідальність, покладену на нього, і усвідомлення цієї відповідальності.

Невирішеною залишається проблема, яка полягає у створенні системної цілісності понятійного апарату. Незважаючи на це, можна виділити ряд понять, які використовуються в будь-якій роботі, в будь-якій галузі – поняття статі, гендеру та сексуальності [3, с. 94-113] [4, с. 105-112]. Було показано, що на даний момент не існує чіткого визначення для кожного з цих понять. Заважають визначитися саме існуючі уявлення про людину, погляди на походження відмінностей між людьми (ці поняття залежать також і від мети дослідження). На основі цього можна зробити висновок, що варіативність понять гендеру, статі і сексуальності пов'язана в першу чергу з різноманітністю виявів людини. Саме тому треба уточнювати і розширювати поняття, які використовуються в ході дослідження. Аналіз теорії показав, що цей набір не усталений, а трансформується й уточнюється залежно від мети та об'єкта дослідження.

Особливу увагу треба приділити ціннісним аспектам гендерних відносин. Такий аналіз зумовлений необхідністю становлення нових цінностей, що відрізняються від тих, які пропонуються в техногенній цивілізації. Сучасна філософія пропонує свій шлях до становлення нових цінностей у суспільстві (який базується на основі теорії цінностей у західній та вітчизняній традиціях), на якому існує боротьба проти нерівності, і в результаті – визнання відмінностей між людьми.

У роботі розглянуто різноманітні погляди на цінності, що вплинули на наукове пізнання від XVII століття до сучасності, – погляди В. Віндельбанда, М. Вебера, Е. Дюркгейма [7], І. Канта, М. Кагана, Л. Мікєшиної, Ф. Ніцше, Г. Ріккерта, В. Табачковського, А. Швейцера, С. Кримського та інших. Завдяки цим мислителям ми можемо спостерігати, як відзначається зміна уявлень про цінності та їх роль у суспільстві: від розуміння загальнозначущих цінностей-настанов у І. Канта – таких як добро, зло й обов'язок, і до розуміння таких цінностей, як корисність речі та споживча значущість речі (у марксизмі), яка на перший план виходить в теперішній техногенній цивілізації.

Роботи Л. Мікєшиної, В. Поруса, О. Бандури, С. Кримського, М. Марчука, М. Поповича та багатьох інших аналізують цінності в російській та вітчизняній літературі.

Відповідальність за скоєне у світі та відповідальність за іншого, турботливе ставлення до іншого, а також усвідомлення рівності та відмінностей між людьми – це універсальні цінності, що на початку XXI ст. набули однаково важливого значення для всього людства. Таке усвідомлення – частково результат згуртованої діяльності громадських організацій і рухів, зокрема, руху за екологічну безпеку, жіночих рухів, миротворчої діяльності тощо. Але питання про універсальність таких цінностей було дискусійним. З іншого боку – суто жіночі цінності відповідальності, турботи, піклування, толерантності, які пов'язували з такими «природними» для жінки якостями, як народження і виховання дітей.

Особливо зазначимо, що в дослідженнях гендерних відносин було зафіксовано відсутність умов у суспільстві для домінування суто жіночих цінностей (відповідальність і турбота), тому що культура носила характер маскулінної.

Виникає питання: яким чином відбулась переорієнтація цінностей у суспільстві: від націленості на прогрес та інновації, прагнення всезагального щастя до усвідомлення відповідальності за

свою діяльність і турботи про інших?

Відповідь – завдяки новій науці, котра узагальнила й вивчила основні закони самоорганізації складних систем (якою й є гендерні відносини), – синергетиці. Саме ця наука змогла дати цілісний опис світу в його становленні. Головні питання, на які повинна дати відповідь сучасна філософська наука, – це яким чином цінності суспільства вписуються в контекст досліджень; що потрібно зробити для їх трансформації, тому що цінності можуть бути єдиними параметрами, зміна яких дозволить зупинити глобальне руйнування оточуючого навколишнього середовища. Саме тому сьогодні дослідники повинні включати у дослідження ціннісні складові, як наукові так і позанаукові (метафізичні).

Сучасне суспільство трансформує цінності у своїх гендерних відносинах і відмовляється від класичних уявлень про людину та суспільство і, як наслідок, відходить від дихотомій в описі людини. Але перед вирішенням постають нові питання, які широко дискутуються: 1) розділення на публічне і приватне; 2) поділ подвійного стандарту; 3) проблема розуміння відмінності між людьми, чому відмінність сприймається як нерівність та протилежність; 4) проблеми побудови гендерної рівності в суспільстві і, як наслідок, пошук моделей суспільства, в яких може існувати комунікація між різними групами і верствами населення. Відповіді на ці питання стали очевидні завдяки роботам феміністських теоретиків (Дж. Батлера, С. Бенхабіба, С. де Бовуар, К. Гілліган, Дж. Міда, Н. Фрезера, Н. Чодороу, М. Янга та багатьох інших), у яких була розроблена концепція етики турботи, визнані відмінності між людьми, що трактуються як головна умова для побудови толерантного суспільства, у якому критикуються владні відносини і панування цінностей часів патріархату.

Ціннісні орієнтації техногенної цивілізації призвели до глобальних проблем людського існування. У гендерних дослідженнях сама собою виникає потреба осмислення проблеми людини, її існування у світі як особистості і як громадянина, з проблемою цінностей суспільства та потребою їх трансформації.

Побудова нової етики – «етики турботи» – один зі шляхів до таких трансформацій. Для розуміння людини в її багатоманітності пропонуються такі конструкти, як відмінність (а саме еволюція відмінності від нерівності до рівності і, нарешті, до різноманітності) і становлення. Але не тільки зрозуміти повинні людину, а й людина повинна усвідомити, що відновлення балансу на внутрішньому й на зовнішньому рівнях можливе лише завдяки спрямованості на одухотворення статі, виходу зі стереотипів. Тоді багатоманітність людини (наукова та метафізична) та осмислена філософія гендерних відносин стане відправною точкою для творчих цивілізацій, які будуть цілісні і самодостатні, в яких існує співтворчість чоловіка та жінки, співтворчість двох половинок.

Таким чином, у результаті аналізу різних філософських ідей, теорій, концептуальних основ гендерних відносин виявляється, що вони представлені різними напрямами і течіями. Важливо, що водночас спільним для них є те, що об'єктом у гендерних відносинах виступають складні людиновимірні системи та складні суспільні взаємодії, де враховуються не лише статеві характеристики людини, а й культурні, релігійні, етичні та національні. А саме суб'єктом є людина певної статі (наприклад, у фемінізмі – перш за все жінка). Але вивчаються не лише статус жінок і чоловіків у суспільстві, а й їх індивідуальні прояви – тілесність, сексуальність, ідентичність; крім того, всі суспільно-соціальні відносини розглядаються як гендерні.

Гендерні відносини – це велике поле для вивчення як на науковому рівні, так і на рівні філософського дискурсу. Ще раз слід зазначити важливу роль дослідника гендерних відносин (а саме його не професійних якостей, а етичних позицій і особистих якостей), а також їх багатозначний понятійний апарат, який був використаний у дослідженні і який дозволяє повніше розкрити всю багатоманітність людських виявів (наприклад, такі поняття як стать і гендер є з'єднувальними ланками між біологічними, тілесними, статевими, расовими, етнічними та соціокультурними, цивілізаційними, релігійними характеристиками людини). Методи та теоретичні конструкції, які використовуються в дослідженні гендерних відносин багатовимірні. Усе це сприяє різнобічному опису людини та її характеристик залежно від мети дослідження.

При вивченні ціннісних аспектів гендерних відносин було виявлено, що їм внутрішньо властиві ціннісні орієнтації (стереотипи). Нині є актуальною розробка конструкції щодо впровадження нових цінностей у суспільстві, порівняно з тими, які пропонуються в межах сучасної техногенної цивілізації. Таким чином, головними цінностями повинні стати відповідальність, турботливе ставлення людини до інших і толерантність.

Саме завдяки філософським засадам при вивченні різних сторін гендерних відносин, а також у розумінні людини, ми можемо бути свідками трансформації цінностей суспільства, при цьому не лише на рівні відносин чоловіків і жінок, а й у контексті загальнолюдських ціннісних орієнтацій.

Бібліографічні посилання:

1. **Юнг К.Г.** Mysterium Coniunctionis. Таинство воссоединения / Карл Густав Юнг. – Минск: Издательство: Харвест, 2003. – 526 с.
2. **Вейнингер О.** Пол и характер. – М.: ТЕРРА, 1992. – 480 с.
3. **Кон І.С.** Сексуальна освіта – глобальне завдання XXI століття // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2009. – № 1. – С. 94-113.
4. **Кон І.С.** Психологія статевих відмінностей // Гендерна педагогіка: Хрестоматія / За ред. Вікторії Гайденко. – Суми: ВТД «Університетська книга», 2006. – С. 105-112.
5. **Брюкнер П.** Божественное дитя // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://lib.ru/INPROZ/BRUKNER/enfant.txt (05.10.2012).
6. **Scott J.W.** Gender: a useful category of historical analisis // The American Historical Review. – 1986. – Vol. 91. – N5.
7. **Дюркгейм Э.** О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1992.

УДК 101.1

М. Г. Кітов

НОВГОДСЬКО-МОСКОВСЬКА ЄРЕСЬ – СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНІ ОСНОВИ ВИНИКНЕННЯ

«Єретик – той, хто має власний погляд, хто дотримується власної думки і свого власного відчуття»
(Ж. Босює)

На основі аналізу подій, що проходили в Московії в кінці XV-початку XVI ст., показано як виникає новгородсько-московська єресь. Автор доказує, що глибинною основою виникнення єресі була боротьба двох принципово протилежних цивілізаційних концептуальних видів влади в переломний для Московії період, коли актуальним стає питання звільнення від татаро-монгольського володарювання. Концептуальним обґрунтуванням нового історичного розвитку Московії і є тала "новгородсько-московська єресь". Автор полемізує з вченими, котрі доказують, що вказана єресь приводила релігійне життя Московії до Реформації. Для цього в Московії не було соціально-економічних передумов.

Ключові слова: єресь, новгородсько-московська єресь, єретики, стригольники, концептуальна влада, західна Реформація.

В статье, на основании анализа событий, которые происходили в Московии в конце XV – начале XVI ст., показано как возникает новгородско-московская ересь. Автор доказывает, что глубинным основанием возникновения ереси была борьба двух принципиально противоположных цивилизационных концептуальных видов власти в переломный для Московии период, когда актуальным стал вопрос освобождения от татаро-монгольского владычества. Концептуальным обоснованием нового исторического развития Московии и стала "новгородско-московская ересь". Автор полемизирует с учеными, которые доказывают, что указанная ересь приводила религиозную жизнь Московии к Реформации. Для этого в Московии не было социально-экономических предпосылок.

Ключевые слова: ересь, новгородско-московская ересь, еретики, стригольники, концептуальная власть, западная Реформация.

The origin of Novgorod and Moscow heresy is shown in the article basing on the analysis of Muscovy events (the end of 15th century and beginning of 16th century). The author proves that a profound reason of heresy's origin is the struggle between two in essence opposite civilizing conceptual types of power during the crucial moment for Muscovy, when the question about liberation from Tartar domination became urgent. "Novgorod and Moscow heresy" became a conceptual foundation of the new historical development of Muscovy. The author polemicizes with other researchers, which understand this heresy as a beginning of further religious life's changes in Muscovy (Reformation). The author considers that there were no social-economical preconditions for such changes in Muscovy.

© М. Г. Кітов, 2012

Key words: heresy, Novgorod and Moscow heresy, heretic, the Strigolniks, conceptual power, Western Reformation.

Актуальною проблемою, без усвідомлення якої важко зрозуміти специфіку формування сучасної російської філософії, є ***аналіз єретичних вчень***, які виникали впродовж багатовікової історії становлення і розвитку російської державності. Окреслена проблема досить широка, тому автор статті ставить за ***мету*** проаналізувати лише одну з таких єресей, а саме – "новгородсько-московську", адже поширені у філософській, релігійній та історичній літературі інтерпретації з окресленої проблеми далеко не однозначні та носять суперечливий характер.

"Новгородсько-московська єресь" увійшла в історичні аннали під назвою "жидовствуюча єресь". Тому доречно хоча б коротко розглянути місце і роль єврейської складової у становленні та розвитку російського народу. Без такого історичного екскурсу буде важко збагнути глибинні мотиви жорстокої ідейно-політичної боротьби, яка відбувалася у Московії в кінці XV – на початку XVI ст.

Єврейство мало в минулому і має сьогодні досить помітний вплив на розвиток людської цивілізації. Як підкреслював І.Г. Гердер, *«...євреї послужили основою для освіти цілого світу – і через посередництво християнства, і через посередництво магометанства»* [3, с. 327]. Великий, хоча дещо своєрідний вплив мало єврейство і на розвиток Росії. Проте його поширення у Російській імперії мало досить серйозну відмінність від поширення серед інших народів.

Спочатку іудаїзм з Боспору поширюється серед хозарів, а з 730 р. стає панівною релігією Хозарського каганату. Після розгрому хозарів київським князем Святославом у 965 р. євреї розсіялися по окраїнах своєї колишньої держави. Одні поселилися в Дагестані, інші – в Криму. Частина з них оселилася також у Русі, зокрема – в Києві. Отже, на праукраїнських землях євреї з'явилися давно. *«Боспор*, – пише М.С. Грушевський, – *здавна став одним з огнищ жидівської діаспори (розсіяння). В написи 81 р. по Хр. ми вже стрічаємо ся з громадою елєнізованих Жидів і їх сінагогою в Пантікапеї*[5]*), і між намогильними написями Боспора римського і пізнійшого часу стрічаємо чимало слідів жидівського культу»* [5, с. 100].

Але розселення євреїв серед слов'ян проходило і через їх співробітництво з варяго-русами. Вже у VIII ст. корпорації єврейських торговців і фінансистів "рахдонітів" повністю взяли у свої руки контроль над найважливішими торговельними шляхами, котрі з'єднують Азію, Європу, Північну Африку, Західну і Південну Європу тощо. *«Ми звикли бачити в євреях і норманах*, – підкреслює Л.М. Гумильов, – *антагоністів, адже вони і насправді дуже не схожі один на одного. Але в політичних колізіях, особливо диктованих елементарною жадобою, симпатії, засновані на подібності психологічних складів, поступаються місцем розрахунку, нехай навіть самому цинічному. Щирість у таких випадках не тільки не потрібна – вона шкідлива. І тому рахдоніти спокійно використовували вікінгів, залишаючи їх у переконаності, що вони не являються іграшкою в руках досвідченого партнера»* [6, с. 171].

Використання рахдонітами у своїх корисливих цілях вікінгів цілком можливе, але закономірно виникає питання: як до такого життя дійшли самі вікінги, адже вони наганяли жах не на один народ Європи й Азії?

Досить вдале пояснення цьому явищу дає Л.М. Гумильов. Перш за все він підкреслює, що *«... хоча вікінги по народженню були скандинави або прибалти, але вони не були представниками своїх народів. Пасіонарний поштовх визвав етнічну дивергенцію. Юнаки, котрі покидали рідну країну ради Гренландії чи Нормандії, зеленого острова Ерін чи берегів блакитного Середземного моря, утворювали самостійні етнічні консорції, котрі інколи гинули, інколи святкували перемогу. А постільки вони були розсіяні по всій Європі, зустріч їх з іудеями-хозарами була наперед обумовлена»* [там само, с. 167].

Що ж спонукало таку зустріч? Скандинавські вікінги, як достеменно відомо, з метою грабунку, проникали не лише на узбережжя Західної Європи і в глиб континенту, а й на Каспій, Візантію тощо. Здобич їх була, як правило, такою значною, що нормани самі не могли з нею впоратися. Потрібний був посередник, скупник награбованого. Цими посередниками і були євреї. *«В сій східній торговлі*, – підкреслює М.С. Грушевський, – *волзькі Болгари й Хозари брали участь як посередники; в тій же ролі виступали Жиди»* [5, с. 300]. Окрім золота, жіночих прикрас, сукна, дорогоцінної зброї, вікінги «підробляли» також продажею полонених у рабство. Як підкреслює Стеблін-Каменський, *«...рабоволодіння не відігравало великої ролі в ісландському суспільстві»* [19, с. 19]. Не відігравало воно великої ролі й по всій Європі. Отже, нормани змушені були або самі продавати полонених на базарах Турції, Індії, Китаю, Візантії, або продавати їх посередникам, які були більш спритними у цих справах. Посередниками у цьому «бізнесі» і були євреї. Арабський автор середини IX ст. ібн-Хаукаль, оповідаючи звідки беруться слов'янські євнухи, пояснює, що торг невільниками йде у двох напрямках: на схід, у

Хорасан (головним чином через Русь), і на Захід через Іспанію в Єгипет і Магріб. Ведуть його євреї хозарських і слов'яно-руських міст, попередньо каструючи: *«…невільників сього західного експорту каструють Жиди»* [цит., за 5, с. 293]. Про це пише також ібн-Хордадбег: *«Важливу ролю при тім відогравали власне ті жидівські купці, про котрих оповідає ібн-Хордадбег; вони ж спеціяльно займались кастрацією цих словянських невільників»* [там само]. Про це пише також А. Гаркаві: *«Невільників цього експорту каструють Жиди»* [2, с. 222]. Авраам Гаркаві (1835-1919 рр.) – видатний єврейський історик, який понад 40 років займав посаду завідувача відділу єврейської літератури і східних рукописів Петербурзької Імперської публічної бібліотеки. Саме він опублікував дуже важливе історичне джерело – «Лист хозарського царя Іосідора до раббі Хіздая Ібн-Шапрута», в якому йдеться про роль хозарської держави.

Але работоргівлею займалися не лише євреї. Цим «бізнесом» підробляли і самі руські. Про це засвідчують також арабські джерела. *«Арабам Русь представлялась як нарід з самих вояків і купців:* ***«вони не мають ані грунтів, ані міст, ані поля»****, каже арабське джерело IX в. –* ***«оден в їх промисел – торгувати соболями, білками й иньшим футром»****; «вони живуть тільки з того», каже воно на иньшому місці,* ***«що візьмуть у Словян: наїздять, забирають невільників і везуть продавати в Хазеран і Болгар»*** [5, с. 300], – пише М.С. Грушевський. Ібн-Фадлан, котрий побував весною 922 р. у столиці Хозарського каганату м. Ітілі, пише про руських купців наступне: *«У кожного з них є лавка, на котрій він сидить разом з красивими його дівчатами для торгівлі. Дехто співживе зі своєю дівчиною, а його товариші дивляться на нього. Часто вони сожительствують в такому положенні, одні на виду в інших. Інколи приходить до них купець купувати в одного з них дівчину, застає його коли він сожительствує з нею, і той не залишає її, поки не закінчить злягання свого»* [2, с. 94].

Таким чином, *«…два хижаки – рахдоніти і вікінги»* [6, с. 171] зустрілися зовсім не випадково. Їх поєднала елементарна жадоба і цинічний розрахунок взаємовигоди при пограбуванні інших народів, зокрема і праукраїнців. Отже, євреї проникають на українські землі також разом з руськими зайдами і поступово починають відігравати досить помітну роль. Не випадково митрополит Іларіон у своєму «Слові про Закон і Благодать» постійно веде полеміку з іудеями. (До речі, сучасник митрополита Іларіона новгородський єпископ Лука Жидята був з євреїв вихристів). Нестор-літописець також підкреслює, що і Феодосій Печерський під час свого ігуменства (1057 – 1084 рр.) постійно веде дискусії з євреями з релігійних питань. Євреї, на думку М. І. Петрова, мали в Києві окрему громаду і навіть молитвенний дім, чи синагогу [див.: 15, с. 258], і займалися вони переважно лихварством та торгівлею рабами.

За два століття єврейська людність стала займати досить вагоме становище у Києві. Ця роль значно зросла за часів князювання онука Ярослава Мудрого Святополка Ізяславовича (1093 – 1113 рр.) про якого В. М. Татищев писав: *«…був вельми сріблолюбним і скупим, задля чого жидам багато вольностей супроти християн дав і через що багато християн торгу і ремесел було позбавлено»* [цит. за: 11, с. 171]. Князівсько-дружинницькі та єврейсько-лихварські утиски автохтонного населення врешті-решт і привели у 1113 р. до повстання киян. Приводом для повстання була смерть сріблолюбного і скупого князя, котрий за мзду від євреїв лишав самих руських здирників торгу і ремесел. Це повстання мало для розвою Русі далекосяжні наслідки. Звернемося за свідченнями до літопису.

Після смерті князя кияни вчинили раду і послали послів до Володимира Всеволодовича в Переяславль із запрошенням зайняти київський стіл. *«Кияни тим часом розграбували двір Путяти [Вишатича], тисяцького, і пішли на жидів, і розграбували їх»* [там само]. Але Володимир спершу відмовляється зайняти київський стіл. *«І послали знову кияни [послів] до Володимира, говорячи: «Піди, княже,* ***до Києва****. Бо якщо ти не підеш, то знай, що багато зла підніметься, і тоді [будуть] не Путятин двір, ні соцьких, але й жидів грабувати, а далі й підуть на ятрівку твою, і на бояр, і на монастирі. І будеш ти одвіт мати, княже, якщо ото монастирі розграбують».*

Отож, це почувши, Володимир пішов у Київ» [там само, с. 172].

Це свідчення літописця потребує коментарів, уточнень і узагальнень.

По-перше, слід визнати, що повстання було дійсно народним, адже жителі Києва розграбували двір княжого намісника та інших його служителів. А це значить, що князівсько-дружинницька експлуатація була непосильним тягарем для автохтонного населення.

По-друге, цю експлуатацію посилювала до нестерпності діяльність єврейських лихварів-резоїмців, у руках котрих на той час був зосереджений увесь продаж солі, стягування резів (відсотків) з боржників тощо.

По-третє, політикою «співпраці» Святополка Ізяславовича з євреями були дуже незадоволені й самі руські, адже у результаті такої політики вони були позбавленні торгу, ремесел тощо. *«І коли б Володимир* (мається на увазі Мономах. – ***М. К.***) *його не охороняв, то*

Святославичі, – пише В. М. Татищев, – *давно б позбавили його Києва»* [там само, с. 171]. Звідси можна зробити припущення, що кияни після пограбування дому Путяти і тисяцького *«пішли на жидів!»* або за потурання, або навіть за прямого нацьковування руських. Два хижаки ніколи не можуть знайти спільної мови, коли поле для грабунку суттєво зменшується. До речі, руські у періоди революційних заворушень дуже часто нацьковували місцеве населення на євреїв. *«Бей жидов, спасай Россию»*, – це гасло з арсеналу ієзуїтської політики руських, яке дуже широко використовувалося ними зокрема і в Україні під час революційних потрясінь 1905 р.

По-четверте, невдоволеність *саме* князівської челяді привілейованим становищем єврейської людності спонукало її всенародно просити Володимира Мономаха про управу на них. Як оповідає В.М. Татищев, коли прибув Володимир Мономах до Києва і втихомирив повстання, *«…кияни просили його всенародно про управу на жидів, що відняли всі промисли християн і при Святополку мали велику свободу і владу, через що багато купців і ремісників розорились; вони ж багатьох зваблювали у свій закон і поселилися домами межи християн, чого раніше не бувало»* [20, с. 213]. «Всенародність» же прохання була обумовлена необхідністю перекласти відповідальність за непомірний тягар князівсько-дружинницької експлуатації автохтонного населення лише на євреїв. Така хитрість дала нечувані результати: адже на Видубецькому з'їзді руських князів було прийнято рішення *«…про вигнання із землі руської всіх жидів»* [там само].

По-п'яте, у вигнанні євреїв було зацікавлене і духовенство, адже поширення іудаїзму серед киян порушувало гегемонію руської православної церкви як єдиної духовної основи розвою руськості. Тому і нагадують посли Володимиру Мономаху, що матиме він "одвіт", якщо повстале населення монастирі розграбує.

По-шосте, Видубецький з'їзд руських князів – це той рубіж, який розвів руських та євреїв на два протиборствуючих табори. Саме з цього періоду єврейська людність цілеспрямовано і планомірно витісняється руськими з підвладних останнім земель.

Юридичне пом'якшення проживання євреїв відбулося при Катерині ІІ. Після вступу її на престол на засіданні сенату розглядалося єврейське питання, зокрема: чи можна вернутися євреям, вигнаним із західних губерній за царювання Єлизавети? Проект постанови був на користь євреїв. Але Катерина ІІ відклала остаточне вирішення цього питання до кращих часів. *«Я бажаю, щоб справу було відкладено до іншого часу»* [цит. за: 16, с. 338], – заявила вона. Незважаючи на те, що у 1762 р. імператриця підписала маніфест, у якому дозволялося селитися у Росії іноземцям, *«окрім жидів»*, у перші роки її царювання євреї почувалися у Росії набагато вільніше, аніж за попередніх монархів. На їх перебування у митрополії просто закривали очі. *«Укази Катерини виконувалися не дуже строго, і єврейські купці із Білорусії почали вести торгівлю в Смоленській і Московській губерніях»* [там само], – пише Я.Й. Рабинович. Правда, за настійною вимогою знаті, Катерина ІІ *«…прийняла декілька обмежувальних заходів по відношенні до євреїв у цих краях, але в цілому вся її внутрішня політика до певного часу була для нашого народу сприятливою»* [там само], – підкреслює Я. Й. Рабинович.

Річ у тім, що євреї мали у Росії сильного покровителя – князя Г. Потьомкіна, який не лише висловив ідею сіонізму за сто років до виникнення сіоністського руху, а й приступив до організації єврейських військових сил для боротьби за Палестину з мусульманами. *«Передбачаючи, що євреям доведеться витримувати тяжку боротьбу з мусульманами, перш ніж вони зможуть укріпитися в арабському світі, Потьомкін рішився, не відкладаючи, почати підготовку єврейських військових сил. Він організував під командуванням герцога Фердінанда Брауншвейгського єврейський кінний ескадрон, названий Ізраїльським»* [там само, с. 339], – зауважує Я. Й. Рабинович.

Різкі зміни у настроях імператриці по відношенню до євреїв відбулися після Французької революції 1791 р., яка проголосила емансипацію євреїв і визнала їх рівноправність. Катерина ІІ прореагувала на революційні події своєрідно – негайно видала указ від 23 грудня 1791 р. про заборону євреям займатися землеробством і ввела для них границю осідлості. Це був жорсткий удар по амбіціях єврейської людності. Щоб отримати освіту, посади і т. п., царат залишав євреям один шлях – вихрещення. Цим шляхом скористалася досить помітна частина єврейства. Але водночас матеріали архівів засвідчують, що євреї не лише мріяли, а й мали конкретні плани створення єврейської держави на засадах іудаїзму. Зокрема, Генріх Герц (1817 – 1891 рр.), котрий написав книгу «Історія євреїв з найдавніших віків до теперішнього часу», доходить висновку, що християнство, як релігійне вчення, не здатне слугувати основою побудови цивілізованого суспільства. Такими ідеями була пронизана і свідомість євреїв, котрі перейшли у християнство.

Саме таких євреїв-вихрестів має у своїй родослівній, наприклад, В.І. Ульянов. *«Прадід Володимира Ілліча, дехто Мойша Іцкович Бланк займався шинкарством, бізнесом традиційним для євреїв позаминулого століття. Родом він був, напевно, з Житомира, але сім'єю обзавівся в місті Староконстянтинові тодішньої Волинської губернії (нині Хмельницької області), де*

одружився на Марьям Фроімович, про котру, окрім її імені, ніякої інформації не збереглося взагалі. В будинку Мойші Бланка був питний заклад, який приносив йому немалий прибуток» [14], – пише Юрій Омельченко. Горілчаний бізнес був досить прибутковим і майже повністю знаходився у руках євреїв-шинкарів. Саме у такого шинкаря і народився дід В. І. Ульянова. *«Мойша Іцкович мав двох синів: Абеля і Сруля (власне кажучи, це і був дідусь Ілліча)»* [там само], – пише Ю. Омельченко. Він був не типовим євреєм, адже постійно конфліктував із єврейською общиною і її керівним органом – кагалом. Через конфлікти він мусив кинути будинок, питний бізнес і похапцем виїхати до Житомира. Як напише у своєму листі на адресу імператора сам Мойша Іцкович, ці конфлікти відбувалися на релігійному грунті. Сам він засуджував віру євреїв і їх побутову замкненість.

Чи зрада єврейським традиціям уособлення, чи особисті якості прадіда В.І. Ульянова, але єврейське оточення дає йому досить неприваблиу характеристику. Його звинувачують у крадіжці чужого сіна, відкривають судову справу за незаконний продаж звичайної горілки замість фруктової тощо. Напевно, допомогли завести ці справи одноплемінці, адже судові інстанції повністю виправдали його. Мав неприємності у відносинах зі членами Староконстянтинівської єврейської громади Мойша Іцкович і в Житомирі. На запит поліції 12 євреїв під присягою стверджують, що *«…с самого начала знания их Мойша Бланка оный Бланк был поведения самого худшего, по еврейскому закону подвергал себя неоднократно криминалу, замечен в разных воровских делах и блудодействованию»* [там само]. Більше всього, що не могли пробачити євреї йому інакомислення, адже це відверто проглядається у самій їхній характеристиці. Проте прадід В.І. Ульянова не змінює своєї поведінки і на новому місці проживання. У Житомирі він віддає своїх синів Абеля і Сруля у загальноосвітню, а не в єврейську школу. Після закінчення повітового училища брати у 1820 р. поїхали до Санкт-Петербурга для продовження навчання. Але євреям-іудеям дорога до університету була закрита. Тому вони, по рекомендації свого дядька Давида (Дмитрія), тут же приймають православ'я. Так Абель стає Дмитрієм, а Сруль – Олександром. Їхніми хрещеними батьками стають досить впливові люди, а саме – граф Олександр Апраксін та сенатор Дмитрій Баранов, які пізніше і допомагають своїм хрещеникам просуватися службовими східцями. Православ'я, на схилі літ, прийняв також і сам Мойша Іцкович, який після хрещення отримує ім'я – Дмитрій.

Молодший син Мойши Іцковича Сруль (Олександр) стає відомим лікарем-акушером. У 1829 р. він одружується з Ганною Іванівною Гроссшопф, у жилах якої текла німецька, шведська, єврейська кров. Від цього шлюбу в них народився син Дмитрій і п'ятеро дочок: Ганна, Любов, Катерина, Марія, Софія. Марія Срулівна (Олександрівна) і була матір'ю В. І. Ульянова. Рід Сруля (Олександра) Мойшовича Бланка був досить великим. Якщо його єдиний син Дмитрій (напевно, таке ім'я сину дали на честь вихреста діда – Мойши (Дмитрія) Іцковича) покінчив із собою у 19-річному віці, то дочки мали багато дітей. Ганна мала 8 дітей, Любов – 9, Катерина – 10, Марія – 8, Софія – 6. Заробивши грошей, Сруль (Олександр) Мойшович Бланк купує собі помістя Кукушкіно у Казанській губернії на 500 десятин землі і 40 душ кріпосних. Саме тут проходять дитячі роки матері В. І. Ульянова Марії Срулівни (Олександрівни) Бланк, яка у 1863 р. виходить заміж за Іллю Миколайовича Ульянова. Через три місяці після народження онука Володі у 1870 р. Сруль (Олександр) Мойшович Бланк помирає.

Приклад єврейської родослівної В.І. Ульянова зайвий раз переконує, що для євреїв у тогочасній Росії був чи не єдиний шлях для соціалізації і кар'єрного зростання – це прийняти православну віру. Такі кроки дозволяли євреям не лише займати певне місце у структурі духовності руськості, а й проникати на найвищі посади державної служби у Російській імперії, що в свою чергу також підштовхувало формування певного способу існування руської духовності. Єврейська складова почала відігравати в ній досить помітну роль. Як пише І. Губерман:

«Всегда еврей легко везде заметен,
еврея слышно сразу от порога,
евреев очень мало на планете,
но каждого еврея – очень много» [1, с. 159].

Коротенький екскурс в історію взаємовідносин руської та єврейської людності не випадковий. Він дозволить зрозуміти глибинні мотиви і сутнісні аспекти боротьби руських православних ієрархів проти *«жидовствуючої єресі»*. Її можна зрозуміти лише у контексті більш загальної проблеми, а саме: місця і ролі євреїв у виникненні і розвитку руської людності.

Розсіявшись по всьому світу, *«…іудейська нація ставала для народів землі корисною чи шкідливою залежно від того, як уміли спілкуватися з нею»* [3, с. 332], – підкреслював І. Г. Гердер. У Московії до них ставилися недоброзичливо. Серед багатьох віросповідань, які існували на теренах Московії (католицизм, мусульманство, іудейство тощо), панівною завжди визнавалась православна церква. Їй одній дозволялася місіонерська діяльність, а вихід із неї був категорично

заборонений. Недарма С.М. Соловйов підкреслював: *«…німець, лях, татарин, бурят ставали повноправними членами руського суспільства, якщо тільки приймали християнство за вченням православної церкви, – це була єдина основа національної відмінності, за яку наші предки трималися міцно»* [18, т. 1, с. 119]. Ще більшою мірою це стосувалося євреїв, адже їм навіть не дозволялося селитися у Московії.

Відмінність у релігійних поглядах і ціннісних орієнтаціях між представниками "новгородсько-московської єресі" та ортодоксальними церковниками руської православної церкви очевидна і тому ніколи не піддавалася сумніву. Проте до сьогоднішнього дня тим подіям дається різна оцінка. *«Ці події*, – підкреслює, зокрема, О. Жиганков, – *могли б передувати західній Реформації і навіть скоригувати її курс (яким би голослівним не уявлялося це твердження). Але замість цього завершилося трагедією царської сім'ї, інтелігенції і багатьох простих людей»* [8, с. 5]. Автор відкрито заявляє, що він *«…відверто стоїть на протестантській позиції (принцип Solo Scripture), що, проте, також не може розглядатися як ознака жидівства»* [там само, с. 13]. Це і дає йому підставу заявити: *«…я вважаю, що рух новгородсько-московських єретиків ніяк не був пов'язаний з іудаїзмом і являв собою спробу не стільки раціоналізації християнства, скільки очищення його від тих багатовікових накопичень, які могли бути перешкодою осягнення самої суті християнства. Таким чином ... це була спроба реформації, подібно тій, яка через деякий час охопить увесь Захід»* [там само, с. 12]. Позиція автора, на мій погляд, вразлива, насамперед, у методологічному плані.

Релігійні революційні рухи мають земне коріння. Вони виникають не довільно, а тоді, коли для них створюються відповідні соціально-економічні передумови. У тогочасній Московії передумов виникнення Реформації не існувало. У російській літературі звістки про реформацію з'явилися лише у 50-ті роки XVI століття. Саме у цей час до Московії прибувають перші протестантські місіонери, супроти проповідей яких виступає сам цар Іван Грозний, зокрема у «Відповіді царя Івана Васильовича Грозного Яну Рокиті». Відрив духовних основ розвитку релігії від соціально-економічних приводить О. Жиганкова до спрощеного розуміння ролі політики і релігії у тих подіях. Він пише: *«…головною рушійною силою і віссю боротьби, котра розвернулася у кінці XV ст., була не політика (хоча, як завжди, не обійшлося без неї), а релігія»* [там само, с. 6]. Насправді ж це була насамперед політична боротьба, яка одягла на себе релігійні шати. Я уточнюю, не політична боротьба у лоні релігії (боротьба за владу у церкві), а політична боротьба, яка виходила далеко за межі релігійної боротьби. Її глибинною серцевиною, віссю і далекосяжною метою була боротьба єврейської людності за свої попрані права ще з часів Видубецького з'їзду князів. Тому ярлик *«жидовствуючі»* зовсім не ярлик, а тим більше ганебний (як пише О. Жиганков), а надзвичайно влучний і точний термін. Він підкреслює, що «новгородсько-московська єресь» була не іудейським рухом (за релігійними переконаннями), не рухом лише євреїв (за етнічним представництвом), не відкритим рухом євреїв за свої попрані права, а саме рухом «жидовствуючих». На цю особливість єресі прямо вказує ще у XIX ст. Сервецький, підкреслюючи, що вона *не була* власне жидівською. Цим іменем «охрестили» суміш різних поглядів, які не були цілісними і виникли як результат власних сумнівів руських під впливом ззовні. Але цей рух, що виник у переломний для Московії час (звільнилася від татаро-монгольського панування), під впливом ззовні, був пронизаний ціннісними орієнтаціями євреїв. Не обов'язково, щоб євреї очолювали цей рух. Значно надійніше і водночас простіше досягти своєї далекосяжної мети шляхом «насаджування» своїх цілей, ідей, цінностей у свідомість правлячої еліти суспільства. Як засвідчують історичні події багатотисячолітньої історії не лише Московії, а й усього світу, євреї у цьому були неперевершеними мастаками.

Влада – це можливість управляти процесами, які відбуваються у суспільстві. Функціональна повнота влади реалізується через ряд незалежних видів влади: законодавчу, виконавчу, судову, концептуальну, ідеологічну. Якщо офіційна влада не реалізує одну із владних функцій, то це ще не означає, що вона не реалізується взагалі. Її реалізують інші центри, насаджуючи своє бачення і вирішення певних проблем. При цьому якщо термін «концептуальна влада» не входить у коло понять управлінської діяльності, то це зовсім не означає, що таке явище взагалі відсутнє. Якщо ти не будуєш власних планів, то за тебе будують інші. Якщо принципи концептуальної влади незрозумілі суспільству, то таке суспільство є маріонеткою у руках тих, хто цю владу все ж таки у повному обсягу реалізує [див.: 13].

Як правило, офіційна влада слабо реалізує або навіть не реалізує зовсім певні владні функції у переломні історичні епохи. Саме у цей час і закладаються у свідомість керівної еліти суспільства певні ідеї, які згодом приводять до сумних, прямо протилежних первинним задумам наслідків. Зокрема, це привело до того, що *«…широко поширена у всі сторони республіка розумних ростовщиків протягом довгого часу утримувала багато європейських народів від власної торгівлі, не даючи їм проявляти ініціативу і скористатися її плодами,*

тому що всі народи зверхньо дивилися на іудейське заняття і не збиралися навчатися такій розумній і тонкій справі у низьких прислужників священного римського світу» [3, с. 332], – пише І.Г. Гердер. Подібну метаморфозу розвитку руського суспільства ми і спостерігаємо у кінці XIV – на початку XV ст. Тобто «новгородсько-московська єресь» дійсно була за сутнісним визначенням «жидовствуючою». *«Сьогодні практично всіх прихильників Димитрія, чи руської партії, – видних бояр, дипломатів, членів великокняжого сімейства – йменують, немовби по злій іронії, «жидовствующими»* [8, с. 7], – з сумом пише О. Жиганков. Насправді ж ніякої злої іронії не було.

Г. В. Ф. Гегель свого часу підкреслював, що кріт історії риє ходи, які не видимі окремим особам і по яких історія переходить з одного стану в інший. Це відбувається тому, що окрема людина, борючись за свої власні інтереси, не розуміє цілей світового духу, хоча своєю діяльністю і слугує йому. Слід відверто визнати, що євреї набагато краще за інші народи знають задуми «світового духу» і своєю діяльністю підштовхують перехід із невигідного їм стану суспільства у вигідний, причому роблять свою справу невимушено і тонко. *«Євреї*, – як влучно написав у своїх «гариках» І. Губерман, – *не нація, а форма існування»* [1, с. 158]. Ця форма існування має багатовікову історію.

«Безплідними будуть спроби зрозуміти те, що відбувається тепер, аналізуючи історію нашої держави (Росії. – ***М. К.***) *від хрещення Русі і тим більше від 1917 року. Для цього необхідно чітко уявити події, починаючи від зіткнення двох давньоєгипетських ієрархій – Атона і Амона, часи релігійної реформи Ехнатона (1375–1358 рр. до н. е.). Саме з цього періоду беруть витоки Євро-Американської (Біблійної) концепції управління, так як і принципово нові світоглядні уявлення давньослов'янського жрецтва, котре контактувало з єгипетською ієрархією РА у більш пізній період, коли вона ще була непідвладна ієрархам Амона»* [13], – пише М.Л. Монастирський. Це розмірковування автора може декому показатися занадто абстрактним і бездоказовим. На мій же погляд, він досить точно визначив витоки формування нового цивілізаційного порядку, який сьогодні панує у світі. Концептуальні основи його закладені саме у Біблії.

Концептуальна влада є автократичною за своєю суттю. Але вона допускає плюралізм ідеологій, які не виходять за її межі. Таке розмаїття ідеологій спрямоване на проникнення концептуальної влади насамперед у свідомість правлячої еліти суспільства. Концептуальна влада не терпить лише собі подібних. Тому при їх зіткненні відбувається жорстока теоретична, ідеологічна, політична, світоглядна боротьба. Авторитаризму однієї концептуальної влади має бути протиставлена самодостатня моральнісна сваволя іншої, методологічно не менш обґрунтованої, концептуальної влади. При цьому дуже часто застосовуються й фізичні тортури супроти своїх противників. К. Маркс у праці «До критики гегелівської філософії права» пише: *«Зброя критики не може, звичайно, замінити критики зброєю, матеріальна сила повинна бути розбита матеріальною силою; але й теорія стає матеріальною силою, як тільки вона оволодіває масами. Теорія здатна оволодіти масами, коли вона доводить ad hominem (argumentumі ad hominen – доказ стосовно даної особи. – **Ред**.), а доводить вона ad hominem, коли стає радикальною. Бути радикальним – значить зрозуміти річ в корені»* [12, с. 391].

Радикалізм боротьби супроти «новгородсько-московської єресі» засвідчує, що руські церковники, а пізніше й княжа влада, зрозуміли суть проблеми глибоко і діяли рішуче. Праведників шукати у цій боротьбі справа марна, адже боротьба йшла не на життя, а на смерть. Глибинним підтекстом тих подій була боротьба двох принципово відмінних цивілізаційних концептуальних влад. *«Культура сама не «обновлює світ», її ведуть духовні або мілітарні капітали»* [17, с. 890], – вірно підкреслює Лев Силенко.

Перші звинувачення проти єретиків висунув архієпископ Новгородський Геннадій Гонозов. Саме йому вдалося знайти перебіжчика із середовища «жидовствующих» – попа Наума, котрий спочатку покаявся, а пізніше свідчив проти єретиків. Від Наума Г. Гонозов отримав свідчення про сутність учень єретиків, а також зошит із псалмами жидовствуючих. Починається гоніння на єретиків, яке не обмежується посланнями на ім'я митрополита Зосими. Єретиків арештовують, вимагають каяття, а тих, хто не покаявся, а хвалить іудейську віру, велів казнити. Саме про Г. Гонозова І. Волоцький писав, що той *«…яко лев пущень бысть на злодейственныа», «…ногти своими растерзаа тех скверныя утробы… Зубы же своими сокрушаа и растерзаа и о камень разбиваа»* [цит. за: 8, с. 37].

Можна погодитися з О. Жиганковим, що методи, які застосовували руські церковники, нагадували західну інквізицію. Але не можна заперечити, що ця боротьба була досить цілеспрямованою і теоретично обгрунтованою. Якщо Г. Гонозов відверто заявляв, що ніяких розмов з ними про віру не вести, а собор провести лише для того, щоб їх казни ти, – *«жечи да вешати»*, то теоретичну боротьбу з ними повів І. Волоцький. Цьому присвячений, зокрема, і його основний твір «Просвітник».

Методологічно і методично цей твір побудований досить логічно і чітко. У перших чотирьох главах ігумен викладає сутність релігії іудаїзму і принципову відмінність її від православ'я. Цим самим він закладає насамперед методологічні засади можливих звинувачень єретиків у відступності від православ'я. Тому не можна погодитися з тими авторами, котрі вважають, що ці перші пункти «Просвітника» не мають ніякого відношення до наступних конкретних звинувачень у єресі [див.: 8]. Вони мають не лише безпосереднє відношення до наступних конкретних звинувачень, а й логічно пов'язані з ними, адже слугують роз'ясненню суті іудейства взагалі. Судити про догматичну сторону новгородсько-московської єресі без фундаментального пояснення суті її методологічних засад – це шлях, який не приведе до перемоги над нею. Саме це глибоко зрозумів І. Волоцький і тому основну увагу приділяє виясненню хибності іудейського вчення. Історична велич І. Волоцького полягає у тому, що він, аналізуючи факти єресі, бачив сутнісні мотиви цього соціально-політичного руху і робив далекоглядні висновки. Не покидаючи свого монастиря майже до суду над єретиками, він став головним звинувачувачем їх діянь. У переслідуванні єретиків він перевершив, напевно, і самого Г. Гонозова. У пошуках єретиків він пропонує ієзуїтські методи, називаючи їх «богопремудрим коварством». Тому можна погодитися з Л. Короткою, котра називає І. Волоцького садистом [див.: 9, с. 30]. Безсумнівно, ті методи, які він використовував у боротьбі з діяльністю "жидовствуючих", нагадують середньовічну інквізицію. Але ще довго після цього пануватиме у світі принцип – переможців не судять. Тим більше, що саме завдяки цій жорстокій боротьбі «жидовствуючі» цінності і психологія обминуть на певний час Московію.

Окрім того, що євреї завжди жили мрією *«...про безроздільне світове панування»* [3, с. 330], вони, як засвідчує історія, завжди займалися лихварством. Лихварство – це отримання надмірної вигоди із грошової позички шляхом використання важкого становища боржника. Воно дуже часто приводило до заворушень, адже народні маси завжди страждали від тяжких умов грошових позичок під певний відсоток. Тому правителі вимушені були інколи обмежувати лихварство. Супроти лихварства виступали також християнство та іслам. Лише іудаїзм дозволяв євреям займатися лихварством. Тому воно і було найбільш поширеним саме серед них. Саме лихварська натура єврея ніяк не могла змиритися із забороною лихварства, не могла змиритися насамперед із забороною мати зиск там, де багатомільйонні багатства просто валялися під ногами, внаслідок низької господарчої культури руських. Князь і церква ж використовували всі засоби, щоб не допустити на поле своїх економічних інтересів надзвичайно досвідченого, хитрого і підступного хижака. Православ'я і виконувало роль своєрідної цивілізованої концептуальної цензури у цій надзвичайно жорстокій боротьбі не на життя, а на смерть.

Євреєю зректися іудаїзму, за великим рахунком, означало зректися своєї лихварської натури, засудити лихварство, як це робить православ'я та іслам. Значно вигідніше йому зайняти невизначену позицію. Саме така невизначена позиція і спостерігається у "жидовствуючих".

Лихварські менталітет, психологія, звички мають благодатний грунт саме у переломні епохи людської історії. Ними переймається досить значна частина суспільства, представників різних національностей. Наприклад, євреї відіграли досить помітну роль у формуванні світоглядної орієнтації руської людності під час реалізації у життя комуністичної соціальної утопії. Засновником наукового соціалізму був, як відомо, К. Маркс, котрий також був із єврейської сім'ї вихристів. До речі, по лінії бабусі він має галичанські (тобто українські) корені. Але ж революція у Росії була народною. Це визнає навіть царський генерал О. Денікін. *«Революція*, – писав він, – *була неминучою. Її називають всенародною. Це визначення вірне лише у тому, що революція стала результатом незадоволення старою владою рішуче всіх прошарків населення»* [7, с. 126].

Проте результатами її повністю скористалися євреї. Так, перший радянський уряд, очолюваний напівєвреєм В. І. Ульяновим, майже на 90% складався з євреїв. Членами Військового Комісаріату, який очолював Л. Троцький (Бронштейн), за національністю були: 8 – латишів; 1 – німець; 34–євреї; 0 – руських. Отже, євреї становили майже біля 80% його складу. В інших міністерствах представництво євреїв було ще більшим [див.: 10]. У 1936 р. переважну більшість керівництва країни також складали євреї [там само]. У процентному відношенні до корінного населення таке засилля євреїв серед керівництва держави пояснити важко. Подібне засилля сталося і після розпаду СРСР. У складі населення сучасної Російської Федерації євреїв менше 1%, а серед російської знаті – близько 80%. Серед сучасних мільярдерів на пострадянському просторі ми бачимо переважно людей єврейської національності.

Як бачимо, єврейська людність піднімається на владний Олімп саме у переломні історичні епохи. Таких історичних метаморфоз, пов'язаних із засиллям євреїв у переломні історичні епохи, можна навести безліч. Воно викликало і буде викликати в майбутньому всенародний опір. *«Те, що декому хочеться назвати антисемітизмом, насправді не є ним. Це – заперечення*

не людини в єврєї, а «єврейства» в людині, духу гендлярства і психології крамаря» [21, с. 182], – підкреслює Матвій Шаповал. Але чи така вже досконала природа людини, щоб звільнити її від духу гендлярства? Професор соціології Паризького університету Жан Бодрійяр досить влучно зауважує: *«До добра людина переживає всього лише устремління, а до пороку – потяг, який можна порівняти із сексуальним потягом».* Це так званий парадокс Овідія: *«благе схвалюю, але тягнусь до поганого».* Така незбагненна природа людини.

Безсумнівно, що переломним етапом у розвитку Московії була друга половина XV ст., коли реально постало питання звільнення від татаро-монгольського панування. Концептуальним обгрунтуванням нового історичного розвитку Московії і стала «новгородсько-московська єресь».

Головною особливістю світогляду «єретиків» була критика окремих положень релігійних вчень отців церкви, зокрема, положень про настання кінця світу. Перші християнські переписувачі Біблії вирішували питання про настання кінця світу під впливом іудейських книг, згідно з якими світ повинен існувати лише 6000 років з дня його створення. Така думка зустрічається у блаженного Іполіта і у давньоіспанського релігійного письменника Лактанція (друга половина III – перша чверть IV ст.). В Іоанна Дамаскіна (VIII ст.) йдеться вже про 7000 років. Ця ідея проникає у руську православну свідомість у кінці XII – на початку XIII ст., а у XV ст. стає досить поширеною. Митрополит Московський і всієї Русі у посланні до ігумена Афанасія пише: *«Нині останній час, і літам кончина приходить і кінець віку»*. Євреї ж не визнавали, що у 1492 р. настане кінець світу, як це провіщали руські священнослужителі. Тому "єресь" спочатку виникає як відмінне тлумачення пори настання кінця світу і розглядається руськими церковниками як *«жидовствуюча єресь»*. І. Волоцький стверджує, що єврей Сіхара із Києва при князі Михайлові (1475–1487 рр.) появився у м. Новгороді і спокусив своїм вченням попа Діонисія, протопопа Олексія. Після із Литви прийшли другі євреї – Осиф Шмайло, Скорявей, Мойсей Ханум. Вони, об'єднавшись, зустрічалися, вчили жінок і дітей. Звідси, мовляв, бере витоки рух «жидовствуючих». Можливо, це й так. Але якби євреї лише витлумачували питання про кінець світу, то через деякий час воно б само собою перестало бути актуальним. Але «жидовствуючі» почали також заперечувати необхідність існування монастирів і монашества, тобто посягнули на святая святих – церковну власність. Ці ідеї спочатку були підтримані князівською владою, яка прагнула секуляризувати церковні землеволодіння, але згодом московська княжа верхівка перейшла на бік борців проти «єресі жидовствуючих».

«Новгородсько-московська єресь» базується, головним чином, на компілятивному логічному трактаті з фрагментів творів аль-Газалі і Мойсея Маймоніда, а також апокрифічному трактаті «Тайна тайних», побудованому як настанова Арістотеля О. Македонському. У цій книзі даються настанови з технології володарювання, що й могло, напевно, спочатку зацікавити князя Івана III. Тим більше, що політична філософія «єретиків» змальовувала особливий образ государя, який радиться зі своїми прибічниками, проте більше покладається на «таємне мистецтво» управління. Народ виступає об'єктом абсолютної опіки, кориться царю, який править суворо, але законно, по-своєму любить народ і піклується про нього.

Дехто із вчених пов'язує рух «жидовствуючих» із рухом стригольників. Зокрема О. Жиганков пише: *«Можна... припустити, що рух жидовствуючих прямо витікав із руху стригольників»* [8, с. 26]. Автор цілком слушно пише про припущення, адже ніякого теологічного обгрунтування руху стригольників не було. Тобто це здогадка, яка не підтверджується ніякими історичними фактами. О. Жиганков це прекрасно розуміє і тому слушно додає: *«Все вище викладене, проте, не виключає можливості зовнішнього впливу на становлення цього руху»* [там само, с. 28]. З цією спрямованістю думки автора можна повністю погодитися. Але які ж впливи має на увазі автор? Нам *«...уявляється цілком можливим, що рух, який ми розглядаємо, якимось чином був зобов'язаний своїм становленням поширеним у другій половині XV століття у Литві та Польші гуситським і таборитським віянням»* [там само, с. 28–29]. Якщо О. Жиганков завбачливо пише про вірогідність впливу гуситів на руську православну церкву, то у 1884 р. (період поширення марксизму в Росії!) у газеті «Современные Известия» пишеться більш категоричніше: *«Майже достовірним здається нам, що ... наші жидовствуючі, по крайній мірі більшість їх, були відгалуженнями західноєвропейського гуманізму. Переконує нас в такій здогадці той факт, що до "єресі" примкнули найбільш освічені руські люди не тільки світські, але і духовні, не виключаючи митрополита Зосиму»* [цит. за: 8, с. 29].

Перш за все зауважу, що ніхто ні до кого не приєднувався, а тим більше Зосима. Слід також пам'ятати, що християнство, котре було насаджене силоміць, з перших днів свого існування на Русі наскрізь було пронизане хабарництвом. Тому час від часу, навіть серед кліриків, з'являлися незадоволені таким станом речей, не говорячи вже про широкі народні маси. Антицерковні настрої постійно виливалися в єретичні рухи. Таким рухом був, зокрема, рух стригольників.

Але безпосереднього прямого зв'зку між рухом стригольників і рухом "жидовствуючих" не було. Тому Панов, посилаючись на першого звинувача жидовствуючих Геннадія, який нібито вказує на *«…генетичний зв'язок єресі жидовствуючих з єрессю стригольників»* [цит. за: 8, с. 11], – явно перекручує зміст слів Геннадія. Останній пише лише про те, що інок Захарій, подібно стригольникам, заперечував поставлення священиків «за хабарі» («по мзде»), святість церковної ієрархії і таїнств, і тому він заслав його у пустелю. Ніякого генетичного зв'язку між стригольниками і жидовствуючими у цих словах не прослідковується. Тим більше, що за велінням царя засланого повернули назад і відправили до Москви. Там він, як засвідчують деякі джерела, знайшов теплий прийом і навіть став на чолі руху «жидовствуючих». Цей факт також не дає ніяких підстав говорити про генетичний зв'язок стригольників і жидовствуючих. Навпаки, він зайвий раз підкреслює, що «жидовствуючі» як губка всмоктували у свій рух усіх незадоволених, причому з усіх сфер суспільного життя тогочасної Московії.

Діяльність єретиків тривала більше 30 років. Вчені, розглядаючи погляди єретиків, погоджуються з висунутими проти них звинуваченнями у відступництві їх від християнства і прийнятті іудаїзму. *«Але подібного роду звинувачення*, – як підкреслює А. Григоренко, – *викликають великий сумнів, маючи на увазі трафаретний характер антиєретичної середньовічної полеміки»* [4, с. 99]. З цим судженням можна цілком погодитися. Відкрито прийняти іудаїзм євреї допустити не могли, адже у такому разі на них чекала відверта опала. Мова може йти лише про цілеспрямоване і послідовне розмивання духовних устоїв (насамперед релігійних та правових) тогочасної Московії з далекоглядною метою. Тому розгляд питання про антитринітаризм (невіра у Трійцю) у середовищі «новгородсько-московської єресі» не дозволяє зрозуміти глибинні основи та мотиви руху «жидовствуючих».

Одним із визначних представників «новгородсько-московської єресі» був професійний московський писар ***Іван Чорний*** (? – близько 1490). Саме він, за дорученням наближених князя, переписував літописи та книги і був пов'язаний з гуртком «жидовствуючої єресі». На полях рукописних літописів він залишив свої помітки, за якими можна зробити висновки про його релігійні погляди. Зокрема, переписуючи «Елінський літописець № 597», який знаходиться у музейному зібранні Російської державної бібілотеки, І. Чорний залишає на ньому помітки типу – «дивись» напроти деяких біблійних висловлювань, зокрема, напроти історії Якова, брата Ісуса Христа, котрого іудейське духовенство примушувало відректися від Христа. Яків, як відомо, був убитий священиками. Цей текст можна витлумачити по-різному. Яків був братом Ісуса Христа – це прямо витікає із Євангелівського тексту. Але православна традиція говорить, що Яків був не рідним, а зведеним братом Ісуса Христа по своєму батькові Йосипу, чоловіку Марії. Таке тлумачення Євангелівського тексту базується на догматі Церкви про непорочність Діви Марії і безпосередньо торкається культу Богородиці. Тому вважати Якова братом Ісуса Христа по плоті у християнстві вважається блюзнірством. Водночас іудаїзм вважає Ісуса Христа простою людиною. Помітки І. Чорного на рукописах літопису, на думку викривачів єресі, засвідчують, що він поділяв погляди іудеїв про земне походження Ісуса Христа. Звідси закономірно випливає два звинувачення його в єресі: а) відкидає культ Богородиці; б) посягає на Божественну природу Ісуса Христа і прирівнює його до смертної людини. Іудаїзм відкрито дотримується такої позиції. Тому І. Чорного звинувачують в антитринітаризмі і причисляють до «жидовствуючих». Рятуючись від гонінь і загрози страти, І. Чорний разом з іншим єретиком між 1487 р. і жовтнем 1490 р. тікає за кордон (можливо, до Литви), де і помирає ще до початку роботи собору 1490 р., на якому засуджують єретиків. Єдиний його твір, що зберігся донині, називається «Предверие настоащего сочетаниа», або післямова до переписаного ним Елінського літопису. У ньому він пише, ким, коли і на чиє завдання була виконана робота з переписування літопису, подає біблейські заповіді любити Бога і один одного, а також застерігає строптивих не перестаратися.

Представником «єретиків» був також ***Федір Васильович Куріцин*** (? – не раніше 1500 р.), посольський дяк (міністр закордонних справ) Івана ІІІ, письменник і публіцист, володів багатьма іноземними мовами. У 1497 р. саме Ф.В. Куріцин скріплює грамоту Івана ІІІ і його престолоспадкоємця Дмитрія Івановича, на котрій уперше з'явився новий герб Московії – двоглавий орел. Ф.В. Куріцин є автором відомого «Лаодикійського послання», яке неодноразово передруковувалося. Воно складається з філософського вступу, особливої таблиці (літореї у квадраті) і зашифрованого тексту (простої літореї). Смисл літореї у квадраті вченими не розшифрований. Існує думка, що у літореї містяться кабалістичні вчення і криптографічні вказівки для прочитання містичних текстів. Філософські ідеї вступу цієї роботи перегукуються з філософією Платона і неоплатоніків. У своїй праці Ф.В. Куріцин висловлює ідею свободи волі людини, причому тлумачить її ширше, аніж це дозволяє ортодоксальний християнський індетермінізм.

Єретиком був і його брат ***Іван Васильович Куріцин (Іван-Вовк),*** який також брав участь у дипломатичних переговорах, неодноразово виїздив за кордон. У 1504 р. був засуджений церковним собором за єресь і спалений у Москві. Він є упорядником «Кормчої». Правила і статті викладені в ній не у хронологічному порядку, як це було прийнято раніше, а у систематичному. Це дало змогу автору підкреслити необхідність розмежування церкви і державної влади. Тому не випадково «Кормча» І. В. Куріцина викликала супротив з боку церковників. Тим більше, що в ній повністю опущені ті місця із попередніх «Кормчих», у яких мовиться про втручання держави у справи Церкви, а в деякі статті внесені незначні, але суттєві правки. Одну із них приводить О. Жиганков: *«Не напишеши агница во образ Христа, ни того самого. Толкование: Агнец предан бысть в образ истиннаго Христа Бога нашего и не подобает образа почитати паче истины, и агнца на честных написати перстом Предтичевым показаема,* ***ни*** *самого Христа, Бога нашего, и шаровными писании по человеческому образу написовати»* [цит. за: 8, с. 73]. Практично вся відмінність від традиційних «Кормчих» полягає у зміні однієї букви: прийменник «но» змінений на «ні»", але така зміна кардинально змінює зміст статті – всяке поклоніння іконам ставиться під серйозний сумнів. Таке ставлення до ікон притаманне протестантизму та іудаїзму. Тому закономірно поставити запитання: у поглядах І. В. Куріцина проявилася предтеча протестанських вірувань чи поступка іудаїзму?

«Новгородсько-московська єресь» була досить впливовою течією. До її прихильників відносили (як це робив Іосиф Волоцький) навіть ***Зосиму*** (? – кінець XV ст.) – церковного діяча і публіциста, митрополита всієї Русі у 1490 – 1494 рр. Як митрополит, він керував церковним собором, який відлучив від церкви новгородських єретиків. Але вже у 1492 – 1494 рр. І. Волоцький звинувачує Зосиму у відступництві, як такого, котрий нібито заперечує віру в загробне життя тощо. Суть розходжень полягала в наступному.

У 1492 р. минало 7 тисяч років з дня біблейського сотворіння світу, і тому багато людей чекало його кінця. Відповідно до цієї дати були вирахувані дні відбуття Пасхи. Оскільки кінець світу не настав, то Зосима доручив ієрархам створити нову Пасхалію. Єретики ж, скориставшись тим, що кінець світу не відбувся, проголосили, що «отці церкви» збрехали, отже, віри їм немає. Зосима так радикально ніколи питання не ставив. Але митрополит Зосима для Волоцького – це *«…великий поборник диявола, головня содомського вогню, змій багатоголовий, їжа для геєни огненної, новий Арій, гірший аніж Манес, первісток Сатани, мерзенний злодій, прескверний Зосима»* [цит. за: 4, с. 100].

Що ж лежить в основі непримиренного конфлікту між двома ієрархами? Відповідь дає знайдені А. Григоренко рукопис митрополита Зосими, в якому він подає виписки із апостольських і канонічних правил поминання і здійснення заупокійних служб, так що вони протиставляються праведним справам:

«– обаче подобает нам пещися о своих душах во всем житие, а по смерти не надеятися прощены быти, праведных молитва в нынечном житие, а несть молитва по смерти.

– несть бо неправеден Бог забыти дела,

– приимет кождой, еже с телом здела, или благое или злое, въздаси комуждо по делом его, пожнет всяк, что всеял. Огда отнудь помощника не будет, во время оно всякаго мольба бездельна бысть… где служба церковная, где пениа, где благотворение тех? Преже часа оного друг другу помогайте, несть неправеден Бог забыти дела.

– тому от ину дни кто ж подаст руку, но аще въся от него зделанаа явится, якоже глаголеть, ни от жены, ни от чадь, ни от брат и ни от сродников.

– Яко лутший сей путь… донележ жив есть» [там само, с. 101].

Подібні зауваження дійсно могли викликати гнів І. Волоцького, адже він дотримувався протилежної точки зору на необхідність поминання, яке він чітко пов'язує з економічними чинниками. У своїх посланнях волоцький ігумен захищає інститут монашества як знаряддя спасіння душі. Але сам монастир розглядає не як місце усамітнення для «духовного подвигу», а як центр духовного і господарчого життя. І. Волоцький чітко пов'язує кількість заупокійних молитв і поминальних богослужінь з сумою пожертви. Тому створює навіть кошторис і чітко слідкує, щоб *«…даром жодної обідні, ні панахиди не служив»* [там само, с. 102]. Всі кошти, які надходили у монастир, витрачалися на церковні справи, адже потрібно було будувати церковні приміщення, виробляти святі ікони і церковне начиння, братство годувати, одягати, поїти, а також жебраків і страждущих годувати. Якщо Зосима пише, що надіятися на спасіння душі після смерті не варто, то І. Волоцький до цього питання підходить інакше.

По-перше, спасенні будуть лише увірувавші. Цим самим він протиставляє праведні справи і праведне життя увіруванню. Спасенні будуть і грішники, які покаялися і увірували.

По-друге, окрім віри, на думку І. Волоцького, є інший шлях спасіння душі, а саме – молитви і заупокійні служби. Саме цю ідею він проводить у «Просвітнику». Сутність монастиря і полягає

у проведенні молитов і служб за упокій померлих. *«Менше всього Іосиф торкається у своїй творчості досить важливої для митрополита Зосими теми доброчесного життя»* [там само, с. 102], – підкреслює А. Григоренко. Ця тема знаходиться на периферії його творчості. *«Для волоцького ігумена роздуми про доброчестя були лишніми, адже ставили під сумнів необхідність монастиря і заупокійних служб. Для чого служби за померлих, якщо проблема спасіння і помилування вирішується в земному житті і визначається тим, наскільки це життя добродітельне»* [там само, с. 102], – підкреслює А. Григоренко.

Обгрунтування необхідності іншого способу спасіння душ померлих проходить червоною ниткою через усю творчість волоцького ігумена. Цю ідею він пов'язує з проблемою недоторканності монастирської власності. Хто зариться на монастирську власність, той заміряється і на пам'ять померлих. *«А ведомо тебе, колико люди добрые давали денег да и сел, а велели себе писати в вечное поминание, и кормы на себе кормити, ино тех память всех погибнет, а мы пойдем по дворам»* [там само], – заявляє І. Волоцький.

Але не лише матеріальні інтереси визначали погляди І. Волоцького. Як правильно підкреслює А. Григоренко, для *«…Йосипа почуття зв'язку з померлим не поривалося з його смертю, і в цьому сенсу служіння, таїнства і поминальні молитви були для нього суттєво важливі. Почуття співпричетності світу "чорного" дозволяло бачити у тимчасовому вічне, сприймати монастир з прилеглими йому землями як простір священного»* [там само, с. 102-103]. Протилежна ж точка зору приводила до профанації і *«…втрати цієї здатності дивитися в небесну глибину земного»* [там само, с. 103]. А це в свою чергу вело до усвідомлення безглуздості всього церковного життя, зокрема *«служб, пісень і молитв»*. Ось чому І. Волоцький називає Зосиму «другим Арієм», адже саме аріяни відкидали будь-який сенс заупокійних молитв.

Отже, у кінці XV ст. Московія знаходилася на переломному етапі свого розвитку. Але не можна погодитися з тим, що один із шляхів цього розвитку вів її релігійно-духовне життя до Реформації, а І. Волоцький своїм авторитетом прагнув не дати їй здійснитися. У Московії на той час не було соціально-економічних передумов Реформації, а глибинні мотиви соціального руху «жидовствуючих» визначалися як лихварською природою насамперед самих євреїв, так і сподіваннями їхніх духовних побратимів із середовища руських, які прагнули зайняти соціальну нішу, звільнену татаро-монголами. У кінці XV ст. єресь вогнем і мечем викорінюється з руської православної церкви. Були спалені на вогні Семен Клепов, Іван Максимов, Дмитрій Пустотєлов та інші високоосвічені люди свого часу. Проте під впливом єретиків церква, зокрема чернецтво, розколюється на дві гілки – «іосифлян» і «некористолюбців». Перші були прихильниками необмеженого накопичення багатства і тому рішуче виступали за розширення монастирських прав. Другі, нагадуючи, що монаший стан людьми приймається добровільно, закликали до спасіння душі.

Бібліографічні посилання:

1. **Борохов Э.** Энциклопедия афоризмов (Мысль в слове) // Є. Борохов / Худож. Ю.Д. Федичкин. – М.: ООО "Фирма "Издательство АСТ", 1999 г.

2. **Гаркави А.Я.** Сказание мусульманских писателей о славянах и русских. // А.Я. Гаркави / – СПб, 1870 г.

3. **Гердер И.Г.** Идеи к философии истории человечества // И.Г. Гердер / – М., 1977 г.

4. **Григоренко А.** Проблема общения в духовной культуреДревней Руси // А.Григоренко / Проблемы общения в пространстве тотальной комуникации. Международные чтения по теории, истории и философии культуры. № 6. – Санкт-Петербург. ФКИЦ «УЙДО», 1998 г.

5. **Грушевський М.С.** Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн.// М. С. Грушевський / Редкол.: П.С. Сохань (голова) та ін. – К.: Наук. думка, 1991. – (Пам'ятки іст. Думки України). – Т.1. – 1991 р.

6. **Гумилев Л.М.** Древняя Русь и Великая степь.// Л.М. Гумилев / – М.: Мысль, 1992 г.

7. **Деникин А.И.** Очерки русской смуты // А.И. Деникин / Вопросы истории. – 1990 г, № 12.

8. **Жиганков О.А.** Еретики, или люди, опередившее время. // О.А. Жиганков / – Заокский: «Источник жизни», 1996 г. №8

9. **Короткая Л.Л.** Публицистика XII-XVI вв. в борьбе с церковно-религиозной идеологией. // Л.Л. Короткая / – Мн., 1963 г.

10. **Климов Г.П.** Протоколы советских мудрецов. 6-е изд. // Г.П. Климов / – Краснодар: ООО: "Пересвет", 2002 г.

11. Літопис руський / Пер. з давньорус. Л.Є. Махновця; Відп. ред. О.В. Мишанич.– К.: Дніпро, 1989.

12. **Маркс К.** До критики гегелівської філософії права. Вступ. // К.Маркс / К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори. 2-е вид. Пер. з рос. – Т. 1. – Держполітвидав УРСР. – К., 1958.

13. **Монастырский М.Л.** Россия. Выборные процедуры и концептуальная власть // Л.М.

Монастірский / Известия 91, 1996 г, 18 мая.
14. **Омельченко Ю.** Прадед Ленина торговал водкой, а дед спас от смерти Тараса Шевченко... // Сегодня, 22 апреля 2002 г., № 89 (1138).
15. **Петров Н.И.** Историко-топографический очерк древнего Киева. // Н.И. Петров / – К., 1897.
16. **Рабинович Я.Й.** На зламі віків // Я.Й. Рабинович / До 1000-річчя проживання євреїв в Україні. – Київ, 1998.
17. **Силенко Лев.** Мага віра (Рідна Українська Національна Віра). Святе письмо: Велике світло волі: Співвідношення віри, науки, філософії,історії. // Лев Силенко / – К.: АТ «Обереги», 1998.
18. **Соловьев С.М.** Сочинения. Книга I. История России с древнейших времен. Тома 1-2. // С.М. Соловьев / – М., «Мысль», 1988.
19. **Стеблин-Каменский М.И.** Культура Исландии. // М. И. Стеблин-Каменский / – Л., 1967.
20. **Татищев В.Н.** История Российская с древнейших времен. Т .2.// В.Н. Татищев / – М.:2002, с. 213.
21. **Шестопал Матвій.** Євреї на Україні (Історична довідка). // Матвій Шестопал / – К.: Оріяни, 1999.

УДК 172.1:372.7

Д. И. Кирюхин

КОНТРАКТУАЛИСТСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ТЕОРИИ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Контрактуалістська традиція була однією з теоретичних передумов ліберального дискурсу справедливості і продовжує суттєво впливати на його сучасний розвиток. Праця Ролза «Теорія справедливості» актуалізувала кантівський (що є етично орієнтованим) варіант контрактуалізму на противагу утилітаризму, до якого є близьким Гобс.
Ключові слова: суспільний договір, справедливість, контрактуалізм, Кант, Гобс, Ролз.

Контрактуалистская традиция была одной из теоретических предпосылок либерального дискурса справедливости и продолжает оказывать существенное влияние на его современное развитие. Работа Ролза «Теория справедливости» актуализировала кантовский (этически ориентированный) вариант контрактуализма в противовес утилитаризму, к которому близок Гоббс.
Ключевые слова: общественный договор, справедливость, контрактуализм, Кант, Гоббс, Ролз.

The contractarian tradition was one of the theoretical preconditions of liberal justice`s discourse and continues to have a significant influence on its modern development. The Kantian version of contractarianism is ethically oriented contractarianism. It was actualized by work of John Rawls "A Theory of Justice" in counterbalance to utilitarianism which is closely connected to Hobbes.
Key words: social contract, justice, contractarianism, Kant, Hobbes, Rawls.

© Д. И. Кирюхин, 2012

Теория общественного договора — одна из наиболее влиятельных в социальной, этической и политической мысли. Сформированная еще в работах древнегреческих философов и получившая широкое распространение в работах политических и социальных теоретиков Нового времени, она и сегодня не утратила своих позиций. Достаточно указать на таких влиятельных мыслителей, как Б. Бэрри, Д. Готиер, Р. Нозик, Т. Сканлон, Дж. Хорсаньи, чьи концепции в той или иной степени развиваются на основе идеи общественного договора, чтобы продемонстрировать заметное присутствие контрактуалистской традиции в современной этике и политической философии. Наконец, наиболее существенно в контексте данной работы то, что именно контрактуалистская теория Дж. Ролза дала толчок для широкой дискуссии по проблеме справедливости, развернувшейся во второй половине XX ст. и в значительной мере продолжающейся и поныне.

Не вызывает сомнений тот факт, что вопрос о справедливости (вопрос о том, что такое справедливость и как возможно справедливое общество?) остается всегда актуальным. И дело тут не только в том, что справедливость является неким регулятивным идеалом,

полное воплощение которого в социальных практиках невозможно. Дело в трансформациях самих указанных практик, вследствие чего каждая эпоха по-своему тематизирует проблему справедливости. Особое значение проблема справедливости имеет для постсоветских обществ, которые отличают проходящие в них процессы трансформации правовых и политических институтов, социальных практик в целом и сопровождающие этот процесс высокий уровень дезинтеграции, аномия, значительное социально-экономическое расслоение. В таких условиях философская рефлексия на тему справедливости оказывается актуальной не только с теоретической точки зрения (принимая во внимание, во-первых, фактическое отсутствие на постсоветском пространстве политической философии и, во-вторых, потребность в адекватном теоретическом инструментарии для осмысления по-своему уникального опыта преобразований, происходящих в постсоветских обществах), но и с практической, коль скоро заявленные трансформации оцениваются нами с точки зрения того, в какой мере они способствуют установлению справедливого общества.

Развитие теории справедливости сегодня с необходимостью предполагает в том числе и осмысление предпосылок дискурса о справедливости в современной политической философии, в рамках которого выделяются две парадигмы — универсалистская (ее представляют Р. Дворкин, Р. Нозик, Дж. Ролз, Дж. Рац) и контекстуалистская (речь идет о таких философах, как А .Макинтайр, М. Сендел, Ч. Тейлор, М. Уолцер). Теории общественного договора, развивавшиеся представителями философии Нового времени, прежде всего Т. Гоббсом, Дж. Локком, Ж.-Ж. Руссо, равно как и философия И. Канта, оказали самое непосредственное влияние на универсалистские теории. Прояснение характера этого влияния и составляет задачу настоящей работы.

Литература, посвященная идее общественного договора, достаточно обширна. Из наиболее интересных западных исследователей этой темы можно назвать Д. Боучера, Б. Бэрри, П. Келли, М. Лессноффа, В. Кимлику, Т. Нагеля, О. О`Нэйл и, без сомнения, Д. Хамптон. В отечественной философской традиции идея общественного договора оказывается в центре внимания преимущественно историков философии и права и этиков (Р. Г. Апресян, И. С. Нарский, В. В. Соколов). Однако в последние годы в российской и украинской философии все чаще появляются работы, в которых контрактуалистская традиция рассматривается как элемент социальной и политической теории. Речь, в частности, идет о работах Б. Кашникова, Н. Литвиненко, Л. Ситниченко, Н. Спасенко, М. Тура. Тем не менее, исследования контрактуалистской традиции как составляющей теории справедливости не проводились или, если говорить о работах Н. Литвиненко и Н. Спасенко, проводились только лишь в контексте изучения философии Дж. Ролза. Настоящая же работа направлена на восполнение существующего теоретического пробела.

Прежде всего следует принять во внимание, что в истории философии нет единой контрактуалистской традиции. Так, еще софисты и атомисты рассматривали справедливость как результат общественного договора. Однако и в Средние века, и в Новое время, равно как и в современной политической философии, формируются теории общественного договора, не являющиеся напрямую развитием античного контрактуализма.

Исследование, проведенное Д. Боучером и П. Келли [15, p.2-14], демонстрирует, что можно выделить ряд традиций в рамках контрактуализма, которые различаются как в отношении того, кто рассматривается в качестве субъекта договора (индивиды, группы, корпорации), так и того, с кем заключается договор (другие люди, Бог, верховный правитель), и, наконец, того, что выступает основным мотивом его заключения — а это может быть либо исполнение религиозного долга, стремление обеспечить личную безопасность или экономическую защиту. Соответственно, и сам договор может рассматриваться или как исторический, или как идеальный, или как гипотетический.

Существует несколько вариантов классификации договорных доктрин. К примеру, можно вспомнить классификации Дж. Хемптона, который разделяет договорные доктрины на основании критерия легитимации различных типов власти, или М. Форсайта, различающего доктрины, в которых приоритетными объектами договора являются политические институты, и те, где речь идет о контрактуалистской основе моральных законов. Однако одной из наиболее точных классификаций представляется та, которую проводят Боучер и Келли, выделяющие моральный, гражданский и конституционный контрактуализм (или, если быть более точным, — контрактуалистские традиции). Как отмечают Боучер и Келли, моральный контрактуализм (представлен работами Д. Готиера, Дж. Маски, Дж. Хорсаньи) обосновывает моральные принципы, которым индивиды соглашаются подчинять свое поведение ради максимизации блага. Гражданский контрактуализм рассматривает социальный договор (безотносительно, идет ли речь об историческом или гипотетическом договоре) как способ легитимации политических

институтов, а сам договор тут — естественный результат рациональной природы человека. В рамках этой традиции разработаны теории Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, И.Канта, Дж. Ролза, Р. Нозика. Наконец, конституционный контрактуализм ведет свою традицию из римского права и феодальных договоров между сюзереном и вассалами. Это юридический договор (речь идет о так называемом синаллагматическом договоре, т. е. двустороннем межличностном соглашении) двух субъектов — правителя и управляемого, иными словами, это договор о верховном сюзерене. Наиболее ярко данная традиция представлена в работах Фомы Аквинского, Марсилия Падуанского, Николая Кузанского, а затем находит свое продолжение у томистов и гугенотов.

Поскольку в целом теории общественного договора не являются основным предметом нашего исследования, мы в данном случае считаем необходимым сконцентрировать свое внимание на традиции, оказавшей наиболее существенное влияние на современную политическую философию, т. е., по классификации Боучера и Келли, на традиции гражданского контрактуализма.

Возникновение этой традиции связано с именем Т. Гоббса, чье учение и сегодня продолжает оказывать существенное влияние на политическую теорию и этику. Под непосредственным влиянием Т. Гоббса была написана книга «Мораль по соглашению», автор которой — Д. Готиер — предложил свою версию контрактуалистской теории справедливости, во многом критичную по отношению к Дж. Ролзу. И именно Готиер, в частности, точно подмечает [11], что концепт социальных отношений как отношений договорных лежит в основе идеологии (добавим от себя, идеологии, которая на протяжении длительного времени была определяющей для социально-политической практики) западного общества, как оно сформировалось в Новое время, начиная с учения Т. Гоббса. А вот один из наиболее влиятельных политических философов, развивавший теорию справедливости на контрактуалистской основе, Дж. Ролз не называет Гоббса в качестве своего теоретического предшественника. Поясняя замысел работы «Теория справедливости», он отмечает: «Что я пытался сделать, так это обобщить и поднять на более высокий уровень абстракции традиционную теорию общественного договора, которая была сформулирована Локком, Руссо и Кантом» [14, p.XVIII]. И это не случайно, учитывая различие между учениями Гоббса и, к примеру, Локка или Канта. Принимая во внимание это обстоятельство, ряд современных исследователей (Б. Бэрри, А. Добриджевич, Т. Сканлон) предлагают различать «контрактарианизм» и «контрактуализм». Первый связывается ими с учением Т. Гоббса, а второй — И. Канта. Различие между контрактарианизмом и контрактуализмом, как указывает А. Добриджевич, состоит в особенностях антропологического учения обоих мыслителей [10][2]. Речь, в частности, идет о том, что для Канта личность всегда этически нагружена, в то время как Гоббс рассматривает человека через призму его страстей и интересов. Не случайно, что у Д. Готиера (который называет Гоббса «истинным предшественником» своей моральной теории) общество выступает как «кооперативное предприятие по достижению сугубо индивидуалистических целей» [5, с.129]. А развивающий идеи Канта Т. Сканлон, наоборот, противопоставляет эгоистическим интересам убеждения как основу для соглашения. Разница между двумя традициями иллюстрируется высказыванием Готиера, который замечает: «Прежде чем перейти к тому, “какие у нас обязанности по отношению друг к другу”, было бы лучше сосредоточить внимание на том, что мы можем получить в сотрудничестве друг с другом» [12, p.168].

Указанное различие между традициями в теории общественного договора представляется существенным, хотя и не всегда его можно столь уж последовательно провести. Поэтому, чтобы избежать слохастичности, мы в данном случае не будем, в отличие от того, как это делает Добриджевич, закреплять это различие на терминологическом уровне, чтобы, к примеру, не решать проблему «классификаций» различных вариантов контрактуалистских теорий.

Теория общественного договора Т.Гоббса предлагает способ обоснования и метод дальнейшей трансформации нового социального порядка исходя из *частного* экономического интереса[3]. Приоритет частного выразился, кроме прочего, в том, что для Гоббса было крайне важным преодолеть аристотелевское представление, нашедшее свое развитие и у Фомы Аквинского, о telos’е политического развития как достижении определенной суммы благ, telos’е, который является объединяющим для всех частных интересов и в этом отношении превосходящим их. В противовес этому установлению общих целей Гоббс пишет о единственной цели,

2 В свою очередь С.Фримен, говоря о двух вариантах теории общественного договора, различает теории, которые исходят из индивидуального интереса (interest-base), например, представление об общественном договоре Гоббса, и те теории, которые исходят из идеи права (right-base), как это мы находим у Канта и Ролза [13, p. 17-19].

3 На это обстоятельство в философии Гоббса обращает внимание, ссылаясь, в свою очередь, на Н.Боббио, О.Хархордин [7, с. 274-275].

достойной объединять индивидов, выражающейся в установлении и поддержании закона и социальной стабильности. Он, как сказал бы канадский политический философ К. Б. Макферсон, «удовлетворяется индивидами». В центре внимания английского мыслителя вопрос о правильном устройстве общества, члены которого изначально представляют собой не аристотелевское zoon politicon, а, скорее, эпикуровские atom`ы[4] (или даже скорее animal agens). Данное сравнение — метафора, позволяющая, как представляется, лишь более точно очертить принципы политической онтологии и антропологии Т. Гоббса, но не претендующая на установление четкой линейной зависимости между натурфилософией и политической философией, независимость развития и трансформации которых подчеркивал, в частности, М. Ридель. Тем не менее, сам Гоббс в часто повторяемом в различных своих работах сравнении политического и человеческого тела, как, например, в «Левиафане», где верховная власть сравнивается с искусственной душой, правительство и исполнительные службы – с суставами, согласие — со здоровьем и т. д., дает основание для проведения параллелей между философией природы и философией общества. В основе указанной параллели лежит учение английского мыслителя о природе человека, которое, собственно, и обусловило его понимание контрактуалистского происхождения политической сферы.

В отличие от Канта, Гоббс не предлагает этического ориентира, которым должно руководствоваться общество в своем развитии. Он лишь рассматривает условия, при которых индивиды, ориентированные на собственные потребности, могут сосуществовать, реализуя данные интересы, и находит в качестве важнейшего условия для этого гражданское состояние. Гражданское состояние противостоит естественному, при котором удовлетворение потребностей (равно как и физическое существование) индивидов находится под угрозой, поскольку все обладают неограниченным правом на все, а значит — всегда сохраняется вероятность конфликта.

Выразитель духа своей эпохи, Гоббс даже не допускает мысли о существовании некоего трансцендентного основания (такого, например, как божественная воля) политической сферы. Основанием для гражданского состояния является сама человеческая природа[5], которая побуждает индивида заботиться об удовлетворении собственных потребностей и стремиться к самосохранению. Иными словами, польза и страх обуславливают необходимость формирования законов и власти, которые дают индивиду гарантии для его собственности и благожелательного по отношению к нему поведения других индивидов.

Естественное же состояние описывается им как состояние одиночества, бедности и жестокости. Но в то же время это и состояние свободы и равенства (свободы, равенства и независимости, как подчеркивает Дж. Локк). Для Гоббса причина войны всех со всеми и основа договора одинаковы — природное равенство людей (выражающееся, отмечает М. Нуссбаум, как в равенстве возможностей, так и в равенстве надежд). Это изначальное равенство определяет логику и практику всей социальной и политической жизни (вспомним, что, согласно Гоббсу, если допустить, как это делает Аристотель, что люди от природы не равны между собой, то «необходимо для достижения мира между ними *считать их* (курсив наш. — Д.К.) равными» [1, с.311]).

Так же, как и общество, лишается у Гоббса трансцендентного (равно как и сакрального) основания и справедливость. О последней, утверждает английский мыслитель, можно говорить только применительно к соглашению («Несправедливость же есть нечто иное, как невыполнение договора. А все, что не несправедливо, справедливо» [2, с.110]) и, соответственно, сфера справедливости ограничена сферой гражданских отношений и тесно связана с удовлетворением потребностей. Тот факт, что, согласно Гоббсу, о справедливости можно говорить лишь в рамках гражданского общества, т. е. после того, как индивиды заключили между собой договор, отнюдь не означает, что английский мыслитель не придает ей существенного значения. Наоборот, именно система отношений, которая определяется принципами справедливости, формирует условия для преодоления одиночества и совместной экономической деятельности. Действительно, рассуждает Гоббс в «Левиафане», если бы справедливость была присуща человеку как некое его свойство, то она была бы присуща и индивиду, находящемуся в естественном состоянии, но, как мы знаем, это состояние характеризуется тем, что там каждый имеет право на все, что и порождает войну всех со всеми. При этом (тут проявляется коренное отличие гоббсова

4 Не случайно Л.Штраус отмечает близость демокритовско-эпикурейской физики и естественной философии Т.Гоббса [см.: 8, с.162]. В данном случае представляется уместным напомнить, что Эпикур был одним из тех представителей античной философии, кто развивал теорию общественного договора.

5 Сходной точки зрения в интерпретации учения Гоббса придерживается и К.Лаваль [см.: 3, с.143-146].

подхода от современных контрактуалистских теорий, таких, например, как теория Дж. Ролза или Т. Сканлона) Гоббс не рассматривает общественный договор как процедуру, позволяющую сформировать принципы справедливости. Политическое состояние, являющееся следствием договора, позволяет реализоваться естественному закону[6], а значит, и формирует условия, при которых оказывается возможной справедливость как следование закону (Д. Юм назовет такие условия «обстоятельствами справедливости»). Справедливость, таким образом, выступает условием возможности реализации частных интересов (желаний) индивида в ходе социального взаимодействия.

Понимание личного интереса как фактора, побуждающего к созданию политического сообщества, и понимание справедливости как рационального предписания не наносить себе вреда и, соответственно, действовать в соответствии с такими принципами, чтобы взаимодействие с другими индивидами приносило максимальную пользу, делает Гоббса предшественником утилитаризма (вспомним, что И. Бентам рассматривает пользу как основание системы, направленной на достижение счастья с помощью разума и права, а для Дж. С. Милля «справедливость имеет своей основой пользу» [6, с.183]). Вот почему Ролз, развивавший свою теорию справедливости во многом за счет критики утилитаризма, и не причисляет Гоббса к своим предшественникам. Без сомнения, было бы ошибочно представлять Гоббса мыслителем, который определил появление утилитаризма в его классическом (бентамовском и миллевском) варианте, равно как было бы ошибочно утверждать, будто контрактуализм в принципе ведет к утилитаризму, ведь еще и до и независимо от Ролза появлялись попытки противопоставить контрактуализм утилитаризму (к примеру, тот же Т. Сканлон). Однако британский мыслитель, как уже указывалось, был выразителем духа своей эпохи, в которую как раз и совершался переход от «общества святых» к «обществу торговцев» (противопоставление, предложенное К. Лаваль), этикой которого на долгое время как раз и стал утилитаризм.

В отличие от современных контрактуалистских теорий, вопрос о справедливости не является одним из центральных для теорий общественного договора Нового времени, в фокусе внимания которых – проблемы обоснования политической власти, социальной консолидации и реализации индивидуального желания. Однако новоевропейские и современные теории общественного договора объединяет общая социальная онтология, в рамках которой общество (либо этико-правовые нормы, определяющие социальное сотрудничество) понимается как результат соглашения (гипотетического или квазиисторического) между свободными рационально действующими индивидами.

Так же и для Канта справедливость не была центральной темой в его этике, политической философии и философии права. Он, как и Гоббс, понимает справедливость не как трансцендентную идею, но как требование разума, приобретающее у него нормативный характер. Сходным образом и естественное состояние он понимает как состояние беззакония и несправедливости (status iustitiae vacuus). Путем же общественного договора конституируется состояние свободы — не как бесконтрольного следования инстинктам и желаниям (такая «свобода» для Канта как раз есть подлинная несвобода), а как руководство индивидом своей собственной законодательствующей волей (это свобода автономного индивида, который в правовом состоянии раскрывается как нравственная личность). Поэтому заключение договора рассматривается Кантом как долг, который налагается на нас чистым разумом, a priori устанавливающим законы и при этом не принимающим в соображение ни одной из эмпирических целей, таких, например, как счастье индивида [4, с.78]. Гоббс так же определяет сферу политического как «царство разума» (imperium rationis), подчеркивая тем самым, что (справедливый) социальный порядок требует рационального обоснования. Однако Кант, настаивая на априорном характере принципов и норм, которые предписываются индивиду разумом, подчеркивает этическое измерение того социального и политического порядка, который возникает как результат общественного договора (последний выступает у кенигсбергского мыслителя в качестве регулятивной идеи, принципом легитимации политических институтов, а не, как у Гоббса, квазиисторическим событием). И основной целью политического для Канта является именно обеспечение свободы индивида, а не реализации его частного интереса.

Несвободные индивиды (идет ли это речь о политической несвободе, либо, в кантовском смысле, о несвободе как гетерономии воли) лишены возможности честно сформировать правила равенства, обеспечивающие возможность солидарного действия (вспомним, что для Руссо всегда справедливой является общая воля). Именно эта либеральная установка легла в основу работ Дж. Ролза, благодаря которым и возникла современная теория справедливости. В

6 Под естественным законом Гоббс понимает «*найденное разумом* (курсив наш. — Д.К.) предписание или общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что разрушительно для его жизни» [9, p. 116-117].

данном моменте Ролз наследует Канту. При этом сам Ролз в своей «Теории справедливости» (§40) подчеркивает, что для него наибольшее значение имеет не обоснование Кантом универсальности и всеобщности этических норм, но публичный характер этих норм и то, что, согласно Канту, «моральное законодательство должно быть согласовано в условиях, которые характеризуют людей как свободных и рациональных существ» [14, p.221]. Свою контрактуалистскую теорию Ролз представляет как развитие указанных кантовских идей. И хотя, как признается многими исследователями (например, уже упоминавшимся выше Добриджевичем), в своих поздних работах Ролз фактически отказывается от контрактуализма, предпочитая говорить о «кантовском конструктивизме» (сам Добриджевич предлагает взамен называть поздний вариант ролзовской теории «контрактуалистским конструктивизмом» [10, s.40], что представляется вполне обоснованным, принимая во внимание, к примеру, то, как Ролз интерпретирует формирование принципов глобальной справедливости в своей работе «Право народов»), тем не менее именно через его теорию кантовская контрактуалистская традиция нашла свое продолжение в современном дискурсе справедливости.

Таким образом, контрактуалистская традиция стояла у истоков либерального (универсалистского) дискурса справедливости и продолжает оказывать существенное влияние на его современное развитие. Как мы могли убедиться, философская антропология Гоббса, которая лежит в основе его теории общественного договора, оказывается близкой прежде всего классическим утилитаристским теориям справедливости. При этом первая системная критика утилитаризма (да и в значительной степени его преодоление, ведь влияние утилитаристской традиции сегодня значительно слабее, чем до Ролза) была связана с построением теории справедливости на основе кантовского варианта контрактуализма.

Сегодня мы противопоставляем работы Готиера, Дж. Бьюкенена и Ролза, Сканлона, как представляющих различные версии контрактуалистской этики и политической философии. Этот факт является свидетельством сохраняющегося влияния в этике и политической теории как гоббсовского, так и кантовского вариантов теории общественного договора. Как представляется, в рамках либеральной традиции тот или иной вариант контрактуализма с неизбежностью будет присутствовать, коль скоро либерализм, опирающийся на представление об автономии индивида, неизбежно сталкивается с проблемой обоснования происхождения социального.

Настоящее исследование влияния контрактуалистской традиции в теории справедливости представляет собой только первый общий подход к проблеме. В дальнейшем необходима детализация особенностей понимания справедливости в рамках контрактуализма, прояснение чего крайне важно, принимая во внимание критику универсализма со стороны контекстуализма.

Библиографические ссылки:

1. **Гоббс Т.** Основ философии часть вторая. О гражданине // Т. Гоббс / Соч. в 2-х тт. – Т.1. – М.: Мысль, 1989. – С.270-507

2. **Гоббс Т.** Левиафан // Т. Гоббс / Соч. в 2-х тт. – Т.2. – М.: Мысль, 1991. – 731с.

3. **Лаваль К.** Человек экономический. Эссе о происхождении неолиберализма. // К. Лаваль /– М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 432 с.

4. **Кант И.** О поговорке «Может быть это и верно в теории, но не годится для практики» // И. Кант / Соч. в 6-ти тт. – Т.4., Ч.2. – М.: Мысль, 1965. – С.59-107

5. **Кашников Б.** Либеральные теории справедливости и политическая практика России. // Б. Кашников / – Великий Новгород: НовГУ имени Ярослава Мудрого, 2004. – 256 с.

6. **Милль Дж.С.** Утилитарианизм // Дж.С. Милль / Утилитарианизм. О свободе. – СПб.: Издание И.П.Перевозникова, 1900. – С.89-195

7. **Хархордин О.** Основные понятия российской политики. // О. Хархордин / – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 328 с.

8. **Штраус Л.** Естественное право и история. // Л. Штраус / – М.: Водолей Publishers, 2007. – 312 с.

9. **Hobbes Th.** Leviathan // The English Works of Thomas Hobbes. – vol.III. – London: John Bohn, 1739. – 714 p.

10. **Dobrijević A.** Kontraktualizam versus kontraktarijanizam // Filozofija i društvo. – №3. – 2011. – S.27-44

11. **Gauthier D.** The Social Contract as Ideology // Philosophy & Public Affairs. – 1977. – vol.6. – №2. – P.130-164

12. **Gauthier D.** Are We Moral Debtors? // Philosophy and Phenomenological Research. – 2003. – № 66 (1). – P.162-168

13. **Freeman S.** Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy. – New York: Oxford University press, 2007. – 340 p.

14. **Rawls J.** Theory of Justice. Revised Edition. – Cambridge: The Belknap Press of Harvard

University Press, 1999. – 538 p.
15. The Social Contract from Hobbes to Rawls / Ed. by D. Boucher and P. Kelly. – London, New York: Routledge, 1994. – 280 p.

УДК 321.01

О. Б. Киричок

СТАТУС МОВИ ПОЛІТИКИ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДОСЛІДЖЕННІ

Пропонується осмислення політичної мови як головної теми історії політичної філософії. Аналізується її посередницька роль між політичним відношенням і політичною взаємодією.
***Ключові слова**: політика, філософія, політична філософія, мова політики, політичне відношення, політична взаємодія.*

Предлагается осмысление политического языка как главной темы истории политической философии. Анализируется ее посредническая роль между политическим отношением и политической взаимодействием.
***Ключевые слова**: политика, философия, политическая философия, язык политики, политическое отношение, политическое взаимодействие.*

Proposed an understanding the political language as the main theme of the history of political philosophy. Analyzed its intermediary role between political attitude and political interaction.
***Keywords**: politics, philosophy, political philosophy, political language, political attitude, political interaction.*

© О. Б. Киричок, 2012

Наш інтерес буде спрямовано на політичну мову. Ми спробуємо розглянути її можливості як головної теми політичної філософії, а також через спосіб її осягнення підійти до розкриття суті надзвичайно розмитого і заплутаного поняття – «політичного». Особливо помітною ця розмитість стає не тлі неспроможності так званого «класичного» підходу, за яким смисли політичного завжди апелюють до поняття «держава», політичним визнається тільки те, що належить до неї, а з цього, на додачу, ще й редукується те, що стосується державної влади. Проте ще Карл Шмітт, чи не найперший критик цього підходу, лаконічно і слушно зазначив: «Держава виявляється чимось політичним, а політичне чимось державним, і це коло у визначеннях явно незадовільне» [6, с. 35].

Спроба з'ясувати суть політичного «лінгвістичним» способом, виплутатися із ситуації, відтворивши первинну етимологію цього слова, вочевидь завершиться тим, що і тут ми не знайдемо прямого відсилання до поняття «держава». Відомо, що грецьке «πόλις», від якого походять слова «політика» і «політичне», – це не зовсім те, що ми звикли вважати державою. «Πόλις-ом» стародавні греки називали частину споруд на пагорбі разом із довколишніми будівлями та людьми, що в них проживали, «міською спільнотою», «сукупністю громадян» («πόλισμα»). Відповідно певний спосіб організації цієї спільноти та право вільних громадян («πολίτης», іон. «πολιήτης») брати участь у цій організації означувались терміном «πολιτεία» (іон. «πολιτηίη»), а процес управління даною спільнотою («πολιτική»), знання і вміння управляти позначались словом «πολιτικά». Незважаючи на достатню аморфність даних термінів і часте вживання їх як синонімів, незначна різниця між ними все ж таки існувала, про що свідчить, наприклад, відома цитата із Арістотеля: «τού δέ *πολιτικού* καί τού νομοθέτου *πάσαν* όρώμεν τήν *πραγματείαν* ούσαν περί *πόλιν*, ή δέ *πολιτεία* τών τήν πόλιν οίκούντων έστέί τάξις τις. έπεί δ' ή *πόλις* τών συγκειμένων, καθάπερ άλλο τι τών όλων μέν συνεστώτων δ' έκ πολλών μορίων, δήλον ότι πρότερον ό *πολίτης* ζητητέος» («Вся діяльність політика і законодавця спрямована виключно на *поліс*, а *устрій* є відома організація жителів *полісу*. Маючи на увазі, що *поліс* є дещо складене, подібне будь-якому цілому, але таке, що складається із багатьох частин, зрозуміло, що спочатку слід визначити, що таке *громадянин*» (Pol. 1274 b 35–40). Проте, якими б аморфними чи розмитими не були вищезгадані грецькі лексеми, у їх змісті і обсязі ми не віднайдемо ні «державного», ні тим більше «владного» розуміння політичного, а при певному зміщенні етимологічного локусу грецьке «πολιτικός» може бути витлумачене як «πολι» («множина») і «τικός» («інтерес»), що більшою мірою асоціюється із «анархічною» ідеєю «узгодження множини інтересів», ніж з «державницьким» розумінням людського співжиття.

Звісно, з'ясування сигнатури політичного без опертя на два стовпи класичної політичної філософії – поняття «держави» і «влади» – ще більше заплутує справу, однак багато хто з філософів, як західних, так і українських, сьогодні торує саме цей шлях. Французький історик і філософ Марсель Гоше, ідеї якого в Україні популяризує Сергій Йосипенко [2, 3, 5], розводить поняття «політика» і «політичне», вживаючи останнє без прив'язки до «державних» спільнот. Це дає змогу відкривати нові інтелектуальні перспективи, насамперед в історико-філософських студіях, як це й продемонстрував, застосовуючи подібний підхід, С. Йосипенко до дослідження політичних концептів ранньомодерної духовної культури України [4].

Проте відмова від смислу «держава» в обсязі розглядуваного поняття аж ніяк не означає відмову від етимологічноВіднайденого відсилання до феномена людського співжиття, який у будь-якому разі має бути присутнім у семантиці політичного. В яких би визначеннях не фігурувало політичне, воно обов'язково схоплює зв'язок між людьми, власне те, що Арістотель назвав «κοινωνίαν» (у традиційному перекладі «спілкування»), коли писав «ἐπειδή πάσαν πόλιν ὁρώμεν κοινωνίαν» («будь-який поліс є своєрідним спілкуванням» (Pol. 1252 a). Саме це «спілкування», яке, враховуючи давньогрецьку полісемію подібного типу слів, можна було б перекласти і як «зв'язок», не тільки є основою політичного, але й вміщує в смисловій оболонці достатньо популярне в гуманітарних науках лексичне розщеплення на «відношення» і «взаємодію».

Перший термін можна витлумачити як такий, що відображає іманентний внутрішній світ політичного суб'єкта, який, наголосимо, не зводиться тільки до його політичного мислення, а залучає до експлікації зв'язку всі грані людського єства, включаючи підсвідоме. Його осмислення у межах політичної філософії XX століття, зокрема, її історично-орієнтованої частини, стало однією із топ-тем, представленою найрозмаїтішими французькими, німецькими і англо-американськими варіаціями «інтелектуальної історії», «історії ідей», «історії понять», «історії мислення», «історії ментальностей» тощо.

Другий термін («взаємодія») фіксує, очевидно, «дію» суб'єктів політики відносно один одного і, як результат, «подію» у світі політичному. Саме подія повсякчас була головною одиницею так званої «традиційної» політичної історії.

Однак відношення, як іманентне в політичному, по суті своїй часто-густо залишається прихованим не тільки в політичній дії, а й в політичній мові, котра нібито повинна це політичне відношення артикулювати. Ситуація з розумінням політичного мислення, намірів чи ставлень ускладнюється ще й тим, що політика сама повсякчас намагалася їх приховати, всіляко завуальовуючи свої «задуми». Це відбувалось скрізь і завжди: як у часи Середньовіччя, так і сьогодні, бо таке приховування є однією з головних передумов успішності політики. З іншого боку, розгляд політичної «дії» чи «події» у чистому вигляді, без її витлумачення, без звернення якраз до «задумів», є некорисним і непродуктивним, про що свого часу писав ще Марк Блок, назвавши таку історію «ембріональною формою розповіді»…довго перевантаженою вигадками, ще більш довго прикованою до подій…» [1, с. 11]. Отже, часто-густо в історії політичної філософії створюється ситуація, коли в осмислюваному як зв'язок політичному відбувається розрив між незрозумілою політичною дією і прихованим політичним відношенням.

На наш погляд, ланкою, яка може пов'язати приховане іманентне і не витлумачене подієве є політична мова. Саме вона має стати, та, власне, все більше останнім часом стає провідною темою політичної філософії та її історії. Наважимося навіть припустити, що певний поворот до мови у галузі історії політичної філософії та інтелектуальної історії другої половини XX ст., який відбувся після «лінгвістичного повороту» [16], зумовлений якраз цим невиразним відчуттям особливого статусу політичної мови, як посередниці між відношенням і дією. Свідченням цьому є, зокрема, повоєнна англомовна історико-політична традиція, де цей поворот окреслився найвиразніше, а саме творчість філософів, які об'єдналися навколо проекту Пітера Ласлетта «Philosophy, Politics and Society», де чи не вперше виникає ідея оживити померлу політичну філософію за допомогою аналізу мови [10, p.7]; звернення до мови політики Томаса Велдона у його «The Vocabulary of Politics» [10], діяльність кембриджської школи «історії понять», інтерес до політичної мови, який проявляється насамперед у працях Квентіна Скіннера [15] та Джона Поккока [11]; спроба побудови культурного словника Реймонда Вільямса «Keywords» [18], а також альтернативні проекти в інших мовних ареалах на зразок німецького проекту Райнхарда Козеллека «Geschichtlische Grundbegriffe» [8].

Відзначимо, що у світі сучасної політики особливий статус мови інтуїтивно осмислюється не тільки вченими, але й піддослідним матеріалом, тобто самими політиками, у котрих «референція до мови» стає базовою і витісняє навіть референцію до тих, на кого ця мова спрямована. Без запитань на зразок «Що я скажу людям?», «Що скажуть про мене люди?», які супроводжують кожну політичну подію, не можна собі уявити жодного адекватного політика. Він не завжди

може прагнути влади над державою, але завжди буде прагнути влади над дискурсом.

Нашим завданням, проте, є не тільки засвідчити власну прихильність до традиції дослідження мови політики, а й спробувати усвідомити, в чому саме полягає посередницька й об'єднуюча роль мови у констатуванні взаємозв'язку між політичним відношенням і політичною взаємодією. Може виникнути питання, як дана посередницька функція мови взагалі може функціонувати у реальній політиці, адже і відношення, і взаємодія можуть так само не корелювати із семіосферою, як і між собою, про що неодноразово писалося, починаючи від Р. Барта та М. Фуко.

Щоб хоч якось подолати цю розбіжність, уже згадана британська філософія часто звертається до описаного і дослідженого свого часу Дж. Остіном особливого типу вербальних висловлювань, на зразок наказу, проголошення незалежності чи оголошення війни, які є такими, що «не є описами дій… а самі є діями» [7, p. 6]. Вони нібито знімають питання про розбіжність дії зі словами, створюючи ситуацію, коли слова якраз і стають діями, а також нівелюють питання про розбіжність між задумом і словом. Наприклад, віддаючи наказ, політику нерозумно мати відмінні чи протилежні наміри відносно того, що наказується.

К. Скіннер вбачає в науковому інтересі до такого типу висловлювань можливість перемістити фокус історії політичної філософії з оцінки істинності чи хибності значення слів на спосіб їх використання, неодноразово наголошуючи, що слова є всього лише «інструментами і зброєю ідеологічних дебатів» [14, p. 177] в ту чи іншу епоху. Наприклад, наказ, який по суті є «атомом» владних політичних відносин, мав би розглядатися насамперед з позицій успішності чи неуспішності його виконання, а не істинності чи хибності, смислу чи замислу слів, якими він віддається. Ми, звісно, можемо погодитися з тим, що звернення до такого типу висловлювань сприятиме встановленню певної кореляції між задумом і мовою, адже це звернення, по суті, є виходом в ту царину політичних феноменів, де мова містить у собі і відношення, і взаємодію. Взявши за основу «перформативну гіпотезу» Дж. Росса, згідно з якою, як відомо, всі дієслова є потенційно мовними діями [12], і яка достатньо чітко прочитується у контексті методологічних побудов К. Скінера, ми можемо досягти в аналізі мови політики значних результатів і відкрити цілковито нові наукові горизонти. Так, зокрема, успішність виконання мовної дії типу наказу, очевидно, зумовлена контекстом та умовами цієї дії (силою влади, її легітимністю, ресурсами тощо), які потребують додаткового і цілком нетрадиційного дослідження. Окрім того, серед цих ресурсів ми з необхідністю віднайдемо і суто мовні ресурси, наприклад, необхідність зрозумілості наказу обом суб'єктам політичного спілкування, а це в свою чергу поставить перед нами проблему інтерсуб'єктивності в політиці, політичних комунікацій, неможливості оперувати в політиці довільними словами і смислами.

Відштовхуючись від цієї тези, ми можемо підійти й до проблеми владного контролю над комунікаціями, адже у політиці той, хто має право на мову та на інтерпретацію події, той і встановлює зв'язок між думкою і подією, той і вершить політику, на відміну від «безмовної» більшості, той і утримує свідомість людей у межах заданого смислу. Однак і «безмовній більшості», щоб не втратити залишки здорового глузду й остаточно не зануритись у віртуальний світ, витворюваний владою, слід спілкуватися, адже політична мова фактично об'єднує людей у спільноти. До речі, грецьке «logo~», яке традиційно перекладають як «слово», мало ще й достатньо виражений «політичний» смисл: воно означало право вирішувати, встановлювати закони і в даному сенсі, по суті, виступало синонімом слова «влада». Це лексичне значення, очевидно, досить сильно вплинуло на теоретичні побудови Платона, а саме на визнання філософів, як наділених «logos-ом» (в іншому значенні "розумом", "мисленням"), єдино гідними бути правителями, а отже, опосередковано, на політичність побудови всієї філософії Платона.

Зі встановленням правил дискурсу, з'ясуванням значень слів пов'язана й проблема легітимізації політичних дій, адже бути легітимним в політичному означає бути офіційно висловленим, проголошеним, артикульованим.

Проте і даний підхід, на нашу думку, має певні обмеження. Насамперед, зазначимо, що іманентний елемент «наміру», наприклад влади, яка, віддає наказ, все одно нікуди зі структури висловлювання не зникає і не знімає проблеми адекватності чи відповідності цього наміру самій мовній дії. Інший британський відомий політичний філософ Кейт Гремм, засвідчує наявність мовленнєвих дій, які є відмінними від своїх намірів: «Я можу здійснити іллокутивну дію у відсутності відповідного наміру», – пише вчений [9, p. 152], критикуючи К.Скіннера, який ставить під сумнів існування цього класу дій [13, p.109], не віддаючи належної уваги факту свідомого зміщування задуму, видимій невмотивованості чи не направленості «мимовільних іллокутивних актів» («unintentional illocutionary acts» [9, p. 153]).

Отже, в політичній дії чи то події не закодовано остаточно намір або «задум» суб'єкта політики. Він, очевидно, не прочитується в ній навіть коли ми встановимо всі деталі події, умови і контекст, в яких ця подія здійснилася. А тому К. Грем, певною мірою справедливо

звинуватив К. Скінера у перебільшені ролі іманентного «наміру», за яким по суті з'являється горизонт повернення до класичного «герменевтичного» розуміння автора»). У вищезгаданій дискусії з критикою частково погодився і сам К. Скіннер, визнавши, що інколи «ми зобов'язані визнати», що «текст говорить щось інше ніж його автор намагався сказати» [13, p. 109].

Таким чином в ситуації, коли ні дія, ні задум так і не можуть бути до кінця розкриті, саме мова, стає, по суті, останньою реальністю для історика політичної філософії. Розглядувана дослідницька традиція, не зважаючи на всі окреслені вище широкі наукові горизонти і нові перспективи, на наш погляд, випускає з уваги той факт, що саме мова, може розкрити те, про що автор навіть не думав свідомо говорити, висвітити пласти глибинні, підсвідомі, транскультурні. Політична мова може «проговоритися», розкрити якусь глибинну структуру, адже поза пластом мови, яка тяжіє стати дією, існує ще й мова, яка тяжіє стати думкою, ментальним переконанням, інтеріоризуватись через колективні дискурси і перетворитися в приховану, інколи несвідому політичну позицію. Задум лише на елементарному, найнижчому рівні може співпадати із результатом дії. Насправді ж наміри можуть бути як завгодно глибинними, адже політична мова, на наше переконання, вміщує в собі багато, того, про що замовчує навіть свідома думка її автора.

Аналізований нами науковий підхід не проявляє великого інтересу, до мовних пластів які погано вписуються в параметри мовних дій, тяжіючи до занадто жорсткої прив'язки мови до авторського задуму та референта. Однак відштовхнувшись саме від неї, ми маємо змогу вийти на глибинний текстовий порядок, який до кінця не усвідомлюється автором, хоча саме він найчастіше є тим, що визначає весь образ політичної філософії в ту чи іншу епоху. Без цього глибинного порядку неможливе розкриття ні лексики, ні семантики, ні функцій сформованих наявною культурою політичних переконань, вірувань, уявлень, пересудів, норм, шаблонів, взірців для наслідування, політичної моди і традицій, прагнень, нав'язаних політичних ідолів і предметів всезагального шанування. Саме цей аспект, який можна кваліфікувати і як доповнення, і як розвиток зазначеної історико-філософської традиції, ми спробуємо розкрити в наступних публікаціях.

Бібліографічні посилання:

1. **Блок М.** Апология истории / М. Блок. – М.: Наука, 1986. – 254 с.

2. **Гоше М.** Ставши цілком європейською, Україна додасть свою оригінальну версію до численних версій європейської модерності / М. Гоше, С. Л. Йосипенко // Наука і суспільство. – 2009. – № 3/4. – С. 8–14.

3. **Гоше М.** Про модерне майбутнє європейської України / М. Гоше, С.Л. Йосипенко // Філософська думка. – 2007. – № 6. – С. 64–73

4. **Йосипенко С.Л.** До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті: монографія / С.Л. Йосипенко. — К.: Український Центр духовної культури, 2008. – 392 с.

5. **Йосипенко С.Л.** Проблема модерності та політична історія релігії Марселя Гоше / С.Л. Йосипенко // Філософська думка. – 2007. – № 6. – С. 49–63

6. **Шмитт К.** Понятие политического // Вопросы социологии. – 1992. – № 1. – С. 35–67.

7. **Austin J.L.** How to Do Things With Words (Second Edition) / J.L. Austin. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1975. – 192 p.

8. Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland / Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.). – 8 Bände in 9. Klett-Cotta, Stuttgart. – 1972–1997.

9. **Graham K.** How Do Illocutionary Descriptions Explain? // Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics / K. Graham. – Princeton: Princeton University Press, 1988. – pp. 147–155.

10. Philosophy Politics and Society / Ed. P. Laslett. – Oxford: Blackwell, 1956. – 184 p.

11. **Pocock J.G.A.** Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History / J.G.A. Pocock. – Chicago: University Of Chicago Press, 1989. – 299 p.

12. **Ross J.R.** On declarative sentences / J.R. Ross // Readings in English Transformational Grammar. – Washington: Georgetown Univ School of Language, 1970. – P. 222–272.

13. **Skinner Q.** Interpretation and the understanding of speech acts // Skinner Q. Visions of politics. V. 1: Regarding Method / Q. Skinner. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – P. 103–127.

14. **Skinner Q.** Retrospect: Studying rhetoric and conceptual change // Skinner Q. Visions of politics. Vol. 1: Regarding Method / Q. Skinner. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – P. 175–187.

15. **Skinner Q.** Visions of politics: V. 1: Regarding Method / Q. Skinner. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 209 p.

16. **Towes J.E.** Intellectual Theory after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the

Irreducibility of Experience / J.E. Towes // American Historical Review. – 1987. – Vol. 92. – № 4. – P. 879–907.

17. **Weldon T.** The Vocabulary of Politics / T. Weldon. – Harmondsworth: Penguin Books, 1953. – 199 p.

18. **Williams R.** Keywords: A Vocabulary of Culture And Society / R. Williams. – Oxford: Oxford University Press, 1985. – 352 p.

УДК 316.624:1

Э. А. Кальницкий

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ ЛИЧНОСТИ ТЕРОРИСТА

Представлен портрет личности террориста сквозь призму экзистенциальных характеристик. Показано, что природа, сущность террора является отражением некоторых экзистенциальных установок идейного, этического, морального, религиозного характера. Потребность в самоактуализации, поиске экзистенциального смысла, которые воплощаются в акте террора, отражают неприятие происходящих в социуме событий.

Ключевые слова: личность, экзистенция, террор, терроризм.

A portrait of the person in the light of the terrorist existential characteristics. It is shown that the nature, the essence of terror is a reflection of some existential attitudes ideological, ethical, moral, religious. The need for self-actualization, finding existential meaning, which are embodied in the act of terror that reflect rejection occurring in society events.

Keywords: identity, existence, terror, terrorism.

Представлено портрет особистості терориста крізь призму екзистенціальних характеристик. Показано, що природа, сутність терору є відображенням деяких екзистенціальних установок ідейного, етичного, морального, релігійного характеру. Потреба в самоактуалізації, пошуку екзистенціального сенсу, які втілюються в акті терору, відображають неприйняття в соціумі подій, які там відбуваються.

Ключові слова: особистість, екзистенція, терор, тероризм.

© Э. А. Кальницкий, 2012

Постановка проблемы в общем виде и связь с важными научными и практическими заданиями. В современном мире террористические акты приводят к масштабным жертвам и разрушениям. Существует большое количество организаций, признанных террористическими. За последние два года в Украине произошли следующие акты террора: 16 ноября 2011 года и 27 апреля 2012 года в Днепропетровске, 21 октября 2011 года в супермаркете «Сільпо» в Запорожье, 3 октября 2011 года в центре Харькова, 20 января 2011 года в Макеевке и т. д. [2]. Особенностью терроризма в современном обществе следует назвать такие черты, как профессиональная подготовленность, скоординированность, тяжелые моральные, финансовые, политические последствия. Угрозы, к которым приводит терроризм, требуют быстрого реагирования, согласованности и единства многих стран мира, противоборствующих терроризму.

Степень разработанности проблемы. Существует большое количество работ, посвященных личности террориста, природе терроризма, его социальным проявлениям, проводимым в русле политологии, социологии, психологии [1;4;6;7]. Среди фундаментальных работ, посвященных проблеме терроризма, назовем работы, написанные зарубежными авторами, прежде всего это Ж. Деррида, Ю. Хабермас, У. Александер, Ч. Добсон, Р. Купперман, П. Уилкинсон, Й. Шмидт, К. Шмитт и др.

Цель статьи. В нашем исследовании мы хотим представить феномен личности террориста сквозь призму экзистенциальных характеристик. Таким образом, можно определить место, природу, сущность террора, который выступает отражением некоторых экзистенциальных установок идейного, этического, морального, религиозного характера. «Пограничные», экзистенциальные состояния проявляются в кризисные для общества моменты. Они отражают столкновение различных видов мировоззрения, ценностных установок и культурных традиций, например Запад – Восток, религиозность – атеизм, бедность – богатство и т. д. Таким образом, в нашем исследовании экзистенциализм выступает в роли методологии, позволяющей актуализировать идеи и объяснить поступки, действия, тенденции, лежащие в основе террористических актов. Философия экзистенциализма обращена к универсальным моделям

бытия, к онтологическим аспектам существования человека. Таким образом, в философии экзистенциализма предметом изучения является бытие индивидуального человеческого субъекта – «онтология субъективности», что позволяет перенести акценты исследования с объекта на субъект, который является средоточием смыслов, целей, желаний, мотивов и т. д.

Во многом развитие идей экзистенциализма обязано творчеству К. Ясперса, С. Кьеркегора, Ф. Ницше, которые поставили вопрос о смысле бытия; фундаментальным исследованиям проблематики человеческого существования Ж.-П. Сартра, А. Камю, М. Хайдеггера и т. д. С позиции М. Хайдеггера бытие только кажется самоочевидным, он использует для обозначения бытия термин Dasein, тем самым акцентируя внимание на «моментности», «временности» человеческого Я [5]. Изложение содержания вопроса о смысле бытия «редуцируется», по Хайдеггеру, к экспликации Я в отношениях к собственному бытию, которое развертывается и раскрывается в поле феноменов предметного бытия. Само бытие, к которому Dasein (человек как «Я») так или иначе относится, Хайдеггер называет экзистенцией. Экзистенция – это «наполненность» человеческого бытия смыслом. Человек понимает себя исходя из собственной экзистенции, ибо так он открывает собственную способность быть или не быть самим собою.

К числу важных характеристик человеческого бытия относится «бытие-в-мире» [5]. В условиях депрессии, отчаяния, ощущения ненужности, девальвации культурных и религиозных ценностей может искажаться восприятие социальной действительности, приводящее к созданию агрессивного поведения, последствия которого могут вылиться в совершение акта террора. Особенностью террористических актов является прежде всего тщательная подготовка к преступлению, а также многообразие способов его совершения. Отметим, что последствия террористических актов дезорганизуют нормальный процесс жизни общества, и их опасность возрастает в условиях глобализации, нарастания социально-политической конфликтности. Отметим, что деятельность террористических группировок может стать одной из ведущих факторов дестабилизации в любом государстве. Характер требований террористов (а их может быть множество: идеологических, политических, социальных, экономических, религиозных) не имеет первостепенного значения. Террористический акт – это прежде всего деяние, направленное на привлечение внимания, ибо история учит тому, что акты террора жестоко подавляются и не приводят к реализации требований террористов, наоборот, лишь ужесточают контроль со стороны властных структур государства. В террористическом акте одним из основных мотивов выступает желание самоутверждения, переплетенного с жаждой доминировать, подавлять и управлять окружающими.

«Что касается личности преступников, то чаще всего преступления террористического характера совершают мужчины (83,9%) в возрасте от 20 до 35 лет. Более трети из них уже имели судимость (36,7%), в том числе за преступления террористического характера (18,5%). При этом установлено, что большинство преступлений террористического характера совершается по этнорелигиозным мотивам (49,8%); социально-экономическим мотивам (19,4%); политические мотивы составляют лишь 16,2% случаев» [1, с. 15]. Таким образом, опираясь на статистические данные, можно описать «обобщенный» портрет личности террориста следующим образом. Это, как правило, мужчина, который в силу своей патологичности, травмогенной юности, тревожности и ряда других психологических качеств стремится доминировать и самоутвердиться с помощью агрессии, желания управлять окружающими, вселять в них страх; характерна размытость моральных ограничений, фанатичная преданность идее, лидеру; имеет девиантное поведение, преступное прошлое; находится в возрасте самопознания, открытия своего «Я», поиска индивидуальных возможностей, юношеского максимализма, выбора отрицательных образцов для подражания и т. д.

Потребность в самоактуализации, поиске экзистенциального смысла, которые воплощаются в акте террора, отражает неприятие происходящих в социуме событий. Моральная пустота также может быть стихийно заполнена преступной деятельностью: не случайно террористами становятся в основном люди с преступным прошлым. У. Лакер пришел к выводу, что многообразие причин и проявлений международного терроризма зависит от культурных традиций, социальной структуры общества и других особенностей различных стран [6]. На первый план он выдвигает психологическую сторону, выделяя прежде всего социальные и личностные, идеологически обоснованные амбиции людей, которые неразрывно связаны с их психической склонностью к крайним способам самовыражения и протеста.

Отметим, что в смысловой системе человека, которая определяет общую направленность жизни субъекта во всех её аспектах, играет важную роль смысл жизни. Смысл жизни определяет поведение человека, его внутренние, духовные убеждения, ценности, мотивы. Акты насилия восполняют экзистенцию преступника, позволяя иллюзорно наполнить человеческое бытие смыслом. Подобные акты проходят в контексте девальвации нравственных ценностей, разрушения

жизненных установок и традиционных ценностей на фоне жестокости и роста девиантных состояний. Идеология терроризма предлагает новую систему координат, наполняющую смыслом человека, лишенного ориентации. М. Хайдеггер отмечает, что хотя традиция и историчность возникают на почве более глубокой событийности, временности Dasein – она в состоянии «заслонить» последнюю и лишить человека его способности самоопределения [5]. В таком случае речь идет об отказе человека от собственного Я, о присоединении им самого себя к иному бытию: культурной целостности, религиозной или идеологической системе. В таких условиях зарождается экстремизм, фанатизм, появляются террористы-смертники, выражающие готовность к крайним мерам. Статус религиозного мученика – террориста-смертника не может полностью объяснить мотивы совершения ими преступления, ибо, как правило, эти мотивы формируются на фоне отсутствия прочных социальных связей, подверженности внешнему влиянию и внушению сильного лидера. Именно поэтому будущего террориста-смертника изолируют от внешних социальных контактов перед совершением теракта. Совершение суицидального теракта может быть вызвано стремлением избавиться от одиночества, потери близких людей, позора, чувства унижения за свою этническую группу, травматического детства и юности и т. д. В. Соснин, Т. Нестик считают, что на суицидальное поведение оказывают влияние такие феномены, как процессы групповой динамики, стереотипизации, социального сравнения, групповой идентичности, этноцентризма, групповой идеологии и культурные факторы [4]. По мнению М. Леви, важно также наличие «врага», социальной группы, которой можно приписать ответственность за происходящее, что приводит к утверждению собственной идентичности за счет антиконформности, т. е. за счет отрицания ценностей и норм чужой группы [7]. Именно чужая группа, а не своя культурная общность становится референтной для террористов.

Отметим, что террористы-смертники не боятся смерти, ибо смерть, в терминологии Хайдеггера, является скрытым основанием историчности Dasein, а предпосылочность бытия образует судьбу, т. е. собственную историчность личности, «состоящую» из повторений экзистенциальных ситуаций (ситуаций, вынуждающих «решаться»), в которых делается свободный выбор. Делая выбор и решаясь, человек выбирает будущее, которое тем самым оказывается ведущим временным модусом историчности. И поскольку человек конечен (а конечен он потому, что смертен) – скрытым основанием историчности Dasein является смертность человека.

Ж.-П. Сартр склонен трактовать действия террориста как акт проявления жажды свободы – глубокой, базисной онтологической характеристики, выступающей основанием человеческой активности. Сартр выделяет две формы активности [3]. К примеру, неосторожный курильщик, который вызвал пожар и взрыв на бензоколонке, в экзистенциальном смысле не активен: он «не действует» – в отличие от сапера-взрывника или злоумышленника, который устраивает взрыв. Активность первого не интенциональна (однако интенциональная активность не предполагает способности предвидеть все последствия осознанного действия, как и далеко не все цели, «подкрепленные» активными действиями, достигаются). В то же время, по Сартру, это не снижает важности факта, что мир активности, совокупность актов – это особая реальность.

Выводы. Важная гуманитарная значимость дискурса о терроризме, побуждающая к размышлению, осмыслению сущностных основ феномена терроризма, личностного портрета террориста, заключается в том, что этот гуманитарный дискурс помогает находить пути решения проблем, связанных с явлением терроризма, объяснять поступки и мотивации террориста. Терроризм имеет социальную основу, и в русле гуманитарных наук, социологии, философии, политологии можно наметить пути дальнейшей борьбы с терроризмом, определить причины, характер, возможные последствия актов террора, найти адекватные стратегии борьбы с этим сложным, многогранным явлением.

Библиографические ссылки::

1. **Вассалатий Ж.В.** Методика расследования преступлений террористического характера / Вассалатий, Жанна Васильевна: автореф. дисс.. на соискание ученой степени канд. юридических наук: специальность 12.00.09 «Уголовный процесс; криминалистика; оперативно-розыскная деятельность»; [Юж.-Урал. гос. ун-т]. – Челябинск: 2010. – 22 с.

2. Кримінальні справи за фактами вибухів у Дніпропетровську, Харкові та Запоріжжі об'єднані в одне провадження [Электронный ресурс] // Служба безпеки України. Офіційний сайт. – Режим доступу: http: // www. ssu. gov. ua /sbu / control / uk / publish / article.

3. **Сартр Ж.-П.** Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П.Сартр // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. – с. 319–344

4. **Соснин В.** Феномен терроризма с использованием смертников: социально-психологическая интерпретация [Электронный ресурс] / В. Соснин, Т. Нестик . – Режим доступу: http://psyfactor.org/lib/terror20.htm.

5. **Хайдеггер М.** Время и бытие: Статьи и выступления / М.Хайдеггер / Сост., пер. с нем. и комм. В. В. Бибихина.— М.: Республика, 1993. – 447 с.
6. **Laquer W.** Terrorism / W. Laquer. – L., 1983. – P.2–3.
7. **Levi M.** On Nuclear Terrorism / Michael A. Levi. – Harvard University Press, 2009. – 224 p.

УДК 159.955

Л. Ю. Калічак

ПРОБЛЕМА РОЗВИТКУ МИСЛЕННЯ ЛЮДИНИ В ПРОЦЕСІ ЇЇ ПРАКТИЧНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Стаття розкриває проблему розвитку мислення людини в процесі її предметно-чуттєвої діяльності як таку проблему сьогодення, що не втрачає своєї актуальності. Особлива увага звернена на розгляд творчого характеру людської діяльності, на висвітлення значення активності людини, її праці для ефективності здійснення процесів мислення.
Ключові слова: мислення, мисленнєва діяльність, практика, предметно-чуттєва діяльність, творчість, розвиток.

Статья раскрывает проблему развития мышления человека в процессе его предметно-чувственной деятельности как такую проблему наших дней, которая не теряет своей актуальности. Особое внимание обращено на рассмотрение творческого характера человеческой деятельности, на разъяснение значения активности человека, его труда для эффективности осуществления процессов мышления.
Ключевые слова: мышление, мыслительная деятельность, практика, предметно-чувственная деятельность, творчество, развитие.

The article reveals a problem of the development of the person's thought in the process of her object-sensuous activity as such a nowaday problem, which does not lose its actuality. Particular attention is paid to the consideration of the creative character of human activity, to the lighting up of the significance of the person's activity, her work for effectiveness of thought processes.
Keywords: thought, thought activities, practice, object-sensuous activity, creativity, development.

© Л. Ю. Калічак, 2012

Постановка проблеми. Людина завжди була і досі залишається найбільшою загадкою історії, адже вона є унікальною істотою, бо завдяки своїй активній діяльності вона ніколи не стоїть на місці, а постійно змінюється, перетворюється, розвивається. Разом із собою людина водночас змінює, перетворює, розвиває весь оточуючий світ. Такі взаємопов'язані процеси зміни себе і всього навколо себе відбуваються завдяки дуже важливій особливості людини – її здатності мислити, осмислювати себе і своє місце у світі. Мислення, як і мовлення чи свідомість, є невід'ємною ознакою людини, це її іманентна характеристика, і саме воно – мислення – вирізняє людину з-поміж усього живого, робить її найвищою істотою на Землі, істотою, наділеною свідомістю, істотою, котра вміє мислити.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема розвитку мислення є дуже неоднозначною, адже вона належить до кола зацікавлень науковців різних галузей – біології, педагогіки, психології, філософії. Біологи розглядають мислення як результат роботи, властивість головного мозку людини. Педагоги та психологи висвітлюють логіку здійснення мисленнєвих операцій (порівняння, аналіз, синтез, узагальнення, класифікація), характеризують форми (судження, умовиводи) та методи (дедукція, індукція) мислення.

Філософське тлумачення поняття мислення, розкриття особливостей його формування та розвитку можна знайти у численних працях видатного філософа Е. Ільєнкова. Важливими аспектами формування істинного мислення (а істинним, на його думку, має бути діалектичне мислення) є діалектика абстрактного і конкретного, загального й одиничного, об'єктивного і суб'єктивного у мисленні. Лише шляхом безперервного вирішення цих внутрішніх суперечностей людина зможе навчитись мислити. Сьогодні погляди Е. Ільєнкова на питання розвитку мислення людини залишаються актуальними, про що свідчать наукові пошуки у цьому напрямі таких філософів, як В. Босенко [1], В. Возняк [2], Г. Лобастов [5], О. Майданський, С. Черепанова [8], та багатьох інших. Вони також у своїх працях звертаються до проблеми мислення і прагнуть знайти найефективніший спосіб його розвитку. Вартими уваги, вважаємо, є міркування філософів з приводу того, що мислення розвивається у процесі активної діяльності

людини.

Мета статті полягає у тому, щоб проаналізувати філософські погляди на актуальну в наш час проблему розвитку мислення людини та розкрити вплив активної предметно-чуттєвої діяльності людини на ефективність здійснення мисленнєвих процесів.

Виклад основного матеріалу дослідження. Перш ніж висвітлювати аспекти розвитку мислення, необхідно зрозуміти його природу. У «Філософському словнику» за редакцією В. Шинкарука мислення розглядається як «процес опосередкованого відображення об'єктивної дійсності, тобто такої ідеальної діяльності, коли інформація про дійсність одержується через зіставлення, перетворення та взаємозв'язок пізнавальних образів» [7, с. 379], а також як «цілеспрямований процес розв'язання завдань практичного та духовного освоєння світу, мисленнєвого моделювання можливих ситуацій, планування дій та передбачення наслідків їх» [7, с. 379].

Той факт, що мислення є прерогативою досліджень саме філософії, останнім часом вже не викликає жодних сумнівів, адже продукт діяльності мислення, тобто результат мисленнєвого процесу розкриває, на думку В. Босенка, «наука, котра, на відміну від конкретних наук – про різноманітні форми буття (форми руху), вже не може бути ще однією, черговою, конкретною наукою про ще одну форму руху (форму руху власне мислення) без змісту (який у мисленні, свідомості, що за своєю природою є відображенням, залишається у зовнішній дійсності), не може не бути теорією пізнання дійсності» [1, с. 319]. Такий підхід до розкриття природи мислення підтверджує, що його розвиток і справді є філософською, гносеологічною проблемою.

Більше того, мислення ніколи не розглядається окремо від людини, воно не є якимось самостійним утворенням, а є її невід'ємною властивістю на рівні з мовленням чи зором. У цьому нас запевняв Е. Ільєнков, вважаючи, що мислення не є просторовою чи непросторовою структурою, воно «є спосіб дій, спосіб функціонування просторово організованої структури» [3, с. 29], тобто спосіб життєдіяльності людини у природі. Сьогодні ж у тому, що мислення – це іманентна характеристика людини, нас переконує В. Возняк: «Оскільки особливістю людського буття є створення того, чого в природі самій собою немає, але може бути за її ж законами витворене, остільки людській діяльності атрибутивно притаманне *мислення* як спосіб, яким дійсність у її потенції схоплюється суб'єктом, відтворюється ним» [2, с. 57]. Найбільшу складність викликає розуміння мислення, адже «зрозуміти мислення як функцію мислячого тіла – означає вийти за межі цього тіла в межі системи «мисляче тіло – природа» [3, с. 30], тобто треба розкрити особливості взаємодії людини з оточуючим навколишнім світом.

Суперечливість мислення полягає в тому, що воно, відображаючи об'єктивну дійсність у процесі пізнання та розуміння світу, характеризується певними стилями (конкретно-дійове, теоретичне, образноспрямоване, абстрактне, гуманітарне мислення). Стиль мислення є предметом досліджень С. Черепанової, яка у площині філософсько-світоглядного аналізу розглядає його як «методологічну єдність творчих процесів, властивих духовно-інтелектуальній діяльності» [8, с. 36]. Конкретно-дійове та теоретичне мислення виокремлюють «за переважним використанням умоглядних чи практичних дій у мислительному процесі» [7, с. 380]; образноспрямоване та абстрактне мислення виділяють «за характером побудови мислительних актів» [7, с.380]. Визначальними змістовними ознаками гуманітарного стилю мислення вважають «діалогізм, контекстуальність, інноваційність, евристичність, мультикультуралізм, рефлективність» [8, с. 38]. Сьогодні ж на перший план виходить проблема розвитку діалектичного мислення людини, яке характеризується безперервним розв'язанням внутрішніх суперечностей, з якими людина стикається протягом усього свого життя (ідеальне – реальне, духовне – матеріальне, суб'єктивне – об'єктивне); таке мислення є «теоретичним компонентом практичного освоєння світу, і його не можна розглядати окремо від людської діяльності в цілому» [7, с. 380].

Відмінність мислення від інших властивостей людини полягає в тому, що воно не визначається будовою і роботою певного органа (наприклад, язика чи ока), а «завжди залишається «матеріальною діяльністю» матеріального органа» [3, с. 38], тобто мисленнєвий процес є *особливою* функцією *особливого* людського органа: «мислення є діяльнісна функція живого мозку» [3, с. 36]. В. Босенко вважає, що «цією особливою функцією цього особливого органа є суспільна практика (праця)» [1, с. 319].

На величезну роль практики у житті людини, на важливе значення праці у розвитку мислення звертав увагу ще Карл Маркс. Так, у «Тезах про Фейєрбаха» він зазначає: «Головний недолік усього попереднього матеріалізму – у тому числі і фейєрбахівського – полягає в тому, що предмет, дійсність, чуттєвість береться лише у формі об'єкта або у формі споглядання, а не як людська чуттєва діяльність, практика, не суб'єктивно» [6, с. 1]. При цьому філософ стверджує, що «Фейєрбах хоче мати справу з чуттєвими об'єктами, дійсно відмінними від мисленнєвих об'єктів, але саму людську діяльність він бере не як предметну діяльність» [6, с. 2] і наголошує:

«питання про те, чи володіє людське мислення предметною істинністю, – зовсім не питання теорії, а практичне питання. В практиці людина повинна довести істинність, тобто дійсність і міць свого мислення» [6, с. 2].

Для В. Босенка діяльність, практика «є і основа, і розвиток пізнання, і основа пізнання розвитку, і розкриття істини, і критерій істини, і розв'язання суперечності, і встановлення єдності між дійсним розвитком і розвитком мислення» [1, с. 18].

Таким чином, лише активна практична діяльність створює умови для успішного розвитку мислення людини. Г. Лобастов стверджує, що процес перетворення людиною дійсності, тобто людська діяльність, «є процесом перетворення (зміни, розвитку) самої людини. Всередині цього процесу і має місце те, що називається мислительним процесом» [5, с. 242].

Отже, мислення не треба ототожнювати із сукупністю поглядів та уявлень людини про навколишній світ, воно не прирівнюється до простого накопичення інформації, а виступає «як діяльна *здатність* суб'єкта, його активність» [2, с. 61]. У працях Е. Ільєнкова ми бачимо, що об'єктивна картина природи як результат мислення людини розкривається «лише через *діяльність* і в *діяльності* людини, яка суспільно виробляє своє життя» [3, с. 47]. Це означає, що мислення неможливо розглядати окремо від практичної перетворювальної діяльності людини, адже саме в процесі такої активної творчої діяльності ми осягаємо, пізнаємо дійсність, *осмислюємо* її внутрішні суперечності та усвідомлюємо необхідність розв'язання цих суперечностей з метою перебудови, перетворення світу.

Розгляд практики, праці людини як процесу пізнання, осягнення та безперервного пере*творення* дійсності переконує, що активна діяльність людини є спрямованою на *творення* світу, тобто має *творчий* характер. Підтвердження цієї думки знаходимо і у В. Босенка, і в Г. Лобастова, і в працях інших дослідників, наукові пошуки яких зосереджені на проблемі розвитку мислення в процесі практичної діяльності людини.

Так, Г. Лобастов вважає: «Якщо історичну практику розуміти як процес споглядальний, творящий, то і діяльність мислення, яка є закріпленою всередині цього процесу, має володіти цими ж якостями. Тому логіка мислення повинна мати творчий характер» [5, с. 243].

Встановлено, що мислення за своєю природою є діяльністю і розвивається завдяки людській активності, в процесі зміни, перебудови дійсності людиною. Саме це, як стверджує В. Возняк, «й надає мисленню творчого характеру, причому тут немає «надання» чогось зовні. Творчість не приєднується до мислення як ще один предикат: вона вкорінена в природі мислення як такого» [2, с. 57]. Це означає, що творчість неправильно вважати чимось загадковим, вона не є даром природи. Вона, як і мислення, закладена в кожній людині. Таку думку легко простежити в Е. Ільєнкова. Він вважає, що творчість «розвиває не «специфічну», а всезагальну, універсальну людську здатність, тобто здатність, яка, будучи розвиненою, реалізується в будь-якій сфері людської діяльності і пізнання – і в науці, і в політиці, і в побуті, і в безпосередній праці» [4, с. 214]. Для нього «специфіка» творчості полягає в тому, що вона формує й організовує сферу чуттєвого (тобто «естетичного») сприйняття людиною навколишнього світу» [4, с. 215], а «здатність чуттєво сприймати навколишній світ – так само як і здатність логічно мислити, розмірковувати про нього – формується вже самими умовами людської життєдіяльності, в систему яких кожна людина включена з моменту народження» [4, с. 215].

Будучи членом людської спільноти, кожна окрема людина протягом усього свого життя пристосовується до встановлених норм суспільства, засвоює надбання людської культури, вона «активно розпредмечує створені та закріплені у людських предметах і формах спілкування способи специфічно людської життєдіяльності. Таке освоєння вже має творчий характер – тут твориться суб'єктивність як особливий, унікальний, тут-тепер-сущий і водночас – віднині-і-навічно – феномен у бутті» [2, с.59].

В. Босенко також розглядає творчість як невід'ємну ознаку предметно-чуттєвої діяльності людини, як умову успішності будь-якого виду людської праці (фізичної чи розумової). Для нього творчість – «це прерогатива матеріальної практичної діяльності за допомогою свідомості. Живе життя творчості – у практичному ділі, у творінні, у виробництві. В тому числі і в безпосередньому виробництві людини» [1, с.267].

Творчість є атрибутом практичної, суспільно-значущої діяльності людини, в процесі якої розвивається притаманна людині від народження здатність мислити. Відповідно розвинене мислення – творче мислення людини – через її активну життєдіяльність створює передумови до особистісного становлення та зростання, до самоствердження людини у світі. Отже, мислення, практичну діяльність і творчість людини слід розглядати не окремо одне від одного, а у тісному і нерозривному взаємозв'язку, як одне ціле (*«мислення-практика-творчість»*), бо від цього залежить успішність розвитку особистості взагалі, що також є дуже важливою філософською проблемою.

Висновки. Проблема розвитку мислення недарма викликає постійний інтерес, адже саме мислення допомагає нам знайти себе. Суб'єктом мислення є людина у безпосередній єдності і контакті з усім оточуючим її світом, а отже, істинно мислить лише та людина, котра є включеною у суспільні відносини з іншими людьми, котра є активним учасником цих відносин, котра через свою діяльність постійно змінює себе і світ навколо себе.

Те, що мислення розвивається у процесі практичної діяльності людини, не дивно, адже вона (людина) постійно змінюється завдяки своїй активності. У такий спосіб людина формує свою особистість, творить, виробляє із себе людину.

Розвиток мислення неможливо розглядати без наполегливої праці, без активної творчої діяльності людини. Саме тому настановою для життя кожній людині можуть слугувати слова відомого українського поета й філософа Івана Франка, який казав: «Лиш в праці варто і для праці жить». У цих словах дійсно вміщена вся суть життя: людина живе, якщо вона сповна себе реалізовує, а саме пізнає та *осмислює* дійсність, змінює та перетворює її в процесі своєї *активної діяльності* і в результаті *розвиває свою особистість*.

Бібліографічні посилання:

1. **Босенко В.** Всеобщая теория развития. // В. Босенко – К., 2001. – 470 с.

2. **Возняк В.** Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема: Монографія. / В. Возняк // – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2008. – 357 с.

3. **Ильенков Э.** Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии / Э. Ильенков // Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки. – Москва, 1964. – С. 21-54.

4. **Ильенков Э.** О «специфике» искусства / Э. Ильенков // Вопросы эстетики. – М., 1960. – Вып. 4. – С. 213-224.

5. **Лобастов Г.** Диалектика определений деятельности как определения бытия и мышления / Г. Лобастов // Мышление и деятельность: Сборник материалов Второй Международной конференции памяти Э. В. Ильенкова (Москва, 10-11 марта 2011 г.). – М.: Изд-во СГУ, 2011. – С. 240-279.

6. **Маркс К.** Тезисы о Фейербахе / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 2-е изд. – Т.3. – С. 1-4.

7. Філософський словник / За ред. В. І. Шинкарука. – 2 вид., перероб. і доп. – К. : Головна редакція Української радянської енциклопедії, 1986. – 800 с.

8. **Черепанова С.** Поняття «стиль мислення» у науці та філософії освіти / С. Черепанова // Діалог культур: Україна у світовому контексті. Філософія освіти: Зб. наук. праць. – Львів : Українські технології, 2002. – Вип.7. – С. 32-41.

УДК 165.023.1

Г. О. Ільченко

ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ ІСТИНИ У ВЧЕННІ Я. ХІНТІККИ

Представлений короткий огляд IF логіки та проведений порівняльний аналіз IF логіки та фрегівської логіки першого порядку. Розглянута теоретико-ігрова семантика Я. Хінтікки та проаналізоване поняття істини у теоретико-ігровій семантиці.

Ключові слова: істина, теоретико-ігрова семантика, кореспондентська теорія істини, метамова.

Представлен краткий обзор IF логики и проведен сравнительный анализ IF логики и фрегелевской логики первого порядка. Рассмотрена теоретико-игровая семантика Я. Хинтикки и проанализировано понятие истины в теоретико-игровой семантике.

Ключевые слова: истина, теоретико-игровая семантика, корреспондентская теория истины, метаязык**.**

Presented overview of IF logic and comparative analysis of IF logic and Frege's first-order logic. Considered game-theoretic semantics J. Hintikka and the notion of truth in a game-theoretic semantics.

Keywords: truth, game-theoretic semantics, the correspondence theory of truth, metalanguage.

У теорії логіки ми маємо декілька теорій репрезентації істини в мові. Мова йде про такі теорії

© Г. О. Ільченко, 2012

істини, що будуються за допомогою методів сучасної логіки. Це теорії, в яких поняття істини охарактеризовано синтаксичними засобами, та семантичні теорії істини. Проте жодна з них не є всеохоплюючою і не може претендувати на універсальність позиції.

Мета статті полягає у виявленні особливостей семантичного підходу до проблеми визначення істини Я. Хінтікки та аналізі підходу до репрезентації поняття істини у теоретико-ігровій семантиці Я. Хінтікки.

Головною частиною свого проекту, який Хінтікка представляє у книзі «Ревізія принципів математики», автор називає ідею істини та проблему її визначення. Однак виявляється, що для того, аби вирішити ці проблеми, необхідно переглянути основні семантичні поняття та провести ревізію логіки першого порядку. Недарма вже в назві книги простежується зв'язок з роботою Б. Рассела та А. Уайтхеда «Принципи математики», в якій вони розглядають взаємозв'язок логіки та математики і можливість вираження математики засобами логіки. На місце фрегівської логіки першого порядку фінський логік пропонує IF логіку (Independence Friendly Logic), яка є розширенням класичної.

IF логіка – це все ще логіка першого порядку, у тому сенсі, що діапазон дії кванторів поширюється на індивідуальні змінні; однак вона набагато сильніша, ніж традиційна логіка Фреге – Рассела першого порядку, оскільки в ній квантори виявляються інформаційно незалежними один від одного.

Насамперед розроблена Хінтіккою логіка була логікою питань і відповідей, а також пошуку найкращих питань, які повинні бути задані. Він різко виступає проти поширеної точки зору, що стверджує тавтологічність логічних законів, і на прикладі класиків детективного жанру намагається показати нетривіальність та інформативність логічних умовиводів. На його думку, так звані дедукції Холмса не зводяться до виводу експліцитних висновків з експліцитних посилок. Часто він витягає з хаосу фонової інформації потрібні додаткові посилки (понад ті, які, можливо, були оголошені такими), і вже з цих посилок за правилами звичайної дедуктивної логіки можна зробити висновки, що здадуться на перший погляд несподіваними.

Таким чином, увесь масив наукових досліджень – від емпіричних спостережень до теоретичних дедукцій – має інтеррогативну структуру (немає контекстів відкриття й контекстів обґрунтування, а є лише різні сторони одного й того ж процесу).

Питально-відповідна послідовність як «гра із природою» стає одним з головних джерел теоретико-ігрової семантики. Наявність виграшної стратегії для Дослідника (верифікатора) називається істиною, наявність виграшної стратегії для Природи (фальсифікатора) – хибою.

У роботі «Ревізія принципів математики» та в деяких роботах з Г. Санду Хінтікка переконує, що IF логіка призводить до справжньої революції в логіці. Серед багатьох її наслідків результати Гьоделя та Тарського про неповноту постають у новому світлі, оскільки стає можливим побудувати визначення істини для висловлювань IF логіки засобами її ж мови.

Хінтікка виділяє дві основні функції логіки: «дедуктивну» та «дескриптивну». «Систематичне вивчення дедуктивної функції логіки відоме як теорія доведень (proof theory). Систематичне вивчення дескриптивної функції логіки відоме як теорія моделей» [3, с. 11]. Розглядаючи співвідношення цих двох функцій логіки, слід зазначити, що для Хінтікки видається очевидним, що дескриптивна функція є базовою для логіки. Однак домінування однієї з двох функцій логіки призводить до ряду проблем. Так, наприклад, IF логіка Хінтікки має більшу силу виразності (наприклад, у ній можна виразити нескінченну множину), ніж логіка першого порядку Фреге, вона більше підходить для формалізації висловлювань природної мови, однак вона має меншу дедуктивну силу, тобто ми не можемо побудувати аксіоматизацію з скінченною множиною аксіом для логіки, яка може виражати нескінченність. Таким чином, ми повинні пожертвувати силою однієї з двох функцій заради досягнення певної мети.

Досить легко побачити, чому логіка першого порядку вважається втіленням мрії будь-якого логіка. Перш за все, і найголовніше, логіка першого порядку піддається повній аксіоматизації. Як зазначає Хінтікка, «коротше кажучи, логіка першого порядку виявляється не просто базовою, а вірогідно схожа на рай для дослідника семантики» [3, с. 7].

Однак така логіка, врешті-решт, виявляється занадто слабкою для виконання в ній всієї математики. Її ресурси не дозволяють повністю характеризувати такі критичні математичні концепти, як математична індукція, нескінченність, сильна множина тощо.

У класичній першопорядковій логіці кожен квантор пов'язаний з сегментом формули як сфера. Таким чином, якщо ми маємо два квантори, то їх сфери або мають бути незалежними, або ж одна повинна бути включена в іншу, вони не можуть просто частково перетинатися. Це обмеження цілком довільне. Насправді у природній мові існують порушення цієї вимоги.

Набагато зручніше представити спеціальне позначення, метою якого буде вивільнення квантору з-під залежності від іншого. (/)

Для побудови такої логіки нам достатньо: &, v, ~, ∀ (x), ∃ (y), і тотожності.

Систематичне використання лінійної символіки породжує те, що Хінтікка називає IF (independence-friendly) першопорядкова логіка. Відповідно мова, яка відповідає заданій, – це IF першопорядкова мова. Вона – справді базова, або елементарна логіка. Це почесне місце зазвичай надається класичній першопорядковій логіці Фреге – Рассела. І все ж IF логіка першого порядку тут більш адекватна, оскільки вона не привносить ідеї, які б уже не передбачалися звичайною прешопорядковою логікою.

Можна сказати, що така мова – це мова частково впорядкованих кванторів. На сучасному етапі IF логіка включає також поняття інформаційно-незалежного зв'язку (Габріель Санду). Перевага мови IF логіки полягає в тому, що її неможливо не зрозуміти, якщо ти знаєш класичну першопорядкову мову (Фреге), оскільки вона не включає жодних нових понять.

Єдине явне новаторство, яке слід з'ясувати для розуміння IF логіки першого порядку, – це ідея кванторної незалежності. «Але зрозуміти незалежність – це означає зрозуміти залежність, що необхідно для розуміння звичайної першопорядкової логіки» [8].

Серед багатьох цікавих особливостей першопорядкових мов для IF логіки важливим є той факт, що якщо включити в таку мову певні засоби, говорити в ній самому про її синтаксис, то можна дати повне визначення істини для цієї мови в самій мові.

«Я буду називати функцію логіки (логічний концепт), який полягає у вираженні змісту математичних пропозицій дескриптивною функцією» [3, с. 9]. Слід зазначити, що, розглядаючи дескриптивну функцію як можливість вираження логікою змісту висловлювань, можна поширити цю функцію і на природну мову, тобто вважати, що дескриптивна функція характеризується силою виразності логіки.

Як зазначає Хінтікка, дескриптивна функція логіки призводить до того, що багато цікавих феноменів в основах математики стають більш зрозумілими у світлі напруження, яке часто виникає між дескриптивною та дедуктивною функціями логіки. На думку Хінтікки, і він неодноразово це стверджує, дескриптивна функція виступає першочерговою функцією. Якби математичні пропозиції не були виражені в термінах логічних концептів, то було б неможливо справлятися, за допомогою тільки логіки, з їх інференційними відношеннями, тобто, такими, які отримані шляхом виводу(ВИВЕДЕННЯ або ВИСНОВКУ – що мається на увазі??).

Те, що Хінтікка називає дескриптивною функцією логіки, може бути застосовано в якості інструменту для концептуального аналізу.

Важливо розуміти, що дескриптивна функція логіки в формулюванні математичних аксіом залишається незмінною і незамінною, не зважаючи на те, чи належать аксіоми до інтерпретованих аксіоматичних числень, чи до неінтерпретованих аксіоматичних систем.

Нехтування дескриптивною функцією логіки особливо яскраво помітно в сучасних дискусіях філософських проблем когнітивної науки. Центральну роль у цьому відіграло поняття репрезентації, особливо ментальної, хоча до деякої міри й лінгвістичної.

Порівнюючи IF логіку з логікою першого порядку Фреге у частині «Експресивна сила IF логіки» книги «IF логіка. Теоретико-ігровий підхід», автори за допомогою ряду теорем та прикладів доводять, що кожна властивість першопорядкової логіки може бути визначена в IF логіці, однак існує клас структур, які можуть бути виражені тільки засобами IF логіки, що доводить більшу силу виразності IF логіки порівнянно з логікою першого порядку. Так, наприклад, автори доводять, що в IF логіці можливо визначити клас структур з нескінченним універсамом, що неможливо зробити в логіці першого порядку (див. 5, Теореми 6.1-6.4). І саме це спричиняє проблему скінченної аксіоматизації IF логіки.

Досліджуючи недоліки класичної логіки першого порядку та прояснюючи переваги IF логіки, стає зрозуміло, що не кожна семантика буде релевантною для обох мов логіки. Однак, як доводить Хінтікка, саме теоретико-ігрова семантика ідеально підходить як для класичної мови логіки першого порядку, так і для IF мови.

Зміна мови логіки – центральний поворот у питанні істини. IF мова, безперечно, має більшу силу виразності, можливість вираження нескінченності зближує її не тільки з математикою, а й з природною мовою, яка має досить властивостей для вираження всього. IF мова дозволяє зблизити логічні дослідження та результати з повсякденним життям. Нам не обов'язково переходити до неформальної логіки або зробити логіку популярною – достатньо більш детально дослідити формальну логіку.

Саме тому питання про можливість визначення істини та питання про передумови визначення істини – це головна тема для всього обґрунтування логіки й математики. Таким чином, виявляється, що філософська життєздатність теорії моделей напряму залежить від філософської життєздатності визначення істини, тобто якщо ми зможемо дати визначення істини, яке буде філософськи релевантним, то й обґрунтуємо релевантність теорії моделей, яка грунтується на

дескриптивній функції логіки. Здається, що саме такий шлях обрав Хінтікка для обґрунтування дескриптивної функції логіки, починаючи з ревізії основ самої логіки та основного семантичного поняття – поняття істини.

Суть теоретико-ігрової семантики в першу чергу полягає у специфічному баченні Я. Хінтіккою поняття істини: у відповідність до істини ставиться виграшна стратегія; істиною є існування цієї виграшної стратегії.

Теоретико-ігрова семантика, яка може бути застосована плідним чином до інфінітарної (нескінченної) логіки та IF логіки, була розроблена Я. Хінтіккою спочатку як повномасштабна структура для вивчення природної мови. Загалом семантичну роботу фінського логіка можна узагальнити в таку концепцію: «мова – це «числення», яке можна інтерпретувати та реінтерпретувати різними способами» [6, с. 1121].

У розробці теоретико-ігрової семантики Хінтікка спирався на ідею Л. Вітгенштайна щодо мовних ігор. Головне, що взяв Хінтікка з робіт Вітгенштайна, – це те, що слова (зокрема у Хінтікки – квантори) асоціюються з діяльністю, яка присвоює їм значення, тобто слова часто мають значення тільки у контексті певних дій. Для вирішення проблеми поєднання дій з кванторами Хінтікка приймає ідею Вітгенштайна, відповідно до якої об'єктом мовної гри стає те, що можна «шукати і віднайти» [7, п. 7]. Застосувавши цю ідею до кванторів і перетворивши їх на такі об'єкти як значення, Хінтікка створив свою теоретико-ігрову семантику. Однією з основних цілей теоретико-ігрової семантики для Хінтікки було її використання для розгляду природної мови – так, наприклад, він розглядав запитання, анафори тощо. Однак, за іронією долі, найбільшого поширення та вжитку теоретико-ігрова семантика здобула саме серед математичних логіків.

Оригінальні теоретико-ігрові семантики для IF логік визначають значення тільки для IF висловлювань. Саме тому IF логіка може вважатися незалежною від всезагальної «проблеми» Тарського для логік першого порядку, а саме від того, що істина визначається у термінах істини та виконуваності, а не просто істини. Однак це також означає, що IF логіка не спроможна аналізувати IF висловлювання, спираючись лише на їх підвирази. Більше того, Хінтікка переконливо висловив, що для IF логіки може взагалі не існувати композиційної семантики: «Не існує жодної реальної надії на розробку композиційних умов істинності для IF висловлювань, незважаючи на те, що я не надав строгого доведення його неможливості» [3, с. 112].

Вибір виграшної стратегії безумовно є інформативною процедурою. Звичайно, теоретико-ігрова семантика є потужним і зручним засобом логіко-семантичного аналізу. Водночас навряд чи можна беззастережно прийняти тезу Я. Хінтіккі, що така семантика, і тільки вона, є саме тим способом, яким ми перевіряємо, істинне чи хибне речення в реальних міркуваннях.

На думку Я. Хінтіккі, визначення істини має бути незалежним від конкретного можливого світу. Тобто виграшна стратегія є виграшною сама по собі, у будь-якому можливому світі. Це твердження є для нас принципово важливим.

Таким чином, ми бачимо, що поняття істини стає центральним у теоретико-ігровій семантиці Я. Хінтікки. Для автора семантики поняття істини виступає не тільки як логічна, а й як філософська проблема.

Визначення істини в першопорядкових мовах IF логіки не можна зводити лише до визначення істини у формальних мовах. Для підтримання цієї тези Хінтікка наводить декілька важливих причин. По-перше, IF логіка першого порядку є базовою елементарною логікою, так само як це право звичайно затверджувалося відносно звичайної логіки першого порядку. По-друге, вона в багатьох випадках виявляє велику близькість до звичайної мови, чого немає у традиційної першопорядкової логіки, до того ж першопорядкова IF логіка багата можливостями, дозволяючи виражати більшість математичних теорій їх власними засобами.

Таким чином, ми підходимо до запитання: як визначити предикат істини у IF логіці?

Суть запропонованого Хінтіккою вирішення проблеми визначення істини полягає у використанні деякої мови другого порядку з розгалуженими кванторами для вираження умов істинності в теоретико-ігрових термінах. Як він сам пише, «інформативність або неінформативність формулювання умов істинності речення визначається тим, що ми маємо на увазі: процес чи результат процесу. Якщо ми розглядаємо речення T (s), яке виражає умови істинності пропозиції S з гьоделевим номером s, саме по собі, то воно, безсумнівно, майже неінформативне. Але в той же час процес переходу від s до T (s) може бути дуже інформативним... Таким чином, відповідь на запитання про тривіальність у кінцевому рахунку пов'язана з важливістю розуміння стратегії гравця для розуміння самої гри» [2, с. 86].

Я. Хінтікка у роботі «Ревізія принципів математики» стверджує, що його предикат істини спростовує важливі (та модні) заперечення щодо точного формального визначення істини. Ці заперечення – одна з основних причин, чому сьогодні визначення істини типу Тарського

вважається філософськи іррелевантним. Іноді кажуть, що визначення істини типу Тарського лише характеризує деяке абстрактне відношення між висловлюваннями та реальністю, однак вони не дають жодних підстав, чому це відношення має бути взяте за визначення істини.

Для аналізу проблеми істини та мови логіки взагалі слід поглянути на цю проблематику під іншим кутом зору, потрібно дивитися на неї очима теоретико-ігрової семантики.

У термінах теоретико-ігрової семантики питання тут у тому, чи є наша семантична гра грою з повною інформацією. Позиція Фреге містить ствердну відповідь, хоча така відповідь не враховує різницю між дескриптивною і дедуктивною функціями логіки. Однак проблема ігор з повною та неповною інформацією є більш складною, коли ми намагаємося застосувати логіку до вирішення реальних завдань. Так, за допомогою нескладних прикладів ми можемо побачити, що класична логіка Фреге – Рассела може використовуватися лише в іграх з повною інформацією, тобто в таких іграх, де нам байдуже, чи зв'язані квантори, чи ні. Як тільки ж ми переходимо до семантичних ігор з неповною інформацією, то мова класичної логіки ставить нас у глухий кут, оскільки ми не маємо жодної змоги лінійно висловити незалежність одного квантора від іншого, тобто формально записати інформаційну незалежність гравців.

Оскільки семантичні ігри – це по суті діяльність верифікатора та фальсифікатора, це все означає, що предикат істини Хінтікки прив'язує концепт сутності істини до діяльності, у сенсі того, як висловлювання релевантної мови фальсифікується або верифікується.

Я. Хінтікка, зводячи поняття істинності до теоретико-ігрових понять, мабуть, вважає останні менш проблемоутворюючими порівняно з поняттям істинності. Як зазначає російський вчений А. В. Бессонов, «іронія ж полягає в тому, що в теоретико-ігрових термінах також може бути сформульований парадокс, за логічною структурою аналогічний парадоксу брехуна. У сукупності детермінованих ігор (тобто ігор, які можуть бути або виграшними, або програшними) розглянемо гру g як таку, де метою g є програш g. Тоді питання про те, виграшна чи ні гра g, призводить до парадоксу: якщо g виграшна, тобто її мета досяжна, то вона програшна, і навпаки» [1, с. 18].

Застосування ідеї кванторної незалежності призводить до того, що метамова перестає бути необхідною для визначення істини. Визначення істини може бути задане в межах об'єктної мови за допомогою функцій Сколема. «Речення S першопорядкової мови істинне тоді і тільки тоді, коли існує повний набір його функцій Сколема» [4, с. 308].

У теоретико-ігровому понятті істини використовується поняття виграшної стратегії – правило, яке визначає, який саме крок повинен зробити гравець у кожній можливій ситуації задля того, щоб досягнути перемоги, незалежно від стратегії супротивника. Теоретико-ігрове визначення істини не зводиться до формальних першопорядкових мов. Хоча в природних мовах квантори поводять себе іншим чином, аніж у формальних мовах, однак теоретико-ігрове визначення істини може бути поширене й на них, завдяки виразності мови IF логіки.

Таким чином, Хінтікка вказує на неправильне, на його думку, розуміння природи кванторів у класичній першопорядковій логіці і пропонує її розширення за допомогою ідеї кванторної інформаційної незалежності. Разом з переглядом природи кванторів втрачається необхідність наявності метамови для визначення істини, і воно стає можливим для першопорядкових мов засобами цієї ж мови. Я. Хінтікка пропонує розглянути IF логіку, в якій квантори мають інформаційну незалежність. Виявляється, що за рахунок перегляду природи кванторів IF логіка має більшу силу виразності, тобто вона здатна до вираження висловлювань природної мови, оскільки в ній можна виразити нескінченну множину. Однак домінування дескриптивної функції призводить до того, що порівняно з класичною логікою першого порядку IF логіка має меншу дедуктивну силу.

Для визначення поняття істини Хінтікка пропонує використовувати функції Сколема. Можна сказати, що Хінтікка дає синтаксичне визначення істини, однак сутність поняття істини залишається семантичною, оскільки істина в концепції Хінтікки розглядається як предикат. Найголовнішим є те, що Хінтікка пропонує визначення істини в об'єктній мові логіки, що дозволяє розглядати природну мову та знімає ряд питань відносно співвідношення логіки та філософії.

Теоретико-ігрове визначення істини демонструє як сильні, так і слабкі сторони концепції істини. З одного боку, такий підхід вказує на те, що істина не може полягати у незалежно існуючих відносинах кореспонденції між мовою та світом, на думку Хінтікки, таких відношень просто не існує, вони можуть встановлюватись тільки семантичними іграми. Однак прагматичне розуміння релевантних дій як таких, за допомогою яких ми виявляємо, що є істинним, також не підходить. Головне завдання полягає у необхідності розрізнення ігор на встановлення істини (семантичні ігри) та ігор на пошук істини, останні, у свою чергу, не виступають визначальними для поняття істини.

Загалом концепція істини Я. Хінтікки не претендує на універсальність, оскільки в ній також присутні певні проблематичні аспекти. Так, проблематичним залишається питання матеріальної адекватності визначення поняття істини. Перш за все проблема матеріальної адекватності пов'язана з синтаксичним доведенням. Я. Хінтікка, нехтуючи дедуктивною силою логіки на користь дескриптивної, втрачає у своїй логіці синтаксичне доведення. В його IF логіці синтаксичне і семантичне слідування – не тотожні поняття. Умова матеріальної адекватності безпосередньо пов'язана з теорією множин, однак коли Я. Хінтікка переходить до розгляду IF мови, то він передбачає можливість розробки теорії моделей мови L в мові L. Проте побудова такої теорії неможлива без ідеї матеріальної адекватності визначення істини, для якої необхідна метамова.

Таким чином, сучасні дослідження доводять обмеженість підходу Хінтікки саме через неможливість внутрішнього вираження умови матеріальної адекватності, навіть IF мовою.

Бібліографічні посилання:

1. **Бессонов А.В.** К основаниям логической теории истины / А. В. Бессонов // Философия науки – Новосибирск, Институт философии и права СО РАН 1999 № 1 (5). – С. 17-23.

2. **Hintikka Ja.** Defining truth, the whole truth and nothing but the truth // Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator: An Ultimate Presupposition of Twentieth-Century, Springer – 1996. – 296 p., P. 46-97.

3. **Hintikka Ja.** The Principles of Mathematics Revisited. // Cambridge University Press, 1998 - 304 p.

4. **Hintikka Ja.** Truth definition, Skolem function and axiomatic set theory // The bulletin of symbolic logic – vol. 4, №3 – 1998, P. 303-337.

5. **Mann Allen L.**, Sandu G., and Sevenster M. Independence-Friendly Logic A Game-Theoretic Approach – Cambridge University Press, 2011. – 216p.

6. The Dictionary Of Modern American Philosophers (4 Volume Set) [by John R. Shook, Richard T. Hull] – Continuum International Publishing Group, 2005. – 2698 p.

7. **Витгенштейн Л.** Философские исследования / Л. Витгенштейн // Режим доступу: http://www.philosophy.ru/library/witt/phil.html, вільний.

8. **Хинтикка Я.** Истина после Тарского / Я. Хинтикка // Режим доступу: http://www.i-u.ru/biblio/archive/hin_ist/, вільний.

УДК 130.2

В. Г. Дупак

ВІРТУАЛЬНІ ФЕНОМЕНИ У СТРУКТУРІ СОЦІАЛЬНИХ ІНСТИТУТІВ

Висвітлено актуальну соціально-філософську проблему щодо помітних змін у соціальній структурі суспільства у зв'язку з поширенням віртуалізації й Інтернету; розкрито важливу проблему функціонування сегменту віртуальної реальності, пов'язаного із сферою соціальної взаємодії, що відбувається в мережах у рамках так званих віртуальних спільнот; проаналізовано такі важливі риси сучасного стану науки, як процедури віртуалізації об'єкту науки й інституціональної організації науки.

Ключові слова: віртуальна реальність, віртуалізація, соціальний інститут, симулякр.

Освещена актуальная социально-философская проблема заметных изменений в социальной структуре общества в связи с распространением виртуализации и Интернета; раскрыта важная проблема функционирования сегмента виртуальной реальности, связанного со сферой социального взаимодействия, которое происходит в сетях в рамках так называемых виртуальных сообществ; проанализированы такие важные черты современного состояния науки, как процедуры виртуализации объекта науки и институциональной организации науки.

Ключевые слова: виртуальная реальность, виртуализация, социальный институт, симулякр.

Illuminated current socio-philosophical problem noticeable changes in the social structure on the spread of virtualization and the Internet revealed important problem functioning segment of virtual reality related to the field of social interaction that takes place in the networks in the so-called virtual communities, analyzed such important features of the modern state of science, such as procedures virtualization object of science and institutional organization of science.

© В. Г. Дупак, 2012

Keywords: virtual reality, virtualization, social institution, a simulacrum**.**

Постановка наукової проблеми та її значення. Розвиток і поширення віртуальних технологій здатні призвести до вагомих змін у науково-технічній сфері, а також спричинити істотні соціальні перетворення. У прогнозах щодо розвитку технічної складової ВР йдеться про те, що вона буде рухатися водночас у двох напрямах. З одного боку, буде спроба охопити весь спектр людських відчуттів, аж до нюху й дотику, з іншого боку, технологія буде розвиватися у напрямі максимально правдоподібного візуального відтворення об'єктів ВР. Обидва шляхи спрямовані на досягнення максимального ефекту імерсії. В ідеалі це досягнення такого рівня подібності, при якому різниця між перебуванням у кіберпросторі й у матеріальному світі буде практично не відчутна.

Аналіз останніх досліджень із цієї проблеми. Зазвичай ВР розглядається у контексті з Інтернетом, що став важливим економічним і соціальним фактором, простором комунікації й формування ідентичності користувачів. Текстові ВР Інтернету стали об'єктом численних психологічних і соціально-психологічних досліджень (Е. П. Белінська, А. Є. Жичкіна, Н. Бейм, У. Купер, Ш. Теркл, Дж. Сулер й ін.). Вивчення віртуальної реальності Інтернету як одного з видів психічної реальності людини та як середовища, що створюється людьми з певною метою (пізнавальною, комунікативною, розважальною), є одним з перспективних напрямів різних галузей сучасної науки – соціології, психології, філософії, культурології тощо.

Актуальними, проте недостатньо вивченими постають питання взаємозв'язку віртуальної реальності з повсякденною реальністю людини, здатності віртуальності впливати на її життя та психічну організацію. Чимало науковців (О.Є. Войскунський, С.А. Дацюк, А.В. Мінаков, G. Barbatsis, J. Suler й ін.) доводили, що Інтернет-середовище являє собою реальність, яка має свої специфічні риси.

Формулювання мети та завдань статті. Повсюдне поширення віртуалізації й Інтернету вже тепер веде нас до помітних змін у соціальній структурі суспільства. Метою даного дослідження є аналіз прогнозованого багатьма філософами й соціологами процесу *віртуалізації соціальних інститутів*.

Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження. Процес припускає розвиток глобальних комп'ютерних мереж, здійснення людської діяльності у віртуальному просторі і, в ідеалі, повну підміну соціальної реальності віртуальною. В епоху постмодернізму людина починає сприймати навколишній світ через призму симуляції, вірячи в її умовність, керованість і тримаючи в голові думку про можливий вихід з неї. В такому разі під віртуалізацією розуміємо процес заміщення інституціоналізованих практик симуляціями. Розглядаючи сучасне суспільство, можна зазначити, що процес віртуалізації виникає в різних сферах життєдіяльності за загальними принципами. Ці принципи ми можемо спостерігати в сферах економіки, політики, освіти.

Соціальний інститут – це своєрідна форма людської діяльності, заснованої на чітко розробленій ідеології, системі правил і норм, а також розвинутому соціальному контролі за їх виконанням. Інституціональна діяльність здійснюється людьми, організованими в групи чи асоціації, де проведений поділ на статуси і ролі, відповідно до потреб даної соціальної групи чи суспільства в цілому. Інститути, таким чином, підтримують соціальні структури і порядок у суспільстві. Соціальні інститути керують поведінкою членів суспільства через систему санкцій і нагород. У соціальному управлінні і контролі інститути грають дуже важливу роль. Їх завдання зводиться не тільки до примусу. У кожному суспільстві існують інститути, що здійснюють гарантії волі у певних видах діяльності – свободу творчості або нововведень, свободу слова, права на отримання певної форми і величини доходу, на житло і безплатне медичне обслуговування. Саме соціальні інститути підтримують спільну кооперативну діяльність в організаціях, що визначають стійкі зразки поведінки, ідеї і стимули.

Соціальні інститути класифікуються на підставі змісту і функцій, які вони виконують, – економічні, політичні, виховні, культурні, релігійні.

Переважна більшість соціологів ототожнює розвиток Інтернету з подальшим формуванням і вдосконаленням індустріального суспільства, натомість реальний стан речей констатує протилежне. Узагальнюючи думки соціологів і футурологів 60-90-х років XX сторіччя (Д. Белла, А. Турена, Е. Тофлера та ін.) [1; 8; 9] загальні риси очікуваного ними типу суспільної організації мали б наступний вигляд:

- теоретичне знання – визначальний чинник життя суспільства. Ядром соціальної організації і головним соціальним інститутом стане університет (як центр виробництва, переробки і накопичення знання). Промислові корпорації втратять провідну роль;
- головним чинником соціальної диференціації виступатиме не приватна власність і

рівень статків, а рівень освіти. Тобто нові «заможні» – це інформовані люди, а нові «незаможні» – неінформовані люди. Епіцентр соціальних конфліктів зміститься з економічної сфери на культурну: відтепер він уособлюватиме протидію представників старої і нової культури, внаслідок чого виникатимуть нові соціальні інститути і зникатимуть старі;

 соціальна організація з інформаційними технологіями складатимуть єдине ціле, а соціальні процеси будуть чітко програмованими.

Проте суспільство такого типу не склалось. Незважаючи на перевагу сектора обслуговування над виробничим, тотальну комп'ютеризацію тощо, університет так і не став «базовим інститутом» нового суспільства, швидше академічне знання трансформується на потреби бізнесу. Суспільство так і не стало цілісною програмованою системою інститутів. За висловлюванням А. Турена, воно є полем для дебатів і конфліктів з приводу використання символічних благ.

Збільшилась не кількість інтелектуальної продукції і знань, а кількість комунікацій (тобто переважною мірою відбувається не створення, а тиражування і швидке розповсюдження інтелектуальних продуктів з допомогою Інтернету. Більш інформованою людиною є та людина, яка бере участь у більшій кількості комунікацій. Тому головним феноменом нашої епохи став Інтернет, а не велетенські електронні банки даних. Проте з простого засобу спілкування Інтернет перетворюється на середовище віртуалізації самого суспільства, оскільки віртуальна реальність має справу не з реальним об'єктом, а з образами – симуляцією.

Наприклад, і в нинішньому економічному та політичному житті образи витісняють реальність. На ринок потрапляють не речі (шампунь, костюм, автомобіль), а швидше створені рекламою образи (привабливості, стильності, респектабельності). Тому і питома вага зайнятих у маркетингу, рекламному бізнесі зростає порівняно з виробничою сферою. В розвинутих капіталістичних країнах на рекламу товарів виробник витрачає вдвічі більше коштів, ніж на розробку і виробництво нової продукції (тобто рекламна симуляція речей переважає власне процес інновацій). Отже, прибуток приносить не передача інформації про властивості товарів і послуг, а створення яскравого і привабливого образу, на який швидко відреагує покупець. Японський дослідник Кеничи Омае довів, що для концепції віртуалізму розмір додаткової ціни товару дорівнює витратам на створення образу, «марки» товару (наприклад, це все одно, що краватки від модного дому Ів Сен Лоран або Живанши, зроблені з такою ж якістю і з тієї ж тканини, коштують у 5-6 разів дорожче, ніж аналоги менш відомих виробників) [7].

У боротьбі за нинішню політичну владу виступають не партійні організації і їх конкуруючі програми дій, а образи – політичні іміджі, ретельно створені іміджмейкерами, прес-секретарями, зірками шоу-бізнесу, задіяними у передвиборчій кампанії. Головним критерієм успіху і політичної кар'єри виступають не результати дій в урядових кабінетах, не розробка реформ і їх реалізація, а участь в якомога більшій кількості телевізійних програм і виступи на концертних майданчиках. Тому в політиці беруть участь не професіонали, які реалізують політичні програми, а «публічні політики», які в прямому сенсі цього слова працюють на публіку. Такі носії іміджу і говорять про віртуалізацію інституту народовластя.

Образи замінюють не тільки політиків, а й інститути (організації, партії). Змагання партій – це переважно змагання політичних іміджів з їх «марками» – рекламними емблемами і слоганами для приваблення електорату. Партія, «марка» якої має менший доступ до реклами або імідж якої представлений нечітко, у передвиборчій кампанії програє.

До ознак віртуалізації інститутів масової демократії належить заміна звернень до громадської думки маніпуляцією з рейтингами. Тобто замість пропозицій суспільства експерти конструюють певну модель, згідно з якою опитувані можуть або погоджуватись, або не погоджуватись із розробленими заздалегідь запитаннями чи пропозиціями. Тобто, беручи участь в опитуванні, респонденти просто оживляють ці моделі, посилаючись на які, політики реалізують заздалегідь заплановані політичні рішення.

Таким чином, віртуалізуються всі соціальні інститути: держава, політичні партії, ринок, корпорації тощо.

Оскільки соціальні інститути є нормами, що перетворюють людські відносини в систему соціальних ролей, а стан індивіда чітко ототожнюється з певною соціальною роллю (продавця, покупця, начальника, підлеглого, партійного лідера, виборця тощо), дотримання якої поряд із дотриманням норм можуть бути віртуальними, соціальні інститути самі стають образами, включаючись у гру образів.

З початку свого існування і приблизно два десятиліття Інтернет забезпечував злагоджену роботу державних і наукових закладів США, але подальша глобалізація привела до швидких поширень комунікацій, вже не контрольованих суспільством (наприклад, поява хакерів, які протизаконно вторгаються в закриті бази даних тощо). Так Інтернет віртуалізує саме суспільство, перетворюючи його з системи соціальних інститутів на потоки образів, які втрачають владу над

індивідом.

Проте якщо одні дослідники (переважно це представники постмодерну) сприймають віртуалізацію як процес втрати інститутами їх властивостей, то інші, навпаки, наполягають на впливі віртуалізації щодо зміцнення соціальних інститутів. Одним із цих дослідників є Е. Тоффлер, який бачить віртуалізацію інститутів не в симуляції, заміщенні образів, а у створенні в майбутньому нових «текучих» форм управління (так званих асамблей соціального майбутнього) [8]. Ці асамблеї можуть набувати форми спеціальних груп, що збиратимуться через певні проміжки часу за умов участі в кожних нових зборах нових представників. Враховуючи наявність нових форм комунікацій, відсутня необхідність зборів в одному приміщенні (он-лайнові конференції проводяться за допомогою веб-камер тощо для її учасників з усього світу). Такими Е. Тоффлер бачить зустрічі науковців, керівників, представників профспілок, працівників різних галузей, які живуть на різних континентах усього світу. Технічний персонал буде заздалегідь підраховувати витрати згідно з тими проектами, реалізовувати які запропонували асамблеї.

Інший дослідник – М. Кастельс бачить закріплення впливу інститутів внаслідок подальшого формування суспільства так званих мережевих структур (тобто комплексу взаємопов'язаних вузлів) [6, с. 67 - 103]. Наприклад, для мережі глобальних фінансових потоків вузлами є ринки цінних паперів і допоміжні центри, що їх обслуговують. У суспільстві, заснованому на мережевих структурах, інституціональний порядок буде змінюватись, бо новими інститутами стануть самі мережі. Вони сприятимуть розвитку капіталістичної економіки, заснованому на інноваціях, глобалізації, децентралізованій концентрації. Мережі розкриють новий потенціал сфери культури. Вони також створять нову сферу політики, що миттєво реагуватиме на думки населення. За М. Кастельсом, нові соціальні інститути не змінять суспільний устрій, не зруйнують капіталізм. Проте в суспільстві мережевих структур старі інститути індустріальної епохи, інститути лібералізму й інститути громадянського суспільства вже позбавлені свого змістовного значення і функцій, вони вже майже не розглядаються як легітимні. Натомість на місце цих старих соціальних інститутів приходять нові, що протистоять один одному, такі як: 1) мережеві структури (вони інституціоналізуються як наслідок закономірного розвитку мережевих глобальних технологій) і 2) інститути самобутності, які будуть конструюватись соціальними рухами майбутнього для возз'єднання цілісності суспільства; інститути самобутності протистоятимуть мережевим структурам, тиску їх глобальних тенденцій і радикальному індивідуалізму. Тобто інститути віртуалізуються в мережах, а інституційний порядок переміститься у віртуальну реальність, натомість вакуум соціальної реальності буде заповнено інститутами самобутності [6].

Яка з точок зору ближча до істини, передбачити важко. Проте робити наголос на перетворенні всіх інститутів на симуляцію також, мабуть, рано. Скоріше за все, інститути в мережах набуватимуть надалі нових якостей.

Не зважаючи на різні, у тому числі й негативні прогнози науковців і соціологів, розширення кількості користувачів комп'ютерної техніки сьогодні призводить до того, що кожен із них долучений до функціонування також і у віртуальній реальності. Причому це функціонування можливе як у рамках тих фрагментів віртуальної реальності, які є у певному сенсі цифровою калькою із систем реальності і слугують цілям підвищення їх ефективності, так і тих, що виступають як цілковита абстракція, яка тим не менш впливає на свідомість включених до неї осіб. Перша група феноменів віртуальної реальності має відношення переважно до політичної та економічної підсистем суспільства. У цьому контексті варто розглянути такі явища, як електронний уряд та електронна комерція. Електронний уряд – концепція здійснення державного управління, характерна для інформаційного суспільства. Базується на можливостях інформаційно-телекомунікаційних технологій і цінностях відкритого громадянського суспільства. Характеризується спрямованістю на потреби громадян, економічною ефективністю, відкритістю для громадського контролю й ініціативи.

У сфері економіки розвивається сектор електронної комерції. Електронна комерція (E-commerce) – це сфера цифрової економіки, що включає всі фінансові та торговельні транзакції, що проводяться за допомогою комп'ютерних мереж, та бізнес-процеси, пов'язані з проведенням цих транзакцій. До електронної комерції відносять електронний обмін інформацією (Electronic Data Interchange, EDI), електронний рух капіталу (Electronic Funds Transfer, EFS), електронну торгівлю (E-Trade), електронні гроші (E-Cash), електронний маркетинг (E-Marketing), електронний банкінг (E-Banking), електронні страхові послуги (E-Insurance) тощо. Усі ці тенденції свідчать про значну віртуалізацію економічної сфери суспільного життя: споживацький вибір здійснюється, виходячи не зі сприйняття реальних ознак продукту, а із судження продавця про цей продукт, грошові транзакції стають переважно абстрактними, позбавляючись обмежувальних характеристик готівкових грошей (кредитні картки).

Але найбільш важливою є проблема функціонування сегмента віртуальної реальності, пов'язаної із сферою соціальної взаємодії, що відбувається в мережах у рамках так званих віртуальних спільнот. «Можна виділити такі форми спілкування в Інтернеті: телеконференція, чат (мається на увазі IRC (Internet Relay Chat)), MUDs і листування по e-mail. Дослідники Інтернет-спілкування звичайно розділяють способи спілкування в Інтернеті за ступенем їх інтерактивності. Найбільш інтерактивними середовищами спілкування вважаються чати і MUDs, найменш інтерактивними – e-mail і телеконференції. У телеконференції та при спілкуванні за допомогою e-mail комунікація відбувається в режимі off-line, на відміну від чату (IRC) і MUDs, де люди спілкуються on-line. Проте в чатах здебільшого практикується спілкування заради самого спілкування, тоді як телеконференції найчастіше присвячені якій-небудь певній проблемі. Як окрему форму спілкування в Інтернеті можна виділити спілкування у так званих MUDs (від «multi-user dimension» – ролева гра, у якій багато користувачів об'єднані в одному віртуальному просторі), яке близьке до комунікації в чаті тим, що відбувається on-line, але відрізняється від нього наявністю мети прагненням виграти».

Усе більшої популярності серед користувачів Інтернету набуває ведення особистих щоденників on-line. Один із таких сайтів – Live Journal (www.livejournal.com). Записи, залишені в Live Journal, доступні будь-кому, хто захоче їх прочитати (хоча користувачі мають право зробити їх недоступними для інших). Зареєстровані користувачі мають особливу можливість коментувати замітки один одного, утворюючи всередині щоденника невеликий форум, де автор листується із читачами – вірніше, з іншими авторами. Майже кожен користувач Live Journal читає і коментує чужі щоденники, а тих, хто йому найцікавіший, включає в спеціальний «дружній лист», де записи виводяться на окремій сторінці – один за одним, суцільним потоком.

Наявність подібних нових форм соціальної взаємодії, з одного боку, сприяє розширенню соціального досвіду, формуванню особливого роду мережевих соціальних структур, членами яких можуть стати особи, які в реальності не змогли б спілкуватися через просторову роз'єднаність чи приналежність до різних соціальних кіл. З іншого боку, спілкування, що відбувається в електронних мережах, є дещо неповноцінним, оскільки відбувається лише в знаковій формі, позбавленій інтонацій, тону, наголосу, а також невербальних складових. До того ж, поширеним є створення віртуальних особистостей – авторів електронних щоденників, які являють собою ніби новий тип літературного героя. Останній, втім, сприймається як реальна особа. Весь спектр переживань, що формується в читачів таких електронних щоденників, має характер реального, проте, будучи спрямований на фактично неіснуючу особу, сприяє вбудовуванню в тканину соціальної реальності віртуальних компонентів.

Сучасні західні суспільствознавці по-різному оцінюють ті можливості, що надає віртуальна взаємодія, і проблеми, які вона породжує. Так, Дж. Фернбек, Г. Рейнгольд, С. Тьоркл та С. Хорн схильні вважати, що віртуальні феномени відкривають абсолютно нову форму соціальності [10; 11; 12; 13; 14]. Зокрема, Г. Рейнгольд зазначає, що комунікація на віртуальному рівні сприяє полегшенню створення особливого роду спільнот, що, можливо, є реальними громадами, можливо, є псевдогромадами, а можливо, являють собою щось абсолютно нове [12, с. 62].

Аналізуючи віртуалізацію у сфері економіки, зазначимо, що віртуалізуються процеси в ринкових відносинах, підприємництві, трансформуються корпорації й фінансова система.

У зв'язку з тим, що на сучасному ринку співіснує досі певна кількість конкуруючих фірм, що виготовляють масу однорідних за якостями і властивостями продуктів, основною проблемою сучасної економіки є створення й «просування» товарного знака.

Статус товарного знака, а не витрачені кошти на його виробництво виступає основним критерієм у визначенні вартості товару. Активна реклама, створюючи образ товару фірми або компанії, концентрує увагу покупця вже на самому образі, а не на фізичному об'єкті.

На думку М. Іванова, «Фізичний об'єкт реклами перестає бути визначальним і стає «тим, що означає» стосовно рекламованого образу. Тому власне економічний процес, тобто виробництво вартості, полишає ріллю, конструкторське бюро й складальний конвеєр і пересувається в офіс маркетолога й консультанта, у рекламне агентство й студію. Виробляється не річ (шампунь, костюм, автомобіль), а образ (привабливості, упевненості, стильності, унікальності, респектабельності)» [5, с. 42].

Із цієї причини частка зайнятих безпосередньо у сфері реального виробництва знижується, а частка зайнятих у сфері послуг, куди входять, окрім того, маркетинг, консалтинг і рекламний бізнес, зростає. Разом з кількістю зайнятих у рекламному бізнесі зростає й частка витрат на рекламу в бюджеті товаровиробників.

Останнім часом ми спостерігаємо й симуляцію трудової діяльності, організованої в певний час у певному місті. Тепер на заміну класичним організаціям прийшли віртуальні корпорації й «фриланс» проекти. ВК (віртуальні корпорації) – це тимчасовий альянс незалежних компаній

або навіть індивідуальних агентів для розв'язання стратегічного, але одиничного завдання. Альянс, на думку адептів концепції ВК, повинен існувати як комунікаційна мережа на базі комп'ютерних технологій, за допомогою якої компанії координують свої зусилля. ВК позбавлена вертикальної інтеграції, центрального офісу, ієрархії й інших атрибутів реальної корпорації. Після розв'язання поставленого завдання, мережа легко може змінити конфігурацію або зовсім розпастися. Фрилансер – це позаштатний фахівець, що разом з фахівцями суміжних областей об'єднується в команду з метою реалізувати разовий комерційний проект. Найбільшого успіху досягли насамперед невеликі й найчастіше, недавно створені компанії, що спеціалізуються у сфері інформаційних технологій. Разом із заміною речовинних атрибутів і практик на їх образи, зазнаніжо й симуляцію діяльності працівників, роботодавців, клієнтів і т.д.

Процес віртуалізації торкнувся й грошового обігу. С. Жижек стверджує, що «система депозитів будується на припущенні, що будь-який вкладник у будь-який момент може зняти гроші з рахунку, і хоча це припущення ніколи не реалізується в повному обсязі, саме воно забезпечує «реальне», «матеріальне» функціонування фінансової системи» [3, с. 121]. До того ж сам перехід грошей до їх електронного еквівалента, іншими словами, перетворення їх у симулякр, призводить до того, що кредитори й позичальники теж стають віртуальними. Симуляція грошового обігу веде до віртуалізації фінансів як соціального інституту.

Отже, усі ці процеси призводять до того, що економічна діяльність повільно перетікає у віртуальну реальність, тим самим комерціалізуючи її.

У наші дні невпинно розвивається новий вид економіки, при якому повний цикл угоди здійснюється за допомогою віртуальної реальності. Зростає загальна кількість віртуальних магазинів, банків і аукціонів. Кульмінацією нової електронної комерції стала серія експериментів (Dotcoza, iOne), проведених у 2000-му році, метою яких було показати, що відтепер людина може існувати досить тривалий час, не виходячи із власного будинку, лише за наявності Інтернету й електронних коштів на рахунку [4].

Якщо раніше політичні інститути формувалися для вироблення норм, які визначають способи розв'язання проблем управління владою, то тепер ці інститути зазнають тотальної симуляції. Боротьба партійних організацій за владу й дебати з приводу їхніх політичних програм також перенеслися у світ віртуальної реальності. Однак, трансформуючись у мережу, ця боротьба перетворюється на боротьбу образів. Над образом політика, його іміджем, рейтингами й репутацією працює ціла команда, метою якої є привернути до цього образу потенційного виборця й заручитися його підтримкою. При цьому через непотрібність відходять на другий план партійні засідання, міжфракційні перемовини, мітинги. На думку М. Іванова, «політика нині твориться в PR-агентствах, у телестудіях і на концертних майданчиках. Управління й політика наприкінці XX ст. розійшлися точно так само, як розійшлися виробництво й економіка. У ході виборів більше не відбувається будь-яка істотна зміна урядовців-експертів, які здійснюють рутинну роботу з управління в «коридорах влади». Міняються, так би мовити, публічні політики, тобто ті, хто буквально працює на публіку. Наявність у кандидатів на виборні державні пости чіткої ідеологічної позиції, спроби рухатись заявленим курсом реформ стають соціально небезпечними в умовах благополучного й стабільного суспільства» [5, с. 52].

Подібне змішування прихованих керівників і публічних політиків – найбільш яскравий показник віртуалізації таких інститутів влади, як вибори й держава.

Ще однією яскраво вираженою симуляцією виступають рейтинги, як спосіб апеляцій до громадської думки. Їхньою метою є відображення реальної політичної ситуації в країні, або з'ясувати співвідношення політичних сил на даний момент часу. Однак, виступаючи лише образом суспільної думки, складеної вибірково, з готових, фактично нав'язаних відповідей, вони найчастіше спотворюють реальний стан речей, безпосередньо впливаючи на прийняття політичних рішень.

В. Ємелін, автор наукових праць з інформаційних технологій, вказуючи на упередженість ЗМІ і їхню причетність до політичних рішень, зазначає: «Коли Бодрійяр уперше поєднав поняття влади й симулякру, він отримав ту соціально-політичну реальність, у якій існує постмодерна культура інформаційного суспільства. Нові види інформаційної комунікації, пов'язані з перебудовою знакової системи, докорінно змінили спосіб реалізації владних установок, де симуляція є основною діяльністю. Подібний стан справ підтверджується багатьма фактами виборчих технологій, висвітлення військових, національних й інших конфліктів, створення іміджу влади й інших PR-стратегій, здійснюваних за допомогою індустрії мас-медіа. Ситуація складається так, що засоби масової інформації фактично перестають відображувати дійсність, а самі творять образи й симулякри, які, власне, і визначають реальність нашої культури, або, користуючись термінологією Бодрийяра, гіперреальність, у якій відбувається симуляція комунікацій і яка виявляється більш реальною, ніж сама реальність» [2, с. 22].

Практично всі політичні акції й кампанії тепер супроводжуються створенням спеціалізованих серверів й web-сторінок, за допомогою яких формується імідж політика (акції, організації), ведеться агітація, здійснюється комунікація із прихильниками тощо.

Інтенсивна політизація кіберпростору наочно демонструє, що нова політика будується на компенсації дефіциту реальних ресурсів і вчинків достатком образів.

Соціальні інститути у сфері науки у нинішній час – це більше віртуальні реальності, ніж інструмент розв'язання проблем відкриття істини й підвищення кваліфікації. Ми бачимо, що в наші дні матеріальний експеримент усе частіше замінюється експериментом на моделях. Якщо раніше теорії могли будуватися тільки на основі відкриття якогось порядку, властивого речам, то тепер цілком припустиме моделювання без виходу до яких-небудь реальних референтів, наприклад, комп'ютерні симуляції природних, технологічних і соціальних процесів. З іншого боку, процес верифікації гіпотез все частіше замінюється процесом фальсифікації. Якщо раніше достатнім аргументом проти теорії вважалися дані експерименту, що суперечили її положенням, то тепер лише створення альтернативної моделі може слугувати аргументом.

Наука стає перманентним процесом побудови альтернативних моделей. Внаслідок цього зросла роль уяви, фантазії, парадоксальності мислення в тій сфері, де раніше їх не брали до уваги, де раніше референцією до реальності суворо задавалися межі набуття знань.

Об'єкт науки і її процедури віртуалізуються. Віртуалізується й інституціональна організація науки. «Зростаюча професіоналізація й інституціоналізація науки в епоху Модерн призвели до кризи легітимації знання й заміни апеляції до блага й розвитку людства апеляцією до фінансової ефективності. Наука, що здійснює себе як інструмент оволодіння природою (у тому числі природою людини), критерій істини вбачає не у відтворюваності результатів або в консенсусі колег-експертів, а в підтримці спонсорів – держави й різного роду фондів» [5, с. 67]. Відбувається відокремлення науковості від істинності, створення науки як підприємства від власне пошуку істини. Наука й збільшення знання розходяться так само, як економіка й виробництво, політика й управління. Академічний статус стає функцією від образу компетентності, що заслуговує на фінансування. У діяльності вчених і студентів усе більше сил і часу приділяється створенню й презентації образу, необхідного для успіху в конкурсах на отримання грантів, стипендій для навчання за кордоном, замовлень на консалтингові послуги й т.п. Звідси – розквітли в останні десятиліття саме такі соціальні технології, що адекватні симуляції компетентності: дослідницькі фонди, гранти, консультування, конференції, академічні обміни, перманентна освіта. Цей дефіцит місця й часу призводить до того, що єдиною науковою, раціональною формою дискусії стає нелогічна, неструктурована, але ефектна презентація образу ідеї або теорії. Ми живемо в епоху науки образів й образів науки. Відповідність базовим нормам, що направляли пізнавальні й дослідницькі практики Модерну, – факт, відкриття, дослідження, компетентність – симулюється. Із заміщенням речовинних об'єктів і реальних дій симулякрами виконання соціальних ролей ученого, викладача, студента стає віртуальним. Як наслідок, віртуалізуються ієрархія наукових ступенів і звань (академічне співтовариство), наукова дискусія (конференції, конкурси), науковий розподіл праці (дослідницька/навчальна організація), тобто віртуалізуються університет і дослідницька лабораторія як соціальні інститути.

Висновки і перспективи подальших досліджень. Отже, ми дійшли висновку, що, по-перше, зазначені вище тенденції в обраних для аналізу інституціональних сферах виявляють певну одноманітність; по-друге, орієнтація практик не на речі, а на образи обертається симуляцією соціальних інститутів, оскільки виконання соціальних ролей стає віртуальним; по-третє, соціальні інститути самі стають образами, перетворюються у своєрідну віртуальну реальність. Зазначений висновок потребує подальшого поглибленого теоретичного та практичного дослідження у контексті соціально-філософського аналізу феномена віртуальної реальності.

Бібліографічні посилання:

1. **Белл Д.** Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе. — Москва: Прогресс, 1986. — С. 330—342

2. **Емелин, В. А.** Информационные технологии в контексте постмодернистской философии: автореф. дис. канд. филос. наук / В.А. Емелин.-М., 1999. - 24 с.

3. **Жижек С.** Киберпространство или невыносимая замкнутость бытия / С. Жижек // Искусство кино. - 1998. - № 1. - С. 119 - 128.

4. Забудь свое имя, теперь ты iOne // [Електроний ресурс] Режим доступу: http://www.kommersant.ru/doc/18021/print

5. **Иванов, Д. В.** Виртуализация общества / Д. В. Иванов // Социология и социальная антропология. - СПб., 1997. - С. 24-46

6. **Кастельс М.** Становление общества сетевых структур / М. Кастельс // Новая постиндустриальная волна на Западе: антология / под ред. В. Л. Иноземцева. - М, 1999. - 505 с.

7. **Кеничи Омае.** Мышление стратега. Искусство бизнеса по-японски // The Mind of the Strategist: The Art of Japanese Business.— М.: «Альпина Паблишер», 2007. — С. 224.

8. **Тоффлер, Э.** Метаморфозы власти // Powershift: Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21st Century, 1990. — М.: АСТ, 2004. — 672 с.

9. **Турен А.** Возвращение человека действующего. Очерк социологии. — М.: Научный мир, 1998. — 204 с.

10. **Fernback J.** The Individualwithin theCollective: Virtual Ideology and the Realization of Collective Principles / J. Fernback // Virtual Culture: Identity and Communication in Cybersociety ; [in Steven G. Jones (ed.)]. – London : Sage, 1997. – P. 36-54.

11. **Horn S.** Cyberville. Clicks, Culture, and the Creation of an Online Town / S. Horn. – New York : Warner Books, 1998. – 340 p.

12. **Rheingold H.** A Slice of Life in My Virtual Community / H. Rheingold // Global Networks. Computers and International Communication ; [in L. Harasim (ed.)]. – Cambridge : TheMIT Press, 1993. – P. 57-80.

13. **Rheingold H.** A Slice of Life in My Virtual Community / H. Rheingold // Global Networks. Computers and International Communication ; [in L. Harasim (ed.)]. – Cambridge : TheMIT Press, 1993. – P. 57-80.

14. **Turkle S.** Parallel lives: Working on identity in virtual space / S. Turkle // Constructing the self in a mediated world ; [in D. Grodin & T. R. Lindlof, (eds.)] London : Sage, 1996. – P. 156-175.

311.4:2-7(477)

Л. Д. Владиченко

ПРАКТИКА СТАТИСТИЧНОГО ОБЛІКУ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ В УКРАЇНІ

Розглянуто порядок здійснення процедури статистичного обліку релігійних організацій державним органом України у справах релігій. Проаналізовано структуру статистичних звітів, прослідковано зміни у підготовці статистичної звітності відносно реорганізацій вказаним державним органом. Окреслено процедуру оприлюднення статистичних даних та варіативність їхньої публікації.

Ключові слова: статистичний облік, статистичний звіт, релігійна мережа, релігійні організації, державний орган у справах релігій.

Рассмотрена процедура статистического учета религиозных организаций осуществляемая государственным органом Украины по делам религий. Проанализирована структура статистических отчетов, показаны изменения в осуществлении практики статистического отчетности относительно религиозных организаций. Очерчено процедуру обнародования статистических данных и вариативность их публикаций.

Ключевые слова: статистический учет, статистический отчет, религиозная сеть, религиозные организации, государственній орган по делам религий.

There is considered the procedure of statistical record of religious organizations by state authorities of Ukraine on Religious Affairs. Additionally in this article were analyzed statistical reports and the changes in the preparation of statistical reports in case of reorganizations by above-mentioned state authority. There have been outlined the procedure of publicizing of statistics and variability of publications on this subject.

Key words: statistical record, statistical report, religious network, state authority of Ukraine on Religious Affairs.

© Л. Д. Владиченко, 2012

Питання статистичного обліку мережі релігійних організацій у незалежній Україні є одним із актуальних питань у відносинах між державою і релігійними організаціями. Володіння статистичним матеріалом надає науковцям емпіричний матеріал для дослідження релігійної мережі, а також допомагає здійснювати прогнози трансформаційних процесів у релігійному середовищі. Тому необхідно, щоб існувала усталена практика статистичного обліку релігійних організацій на офіційному рівні, і повинен бути безперешкодний доступ до цієї інформації (своєчасне оприлюднення відповідних даних). Як відомо, у Рядянському Союзі доступ до такої інформації пересічному громадянину був закритий. Після того як Україна проголосила незалежність і взяла курс на розбудову громадянського суспільства на демократичних засадах,

державний орган України у справах релігій періодично оприлюднює вказану інформацію. В даній ситуації важливим є безпосереднє дослідження здійснення процедури статистичного обліку зазначеним держорганом.

Необхідно зазначити, що актуальними проблемами державно-конфесійних відносин в Україні займається досить велика кількість науковців. Серед них безпосередньо дослідженнями трансформації релігійної мережі в Україні на основі статистичних данних займалися: В. Бондаренко, О. Доброєр, І. Козловський, А. Колодний, Р. Кураш, В. Любчик, Е. Муратова, М. Новиченко, Ю. Решетніков, О. Саган, Л. Філіпович, У. Хаварівський. Слід констатувати, що безпосередньо дослідженням практики статистичного обліку в Україні на науковому рівні майже не займалися, дане питання опрацьовувалося співробітниками в рамках поточної роботи державного органу України у справах релігій. Дана стаття покликана заповнити білу пляму в наукових доробках окресленої проблематики.

Метою даної статті є розгляд сучасної процедури статистичного обліку релігійних організацій державним органом України у справах релігій. Для досягнення поставленої мети необхідно виконати наступні завдання: виявити структурні елементи статистичного звіту про мережу релігійних організацій; прослідкувати еволюцію статзвіту про кількість релігійних організацій впродовж періоду незалежності України; описати механізм опрацювання статистичного матеріалу і процедуру його оприлюднення державним органом України у справах релігій.

В Україні ведення статистичного обліку релігійних організацій покладено на органи виконавчої влади, а саме: на загальнодержавному рівні – на державний орган України у справах релігій, на регіональному рівні – на його структурні підрозділи в Автономній Республіці Крим, обласних, Київській та Севастопольській міських державних адміністраціях.

З 2011 року державним органом України у справах релігій є Департамент у справах релігій і національностей Міністерства культури України. Зазначений держорган веде облік і готує статистичні дані щодо кількості релігійних організацій, які діють в Україні.

У відповідних статистичних даних, які готує держорган у справах релігій, наводиться інформація як про зареєстровані релігійні організації, так і про незареєстровані. Згідно з чинним законодавств ст. 7 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», релігійними організаціями в Україні є: релігійні громади, управління і центри, монастирі, релігійні братства, місіонерські товариства (місії), духовні навчальні заклади, а також об'єднання, що складаються з вищезазначених релігійних організацій [1].

Інформація відносно кількісної складової релігійної мережі в Україні фіксується у Формі №1 (рідше в Формі №2) статистичного звіту державного органу України у справах релігій. Зазначимо, структура вказаних форм зазнавала змін.

Аналізуючи зміни Форм №1 і №2 статзвітів держоргану України у справах релігій, можна виділити три стандарти подачі вказаних даних, які визначені наступними часовими рамками: з 1991 по 1994 рр.; з 1995 по 2003 рр.; з 2004 р. до сьогодні.

З 1992 до 1994 року відповідні статистичні дані готувала Рада у справах релігій при Кабінеті Міністрів України. Вказані статдані (зазначеного періоду) фіксувалися в Формі №1 «Дані кількості релігійних організацій, які діють в Україні» та в Формі №2 «Дані про кількість релігійних громад, в них служителів культу і про реєстрацію статутів релігійних громад, які діють в Україні» на 1 січня відповідного року. Для наочного прикладу наведемо схематичне зображення вищезазначених форм.

Таблиця 1. Схематичний вигляд Форми №1 «Дані кількості релігійних організацій, які діють в Україні» статистичного звіту державного органу України у справах релігій в період з 1992 по 1994 рр.

№ п/п	Назва області	Кількість релігійних організацій					Кількість
		Всього	в тому числі				
			Громади	Монастирі/ в них ченців	Місії/ братства	Духовні навчальні заклади/ в них слухачів	Періодичні видання
1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.

Таблиця 2. Схематичний вигляд Форми № 2 «Дані про кількість релігійних громад, в них служителів культу і про реєстрацію статутів релігійних громад, які діють в Україні» статистичного звіту державного органу України у справах релігій в період з 1992 по 1994 рр.

Кількісні дані релігійних громад, в них служителів культу і про реєстрацію статутів релігійних громад, які діють в Україні							
№ п/п	Назва області	Кількість					
		в тому числі					
		Діючі релігійні громади	В них служителів культу	В т.ч.: священнослу-жителів, ксьондзів, пресвітерів, проповідників АСД і т.д.	Релігійні громади, які зареєстрували свої статути	Релігійні громади, які не бажають реєструвати свої статути	Недільні школи
1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.

Аналізуючи приклади таблиць статистичних даних вищенаведених Форм, можна виділити наступні особливості в структурі подачі інформації про кількість релігійних організацій:

- по-перше, інформація подається по регіональному зрізу, а саме по двадцяти семи адміністративно-структурних одиницях територіального устрою країни[7];
- по-друге, в таблицях Форм №1 і №2 безпосередньо подана інформація про ту чи іншу релігійну організацію, спрямування, конфесії, церкви, які існують в Україні. Відповідно, в першій таблиці подана зведена інформація по всіх релігійних організаціях, існуючих в Україні, станом на перше січня відповідного року;
- по-третє, у Формі №1 подається інформація відносно наступних структурних складових релігійних організацій: громад, монастирів (кількості в них послушників), місій, братств, духовних навчальних закладів (кількості в них слухачів), періодичних видань. У Формі №2 – інформація по кількості служителів культу, релігійних громад, які зареєстрували свої статути, і релігійних громад, які не бажають реєструвати свої статути, а також по кількості недільних шкіл.

У 1995 р. утворюється новий державний орган України у справах релігій, а саме – Державний комітет України у справах релігій. Таким чином, ведення реєстру релігійних організацій, які діють в Україні, входить до його компетенції.

Під час існування Держкомрелігії в існуючий стандарт (Форми №1 і №2) статистичного звіту щодо кількості релігійних організацій вносяться корективи. В Форму №1 переносяться показники Форми №2, а також вводяться нові. Назва Форми №1 залишається без змін, відповідно, в Формі №2 подається інформація про кількість культових споруд.

Для прикладу наведемо схему оновленої Форми №1 подачі статистичних даних щодо релігійної мережі в період з 1995 по 2003 рр.

Таблиця 3. Схематичний вигляд Форми №1 «Дані кількості релігійних організацій, які діють в Україні» статистичного звіту державного органу України у справах релігій в період з 1995 по 2003 рр.

Назва релігійної організації															
№ п/п	Назва області	Кількість зареєстрованих/незареєстрованих релігійних організацій									Кількість				
		Всього	в тому числі												
			Центри	Управління (єпархії, діацезії і т.д.)	Громади	Монастирі	в них послушників	Місії	Братства	Духовні навчальні заклади	В них слухачів	Священнослужителі	В тому числі іноземці	недільні школи	Період. видання
1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.	15.	16.

7 Згідно з ст. 133 Конституції України, до переліку двадцяти семи адміністративно-структурних одиниць України входять: Автономна Республіка Крим, Вінницька, Волинська, Дніпропетровська, Донецька, Житомирська, Закарпатська, Запорізька, Івано-Франківська, Київська, Кіровоградська, Луганська, Львівська, Миколаївська, Одеська, Полтавська, Рівненська, Сумська, Тернопільська, Харківська, Херсонська, Хмельницька, Черкаська, Чернівецька, Чернігівська області, міста Київ та Севастополь.

Із вищезазначеної схеми видно, що в новий стандарт Форми №1 повністю внесені пункти з Форми №2 попереднього стандарту, а також додано три нові: «Центри» (графа № 4), «Управління/ єпархії, діацезії і т.д.» (графа № 5), «В т.ч. іноземців» (графа № 14). Таким чином, до інституційної (те, що відображується в показнику графи № 3 під назвою «Всього») мережі релігійних організацій з 2004 р. державна статистика відносить: центри (графа № 4), управління (графа № 5), громади (графа №6), монастирі (графа № 7), місії (графа № 9), братства (графа № 10), духовні навчальні заклади (графа № 11). Зауважимо, що вказана структура Форми №1 використовується до теперішнього часу.

Необхідно зазначити, що в Формі №1 до 2003 р. державний орган України у справах релігій надавав повний перелік усіх існуючих релігійних організацій в Україні [напр. див.: 3; 4], а з 2004 р. Держкомрелігій при підготовці даних статистичного звіту уніфікував перелік конфесіональної мережі країни [напр. див.: 5]. Уніфікації безпосередньо зазнали кількісно нечисленні течії, які мають православне коріння, деякі протестантські (баптисти, євангелісти, пресвітеріани, лютерани та інші), харизматичні, мусульманські, орієнталістські, язичницькі, незалежні, міжконфесійні і закордонні релігійні організації.

Третій стандарт подачі статистичних даних (який існує з 2004 р.) був використаний при їх обробці щодо кількості релігійних організацій за 2003, 2004 рр. Державним комітетом України у справах релігій; за 2005 р. – Державним департаментом у справах релігій Міністерства юстиції України; і відповідно за 2006, 2007, 2008, 2009, 2010 рр. – Державним комітетом України у справах національностей та релігій, і за 2011 р. – Департаментом у справах релігій і національностей Міністерства культури України.

Аналізуючи даний стандарт статданих (з 2003 р. до сьогоднішнього дня), слід відмітити, що за структурою описання інституційної складової тої чи іншої релігійної організації він є аналогічним попередньому стандарту (з 1995 по 2003 рр.); відмінність полягає в представленні конфесійної мережі. Даний стандарт характеризується менш докладним її висвітленням. Таким чином, структура двох попередніх (з 1991 по 1994 рр. і з 1995 по 2003 рр.) статзвітів про релігійну мережу країни є більш повною та інформативною.

З огляду на викладене, можна констатувати, що дані існуючого з 2004 р. статзвіту дозволяють прослідкувати кількісні зміни як загальної кількості релігійних організацій у країні, так і серед численних релігійних організацій. Але водночас треба констатувати те, що, використовуючи ці дані, досить складно прослідкувати динаміку релігійної меншості країни.

На сьогодні перелік релігійних організацій згідно з існуючим з 2004 р. стандартом статистичного звіту виглядає наступним чином: 1. Українська православна церква; 2. Українська православна церква Київського патріархату; 3. Українська автокефальна православна церква; 4. Руська православна старообрядницька церква (Білокриницька згода); 5. Руська православна старообрядницька церква (безпопівська згода); 6. Релігійні організації Руської православної церкви за кордоном; 7. Релігійні організації Російської істино-православної церкви; 8. Інші православні релігійні організації; 9. Українська греко-католицька церква; 10. Римсько-католицька церква; 11. Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів; 12. Релігійні організації колишньої Ради церков євангельських християн-баптистів; 13. Інші релігійні організації євангельських християн-баптистів; 14. Релігійні організації євангельських християн; 15. Всеукраїнський союз церков християн віри євангельської-п'ятидесятників; 16. Союз вільних церков християн євангельської віри; 17. Церква євангельських християн у дусі апостолів в Україні; 18. Релігійні організації Союзу Церкви Божої України; 19. Релігійні організації Божої Церкви християн віри євангельської в Україні (Релігійні організації Церкви Божої в пророцтвах в Україні); 20. Український центр об'єднаної церкви християн віри євангельської; 21. Інші релігійні організації християн віри євангельської; 22. Церкви Повного Євангелія; 23. Українська християнська євангельська церква; 24. Релігійні організації Церкви Живого Бога; 25. Інші харизматичні релігійні організації; 26. Українська уніонна конференція церкви адвентистів сьомого дня; 27. Церква адвентистів сьомого дня реформаційного руху в Україні; 28. Релігійна організація "Релігійний центр Свідків Єгови в Україні"; 29. Релігійні організації Церкви Христа; 30. Новоапостольська церква; 31. Церква Ісуса Христа святих останніх днів; 32. Релігійні організації пресвітеріанської церкви; 33. Закарпатська реформатська церква; 34. Німецька євангелічно-лютеранська церква; 35. Українська лютеранська церква; 36. Інші лютеранські церкви; 37. Об'єднання іудейських релігійних організацій України; 38. Всеукраїнський конгрес іудейських релігійних організацій; 39. Об'єднання хасидів Хабад Любавич іудейських релігійних організацій України; 40. Релігійні організації прогресивного іудаїзму; 41. Інші іудейські релігійні організації; 42. Духовне управління мусульман України; 43. Незалежний духовний центр мусульман України; 44. Духовне управління мусульман Криму; 45. Незалежні релігійні організації мусульман; 46. Релігійні організації Товариства Свідомості

Крішни; 47. Релігійні організації буддистів; 48. Інші релігійні організації орієнталістського напрямку; 49. Релігійні організації Рідної української національної віри; 50. Інші релігійні організації язичників; 51. Вірменська апостольська церква; 52. Релігійні організації караїмів; 53. Інші окремі, незалежні релігійні організації; 54. Міжконфесійні релігійні організації; 55. Закордонні релігійні організації.

Висвітлимо алгоритм роботи в контексті ведення статистичного обліку державним органом України у справах релігій. З кінця 2010 р. функції державного органу у справах релігій, згідно з Указом Президента України №1085/2010 «Про оптимізацію системи центральних органів виконавчої влади», передано Міністерству культури України. До складу вказаного міністерства входить структурний підрозділ, який опікується проблемами державно-конфесійних відносин – Департамент у справах релігій і національностей МКУ. Згідно з штатним розписом, Департамент працює у складі чотирьох відділів та одного сектору. Безпосередньо питанням реєстру релігійних організацій займається відділ реєстрації статутів та статистичного обліку релігійних організацій вказаного Департаменту Мінкульту. Зазначений відділ акумулює та систематизує статистичні річні дані кількості релігійних організацій, які щорічно надходять з його структурних підрозділів м. Києва, Севастополя, областей України та АР Крим, і фіксує їх у щорічному статистичному звіті.

Як зазначалося вище, статистичний звіт державний орган України у справах релігій готує щорічно. Підготовка чергового статзвіту здійснюється протягом першого кварталу кожного року за попередній рік. Дані подаються станом на 1 січня чергового року. Наприклад, у статистичному звіті «Про мережу церков і релігійних організацій в України станом на 1 січня 2012 р.» подаються дані за 2011 рік. Після безпосередньої підготовки статистичного звіту відповідним структурним підрозділом (у 2012 р. – відділом реєстрації статутів та статистичного обліку релігійних організацій Департаменту у справах релігій і національностей Міністерства культури України) вказаний документ реєструється відповідним наказом керівника державного органу України у справах релігій і найближчим часом розсилається у відповідні державні структури та оприлюднюється для загальнодоступного користування.

Зазначимо, що державний орган України у справах релігій опрацьовані дані про кількість релігійних організацій офіційно публікує в довідниках та наукових збірниках, а також на своїй офіційній веб-сторінці. Наприклад, із статданими кількості релігійних організацій за 2001, 2002, 2003, 2005, 2006 рр. можна ознайомитись в довідниках і збірниках держоргану у справах релігій [2; 10; 3; 4; 5], за 2007, 2008, 2009 рр. можливо було ознайомитися на колишньому офіційному веб-сайті Держкомнацрелігій [9].

Також із статданими кількості релігійних організацій державного органу у справах релігій можна ознайомитись у релігієзнавчих періодичних виданнях, на веб-порталах релігійних, громадських організацій, інформаційних агенцій, в наукових тематичних дослідженнях, присвячених тому чи іншому релігійному напряму.

Наприклад, зведена інформація про кількість релігійних організацій за 1997-2003 рр. публікувалась у науково-популярному релігієзнавчому журналі «Людина і світ» [напр. див.: 11], а також інформація про загальну кількість релігійних організацій з 1993 по 2010 рр. – в інформаційно-аналітичному журналі «Релігійна панорама» [див.: 6]. Зі статистичними даними релігійних організацій в Україні в період з 1997 по 2011 рр. і з статданими релорганізацій за регіонами в період з 1999 по 2004 рр. можна ознайомитися на веб-порталі Релігійної інформаційної служби України (розділ «Ресурси»/ підрозділ «Статистика» [7]. Відмітимо, що статдані Держкомнацрелігій за 2007, 2008, 2009, 2010 рр. розміщені на сайті громадської організації – Інституту релігійної свободи (розділ «Аналітика»/ підрозділ «Статистика» [8].

Закінчуючи виклад основного матеріалу статті підсумуємо вищезазначене. Впродовж сучасного періоду незалежності України ведення статистичного обліку релігійної мережі в Україні перебуває у компетенції державного органу України у справах релігій, а також його структурних підрозділів в адміністративно-територіальних одиницях країни. Безпосередньо можна виділити три стандарти у подачі даних про кількісний склад релігійної мережі, які обумовлені такими часовими рамками: з 1991 по 1994 рр.; з 1995 по 2003 рр.; з 2004 р. по теперішній час. Статистична інформація релігійної мережі в період з 1992 по 1994 рр. відображалася у Формі №1 «Дані кількості релігійних організацій, які діють в Україні» і Формі №2 «Дані про кількість релігійних громад, в них служителів культу і про реєстрацію статутів релігійних громад, які діють в Україні» статистичного звіту державного органу України у справах релігій, а з 1995 р. по теперішній час відображується у Формі №1 «Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні» вказаного статзвіту, в яку увійшли показники колишньої Форми №2, а також додані нові. На сьогодні про кількісний склад релігійної мережі України можна дізнатися за наступними показниками інституційної мережі релорганізацій: центри,

управління, громади, монастирі (а також кількість у них ченців/черниць), місії, братства, духовні навчальні заклади (а також кількість слухачів), періодичні видання. З 2004 року при підготовці статзвіту державний орган України у справах національностей та релігій уніфікував перелік релігійної мережі України, об'єднавши певні релігійні організації (які знаходяться в релігійній меншості) у підпункти «інші», у зв'язку з чим дослідники мають неповноцінну інформативну картину з цього питання.

В якості рекомендації зазначимо, що державному органу України у справах релігій при підготовці подальших статистичних звітів необхідно повернутися до стандарту статзвіту, який існував до 2003 року. Також зазначимо, що держорган України у справах релігій щорічно оприлюднює вказаний статистичний звіт, з якими можна безпосередньо ознайомитися у наукових виданнях та офіційних веб-порталах вказаного центрального органу виконавчої влади, а також з повною або частковою версією у виданнях громадських та релігійних організацій.

Розглянута в статті проблематика є перспективною для подальших досліджень. Наприклад, одним із напрямків дослідження може слугувати компаративний аналіз здійснення процедури статистичного обліку в пострадянських країнах, а також у країнах з розвиненою демократією, для подальшого втілення позитивних моментів вказаної процедури в український досвід.

Список використаних джерел:

1. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=987-12

2. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2006 року // Виконання обов'язків та зобов'язань України, що випливають із її членства в Раді Європі : Збірник матеріалів круглого столу / [редакційна колегія: І.В.Бондарчук – головний редактор та ін.]. – К. : Світ Знань, 2006. – С. 72-159.

3. Мережа релігійних організацій станом на 1 січня 2002 року // Церкви і релігійні організації України у 2001 році. Довідник / [редакційна колегія: В.Д.Бондаренко – головний редактор та ін.]. – К. : VIP, 2002. – С. 9-50.

4. Мережа релігійних організацій станом на 1 січня 2003 року // Церкви і релігійні організації України у 2002 році. Довідник / [редакційна колегія: В.Д.Бондаренко – головний редактор та ін.] – К. : VIP, 2003. – С. 10-49.

5. Мережа релігійних організацій станом на 1 січня 2004 року // Церкви і релігійні організації України у 2003 році. Довідник / [редакційна колегія: В.Д.Бондаренко – головний редактор та ін.]. – К. : VIP, 2004. – С. 10-55.

6. Релігійна мережа України. Таблиця змін з даними на 31 грудня відповідного року // Релігійна панорама. – 2010. – № 3. – С. 37-47.

7. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2012 р.) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/resourses/statistics/ukr2010

8. Статистика [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=51&Itemid=79&lang=uk

9. Статистика релігійних організацій [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.scnm.gov.ua/control/portalmap

10. Статистика релігійної мережі України у 2007 році // Реституція церковного майна : міжнародний та вітчизняний досвід : Збірник наукових матеріалів / [Держ. Ком. України у справах національностей та релігій, Нац. пед. ун-т ім. М.П.Драгоманова; Ред.-кол.: В.Андрущенка ін.]. – Київ : Видавництво «Світ знань», 2007. – С. 81-159.

11. У Державному комітеті у справах релігій. Офіційний вісник релігійні організації в Україні станом на 1 січня 2004 р. // Людина і світ. – 2004. – № 1. – С. 31-38.

УДК: 165

А. И. Афанасьев

НАУЧНЫЕ МЕТОДЫ В ГУМАНИТАРИСТИКЕ

Підходи в гуманітаристиці, що орієнтуються на класичні канони науковості, розглядають метод в строгому сенсі, на відміну від розширювального нестрогого розуміння методу в інших підходах. Тенденція до посилення впливу перших підходів стикається з проблемою адекватності методу, подолати яку в плані зближення строгих і нестрогих підходів допоможе параметрична теорія систем.

Ключові слова: метод, гуманітаристика, загальна параметрична теорія систем, науковість.

© А. И. Афанасьев, 2012

Подходы в гуманитаристике, ориентирующиеся на классические каноны научности, рассматривают метод в строгом смысле, в отличие от расширительного нестрогого понимания метода в других подходах. Тенденция к усилению влияния первых подходов сталкивается с проблемой адекватности метода, преодолеть которую в плане сближения строгих и нестрогих подходов поможет параметрическая теория систем.

Ключевые слова: метод, гуманитаристика, общая параметрическая теория систем, научность.

Approaches in the humanities that focus on classical canons of science, consider the method in the strict sense, as opposed to the extended non-strict understanding of the method in other approaches. The trend towards increasing the influence of the first approaches to the problem is faced by the adequacy of the method, which can be overcomed, in terms of convergence of strict and non-strict approaches, by parametric systems theory.

Keywords: method, humanities, general parametric systems theory, scientific character.

Термин «метод» употребляется в теоретических построениях как минимум в четырех смыслах. Во-первых, под методом понимается четкая последовательность шагов по достижению результата, что особенно характерно для строгих теорий классической науки. Как правило, это рационально заявленная и обоснованная последовательность действий с применением специальных средств и инструментальных операций. Среди общенаучных методов к таким относится, скажем, метод дедукции, среди специальных методов – метод спектрального анализа в физике или метод раскопок в археологии.

Во-вторых, метод рассматривают как совокупность требований, которые предъявляются к исследовательской деятельности и которые могут быть сформулированы с разной степенью строгости и определенности. Например, художественный метод понимается довольно определенно, но о строгости его применения говорить трудно.

В-третьих, методом может выступать сама теория, примененная для исследования, где последовательность шагов довольно условная, хотя бы в силу многообразия компонентов теории. Если теория строгая, то как метод она будет соответствовать классическим канонам науки, если нет, то она будет методом в четвертом смысле.

В-четвертых, методом нередко называют некоторый подход, представляющий собой одну или несколько идей, а последовательность и характер действий остается на усмотрение исследователя. В некоторых случаях подход и метод четко различаются, например, системный подход и системный метод, но чаще всего такого различия не проводят, что характерно для многих гуманитарных исследований.

Похоже, что в гуманитаристике можно обнаружить все четыре, если не более, смысла употребления термина «метод», которые обычно не различаются. С одной стороны, это следствие недостаточной развитости теоретических построений, с другой – неосознанное стремление гуманитариев придать статус научности своим рассуждением. В связи с этим возникает вопрос: оправдан ли в гуманитаристике термин «метод» исключительно в первом смысле или, другими словами, насколько возможны строгие научные методы в гуманитарных исследованиях? Анализ условий такой возможности и является целью статьи. Данная проблема актуализируется тем обстоятельством, что только в случае положительного ответа гуманитаристика или какая-то ее часть может быть отнесена к разряду наук.

Немало выдающихся авторов связывают гуманитарные науки с особыми методами, например, «понимающими». Ф. Шлейермахер указывал на необходимость созвучности состояния исследователя внутреннему миру другой личности [17]. В. Дильтей особо подчеркивал роль «перенесения-себя-на-место-другого», эмпатии, сопереживания, придавая интерпретации явный психологический оттенок [6, с.145-146]. Здесь метод понимается скорее в четвертом смысле, как некоторый подход. И хотя «методы», подобные эмпатии, скорее свидетельствуют об искусстве исследователя, чем содержат упорядоченный набор последовательных шагов, все же соответствующий уровень знаний обеспечивает возможность особого «вживания» в иную культуру. Это означает своеобразный настрой разума и чувств, когда исследователь понимает, что именно знает, видит и чувствует человек изучаемой культуры. Характерный пример приводит У.Эко, комментируя свой роман «Имя розы»: «Однажды на даче мы жгли костры, и жена укоряла меня, что я не смотрю на искры, как они взлетают к вершинам деревьев, к электрическим проводам. Прошло время. Она прочла главу о пожаре и спросила: «Значит, ты все-таки смотрел на искры?» Я ответил: «Нет. Но я знаю, как на них смотрел бы средневековый монах» [18, с.435].

Вживание в чужую культуру не может быть названо строгим методом исследования, тем более что в чистом виде оно невозможно, ибо невозможно переселиться в иное время, забыть

о собственной культуре, в которой живет и действует исследователь. Кроме того, не вполне ясно, как субъективное ощущение вживания и сопереживания перевести в интерсубъективную, не зависящую от психологического состояния исследователя последовательность действий, составляющих метод в первом, строгом смысле.

Другим способом исследования, который присущ именно гуманитарному знанию, часто называют диалог культур. «Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже… Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом; между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур… При такой диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет свое единство и открытую целостность, но они взаимно обогащаются» [2, с. 334-335]. Ясно, что подобный диалог требует изучения языка иной культуры, форм поведения людей, смысла их символики, то есть высокого уровня знаний, получение которых требует немалого количества разнообразных методов. Но сам диалог, также как и эмпатия, не может быть сведен к определенной последовательности познавательных действий.

Методы «вживания» в иную культуру, диалога культур не могут быть названы научными методами, так как не указывают ту общезначимую последовательность шагов, которая всегда давала бы результат. Они близки к искусству, поэтому научными методами их можно назвать лишь в расширительном смысле. Как правило, их используют гуманитарные концепции с нестрогими требованиями к методу, к формулировке законов, ограничивающиеся нарративами, философскими метанарративами, лингвистическими фигурами и др. Здесь строгость метода подменяется эрудицией, интуицией, особым чутьем и другими выдающимися субъективными качествами исследователя.

Другие авторы акцентировали внимание на подходах, связанных с индивидуальностью объектов гуманитаристики. Так родилась концепция индивидуализирующих методов Риккерта, в частности, применительно к истории [9, с. 44-128], и идеографических методов Виндельбанда, где термин «метод», по существу, означает подход или совокупность требований.

Более строго выглядят герменевтические процедуры, особенно в попытках выработать конкретную методологию понимания, например, в социологии, психологии, антропологии, без обращения к общефилософским обобщениям. Разрабатываются критерии валидности герменевтических процедур, принципы адекватной интерпретации и др. Э. Бетти, например, в полемике с Г. Гадамером пытается, в отличие от философской герменевтики, придать «методологической» герменевтике черты строго работающего метода. Он формулирует специальные каноны. Среди них: требование соответствия реконструкции текста точке зрения автора и связанное с этим требование автономности текста как обладающего собственной логикой; необходимость ввести в метод исследования принцип так называемого герменевтического круга, когда единство целого проясняется через отдельные части, а смысл отдельных частей проясняется через единство целого; канон актуальности понимания, подразумевающий бессмысленность полного устранения субъективного фактора, поскольку для того, чтобы реконструировать чужие мысли, нужно соотнести их с собственным «духовным горизонтом»; канон смысловой адекватности понимания, или канон герменевтического смыслового соответствия, направленный на интерпретатора и требующий от него согласовывать собственную жизненную актуальность с толчком, исходящим от объекта. В этих канонах Бетти усматривал критерий правильности и объективности герменевтической интерпретации [3].

В подобных попытках проявляется потребность в уточнении методов гуманитаристики в целях повышения их строгости. Очевидно, что первое понимание термина метод как последовательности шагов считается более привлекательным, хотя каноны и требования Бэтти до этого уровня не дотягивают. Все же можно констатировать осознанное движение в указанном направлении. Бэтти в таких стремлениях не одинок. Ю. Хабермас предлагает осуществить рациональную реконструкцию условий интерпретации [14, с.51]. Э. Д. Хирш считает возможной объективную интерпретацию литературного произведения, исходящую из адекватного понимания авторского текста [13, с.122]. По-видимому, можно зафиксировать тенденцию гуманитаристики к ограничению термина «метод» первым смыслом.

По мнению сторонников единой методологии, гуманитарное знание должно быть связано с общенаучными методами, наличие которых будто бы является свидетельством научности гуманитаристики. Здесь метод понимается, как правило, в первом смысле, то есть как четкая последовательность действий. В этом плане особую группу методов составляют структурно-семиотические методы, претендующие на научное объяснение текста как определённым образом организованной знаковой системы [7]. Привлекательность такого методологического подхода вызывает к жизни попытки сблизить герменевтический и структурно-семиотический

анализ [8]. Структурно-семиотические методы близки к строгому пониманию метода и вместе с методами лингвистического анализа (метод синхронных срезов, дистрибутивный и трансформационный анализ и др.) в целом соответствуют классическим требованиям. Они позволяют соответствующие теории числить строго научными, практически ничем не отличающимися от естественнонаучных, особенно если там применяются математические методы.

С математическими методами в свое время связывались большие надежды онаучивания гуманитаристики, ведь стремление к строгости, однозначности и другим классическим общенаучным критериям не чужды и ей. Например, в XX веке лингвисты осознали, что язык представляет собой систему знаковых отношений, причем безразличную к физической природе знаков, объектов и отношений. Поскольку математика также занимается чистыми отношениями, и природа объектов здесь несущественна, стало ясно, что язык можно изучать математическими средствами. Правда, реальностью такая возможность стала лишь после того, как в XIX веке математика стала строить неколичественные абстрактные модели, применимые к более широкой сфере, чем отношения между величинами и пространственными формами. «Одним из результатов этой встречи было возникновение новой математической дисциплины – математической лингвистики, предметом которой стала разработка математического аппарата для лингвистических исследований» [5].

В то же время выяснилось, что математический аппарат применим только к устойчивым структурам языка, а устойчивы далеко не все из них, благодаря чему язык эволюционизирует. «Наш обычный разговорный язык из-за присущих ему колебаний и несоответствий грамматического и психологического находится в состоянии подвижного равновесия между идеалами математической и фантастической гармонии и в непрестанном движении, которое мы называем эволюцией» [4, с.210]. По-видимому, к подобным эволюционным процессам математические методы не применимы. Однако на этом основании упрекать математику в том, что какие-то случаи она не охватывает, не имеет смысла. Для описания присущих языку эволюций нужны другие, возможно, не математические средства. Но именно четкое уяснение роли математических моделей, и вообще стремление к классическому идеалу теории, позволило бы ясно отграничивать в языке «фантастическое» от «математического» и находить те сферы, где нужны иные методы.

Итак, отмеченные научные методы и теории, как и применяемые там математические методы, не решают всех задач в гуманитаристике. Последнее обстоятельство подчас трактуется как невозможность или существенная ограниченность возможностей строгих методов в гуманитаристике: «Мы бессильны построить универсальную математическую модель даже самого «простого» и «поверхностного» явления духовной культуры – явления, которое люди сами вызвали к жизни и всё новые модификации которого они постоянно порождают. Причина банальна: нельзя сконструировать математизированную картину универсума, которым управляет множество относительно равноправных демиургов; кто-нибудь из них во что бы то ни стало отменит закон, установленный другим» [16, с.60]. Если это так, то строгие и нестрогие методы в гуманитаристике способны выявить разное, взаимоисключающее видение гуманитарных объектов. В таком случае их можно было бы рассматривать как взаимодополнительные в духе методологических идей Н. Бора. Но проблема научности гуманитаристики с нестрогими методами остается.

Очевидно, что немалое пространство гуманитарных исследований математическими и другими точными методами не покрывается по разным причинам. Среди них не последнюю роль играет проблема адекватности метода. Она особенно актуальна, когда методы одной теории используют в рамках другой. Адекватность метода обеспечивается выполнением, по крайней мере, двух условий. [15, с. 26-51, 65-66]. Во-первых, он должен быть релевантным проблемам соответствующей гуманитарной дисциплины, т. е. соответствовать смыслу решаемых в ней задач. Во-вторых, он должен быть дивергентным – существенно отличаться по используемым средствам, т. е. применять инородный язык и способы решения задач, не совпадающие с теми, которые привычны для профессионалов данной области знания. Здесь прослеживается аналогия с первоначальным использованием математики в физике. Однако применение самой математики в гуманитаристике ограниченно, поскольку она, выполняя дивергентное условие адекватности, плохо выполняет релевантное. Математика не выражает чисто человеческие интенциональные и телеологические отношения и не интересуется отношениями вместе с корелятами, в данном случае межличностными отношениями [1, с.7].

Требованиям адекватности может соответствовать какая-либо общенаучная теория, например, теория информации и связи, теория знаковых систем и др. – в силу своего общенаучного характера. Вопрос только в том, насколько такие теории окажутся адекватными и насколько

большой и существенный массив проблем соответствующей гуманитарной дисциплины они способны охватить.

Представляются уместными в этом отношении общие теории систем. Ведь нет такой гуманитарной дисциплины, которая не говорила бы о системах общественной или личной жизни и деятельности, системах человеческих представлений, системах ценностей и норм, системах социального управления и т. п. Все они, так или иначе, используют соответствующую системную терминологию (понятия надежности, стабильности, центрированности, автономности, регенеративности, изоморфизма, синтеза систем и т. п.). Даже если принять тезис В. Дильтея о том, что гуманитарные науки, в отличие от естествознания, не объясняют, а понимают, то и в этом случае процедура понимания – это всегда целостное представление объекта, а целостность – одна из системных характеристик, причем такая, которая может быть измерена [12; 1, с.7].

Преимуществами перед другими теориями систем обладает общая параметрическая теория систем (ПТС) [11; 10], которая не только содержит достаточно строгие определения всех упомянутых понятий, но и устанавливает их корреляции (закономерности), не опираясь при этом на количественные представления, не всегда интересные гуманитаристике. А выполняя требование дивергентности, ПТС использует формальное неклассическое исчисление – язык тернарного описания (ЯТО) [19]. В любой из гуманитарных наук можно выделить системологическую проблематику, которая с помощью ПТС и ЯТО может получить адекватное представление и соответствующие номологические объяснения. Если идеалом «хорошей» науки остается количественный анализ, то граница наук строгих и не очень сохраняется, и общая параметрическая теория систем является одним из возможных путей их сближения [1].

Таким образом, можно констатировать, что различные подходы в гуманитарных исследованиях используют понятие «метод» в разных смыслах. Те подходы, которые ориентируются на классические каноны научности, рассматривают метод как четкую последовательность действий или используют строгие теории в качестве метода. Другие концепции рассматривают метод как совокупность не вполне четких требований, как нестрогую теорию, некоторый угол зрения или в другом расширительном смысле, что снижает или исключает научный статус соответствующих гуманитарных знаний. Тенденция к расширению влияния первых подходов сталкивается с проблемой адекватности метода, преодолеть которую в плане сближения строгих и нестрогих подходов поможет параметрическая теория систем.

Список использованных источников:

1. **Афанасьев А.И.** Научный статус гуманитарного знания / А. И. Афанасьев, А. Ю. Цофнас // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Випуск 561-562. Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац.. ун-т, 2011р.,263 с.– с.3-8.

2. **Бахтин М.М.** Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин – М.: Искусство, 1979. – 482 с.

3. **Бетти Э.** Герменевтика как общая методология наук о духе / Э. Бетти – М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2011.– 144 с.

4. **Выготский Л.С.** Мышление и речь / Л.С. Выготский // Собр. соч.: В 6 т.– Т. 2.– М.: Педагогика, 1982.– С. 5-361.

5. **Гладкий А.Ф.** Размышления о взаимодействии лингвистики и математики //[Електронний ресурс] Режим доступу: http://elementy.ru/lib/164549

6. **Дильтей В.** Наброски к критике исторического разума / В. Дильтей // Наброски к критике исторического разума.– Вопросы философии. –№4. –1988. –С. 135-152.

7. **Лотман Ю.М.** Структура художественного текста / Ю. М. Лотман // Об искусстве. – СПб.: Искусство – СПБ, 1998. – С.14–288.

8. **Рикёр П.** Что меня занимает последние 30 лет // [Електронний ресурс] Режим доступу: http://philosophy.ru/library/ricoeur/last.html

9. **Риккерт Г.** Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт – М.: Республика, 1998. – 413 с.

10. **Уёмов А.И.** Общая теория систем для гуманитариев / А.И. Уемов, И.Н. Сараева, А.Ю. Цофнас – Warszawa: Uniwersitas Rediviva, 2001.– 276 с.

11. **Уемов А. И.** Системный подход и общая теория систем / А. И. Уемов – М.: Мысль, 1978.– 272 с.

12. **Уемов А.И.** К проблеме построения измерительной шкалы для определения степени целостности систем / А. И. Уемов, Г.В. Штаксер // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник. 2002. – М.: Едиториал УРСС, 2002. (400 с.). – С. 7- 33

13. **Фортунатова О.В.** Герменевтический метод Э.Д. Хирша / О.В. Фортунатова // Культура народов Причерноморья. – Том 39. – Филологические науки. – С. 119-123.

14. **Хабермас Ю.** Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас – СПб.: 2000.– 140 с.

15. **Цофнас А.Ю.** Теория систем и теория познания / А.Ю. Цофнас – Одесса: Астропринт, 1999.

–308 с.
16. **Шапир М.И.** «Тебе числа и меры нет». О возможностях и границах «точных методов» в гуманитарных науках / М.И. Шапир // Вопросы языкознания, 2005. – № 1. – С.43-62.
17. **Шлейермахер Ф.** Герменевтика / Ф. Шлейермахер – СПб.: Европейский дом, 2004.– 242 с.
18. **Эко У.** Имя розы / У. Эко – М.: Кн. палата, 1989. – 496 с.– с.435.
19. **Avenir I. Uyemov.** The ternary description language as a formalism for the parametric general systems theory: Parts 1-3 // International Journal of General Systems.– 1999, vol. 28 (4-5); 2002.– Vol. 31(2); 2003.– Vol. 32(6).

УДК 130.2

К. І. Алєксєєва

СИТУАЦІЙНІ УМОВИ НАРАТИВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Актуалізація ситуаційних умов наративної ідентичності є необхідним елементом конституювання особистісного досвіду. Цей досвід людина здобуває у горизонті свого повсякденного життєсвіту.
Ключові слова: ситуація, повсякденність, життєсвіт, подія, наративна ідентичність.

Актуализация ситуационных условий повествовательной идентичности есть необходимым элементом конституирования личностного опыта. Этот опыт человек приобретает в горизонте своего повседневного жизненного мира.
Ключевые слова: ситуация, повседневность, жизненный мир, событие, повествовательная идентичность.

Actualization of situational conditions of narrative identity is the necessary element of arising of our personality human-being. People acquire their experience in the horizon of their everyday life world.
Key words: situation, everyday life, life world, event, narrative identity.

© К. І. Алєксєєва, 2012

Сучасний філософсько-антропологічний дискурс відмовляється від об'єктивістської та суто діяльнісної (активної) настанови у тлумаченні поняття світу. Світ не існує, а постає перед людиною під впливом мови, соціальних конвенцій та культурних схем. У такий спосіб відбувається наше залучення у звичний та обжитий життєсвіт, у горизонті якого ми віднаходимо і здобуваємо свою ідентичність. Людина протягом свого свідомого життя діє у певних ситуаціях, структурними елементами яких є місцезнаходження, минулий седиментований запас знання, внутрішня часова свідомість та співіснування з Іншими. Сам факт породження ситуації відбувається у момент співвіднесення безпосередньо задіяного фрагмента життєсвіту з конкретним суб'єктом через надання цьому фрагменту особливої вагомості для суб'єкта.

Наша дійсність конструюється із життєвих ситуацій на підставі особистісного досвіду. Цей процес визначається як осмислення життєвої ситуації і сприйняття її на особистісному рівні. Він завжди внутрішній, і об'єктивується через певні культурно задані наративи. При цьому слід наголосити, що поняття ситуації актуалізує саме екзистенційна філософія, яка абсолютизує власний вибір і проект людини у подоланні або прийнятті ситуації. Отже, лише людина здатна виокремити ситуацію із потоку зовнішніх обставин і вмістити її у певну структуру свого життєсвіту. Такою структурою може виступати наратив або інша інтерпретаційна схема.

На сьогодні поняття ситуації вже давно набуло універсального непроблематичного вжитку. У будь-якому регіоні нашого буття ми потрапляємо у ситуації і визначаємося у них. Вони є неуникним модусом, тлом або горизонтом нашого повсякдення. Осмислення такої ситуаційної динаміки актуалізувало необхідність ситуаційного аналізу, який має лягти в підґрунтя будь-якої гуманітарної розвідки. Методологічні принципи наратології посприяли виявленню контекстуальної взаємозумовленості поняття ситуації та її наративного вираження у дослідженнях Г. Арендт, М. Бахтіна, Г. Блюменберґа, Ґ. Ґарфінкела, Ж. Женета, Ю. Лотмана, П. Рикера, Р. Рорті, А. Шюца. На вітчизняних теренах суміжною проблематикою позначені теоретичні праці А. Богачова, Л. Газнюк, І. Голубович, В. Єрмоленка, А. Лоя, М. Мінакова, В. Приходька, В. Роменця, Н. Чепелєвої, Н. Яковенко та ін. Критичні англомовні джерела зорієнтовані на нагальні суспільно-історичні розвідки ситуацій у контексті макрорівня (Б. Бабіч, Дж. Замміто, К. Кортні, М. Лінч, А. Фелд,).

Змістовою характеристикою ситуації є її подієвість. Яскраві, важливі, переломні, знакові, випадкові, буденні події – вони визначають життя людини. Саме подія є маркером ситуації та її центром. Вона перетворює зовнішні часово-просторові ресурси на релевантну для людини ситуацію. При цьому подія стає осмисленою тоді, коли її можна вмістити у біографічну оповідь. Лише подія спонукає людину осмислювати та інтерпретувати те, що з нею відбувається і що має стосунок персонально до неї. Але ХХ ст. під впливом ідей психологічної герменевтики та наратології привнесло новизну у розуміння поняття події. Подію має зафіксувати, описати і засвідчити спостерігач, який є учасником цієї події або її свідком. Тобто подія тільки тоді може відбутися як подія, коли вона описана як подія. Тільки опис із необхідністю конституює подію. Подія – це не просто епізод нашого життя, а випадок, переведений у форму, яка дає змогу розповісти про нього іншим. Це означає, що випадок, про який нікому не розказано (хоча б самому собі), подією не є.

Саме вищезгаданий контекст зумовлює мету статті: показати, що будь-яка подія та її вплив на нас формується в ситуаційних умовах нашої власної оповіді та інтерпретації.

Конкретніші завдання можна сформулювати таким чином:

– критично проаналізувати позицію Г. Арендт щодо неможливості в умовах людської ситуації зафіксувати автора власної життєвої історії;

– показати, що це можливо через експлікацію концепта наративної ідентичності П. Рикера внаслідок варіювання ситуаційного контексту.

Процес становлення особистісної ідентичності відбувається у момент взаємопроникнення сенсу та досвіду. Переживання світу як конкретних ситуацій є актами інтерпретації, за допомогою яких люди наповнюють сенсами свій досвід і роблять його зрозумілим для себе та інших. Досвід виражається сукупністю сенсів, які седиментуються і продукуються нашою свідомістю. Смисл «згортає» подію і слугує людині фундаментом для орієнтації у повсякденному життєсвіті. Сенси утворюють своєрідний текст, який накладається на ситуації і впорядковує їх у біографії особистостей. Суть цієї наративної концепції полягає в тому, що світ постає для людини лише у вигляді історій та оповідей про нього.

Цю тезу підтверджує визначення свідомості у Михайла Бахтіна як коментаря, що кожна доросла людина додає до кожного свого вчинку. Цей коментар на рівні рутинних (повсякденних) ситуацій називається спонтанним наративом. Якщо ж людина стикається із проблематичними ситуаціями, які потребують додаткового тлумачення, спричиненого наявним інтересом, наратив стає рефлексивним. Він передбачає вихід за межі буденної ситуації і породження ситуації антиномічної, для подолання якої можна застосувати не один сценарій. Її можна або стоїчно прийняти, або чинити їй опір, або зробити із неї позірну ситуацію. Проте саме наратив перетворює невпорядковані і хаотичні життєві події на елементи особистісного досвіду. Основним механізмом наративу є інтригоутворення. Воно перетворює низку різноманітних ситуацій у цілісну життєву історію подій та дій. Як вважає Поль Рикер, інтрига (по суті, це сюжет) є посередником між подією та історією про неї. Це означає, що все, що не причетне до розвитку нашої історії життя, не є подією у нашому житті. Із цього випливає, що проговорення та осмислення попередніх життєвих ситуацій – найважливіша умова людського досвіду. І тільки у такий спосіб ситуації та зовнішні події трансформуються у внутрішній досвід самості, найважливішою складовою якого є наративна ідентичність.

Про унікальність людської ситуації заявила ще Ганна Арендт у своєму власному філософсько-антропологічному проекті. У праці «Становище людини», зокрема у тій частині, що стосується поняття дії, вона наголошує на сутнісній відмінності людини від решти живих істот: «Цю унікальну відмінність виявляють мовлення і дія. (…) це спосіб появи людей один перед одним не як простих фізичних об'єктів, а як людей»[1, с.135]. Ця поява полягає в ініціативності як вияві активності, від якої жодна адекватна людина не може утриматися. Вона не властива жодній іншій діяльності *vita activa*[8]. *Адже люди спокійно можуть жити без праці, насолоджуватися світом речей, і при цьому їхнє життя лишатиметься людським із філософсько-антропологічного погляду: воно буде позбавлене необхідності, як у випадку праці, і не скеровуватиметься корисливістю, подібно до роботи. Але життя без мовлення та дії, – а це фундаментальна передумова людської самоідентичності, – буквально мертве для людського життєсвіту, оскільки перестає бути людським життям і відбуватися серед людей. Через слово та діло ми входимо в людський світ, отримуємо друге народження, в якому підтверджується факт нашої фізичної появи. Так людина опиняється у специфічній людській ситуації, внаслідок чого світ перетворюється на життєсвіт. Структурним елементом нашого життєсвіту є Інші, до*

8 Під терміном *vita activa* Г. Арендт пропонує розуміти три найголовніші види діяльності людини: працю (labor), роботу (work), дію (action). Кожна з них відповідає одній з головних умов, в яких людині дано жити на Землі.

товариства яких ми приєднуємося в процесі нашої соціалізації, але вони лише стимулюють, але ніколи не зумовлюють наше входження у світ. Імпульс залучення до буття-у-світі походить від нашої власної ініціативності. Ми відповідаємо започаткуванням чогось нового на фактичність нашої ситуації, і першими відповідями-реакціями є мовлення і дія. Діяти – означає починати, вести, урухомлювати (що є первісним значенням латинського слова agere). Люди виявляють ініціативу, тому що вони *initium* завдяки народженню, і цим спонукаються до дії. Людський початок є не те саме, що й початок світу (*principium*); це початок не чогось, а когось, хто сам започатковує себе (*a beginner himself*), виходячи за межі власної ситуації через практичну самість. Як стверджує Г. Арендт, принцип початку, як і принцип свободи, з'являється у світі разом із людиною, але аж ніяк не раніше. У цьому пасажі мислителька висловлює позицію, подібну до класиків філософської антропології (А. Гелен, Г. Плеснер) та екзистенціалізму (К. Ясперс, Ж.-П. Сартр), які розглядали людський досвід у категоріях ситуаційного контексту і власного вибору без провіденційних скеровувальних сил. Жива ідентичність особи виявляється у потоці справ і мовлення, що відіграють важливу роль у мережі людських стосунків, де ми існуємо як живі істоти, що передусім діють і промовляють.

«Дія і мовлення відбуваються між людьми, і оскільки вони скеровані до них і набувають спроможности виявляти посередника, навіть коли їхній зміст повністю «об'єктивний», то вони стикаються зі світом речей, в якому люди рухаються, який фізично лежить між ними і поза яким виникають їхні особливі об'єктивні приземлені інтереси»[1, с. 140], – таким чином Г. Арендт тематизує поняття інтересу в структурі життєвих ситуацій. Вже з етимології самого слова *inter-est* очевидно, що воно виявляє те, що лежить між людьми і може поєднувати їх. Саме дія і мовлення найбільш дотичні до цього «між» (*in-between*), що змінюється із кожною новою групою людей, які щоразу перебувають у різних ситуаціях.

Поняття ситуації та інтересу тісно переплітаються між собою. Особливу увагу на цей взаємозв'язок звернув Альфред Шюц у своєму аналізі повсякденності: рівень освоєння ситуації залежить від практичного інтересу, який задовольняється одночасно з подоланням ситуації [2]. В обох мислителів спостерігаємо досить подібні конотації інтересу, а саме: приземленість, матеріальність, інтенційність. Але у «Структурах життєсвіту» Шюц не згадує про філософську спадщину Арендт, якою він міг послуговуватися. Окрім вищезгаданих конотацій, суб'єктивне, нематеріальне «між» у Арендт повністю перекриває фізичне і приземлене тлумачення інтересу, яке згодом буде експліковане у Шюца. Саме слова і справи розповідають про приземлену дійсність суб'єкта-посередника, що діє та промовляє у своєму ситуаційному контексті. Цей контекст є неуникним, у якому люди виявляють себе як відмінні та унікальні постаті, навіть коли вони зосереджені на задоволенні приземленого матеріального інтересу. Відмежуватися від цього контексту неможливо; це означало б перетворити людей у щось таке, чим вони не є.

Сфера людського співжиття складається із сітки ситуацій, яка є всюди, де люди живуть разом. «На відміну від монолітної раціональності, Арендт наголошує на розмаїтті обставин і подій, які вплетені у текстуру реальності [3, p. 13]». Виявлення «сітки» через мовлення і встановлення нового початку через проектовану дію завжди відбувається у сітці, яка вже є. Разом вони започатковують новий і щоразу доповнювальний процес унікальної оповіді історії життя кожної людини, яка приходить у світ. Г. Арендт досить влучно називає людину, яка вперше опинилася перед відкритістю світу, «новоприбульцем». Із кожним новим перебуванням у життєсвіті цей новоприбулець впливає на життєві історії тих, з ким він стикається через мережу наявних ситуацій. Дія і мовлення продукують історії так природно, як виробництво продукує матеріальні речі. Ці історії карбуються в індивідуальній біографії, оповідаються та переповідаються, записуються в документах та пам'ятках. Ці історії в живій дійсності за своєю природою є формою матеріалізації життєвих ситуацій. Вони нам розповідають про свої предмети – події, які маркують та сенсоутворюють ситуації. Герой оповіді перебуває у центрі кожної історії, він є обов'язковим і невід'ємним елементом життєвого наративу. Важко не погодитися вже з усталеним твердженням Арендт і всієї традиції практичної філософії про те, що кожен розпочинає своє входження в інтерсуб'єктивний світ за допомогою дії та мовлення. Однак Ганна Арендт заперечує креативний потенціал особи щодо створення та авторства життєвої історії: «… ніхто не є автором чи продюсером історії власного життя» [1, с. 141]. Іншими словами, історії, результати дії та мовлення, виявляють посередника, але цей посередник не є одноосібним автором. Хтось історію розпочинає, стаючи її суб'єктом: агентом чи пацієнтом дії, але аж ніяк не автором.

Таке послідовне неприйняття наративної ідентичності героя – автора власної життєвої історії пояснюється тим, що Арендт розглядає кожну індивідуальну історію життя як умову загальної історії, величезної оповіді без початку і кінця. Людське життя та історія є результатом дії з багатьма виконавцями та промовцями, але без жодного матеріального автора. У будь-якій

серії подій, які формують унікальність оповіді, лише посередник урухомлює весь цей процес. Тому Арендт критикує всю новочасну концепцію історіографії та історіософії, яка розглядає історію як цілість, а людство як абстракцію, яка ніколи не зможе стати активним посередником. Ганна Арендт наголошує на тому, що саме людство є активним посередником, якому властива унікальна і креативна мережа стосунків. Цього посередника часто ще називають героєм, або суб'єктом оповіді, але ми ніколи не зможемо вказати на нього як на автора всіх можливих наслідків.

Такі міркування наштовхують нас на згадку про певні невидимі сили, які скеровують людину в усіх її починаннях. Ще Платон запровадив метафору виконавця поза сценою, який смикає акторів за мотузку і відповідає за розповідь. Ця метафора символізувала те, що реальні розповіді не мають автора, на відміну від оповідей, які ми самі вигадуємо [4]. Пізніше вона знайде свій вияв у концепті Провидіння стоїків, «невидимої руки» А. Сміта, Природи натурфілософів, «світового духа» Г. В. Ф. Гегеля, класових інтересів К. Маркса тощо. Хоча історія належить людям, але не вони її «роблять». Очевидно, що невидимий виконавець поза сценою – ілюзія, яка не відповідає реальному досвідові. Через нього оповідь, як результат дії по впорядкуванню життєвих ситуацій, де автором виступає вища сила, яка гойдає мотузкою і керує грою, тлумачать неправильно. Але не слід забувати, що, за авторитетним свідченням Ж. Женета, «наратив як оповідь існує завдяки зв'язку з історією, яка в ній викладається» [5, с.66]. Наратив – це самодостатня оповідь, але, водночас і всеохопна: наративом є загальна історія, а також кожна окрема біографія чи автобіографія. Вигаданою історією є не лише літературний твір, але й так звана «реальна історія людства» або розповідь про наш вчорашній день. Тому не коректно говорити про відмінність між реальною та вигаданою *історією*. Історія за своєю сутністю не може бути «об'єктивною», «реальною» і «справжньою», адже її завжди творить та оповідає суб'єкт у своєму ситуаційно-контекстному горизонті. Цей суб'єкт є тим «кимсь», хто оповідає, оприявлює, виробляє історію. Він – це автор, посередник і герой[9]. Через оповідь нематеріальне виявлення його унікальних ситуацій може стати матеріальним *ex post factum* через оповідування. Ким є або був хтось, включно з роботою, яку він виконав і має залишити після себе, ми можемо дізнатися лише з оповіді, героєм якої є він сам, тобто з його автобіографії. Одним словом, щоб краще та ближче знати когось, ми маємо виявити його наративну ідентичність, а отже, знати його історію.

Питання наративної ідентичності у своїй однойменній праці поставив Поль Рикер. Для розкриття цієї проблематики автор спочатку звертається до оповідувальної ідентичності, яка проявляється у процесі інтригоутворення, поступово переходячи до ідентичності персонажів розказуваної історії і нарешті до ідентичності самості, яка вимальовується в акті читання [6]. Хоча ці процеси взаємопов'язані, але із філософько-антропологічної точки зору нас має цікавити саме акт конституювання власної самості, до якого Рикер переходить в останній частині розгортання концепту наративної ідентичності.

Ідея узгодженості розказуваної історії з інтригою та персонажем вперше була сформульована ще в Аристотеля: протягом процесуального оповідування історії, одночасно з інтригоутворенням персонаж зберігає свою ідентичність, яка узгоджується із ідентичністю розказуваної історії. Це співвідношення залишається непорушним і в сучасному літературознавчому дискурсі, де для презентації персонажа у розвитку про нього необхідно якомога більше розповідати. Усе це створює конфігурацію композиції оповіді, яка синтезує події і регулює інтригоутворення. Рикер обирає поняття конфігурації, а не структури, щоб указати на динамічний характер зав'язування інтриги та на можливість аналізу персонажа (фігури роману) як самості. Для оповідувальної конфігурації як у романі, так і в драматургії властива неузгоджена узгодженість подій. Цей синтез різнорідного відбувається за допомогою лінгвістичного опосередкування, яке є результатом інтригоутворення і проявляється у наступних моментах: опосередкування між розмаїттям подій і часовою єдністю оповіді; опосередкування між різними феноменами, які створюють оповідь, – мотивами, інтенціями, випадковістю – і цілісністю оповіді; опосередкування між чистою послідовністю і єдністю часової форми, хронологія якої може бути порушена або взагалі знівельована залежно від ситуації оповідування. Ця діалектика пояснює і долає конфлікт між окремими епізодами оповіді, матеріалом для яких виступають різні життєві ситуації, які завдяки композиційній конфігурації отримують наративне вираження і подальший розвиток.

Іншими словами, цілісну історію життєвої біографії можна представити у вигляді ланцюга

9 Варто зауважити, що герой розповіді не виявляє жодної потреби в героїчних рисах; слово «герой» первісно, тобто в Гомера, було назвою кожної вільної людини, яка брала участь у Троянській війні і про яку можна було скласти розповідь. Ніде воно більше не з'являється в пізнішому значенні «напівбога», що, можливо, виникло з обожнювання епічних героїв античності.

перетворень – від початкової (народження) до фінальної (смерть) ситуації. У такому разі наративна ідентичність суб'єкта-героя може бути лише суб'єктивним стилем оформлення подій у комбінації з об'єктивними перетвореннями, «згідно правила повноти, цілісності і єдності зав'язування інтриги»[6]. Ілюстративним прикладом цього пасажу може стати вираз В. Шаппа про те, що всяка історія відповідає людині. Аристотель натомість у своїй «Поетиці» наголошував на кореспондентському підкоренні основи дії самій дії. Але вже в «експериментальному» романі і в романах «потоку свідомости» саме персонажі стають центральним моментом оповіді. Відповідно відношення між інтригоутворенням і її подальшим розвитком дещо зміщується: на противагу Аристотелевій моделі, інтригоутворення слугує розвиткові персонажа.

Таким чином, ми спостерігаємо кризу ідентичності персонажа. Сучасний театр і роман стали справжніми лабораторіями моделювання уявних ситуацій, від яких залежить наративна ідентичність персонажів. Рикер для прикладу бере роман Роберта Музиля «Людина без властивостей», де можливість настільки перевищує реальність, що Людина без властивостей у світі, повному властивостей, але нелюдському, втрачає свою ідентичність. Однак Рикер зазначає, що одночасно з процесом знеособлення оповіді сам роман втрачає оповідувальні функції. Втрата ідентичності персонажа перебуває у прямій залежності від втрати конфігурації оповіді, що зумовлює кризу завершеності оповіді. Але при аналізі цього літературного явища не слід забувати, що навіть тоді, коли ми змушені констатувати повну втрату ідентичності героя, то і тоді проблематика персонажа як такого лишається актуальною. Адже не-суб'єкт не є ніщо.

Ця заувага не втрачає свого сенсу, коли ми перенесемо дії літературного персонажа у сферу практичної самості людського життєсвіту. Всякий так званий не-суб'єкт є лише проекцією суб'єкта, навіть якщо вона здійснюється негативним чином. «Дехто ставить питання: «Хто я?» Йому відповідають: «Ніщо або майже ніщо». І мова тут іде саме про загострену до межі відповідь на питання «Хто?»[6].

Саме у цьому питанні ми підходимо до проблематики взаємозв'язку логіки оповідування і людської самості. Загальноприйнятим є твердження, що у мистецтві оповідування головну роль у пізнанні особистості відіграє оповідь від третьої особи. Героєм виступає той, про кого говорять. Хоча такі жанри, як сповідь та автобіографія, не підпадають під цей критерій, але не слід забувати, що опертя на фізичні і психічні предикати суб'єкта зможе прояснити мотиви поведінки кожної окремої людини у певних ситуаціях. Адже не слід забувати, що йдеться про категорію тіла, яке зумовлює хід подій і викликає зміни світу ближнього довкілля людини. Це стосується фізичних подій і станів персонажів незалежно від того, чи ми маємо справу із само-описом або оповіддю від третьої особи.

Цей акт подвійного прочитування самості прекрасно ілюструється на прикладі театральних та літературних персонажів за допомогою спостереження і самоаналізу. Лише завдяки грі нашої уяви, через яку уможливлюється вже згадуване подвійне прочитування, відбувається збагачення нашого набору фізичних предикатів: сюди належать знання про приховані пориви заздрощів, таємні бажання, підступні наміри тощо. Розмаїття психічних станів стає доступним для нашого розуміння через процес аналізу внутрішнього світу героїв оповідачем. Але сам персонаж водночас може бути оповідачем власної історії життя. Він має мати здатність описати себе у третій особі від імені презентованого персонажа. Так здійснюється процес само-опису за аналогією з рефлексивною діяльністю, яка виявляється у словесних актах. Завдяки такій проекції «само-зображення» особистісної ідентичності стає можливим, щоб герої, описані від третьої особи, проголошували репліки, виголошені від першої особи. Ще з курсу початкової школи нам відомо, що для вказівки на цей акт ми використовуємо лапки. Саме на прикладі мистецтва оповідування можна побачити аналогічне використання лапок для виділення мовлення від третьої особи. Відповідна процедура здійснюється по-різному залежно від жанрової специфіки оповіді. У так званій «автентичній» оповіді оповідач презентує сам усе, що відбувається із персонажами, натомість у драмі персонажі самі «створюють драму» [6] на очах у глядачів. Сучасна наративістика вийшла на якісно новий рівень шляхом синтетичного поєднання оповіді від третьої особи з репліками від першої особи, які втратили лапки. Ця техніка оповідування забезпечує своєрідний ефект «сплаву» здійснення оповіді від третьої особи і від першої, яка спрямована на виконання рефлексивної функції. Саме наративне вираження життєвих ситуацій є адекватним полем такого «сплаву».

Для впровадження нового вектора у сферу аналізу ідентичності самості слід наголосити на вигаданому характері персонажів літературної оповіді. Виходячи зі специфіки акту інтригоутворення, його подальше розгортання базується на мімесисі (наслідуванні) реальних дій. Але ведучи мову про міметичні акти, Рикер стверджує два важливих моменти. По-перше, фабула дії оповіді розгортається у сфері вигаданого; по-друге, і це має важливий сенс у світлі означуваної філософсько-антропологічної проблематики, усяка оповідь творчо наслідує

реальні дії людей через інтерпретацію і ре фігурацію [7] ситуаційного контексту життєсвіту особи персонажа. Нас має цікавити процес оволодіння реальним суб'єктом-читачем своєю наративною ідентичністю, яка пов'язує вигадані дії з реальною основою дій персонажів.

Завдяки оповідуванню через рефігурацію відбувається самопізнання, яке виходить за межі самої оповіді. Адже самість завжди пізнає себе опосередковано, через знаковий зміст культури за допомогою релігійних, етичних, наукових дискурсів, які за своєю природою є екзистенційними [8]. Від цього символічного опосередковування відгалужується наративне опосередковування, яке оприявлює важливу роль інтерпретації самості у процесі самопізнання. Провідною ниткою у цій інтерпретації виступає ідентифікація читача з уявним персонажем в уявній ситуації. Вигадані властивості персонажа стають основою інтерпретаційної самості. Вона, у свою чергу перетворюється у таке ж вигадане «я», яке ідентифікує себе у якості тієї чи іншої особи. Цьому процесові Рикер дав назву «оволодіння», яке полягає у сприйнятті оповіді читачем через інтеріоризацію різноманітних властивостей героїв.

Але на шляху до самоідентифікації ми опинилися перед парадоксальною ситуацією ідентифікації з іншим за посередництвом історичної і вигаданої оповіді. Саме в цьому амбівалентному явищі проявляється наш досвідний характер мислення стосовно епосу, драми або роману. Ідентифікувати себе з персонажем – означає поставити себе самого перед різноманітними ситуаціями, створеними за допомогою гри нашої уяви під впливом змін нашої самості. Рикер для підтвердження неоднозначного статусу цієї гри наводить слова Рембо: Я є інший.

Однак на заваді наївній вірі у таку конструкцію стає сучасний філософський напрям герменевтики підозри, представники якого (К. Маркс, З. Фрейд, Ж.-П. Сартр, П. Рикер, Ж. Лакан) намагалися прояснити непорозуміння та ілюзії, з якими стикається людина у різних структурах своєї смислової реальності. Вищезазначений тип ідентифікації стає або результатом самообману, або наслідком втечі від власного «я». У сфері літератури це підтверджують приклади Дон Кіхота і Мадам Боварі. Одну із версій філософської недовіри до описуваного феномена пропонує Сартр із приводу трансценденції ego: «Ego ані в формальному, ані в матеріальному відношенні не є всередині свідомости: воно – ззовні, воно – в світі, це – певна світова подія, як і Ego іншого» [9, с. 86]. Але герменевтика підозри, якби вона послуговувалася лише негативними пропозиціями, втратила б усякий конструктивний сенс. Проте вона приймає як належне гіпотезу зображення «я» через «іншого» як адекватний засіб для саморозкриття самості. Самоконституювання, за великим рахунком, полягає у креативності і відновленні того, ким ми є. Саме у цьому полягає рефігурація у герменевтиці відкриття і перетворення сенсу власного віднайдення. У сучасній культурі герменевтика підозри відкриває глибинний сенс синтетичної єдності відкриття і перетворення, пов'язаних із аналізом наративної ідентичності особи.

Перебуваючи у життєвому горизонті уявних ситуацій, ми із необхідністю підпадаємо під наративну рефігурацію самості. Як наслідок, завдяки силі нашої уяви ми опиняємося перед небезпекою впливів конкурентоздатних типів ідентифікації. Більше того, ми просто не можемо уникнути загрози підпадання під «неправильну» ідентичність. Саме у цьому випадку ми із необхідністю проходимо досвід проб і помилок у пошуках власної ідентичності. Але тією мірою, якою самість ідентифікує себе з людиною із «заплутаною» ідентичністю, вона тим самим спростовує гіпотезу про власну безсуб'єктність і нікчемність. Тому Рикер вказує на парадоксальність твердження «Я є ніщо»: «ніщо» дійсно нічого б не означало, якби воно не приписувалось «я» [6].

Отже, особистісна ідентичність конституюється самооповідуванням. Воно є результатом упорядкування та організації життєвих подій відповідно до контексту нашої життєвої історії. При цьому слід підкреслити, що ідентичність носить суто практичний характер. Встановити ідентичність – значить відповісти на запитання, хто автор. На нього по-різному відповідають Г. Арендт і П. Рикер. З погляду Арендт випливає, що у межах соціально-ситуаційних умов «невловимі ідентичності… вислизають від будь-яких генералізацій» [10, с. 10]. П. Рикер, на відміну від Г. Арендт, не бачить проблеми в авторській ідентифікації, приписуючи її кожному реальному суб'єкту, який живе і діє. Тому ідентичність може бути лише наративною ідентичністю, яка здобувається у наративному вираженні життєвих ситуацій.

Бібліографічні посилання:

1. **Арендт Г.** Становище людини / Ганна Арендт; [пер. з англ. М. Зубрицька]. - Львів: Літопис, 1999. – 254 с.

2. **Шютц А.** Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Альфред Шютц; [пер. с англ. А. Я. Алхасова]. – М.: Институт фонда «Общественное мнение», 2003. – 336 с.

3. **Babich B.** Jaspers, Heidegger, and Arendt On Politics, Science, and Communication [Електронний ресурс] / Babette Babich // Existenz – 2003. – Vol.4(№1). – Режим доступу до журн.:
12. http://www.bu.edu/paideia/existenz/volumes/Vol.4-1Babich.html
4. **Набоков В.** Лекции по зарубежной литературе / Владимир Набоков; [пер. с англ. С. Антонов, И. Берштейн, Г. Дашевский и др.]. – Спб.: «Азбука-классика», 2010. – 512 с.
5. **Женетт Ж.** Повествовательный дискурс / Жерар Женетт // Женетт Ж. Фигуры: в 2 т.: т. 2. - М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1998. С. 60-280.
6. **Рикер П.** Повествовательная идентичность [Електронний ресурс] / Поль Рикер. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Rik/pov_ident.php
7. **Рикер П.** Время и рассказ: в 2 т.: т. 2: Конфигурация в вымышленном рассказе / Поль Рикер; [пер. с фр. Т. В. Славко] – СПб., М.: Университетская книга, 2000. – 224 с.
8. **Courtney C.** Reading Ciphers With Jaspers and Ricoeur [Електронний ресурс] / Charles Courtney // Existenz – 2006. – Vol.1(№1-2). – Режим доступу до журн.: http://www.bu.edu/paideia/existenz/volumes/Vol.1Courtney.html
9. **Сартр Ж.-П.** Трансцендентность Эго. Набросок феноменологического описания / Жан-Поль Сартр // Логос. – М.: Гносис, 2003. - №2 (37). – С. 86-121.
10. **Грицанов, А. А.** Арендт / А. А. Грицанов // Новейший философский словарь. Постмодернизм. – Мн.: Современный литератор, 2007. – С. 10-12.

УДК 32.116.

Я. Р. Чайковський

ПРОБЛЕМА ВІДЧУЖЕННЯ ЛЮДИНИ В ГУМАНІТАРНИХ НАУКАХ. З ПИТАНЬ СТАНУ ДОСЛІДЖЕНЬ

Вивчення стану дослідження проблеми відчуження людини у філософських, політологічних, психологічних, соціологічних дослідження з древності до сьогоднішніх днів. Зроблено висновок, що не зважаючи на широкі і різноаспектні дослідження проблеми відчуження людини, до сьогодні не сформована автономна теорія відчуження людини.
Ключові слова: Відчуження людини, суб'єктивне відчуження, об'єктивне відчуження

Изучение степени исследования проблемы отчуждения человека в философских, политических, психологических, социологических исследованиях с древности до наших дней. Сделаны выводы о том, что, несмотря на широкие и разноаспектные исследования проблемы отчуждения человека, до настоящего времени не сформулирована автономная теория отчуждения человека.
Ключевые слова: Отчуждение человека, объективное отчуждение, субъективное отчуждение

The article is devoted to the problem of man`s alienation of in philosophical, political, psychological, sociological researches from antiquity to our days. In the article a conclusion is done that, in spite of wide and researches of problem of man`s alienation , to the present tense the autonomous theory of alienation man`s is not formulated .
Keywords: Man`s Alienation, objective alienation, subjective alienation

© Я. Р. Чайковський, 2012

Актуальність проблеми. Дослідження відносин людина – людина, людина – суспільство, людина – держава, людина – політичні інститути, що складають основу політичного, – одна з найважливіших проблем у сучасної політології. Незважаючи на використання різноманітних методологічних підходів для аналізу цієї проблеми у сфері політичного, дослідники незмінно звертались до необхідності аналізу проблеми відчуження людини. Проблема відчуження людини залишається однією з центральних проблем у політичної думці XXI століття. Важливим і актуальним кроком на шляху її вирішення є вивчення та підсумування висновків багато вікових досліджень, проведених філософами, політологами, економістами, соціологами, теологами. Ґрунтовний аналіз проблеми дасть можливість сформувати узагальнене і глибоке розуміння людини в політичному, дати відповіді на питання, що ставить перед нами сучасна політична практика, виявити місце проблеми відчуження людини в політиці й політології сучасності.

Вихідні передумови. До питання відчуження людини як явища звертались у Древній Греції, Середньовіччі, у Новий Час, проте як спеціальним предметом дослідження проблема відчуження людини стала лише в працях представників радянської школи філософії, зокрема І. Кального, А

Маграбян, Т. Озермана, Г. Батищева та інших. Їх вклад у розвиток проблеми відчуження людини є дуже важливим для сучасних дослідників, але радянські вчені не торкалися широкого кола питань відчуження, що актуальні сьогодні. Окремо слід відзначити вклад у вивчання проблеми польського філософа А. Шаффа. Для аналізу проблеми відчуження людини А. Шафф, як і радянські дослідники, використовував теорію К. Маркса, але, на відміну від них, йому вдалося узагальнити теоретичні підходи до проблеми відчуження, що розвивалися у західній науці. До сьогодні ні українська наука, що є спадкоємцем радянської науки, ні західні вчені не вирішили проблему відчуження людини у рамках політичної науки.

Завдання дослідження. Основне завдання дослідження є аналіз стану дослідження проблеми відчуження людини у філософській, соціологічній, економічній та політичній науці.

Предметом дослідження виступає історія формування і становлення відчуження людини як предмета наукового дослідження.

Об'єкт дослідження – наукові підходи, концепції і вчення, спрямовані на проблеми відчуження людини.

Проблема відчуження людини у своїх найрізноманітніших проявах як спосіб світосприйняття дійсності людиною, як відносини між людиною та її твореннями, як об'єктивні відносини між суб'єктом дії (людина) і об'єктом (інша людина чи предмети) її впливу завжди привертала увагу дослідників, виступаючи особливим об'єктом досліджень. Це складний комплекс проблем, що перманентно постають перед людиною в процесі її розвитку. Проблема відчуження людини торкається всіх ракурсів людського існування: мораль, етика, наука, історія, соціальна участь, політична діяльність; виступає наріжним каменем для вивчення онтологічного (перебування людини у світі, в його соціально-політичному вимірі), аксіологічного (наявні цінності та їх співвідношення з цінностями іншого, групи, суспільства й навіть самого себе), гносеологічного (способів пізнання людиною соціальної дійсності і самої себе), епістемологічного (істинність чи неістинність людського знання про соціально-політичний вимір свого існування) виміру політики.

Проблемою відчуження людини цікавилися як філософи (Ф. Гегель, Л. Фейєрбах, А. Камю, Ж-П. Сартр, П. Бурд'є, М. Бердяєв, В. Соловйов, С. Булгаков та ін.), економісти (А. Смітт, Дж. Міль, К. Маркс та ін.), психологи (З. Фрейд, Е. Фромм, В. Франкл та ін.), соціологи (Е. Дюргейм, М. Вебер, Р. Арон, П. Сорокин та ін.), історики (М. Блок, Л. Февр, Ф. Бродель та ін.), антропологи (М. Мосс, К. Леві-Строс, К. Гірц та ін.), так і суто політологи (М. Сімен, П. Рейтон та ін.) й навіть теологи (П. Флоренський, Іван Павло ІІ, автори матеріалів Соборів Католицької церкви).

Проблематику відчуження людини можна простежити ще у буддійській філософії Стародавньої Індії. Сутності божеств, відносинам людина – світ, людина – людина, «Я» – «Я» у буддійській філософії притаманні інтенції відчуження. Використовуючи поняття ілюзорності реального світу – Майя, «з якого виникають зумовлені форми свідомості та об'єктивного існування» [3], констатують специфічні виміри світу: суб'єктивний і об'єктивний, індивідуальний і всезагальний. Майя – це онтологічна дистанція і взаємозумовленість феноменального «Я» і феноменального світу, водночас їх концептуальна єдність і концептуальна відмінність. Концептуальна єдність проявляється у спільному походженні, спільних рисах і проявах себе, показує фактичну тотожність феноменального «Я» і феноменального світу. Майя неодмінно перебуває в тісному контакті з людиною, що вказує на її залежність від неї. Концептуальна відмінність дає можливість конституювати реальний світ, відмінний від «Я»: визнання Майя частиною реальної людини означало б відсутність реального світу, що завжди був би ілюзією «Я». До цієї роздвоєності «Я» і реального світу неодноразово будуть звертатися філософи, починаючи з Стародавньої Греції і до сьогоднішніх днів.

У Стародавньому Вавилоні при формуванні перших нормативних актів та їх увіковіченні засобами запису, а саме законів Хамураппі, з'являється юридичний аспект відчуження людини. Писаний закон, як відомо, є інституалізацією акту волі певного суб'єкта (спеціального органу чи окремої людини), що наділений відповідними правами. Відчуженого акту волі суб'єкта, інституалізованого в закон, повинен дотримуватися і його творець. До появи закону творцеві для реалізації своєї волі досить було здійснити один вольовий акт – прийняти рішення. Формування закону змусило здійснювати уже два вольові акти – передовсім змінити закон і лише тоді прийняти рішення відповідно до нього. Відносини між суб'єктом, наділеним правом вольового акту встановлювати закон як власну відчужену форму, і законом як відчуженою формою, що дістає власну онтологічну основу, незалежну від суб'єкта вольового акту, лежать в основі юридичного відчуження. Суб'єкт, наділений правом вольового акту, в свою чергу, став однією з найосновніших проблем політичної думки.

Відчуження людини у процесі формування бюрократії відображено у філософів Стародавнього

Китаю. Конфуцій звертав увагу на необхідність управління суспільством «благородними людьми», які володіють досконалими моральними якостями. У вченні школи китайських легістів також знаходимо думку про те, що існуючий соціальний устрій повинен відповідати уявленням про всесвітню гармонію, тобто відчужену ідеальну ілюзорну форму реального стану.

Проблему відчуження людини можна спостерігати у працях древньогрецьких філософів. Завдання, що поставали перед філософами тієї доби, – це щонайменше опис подій, свідками чи дійовими учасниками яких вони були. Для здійснення цього було недостатньо існуючих на той момент ні категоріального апарату, ні методів структурно-логічного поєднання вже існуючих категорій.

Проблема відчуження людини з'являється в діалогах Платона «Тімей» і «Федр». Для описання цього явища філософ використовує слово *alloiosis*. Автор звертає увагу на особливість акту творення світу. Бог творить світ як певний стан «не-Я», відчужуючи від себе світ людини і людину світу. Акт творення виступає актом відчуження, формуванням особливих структур, відмінних від свого творця. Актом творення вони наділяються характеристикою «відчужений від» і водночас постійним прагненням до подолання цього стану. Отже, акт творення є актом наділення певними характеристиками, чимось «моїм», що «відмінне від», з іншого боку, постійним прагненням подолати сформований ним стан відчуження. Постійне відчуття «розчарування» від перебування у стані відчуження внутрішньо неприродне, проте властиве людині. У діалогах Платона в людині починає формуватись внутрішня суперечність між двома категоріями-відчуттями – «моє» і «розчарування». Пізніше до цього аспекту пильну увагу у своїх працях буде звертати К. Маркс та екзистенціалісти.

Необхідно відзначити, що у текстах філософів Стародавнього Світу з'являються різні аспекти проблеми відчуження людини. Зокрема, психологічно-суб'єктивний аспект у древній індійській філософії, юридично-правове відчуження людини у Стародавньому Вавилоні, соціальне відчуження людини у Древній Греції. Описуючи явище відчуження людини як одне з основоположних для виділення людини серед іншої природи і речей, філософи Стародавнього Світу відчували брак термінологічного апарату. Проте вже древньогрецькі філософи використовували слово *alloiosis*, яке і сучасні політологи та філософи використовують для позначення цього явища.

Поняття відчуження людини в теологічно-містичному значенні зустрічається у середньовічній філософії. Св. Августин Блаженний та отці Церкви у своїх працях вживали термін *«kenosis»*, трактуючи інкарнацію Ісуса Христа як позбавлення Ісусом Христом себе властивостей Бога. Як стверджує А. Шафф, саме з цього поняття, що в дослівному перекладі означає «випорожнення», Г. Гегель формує поняття *«Enträusserung»*, сутність якого ми розглянемо нижче.

Інше значеннєве поле відчуження має підхід «позбавлення» людини від своїх власних людських характеристик. У рамках цього підходу вживається латинське поняття *«alienatio»*. Цей термін у рамках зазначеного підходу мав позитивне значення і означав можливість людського духу (тобто душі кожної окремої людини) вивільнятися і об'єднуватися з Богом. Це відчуження людського духу від самої людини, що можливе лише за умови вивільнення себе від самого себе.

Також у Середньовіччі поняття відчуження людини вживалося як характеристика відділення людини від Бога. В такому розумінні поняття *«alienatio»* зустрічається у Посланні св. Апостола Павла до Ефесян: «…вони запаморочені розумом, відчужені від життя Божого за неуцтво, що в них, за ствердість їхніх сердець» [1]; а також у коментарі іншого уривка з Біблії. Кельвін, зокрема, пише: «Духовна смерть є нічим іншим, як відчуження людини від Бога...» [3, с.15].

Таким чином, використання поняття відчуження людини у Середньовіччі продовжує традиції древніх філософів. Відчуження людини розуміється у значенні, що властиве для древньоіндійської філософії, – відділення людини від Бога і Бога від людини. Продовжуючи древньогрецьку традицію, поняття відчуження людини вживається у значенні соціального відчуження, вивільнення людини від самої себе, від своїх мирських особливостей.

Зміна світоглядних позицій, що відбулась у Новий Час, відобразилася на розумінні проблеми відчуження людини. Відхід від релігійного світобачення спричинив необхідність зміни акцентів з відносин людина – Бог, притаманних Середньовіччю, на відносини людина – людина, чи навіть людина сама з собою.

Р. Декарт одним із перших розуміє відчуження людини як проблему світосприйняття. Він визначив чинники, що формують відчуження: реальність, відчуття реальності, психологічне сприйняття реальності, сприйняття себе як частини реальності, пізнання себе як елемента реальності. Узагальнивши всі ці чинники, Р. Декарт визначив людину як суб'єкт світосприйняття, вивівши проблему відчуження людини на особливий рівень.

До проблеми відчуження людини зверталися засновники школи суспільної угоди: Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж-Ж. Руссо, Г. Гроцій. Розглядаючи причини та наслідки процесу відчуження

людини, вони розуміють відчуження як певну втрату прав. Слід, проте, зауважити, що ні Т. Гоббс, ні Дж. Локк не вживали терміна «відчуження».

Г. Гегель вживає два поняття – *«Enträusserung»*, *«Entfremdung»*, що українською перекладаються як відчуження. Перше з них, як уже зазначалося, походить від грецького слова «kenosis» і означає «робити щось чужим» («making alien»), засобами відречення від якихось прав чи перенесенням їх комусь іншому. Тоді як «Entfremdung» означає стосунки «ставання чужим» («becoming alien») включно з розумінням того, що Дух «стає чужим», виходячи поза себе, конституюючи матеріальний світ, як і розумінням, що людина стає чужою щодо власної сутності й природи.

Промисловий переворот початку XIX ст. вніс кардинальні зміни в розуміння проблеми відчуження людини. Перехід від ручного, ремісничо- мануфактурного до машинного фабрично-заводського виробництва, впровадження у виробництво робочих машин і механізмів, які замінили ручну працю людей, вплинув на людське життя. Людина, контролюючи процес виробництва від початку до кінця, могла дати оцінку результатам своєї праці і шукати причини своїх успіхів і невдач або у собі, або апелювати до Бога. Промисловий переворот змінив систему координат і спонукав до переосмислення ролі людини у нових соціальних відносинах. Людина активно шукає заміну Богу, бо вже не від Нього, а саме від засобів виробництва залежить результат людської праці. К. Маркс був одним з перших філософів, що звернув увагу на нові соціальні обставини.

У праці «Економічно-філософські рукописи 1844 р.» К. Маркс починає розглядати соціально-економічні проблеми, використовуючи методологію А. Смітта. Перший рукопис поділені на три частини – «Заробітна плата», «Прибуток і капітал», «Земельна рента». Цей поділ відповідає теорії К. Маркса про поділ суспільства на робітничий клас, буржуазію та власників землі. Поняття «праця» і роль праці у розвитку кожного з суспільних класів є основною проблемою, яку розглядає К. Маркс. Аналіз, проведений вченим, приводить його до висновку існування проблеми відчуженої праці від людини у сучасному йому суспільстві.

К. Маркс визначав працю як основоположний елемент людини, у «якому виявляються усі природні, духовні і соціальні відмінності індивідуальної діяльності» [2, с. 49]. Протягом історії розвитку людства праця і результати праці були сутнісною єдністю і невіддільні від людини. Розвиток техніки і впровадження машин змінили ситуацію. Практика нової діяльності спричинила поступове роз'єднання колись єднісних елементів – людину і її працю. Саме в цьому К. Маркс вбачав основну причину відчуження людини. В «Економічно-філософських рукописах 1844 р.» філософ робить спробу окреслити феномен відчуження людини в соціальних відносинах – визначити причини виникнення проблеми відчуження, його наслідків для людини і суспільства, окреслити шляхи розв'язання проблем.

Проблема відчуження людини була однією з концептуально важливих, що лежала в основі опису соціальних проблем К. Марксом в «Економічно-філософських рукописах 1844 р.», і саме теорія відчуження людини лежить в основі економічної теорії, описаної в «Капіталі». Однак К. Маркс не формулює чіткого визначення терміна відчуження людини, лише накреслює основні напрями розуміння цієї проблеми. Сам факт, що «Економічно-філософські рукописи 1844 р.» були видані після смерті К. Маркса лише у 1934 р., свідчить про те, що він вбачав у відчуженні людини необхідну та дуже важливу, проте лише операційну методологічну підставу (до якої ми звернемося нижче) для аналізу економічних процесів та соціального розвитку. Як стверджують багато дослідників проблеми відчуження людини, зокрема А. Шафф, сутнісна проблема відчуження людини залишається в основі діалектики філософа [4]. Незважаючи на те, що у своїх пізніх працях К. Маркс практично не вживає самого поняття відчуження.

До проблеми відчуження людини в кінці XIX ст. звернулись представники соціологічних шкіл, зокрема, Е. Дюркгейм. Аналізуючи причини явища самогубства, Е. Дюркгейм доходить висновку, що однією з основних причин суїцидів у суспільстві є розрив соціальних зв'язків, відсутність колективної підтримки, стан відокремленості, що породжують почуття самотності, пустоти, відчуття трагізму існування, відчуження людини від суспільства. Е. Дюркгейм звертав увагу на відносини людина – суспільство, для характеристики яких вживав термін аномія. Цей термін знаходиться в синонімічному ряду з поняттям відчуження. Теорії Е. Дюркгейма – яскраво суб'єктивні характеристики проблеми відчуження людини. Послідовниками теорії Е. Дюркгейма стали представники школи культурної антропології К. Леві-Стросс, М. Мосс, К. Гірц, які проаналізували питання походження культур та відзначали аспекти культурного відчуження людини.

Таким чином, аналізуючи наслідки відчуження людини, Е. Дюркгейм та інші соціологи, а також представники школи культурної антропології, зробили спробу знайти причини відчуження людини від суспільства, що стало важливим внеском у дослідження проблеми

відчуження людини.

Публікація «Економічно-філософських рукописів 1844 р.» К. Маркса у 1934 р. стала поштовхом до активного зацікавлення проблемою відчуження людини в середині XX ст. Поєднання марксистської теорії відчуження людини з суб'єктивним підходом представників школи культурної антропології спричинили чергове звернення до проблеми відчуження у середині 60 – 70-х років XX ст. Соціальні психологи Е. Фромм, А. Камю та ін. здійснили глибокий аналіз творчого доробку К. Маркса, а також використали нові напрями психології, соціології, що дозволило поглибити дослідження з проблеми відчуження людини.

Е. Фромм, розглядаючи постіндустріальне суспільство, де людина пригнічена «технічним прогресом», здійснив дослідження соціально-психологічних факторів відчуження людини. Відповідно до роздумів Е. Фромма, відчуження людини має основоположне значення для розуміння людини, її почуттів, відносин між людьми, суспільства, соціальних процесів, політичної реальності. Відчуження людини характеризується віддаленістю людини від ближнього, протиставленням до роботи, недосяжністю потрібних речей, насильством з боку власника, держави і навіть нездатністю відділити самого себе від своєї життєдіяльності. Під відчуженням психолог розумів такий стан, при якому людина відчуває себе у всіх відношеннях чужою і самотньою, загубленою і непотрібною самій собі.

Незважаючи на зацікавленість і глибокий аналіз проблеми відчуження людини Е. Фромм також чітко не визначає сутність даного поняття, вживаючи його як одну з характеристик стану людського буття. У різних контекстах ця характеристика відчуження набуває різних відтінків, акцентів, які не зібрані Е. Фроммом в одну цілісну концепцію відчуження людини.

Американський дослідник М. Сімен [5] – один із головних представників американської школи політології, який розвивав, адаптував, а основне – узагальнив і систематизував підхід Е. Фромма до відчуження людини. М. Сімен вважає відчуження людини складним соціально-психологічним процесом, виділяючи в цьому контексті шість видів відчуження: безсилість (powerlessness), незрозумілість (meaninglessness), нормативність (normlessness), культурна відчуженість, самовідчуженість і соціальна ізольованість. Перші три типи, за М. Сіменом, характеризують об'єктивну природу явища відчуження людини і базуються на підходах К. Маркса. Останні три типи відображають індивідуальне пережиття людиною соціальної ситуації і реакцію на неї. Типи відчуження людини, запропоновані М. Сіменом, можна віднести до психологічного відчуження. Схема М. Сімена дозволяє зрозуміти причини формування і реакції не діяльнісне і надособистісне відчуження людини.

Представник Франкфуртської школи філософії соціолог Г. Аренд розглядає проблему відчуження людини з позиції об'єктивного підходу. В праці «Становищі людини» Г. Аренд розпочинає своє дослідження з аналізу причин невідповідності Землі як частини людської природи потребам, які необхідні людині для існування. Соціолог знаходить причини проблеми у відчуженні людини від матеріального світу. Згідно з дослідженням Г. Аренд, людина зацікавлена у поверненні до Землі, що дає їй розуміння свого існування у світі (в термінології Г. Аренд, «людської активності»). Г. Аренд переконана, що основною характеристикою світу є прагнення до перманентності, що виходить поза рамки одного покоління і триває упродовж історії людства. Основним сенсом людської діяльності є створення цієї перманентності, яку Г. Аренд називає «створенням об'єктивності». Об'єктивність, як людське творіння, створене людською сутністю – діяльністю, утримує в собі перманентність. «Створена об'єктивність» і є формою відчуження людини.

Представники французького постструктуралізму – філософи М. Фуко і Ж. Бодрійяр зробили вагомий внесок в дослідження проблеми відчуження людини. У сфері їх наукової зацікавленості в питаннях відчуження людини перебуває проблема знакової релятивності. Знак у постструктуралізмі виступає як повна протилежність самому собі і стає не вказівником на який-небудь предмет чи зміст, а, навпаки, утверджує відсутність змісту. Знак і зміст перетворюються у фікцію, симулякр (Ж. Бодрійяр), що маскує відсутність актуального змісту. Знак і мова стають індивідуально об'єктивно існуючим простором, не пов'язаним більше ні з людиною, ні з дійсністю.

З-посеред дослідників проблеми відчуження людини окремо слід виділити польського вченого А. Шаффа. У своїх працях А. Шафф узагальнив усі напрями дослідження відчуження людини і зробив спробу формування власної теорії відчуження людини. Основні засади теорії були описані у праці «Відчуження як суспільне явище». Дослідник першим розділяє відчуження на об'єктивне і суб'єктивне, вказуючи на те, що обидва з них започатковані у марксизмі. Згідно з теорією А. Шаффа, об'єктивне відчуження – це об'єктивні відносини у суспільстві, в які не втягнуті людські переживання. Під суб'єктивним відчуженням А. Шафф розуміє індивідуальне переживання людиною своїх відносин до світу.

Для більшості дослідників відчуження людини ставало методологічною засадою (теоретичним підходом) аналізу основних сфер їх зацікавлення, методологічним апаратом (категорією) для пізнання й розуміння дійсності. Однак у більшості випадків, формуючи специфіку розуміння різних аспектів відчуження людини, дослідники не ставили перед собою завдання зведення до однієї завершеної теорії, з чіткою логікою викладу та структурою. Незважаючи на активне звернення до проблеми відчуження людини, в історії філософської та політичної думки не з'явилось автономної теорії відчуження.

Політики та політологи сучасності, створюючи відчуження людини від суспільства, держави, самої себе, часто не звертають уваги на проблему, а деколи не знають про її існування. Подальші дослідження проблеми відчуження людини в сучасних політичних концепціях дозволять вирішити питання як теоретичного, так і практичного характеру. Наукові дослідження цієї проблеми дадуть можливі варіанти практичних рішень і нові теоретично-методологічні напрями в політичній науці.

Бібліографічні посилання:

1. Біблія / [Електронний ресурс] – Режим доступу до книги : http://www.ukrlc.org/bible/index.htm

2. **Маркс К.** Экономическо-философские рукописи 1844 года / Карл Маркс // Маркс К., Енгельс Ф. Сочинения : [в 42 т.]. Т. 42. — М. : Изд-во политической литературы, 1974. – 535 с.

3. **Радхакришнан С.** Индийская философия : [в 2 т.] [Електронний ресурс] / [пер. з англ. Я. В. Воробьев]. — Режим доступу до книги : http://www.kulichki.com/~yoga/Radhakrishnan/index.htm.

4. **Schaff A.** Alienacja jako zjawisko społeczne / Adam Schaff. — Warszawa : Książka i Wiedza, 1999. — 204 s.

5. **Seeman M.** Alienation studies [Електронний ресурс] / Melvin Seeman // American Journal of Sociology. — 1975. — Vol. 81. — P. 91—123. — Режим доступу до журн. : http://links.jstor.org/sici?sici=03600572% 281975%291%3C91%3AAS%3E2.0.CO%3B2-S.

УДК 111.852

П. В. Гончаренко

ПРИНЦИПИ ФОРМУВАННЯ ЗМІСТОВНИХ УЯВЛЕНЬ СОЦІАЛЬНОГО БУТТЯ МУЗИКИ У ТВОРЧОСТІ СЛУХАЧА

Аналізується процес слухового сприйняття музичних добутків, переживання слухачів і потреби людей у такому сприйнятті. Розглядається діяльність слухача, що містить у собі пошук і відкриття нового змісту у соціальному бутті музики.

Ключові слова: соціальне буття, змістовні уявлення, творчість слухача, процес сприйняття, соціальне значення, інтерпретація змісту.

Анализируется процесс слухового восприятия музыкальных произведений, переживание слушателей и потребности людей в таком восприятии. Рассматривается деятельность слушателя, которая содержит в себе поиск и открытие нового содержания в социальном бытии музыки.

Ключевые слова: социальное бытие, содержательные представления, творчество слушателя, процесс восприятия, социальное значение, интерпретация содержания.

Analysed are process of acoustical perception of pieces of music, experience of listeners and demands of people for such perception. Considered activity of the listener which contains search and opening of a new content in social life of music.

Key words: social life, substantial concepts, work of the listener, process of perception, слушательские demands, social value, interpretation of a content.

© П. В. Гончаренко, 2012

Діяльність слухача довгий час було прийнято вважати (а у більшості випадків так є і сьогодні) нетворчою, а лише споживчою, такою, що залучається до результатів творчості композитора. У роботах з музичної естетики слухач іноді називається реципієнтом (тим, що отримує, приймає). Але з ракурсу соціальної філософії постає питання: якщо слухач не чує, не одержує необхідної інформації, творчо не переробляє її, то чи може він вважатися таким, що залучений до соціального буття музики?

Український доробок вивчення деяких аспектів нашої теми висвітлений у роботах таких дослідників, як Д. Маркова [1], В. Леонтьєва [8], І. Безсонова, І. Гарькавий, О. Гужва, Г. Джулай, А. Дубій, Н. Загурська, К. Жабінський, О. Яремчук, В. Фокіна. Значний внесок у розробку проблем творчості як такої та творчості слухача зокрема зробили такі зарубіжні науковці, як І. Кант [2], Б. Асафьєв [3], Л. Столович [4], Є. Левченко [5], Д. Смірнов [6], Г. Гельмгольц [7], М. Аркадьєв, С. Лангер. Усі перелічені наукові дослідження представляють значний інтерес для вивчення соціального буття музики та творчості слухача. Але такі питання, як чинники соціального буття музики, соціальна зумовленість музичного буття через формування його уявлень у творчості слухача, потребують подальшої наукової розвідки, що і є предметом теоретичних роздумів у цій роботі.

Творчість дуже різноманітна за формами прояву і принципами діяльності, адже «діяльність може виступати як творчість у будь-якій сфері: науковій, виробничо-технічній, художній, політичній тощо – там, де створюється, відкривається, винаходиться щось нове» [1, с.227]. Не випадково будь-яку діяльність у її вищій якості називають мистецтвом, а суб'єкта цієї діяльності – творцем. Так, ми називаємо творцем інженера, що знаходить нове, нестандартне рішення, але те, що вчора було нестандартним, сьогодні стає прийнятим за норму. Так само і діяльність слухача може бути творчою. Творчість – це вічна спрямованість до досконалості у будь-якій сфері діяльності. Згідно з І. Кантом, творчість лежить у самій основі пізнання [2, с.126]. Так розумілася творчість в античних вченнях, так розуміється творчість сьогодні. Якщо діяльність композитора, безперечно, вважається творчою, якщо творчою називають діяльність музиканта-виконавця, хоча зрозуміло, що не всі сторони, моменти і етапи їхньої діяльності є творчими, то і діяльність слухача у вищому її прояві відносно до соціального буття музики, безумовно, може бути названа творчою.

Існує певна відмінність між тим, що ми слухаємо у музичному творі, і тим, що ми повинні у ньому чути. Будь-яка розмова про музику і її соціальне буття – це розмова про зміст творів, про їх аспекти і функції. Стосовно соціального буття музики мова йде про сукупність уявлень, пов'язаних із поняттям змісту, про механізм таких уявлень, а не про конкретний зміст того або іншого твору. Здавалося б, трактування поняття має бути єдиним і зрозумілим для всіх. Адже зміст – поняття центральне і вихідне для розмови про мистецтво. Воно повинно бути однаково зрозумілим і композиторам, і виконавцям, і слухачам. Однак саме тому, що поняття це центральне, що воно вбирає у себе весь комплекс уявлень про мистецтво, це поняття постійно вдосконалюється, розвивається, заглиблюється. Тому трактування його не завжди одностайне у філософів, мистецтвознавців, митців, і, напевно, тому наші уявлення про зміст досить розпливчасті.

На кожному етапі розвитку суспільства, а відповідно мистецтва і науки про мистецтво, існує певне уявлення про зміст художніх творів, зокрема музичних.

Сьогодні трактування змісту нерозривно пов'язане з уявленнями про діяльність слухача, з тим, яким він повинен бути і який він у дійсності. На нашу думку, безперечною є низка наступних положень. Процес сприйняття музичних творів може здійснюватися усвідомлено і неусвідомлено, може закінчуватися із завершенням звучання твору і тривати досить довгий час, переривatися і бути безперервним. За словами Б.Асафьєва, «процес сприйняття – це процес слухання і здатності почути музичний твір» [3, с.214]. Твір, що звучить, може бути тлом для діяльності людини (кожної, крім активно-слухацької), об'єктом безпосереднього спілкування, а також засобом спілкування, зокрема, з автором твору. У всіх цих випадках ми говоримо про людину як про слухача, а про спілкування з музичним твором – як про процес його слухового сприйняття. Але чи буде слухачем людина, для якої звучання музичного твору виступає неусвідомленим тлом іншої діяльності? Звичайно, слухачем треба називати будь-яку людину, що усвідомлено спілкується з музичними творами, але незалежно від того, чи просто слухає вона їх, чи чує.

Діяльність слухача завжди спрямована на засвоєння змісту музичного твору, іншої мети у нього немає. Зміст творів – це такі уявлення у його свідомості, що постійно формуються, про сам твір, про навколишній світ і слухача у ньому, також про автора і виконавця, про соціальне буття того чи іншого часу. Однак зміст твіру залежно від якості діяльності слухача (чує він або лише слухає) з'являється перед ним, формується у його свідомості у різному обсязі. Питання про процес слухового сприйняття як процес формування у слухачів уявлень про зміст творів вимагає докладного висвітлення.

Довгий час це питання розглядалося диференційовано: як проблема сприйняття і проблема змісту музичного твору. Причиною тому було традиційне у дослідженнях музики трактування змісту художнього твору. Воно розумілося як певне ідеальне утворення (переживання, морально-естетичні ідеї), втілене у музику і потім засвоюване слухачем. Окремі моменти даного

трактування і дотепер впливають на наші уявлення.

Насамперед у традиційному трактуванні зміст відокремлювався від твору, що міг мати його і не мати, тобто бути беззмістовним. Це положення свого часу різко критикувалося Б. Асафьєвим. «Перше, що звичайно думають, – це те, що думка може бути висловлена тільки словом. Друге, що у музиці – зміст сам по собі, а всі елементи, що становлять музику, самі по собі. З них на основі незмінних правил утворюються «якісь форми» і у форми вноситься зміст, – писав вчений. – Таке, що дійшло до абсурду, «поділ праці» і значеннєвих зв'язків у музичному мистецтві впливає і на ставлення до музики людей. Зміст не вливається у музику, як вино у келихи різних форм» [3, с.273-275]. Але, незважаючи на справедливу критику, ідея ізольованого існування змісту дотепер зустрічається у теоретичних роботах.

У традиційному трактуванні зміст відокремлювався і від слухачів, не будучи продуктом їхньої творчості. Слухач може засвоювати зміст твору в процесі сприйняття, як засвоюють їжу. У такому розумінні він виноситься за межі мистецтва і може лише прилучатися до нього. Питання ж про соціальну приналежність змісту, його авторства у такому трактуванні не викликає сумніву – воно, звичайно, належить композиторові. Проте твір мистецтва не існує у вакуумі, в ізольованому просторі. «Тільки коли ми знайдемо, відкриємо, сконструюємо або навіть вигадаємо для нього такий простір існування, твір наливається живою кров'ю: сприйняття – це діалог, а діалог можна вести тільки з живою і співчуваючою істотою» [4, с.4].

Адже ще Фома Аквінський слідом за Псевдо-Діонісієм вважав, що «краса тотожна із благом», але бачив їхнє розходження у понятті: «краса додає до блага певну співвіднесеність із пізнавальною здатністю, і тому благом варто називати те, що просто задовольняє бажання, а про красу говорити там, де й саме сприйняття предмета робить приємність» [4, с.41].

Диференціація єдиної проблеми не могла призвести до позитивних результатів. «Музичний твір є тим, що чується і що слухається, – в одних з перевагою почуттєвого тонусу, в інших – інтелекту, – писав Б. Асафьєв. – Музика існує в єдності і у співвідношенні творчості, виконавства і «слухання» через сприйняття» [3, с.329]. «Слухаючи, сприймаючи музику і роблячи її станом своєї свідомості, слухачі осягають зміст твору, – підкреслював він. – Якщо вони не чують форму в цілому, у єдності, вони «схоплять» тільки фрагменти змісту. Все це ясно і просто» [3, с.332-333]. Є. Левченко також відстоює думку про «слухацький зміст», а також прагне розкрити процес сприйняття як формування змісту у свідомості слухачів [5, с.147].

Завдяки зусиллям дослідників уявлення про те, як формується зміст у свідомості слухачів, стало сьогодні більш певним. Однак розмова про такий процес буде неповною, неконкретною, якщо ми не розглянемо питання про музичні потреби слухачів, а також про сутність переживань ними власне соціального буття музики.

Визначаючи зміст твору як світ уявлень, ми вже визначили вихідну межу процесу слухового сприйняття, з якої починається формування змістовних уявлень. Не неясні відчуття, а саме уявлення як форма свідомості є початковим моментом формування змісту. Думка про активну свідомість як якісну характеристику процесу сприйняття стверджується давно. «У сучасній науці положення про те, що сприйняття являє собою активний процес, – пише Д. Смірнов, – одержало загальне визнання» [6, с.43].

Процес слухового сприйняття музичних творів може містити у собі явища, які не входять до складу змістовних уявлень. Буває, що сприйманий музичний твір подобається нам і одночасно не подобається. Подобається, наприклад, як звучить твір, які елементи у ньому розрізняються і який настрій це викликає, але особисто нам у цей момент був би бажаний інший світ уявлень і переживань. Однак ми все-таки об'єктивно оцінюємо те, що чуємо, не даючи права суб'єктивній оцінці впливати на хід сприйняття. Мова йде про оцінку змісту як особистісного змісту для слухача. Ця оцінка може бути об'єктивною, що полягає у самих розумових операціях встановлення подібності і розходження, умовиводах і передбаченнях, у естетичних і моральних уявленнях – тобто соціально зумовлених факторах, та суб'єктивною – незалежною від соціального досвіду і норм. І якщо об'єктивна оцінка – атрибут змісту, що формується у свідомості, то суб'єктивна – лише супутній момент феноменального відбиття. Говорячи про сприйняття, Г. Гельмгольц підкреслював: «Ми значною мірою виробляємо у собі здатність не зауважувати суб'єктивних явищ і робити висновки про об'єкти незалежно від них» [7].

У процесі формування змістовних уявлень в активного, творчого слухача варто виділити два якісно різних етапи.

На першому етапі формуються уявлення, обумовлені тільки звучанням даної композиції. Це уявлення про самий музичний твір – його структуру, мелодію й супровід, їх співвідношення між собою, а також про переживання, викликані звучанням твору. Це естетичні уявлення, тобто оцінка музично-звукових уявлень і переживань з погляду прекрасного або потворного, піднесеного або низького, трагічного або комічного, моральні уявлення, тобто оцінка тих

самих уявлень з погляду їх приналежності до світу добра, справедливості або несправедливості і зла, а також світоглядні уявлення, тобто цілісне уявлення про усвідомлюваний світ у вигляді світовідчування, світосприйняття і світорозуміння. Крім того, це асоціативні уявлення, тобто результат порівняння почутого, пережитого й усвідомленого із вже відомим слухачеві з його життєвого досвіду. Весь цей складний комплекс змістовних уявлень варто називати вихідним. Особливість даних уявлень у тому, що вони відбивають особистісний світ слухача – його музично-звукові уявлення і переживання, його естетичні і моральні оцінки, його світоглядні уявлення й асоціації, що відповідають існуючим соціальним нормам. Багато в чому дані уявлення будуть подібними у різних слухачів, однак повнота їх і глибина виявляються різними у силу соціальних розходжень, різного обсягу знань і навичок, необхідних для усвідомлення змістовних уявлень. Інша особливість вихідних уявлень полягає у тому, що вони є знаками різної величини і якості, соціальне призначення яких ще необхідно розкрити.

Другим етапом процесу сприйняття є інтерпретація, осмислення соціальної значимості вихідних змістовних уявлень і переживань, що може бути обумовлено лише перевагами, потребами, позицією композитора, виконавця і слухачів. Інакше кажучи, процес інтерпретації повинен здійснюватися у трьох аспектах: з погляду позиції автора твору, виконавця і слухачів. Виникаючі у результаті інтерпретації уявлення свідчать про концептуальність змісту, що відбиває різні позиції, точки зору. Формування концептуальних змістовних уявлень може початися відразу ж після формування вихідних уявлень, але в основному здійснюється після звучання музичної композиції у результаті тривалого осмислення почутого, пережитого, усвідомленого і нерідко після повторного прослуховування твору.

Виділення двох етапів процесу сприйняття музичних творів і, відповідно, двох видів якісно різних змістовних уявлень слухача (вихідних і концептуальних) є найважливішим моментом в осмисленні механізму змісту, усвідомлюваного слухачем. Розглянемо більш докладно виокремлені етапи та їх особливості.

Перший етап. Вихідні змістовні уявлення – це результат взаємодії трьох форм відбиття нашої свідомості: інтелектуальної, емоційної та асоціативної. Їх фіксація здійснюється відповідно до предмета уваги слухачів на рівнях викладу і розвитку тематизму у композиції. При цьому залежно від того, який звучить твір, взаємодія інтелектуальних, емоційних і асоціативних уявлень може бути різною, хоча формуються вони одночасно.

При сприйнятті непрограмних інструментальних творів інтелектуальні уявлення про музичний твір служать джерелом емоційного й асоціативного відбиття, обумовлюють ступінь їхньої повноти і спрямованості. Адже ми не просто емоційно реагуємо, випробовуємо переживання, але і фіксуємо їх відповідно до джерела цих переживань. Тому чим ясніше уявлення про звукову тканину твору, її компоненти і властивості, тим повнішими і точнішими є наші переживання і уявлення про них. Асоціативні уявлення виникають із порівняння почутого, усвідомленого і пережитого з відомим слухачеві. Отже, відбір асоціацій буде тим правомірнішим, чим яснішими і повнішими є наші інтелектуальні та емоційні уявлення. Залежність уявлень при сприйнятті непрограмних інструментальних творів буде виглядати таким чином: інтелектуальні – емоційні – асоціативні. Інтелектуальні та емоційні уявлення служать основним засобом формування вихідних образів, асоціативні – лише допоміжних. Можна і треба говорити про зворотний зв'язок – про вплив переживань на музично-звукові уявлення і вплив асоціативних уявлень. У такому впливі не формуються нові уявлення, а лише взаємоуточнюються ті, що вже виникли, тому зворотний зв'язок даних уявлень є додатковим засобом формування вихідних образів. При сприйнятті вокальних, музично-сценічних, а також програмних інструментальних творів залежність уявлень буде іншою: інтелектуальні – асоціативні – емоційні. Текст, сюжет, конкретна ситуація, програма вимагають для осмислення їхньої ролі у синтезі засобів вираження активних асоціативних уявлень. Музично-звукові уявлення, крім функції вираження переживань, виконують тут роль ілюстрації, зображення подій або тла ситуації. Повнота і глибина переживання залежать тут не тільки від музично-звукових, а й від асоціативних уявлень. Переживання стають при цьому більш складними і більш конкретними, але і більш опосередкованими і менш упередженими.

Сприймаючи музичний твір, слухач повинен фіксувати, відзначати у ньому одиниці будови звукової тканини і її властивостей як засобу вираження. Але слухач у композиції, що звучить, відзначає не все підряд, та й неможливо все зафіксувати, відштовхуючись від поодиноких спостережень, від поодиноких властивостей звукової тканини. Слухач прагне виділити у композиції найбільш яскраві, цілісні одиниці будови, які є носіями, джерелами переживання. Такими значеннєвими одиницями у творі є музичні теми. Вони й стають вихідним предметом уваги слухачів і обумовлюють початковий щабель – рівень слухового аналізу композиції. Виділивши теми, слухач стежить за їхнім розвитком, зміною, взаємодією, як стежить за діями

акторів у спектаклі, схоплюючи ціле, осягаючи логіку й значеннєву спрямованість композиції. Аналіз розвитку тем, їх взаємодії й осмислення виразної спрямованості композиції у цілому, тобто музичної форми, – це наступний щабель, або рівень, слухового аналізу музичного твору.

На кожному з рівнів слухач повинен фіксувати й усвідомлювати інтелектуальні або музично-звукові, емоційні й асоціативні уявлення, і засобом або інструментом фіксації й аналізу їх слугують знання про тематизм музичних творів, про переживання і музичну форму.

Другий етап. На цьому етапі процесу сприйняття слухач повинен інтерпретувати вихідні змістовні уявлення з погляду концепції автора твору, виконавця і слухачів часу створення твору. Те, що авторська й виконавська концепції пронизують будь-який твір, не викликає сумнівів. Однак, мабуть, вимагає пояснення слухацька концепція змісту музичного твору. Положення це є принципово важливим, тому що саме воно докорінно відрізняє нове трактування змісту від попереднього.

У соціальному бутті музики три учасники комунікації – композитор, виконавець і слухач, від яких рівною мірою залежить зміст цієї комунікації. Музичний твір – засіб такого спілкування, і тому містить у собі те, про що і як іде «розмова», чий внутрішній світ, погляди, точки зору обговорюються. Створюючи музику, композитор не тільки виходить зі своїх інтересів і бажань, він неодмінно враховує інтереси й бажання як музикантів-виконавців, так і слухачів свого часу. Більше того, саме слухацькі потреби найбільшою мірою враховуються композитором. Адже в остаточному підсумку до них звернений музичний твір і композитор робить його таким, яким хотіли б чути його сучасники-слухачі. Їх потреби – це світ і певних музично-звукових уявлень, і переживань, і морально-естетичних, світоглядних уявлень, і навіть технічне втілення бажаних уявлень. Тому головний орієнтир композитора при створенні музичних творів – слухацькі потреби, які на певних історичних етапах виражаються у більш узагальненому, типізованому вигляді, на відміну від потреб виконавців, що частіше виступають у вигляді індивідуальних вимог, бажань. З огляду на типізовані потреби слухачів, композитор втілює світ бажаних уявлень у певних типах музичних творів – жанрах. Вигляд жанру складається з типового (бажаного, кращого) вигляду тематизму, типового кола переживань і типової спрямованості морально-естетичних і світоглядних уявлень, що панують у соціальному бутті. Композитор використовує музичну мову, прийоми вираження, вже сформовані або такі, що формуються, у тих або інших жанрах свого часу, а нерідко і концепцію жанру в цілому як модель власного твору. Таким чином, автор втілює кращі для слухачів уявлення й переживання, погляди, позицію, але в опосередкованому, типізованому вигляді, як концепцію жанру, як невід'ємну сторону концептуальності музичного твору та соціального буття музики у цілому.

Існуючі традиції в інтерпретації змісту музичних творів засновані на тому, що авторська концепція є найважливішою і вихідною у розумінні концептуальності соціального буття музики. У всіх творах концепція автора виступає як інтерпретація ідей, проблем часу, що виражаються у жанровому вигляді. Композитор може залишити концепцію жанру незмінною, може значно змінити його вигляд і навіть поєднати у своєму творі ознаки різних жанрів, що буде свідчити про особливу позицію автора у певний час і у певному соціумі. Нарешті, він може створити зовсім новий тип твору з новою концепцією, але це відбувається надзвичайно рідко.

Зазначене не применшує таланту автора, його позиції, індивідуальності його творчої думки, яка часом випереджає свій час. Автор твору виступає перед слухацькою аудиторією подібно ораторові. Як і у будь-якому виступі, його музична мова й уявлення, що проявляються у ній, погляди, ідеї не можуть бути виключно оригінальними, а неодмінно відбивають особливості свого часу і соціуму, які відомі аудиторії, звичні і улюблені нею. Подібно доповідачеві, композитор повинен поєднати у своєму творі відоме слухачам і невідоме їм. Він проявляє індивідуальне у типовому, а також своє ставлення до відомого та нормативного. «Митець не може жити і творити поза своїм часом і своїм суспільством, не може не обговорювати питання і проблеми, висунуті часом, адже жити у суспільстві і бути вільним від суспільства неможливо» [8, с.7].

Отже, жанрова концепція є вихідною в осмисленні концептуальності музичного твору та соціального буття музики. Концепція автора стосовно неї виступає як особлива, а виконавська концепція – як приватна інтерпретація з багатьох можливих концепцій жанру, авторського задуму та соціального буття.

Співвідношення концептуальних сторін свідчить про те, що слухач насамперед повинен усвідомити концепцію жанру, щоб вийти до осмислення авторської концепції і подальшого збагнення концепції виконавця. Уявлення про дані концепції можуть формуватися одночасно, але обов'язково зі збереженням між собою зазначеної залежності. Механізм формування концептуальних уявлень залишається майже незмінним, але у кожному із трьох концептуальних блоків змінюється предмет уваги, а у ролі засобу усвідомлення виступають нові знання. Для

виявлення жанрової концепції слухач повинен усвідомити у вже відомій композиції типовий вид тематизму, розвитку і взаємодії тем, типові переживання і типову спрямованість музичної форми, що формуються у соціальному бутті музики.

Ми у загальному вигляді розглянули механізм формування змістовних уявлень у свідомості слухача. Головним для нас було показати принципи, що лежать в основі такого процесу, основні етапи, проаналізувати сам механізм, уявлення якого дозволяє зрозуміти реальну складність діяльності активного, творчого слухача. Тому багато питань і моментів, досить важливих для розуміння конкретних ситуацій у соціальному бутті музики, залишилися за межами розгляду і потребують подальшого дослідження.

Бібліографічні посилання:

1. **Маркова Д.** Явище мінімалізму: принцип мислення і стиль творчості / Д. Маркова // Українське музикознавство. – К.: А.С.К., 2002. – Вип. 31. – С. 223-232.

2. **Кант И.** Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума» Opus postumum) / Институт философии РАН; Московский гос. ун-т им. М.В. Ломоносова / В.А. Жучков (отв. ред., авт. проекта и вступ. ст.), пер. текстов, примеч., науч. аппарат: В.В. Васильев (сост., пер. текстов, примеч., науч. аппарат), С.А. Чернов (сост., пер. текстов, примеч., науч. аппарат). – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 751 с.

3. **Асафьев Б.В.** Музыкальная форма как процесс / Избранные труды // АН СССР; Институт истории искусств (Москва) / И.Э. Грабарь (ред.), К.М. Орлова (ред. текста и вступ. ст.). – М.: Издательство АН СССР, 1971. – Т. 5: Избранные работы о советской музыке; Музыкальная форма как процесс; Библиография и нотография. – 387 с.

4. **Столович Л.Н.** Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстет. аксиологии. – М.: Республика, 1994. – 464 с. – Режим доступу – http://platonanet.org.ua/load/knigi_po_filosofii/aksiologija/stolovich_l_n_krasota_dobro_istina_ocherk_istorii_ehsteticheskoj_aksiologii/70-1-0-356

5. **Левченко Е.В.** Художественное творчество как переживаемое бытие / Вопросы философии. Научно-теоретический журнал. – М.: Наука, 2004. – № 10. – С. 145-151.

6. **Смирнов Д.** О тайнах творческого процесса в музыке / Музыкальная академия. – М.: Музыка, 2002. – № 2. – С. 39-48.

7. **Гельмгольц Г.** О восприятии вообще / Електронний ресурс. Режим доступу – http://galactic.org.ua/Xomo/v2.htm

8. **Леонтьєва В.М.** Культуротворчість: природа, системи, процеси: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук: спец. 09.00.04. – Харків, 2004. – 32 с.

УДК 13.2:4

І. Л. Лещенко

МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ МІСТИКИ В ТВОРЧОСТІ С. ФРАНКА

Розглянуто містику як певний тип світоспоглядання в творчості С.Франка, який детально розробляв проблеми індивідуального містичного досвіду. Для його творчості головною є потреба в розкритті духовної сутності людини, її ставлення до світу та себе самої.

***Ключові слова**:* містика, містицизм, людина , Бог, віра.

Рассмотрена мистика как определенный тип миросозерцания в творчестве С.Франка, который детально разрабатывал проблемы индивидуального мистического опыта. Для его творчества главным является потребность в раскрытии духовной сущности человека, его отношение к миру и себя самого.

***Ключевые слова*:** мистика, мистицизм, человек, Бог, вера.

In article is analysed mystic as one of the type of world vision S.Franka, who developed the problem in detail individual mystical experience. For his work is the main requirement to disclose the spiritual essence of man, his attitude to the world and itself.

Key words: mystic, mysticism, human, God, faith.

© І. Л. Лещенко, 2012

Для суспільства особливо важливими постають проблеми життя людини, її відчуття самої себе у світі. Процеси самоідентифікації, самовиявлення, ставлення людини до оточуючого середовища мають певні складнощі. Звернення до російської традиції філософування не є

випадковим у зв´язку з тим, що саме ця традиція обґрунтовує ідею людини не просто як такої, а розробляє положення, якою повинна бути людина, якщо вона є духовною істотою. Тобто, йдеться про ставлення людини до світу і його одухотворення.

Новизна дослідження полягає в тому, що автором здійснено аналіз містики в спадщині російського мислителя С. Франка, розкриті підходи мислителя до поставленої проблематики.

Метою дослідження є обґрунтовані принципи та прийоми, які можуть бути використані в сучасних релігієзнавчих дослідженнях, а завданням – аналіз основних ідей С. Франком, в яких висвітлюється проблема співвідношення понять «містика», «Бог», «людина».

Теоретичною основою дослідження є праці зарубіжних та вітчизняних філософів, які в межах філософії та релігії використовують метод аналізу, що необхідно виокремити з системи вчення тих елементів, які безпосередньо торкаються ідей С. Франка.

До Вищої Реальності звертається відомий філософ С. Франк. На формування його поглядів впливали ідеї античної філософії, зокрема положення Плотіна, а також Миколи Кузанського: «Свідомо моя філософська думка визначена…платонізмом взагалі й зокрема впливом двох найвеличніших його представників – Плотіна і Миколи Кузанського» [5, с. 5]. Саме так визначив для себе головні постаті в філософії Семен Франк у праці «Реальність і людина» [5]. Невипадковим є вплив Миколи Кузанського, який був одним з найбільш глибоких філософів доби Відродження.

Філософія М. Кузанського є містичною за своїм змістом, вона відрізняється прагненням до Богопізнання. У його творчості поєднуються два напрями: ідеї гуманізму і християнська догматика, теологія і філософія. У філософсько-теологічних трактатах М. Кузанський обґрунтовує ідею щодо єдиної основи всіх культур або «Божественний Логос».

С. Франк також обґрунтовує ідею особливого, абсолютно духовного буття Бога, який є первинним щодо світу природи та людини, який поза таким буттям не міг би існувати. Філософське і релігійне осмислення духовності надприродного буття суттєво відрізняється у розумінні характеру залежності світу, який ми бачимо від повністю безтілесного і неосяжного.

С. Франк спирається на висновки М. Кузанського і протиставляє світ і весь універсум Богові як актуальній нескінченності. Бог як абсолют – це необмежене, нескінченне буття, Універсум, або світ буття – завжди є обмеженим.

Універсум є безмежним, а Бог – нескінченним. Універсум не може бути актуально нескінченним, тому що це якість Бога, але його не можна вважати і конечним, тому що за кожним обрієм у ньому відкривається новий обрій.

Російський філософ бачить у людині подібність до універсаму, а розуміння духовної людини розкривається через ставлення людини до «максимального світу», до Бога.

У своїй філософській онтології М. Кузанський приходить до обожнення людини, називає людину «людським Богом», інтерпретує Христа не як Боголюдину, а як людинобога, максимальну людину. Можна побачити, що й у творчості російських мислителів – М. Бердяєва і С. Франка теж відбувається «деїфікація» («обожнення») людини. На думку М. Кузанського, людина є Богом, тільки не абсолютно, тому що вона є людиною; вона — людський Бог (humanus deus). Також людина є світом, але не конкретно усіма речами, тому що вона людина; вона – мікрокосм, або людський світ. Сфера людяності охоплює, таким чином, своєю людською потенцією Бога і цілий світ, людина може бути тільки людським Богом; а як Бога може бути людським янголом.

С. Франк теж визнає повністю об’єктивною, абсолютно самостійною тільки одну універсалію – самого Бога. Залежність людського мікрокосму від оточуючого її макрокосму Кузанець відшукав у відчуттях і розсудку. Абсолютна незалежність розуму як інтелектуального фокусу мікрокосму іноді розповсюджується на цілу сферу розуму, який є образом Божественного розуму з його здатністю універсального згортання і розгортання сущого з усіма його атрибутами і якостями.

У філософській спадщині С. Франка, в таких його працях, як «Предмет знання», «Душа людини», «Методологія суспільних наук», «Вступ до філософії», «Живе знання», «Філософія і життя», «Смисл життя», «Духовні основи суспільства», «Неосяжне», «Світло у пітьмі», «З нами Бог», «Реальність і людина» та ін. можна прослідкувати містичні тенденції. Ці містичні тенденції, безперечно, органічно вписуються до його концепції всеєдності. Так, у праці «Предмет знання» (1915) С. Франк формулює свою концепцію всеєдності: «У світі не існує нічого і не можна мислити що-небудь, що могло би бути само по собі, без всілякого зв’язку з чимось. Буття є всеєдністю, у якій все часткове є і мислиться саме через свій зв’язок з чимось іншим» [1, с. 25].

Аналіз діалектики всеєдності дозволяє С. Франку ввести поняття «металогічності», яке поєднує різні сфери буття у єдине ціле. Російський філософ визнає Бога як абсолютно перший

початок, тобто всеєдність, розкриває ідею теокосмізму світу.

Емпіричне пізнання, за С. Франком, не характеризує буття, те, що називається «дійсністю», є лише відрізком з усього сущого. Всеєдність просякає все суще, присутня як така у всьому сущому, в найдрібніших відрізках реальності, при цьому Божественна основа буття, у своїх впливах на світ, призводить до перетворення і обожнення всього світу. Найголовнішим видом пізнання С.Франк вважає пізнання інтуїтивне, яке дозволяє проникнути в найголовніше – в реальність, яка створює ідеальні, позачасові елементи буття.

Найвищий рівень реальності, за С. Франком, це – безумовне буття або Божественне буття. Бог – духовний абсолют, тільки Він надає світові смисл і цінність. Бог надається у спілкування. При цьому і розкривається смисл любові. Завдяки інтуїції відбувається злиття людини з Божественним.

Російський мислитель особливу увагу приділяє духовному життю людини, розглядає його як основу буття суспільства, визнає духовне життя провідною силою будь-якого утворення людей. Саме тому суспільне життя розкриває мету онтологічної природи і приводить С. Франка до «обожнення» людини. Істинний зміст духовності, орієнтацію на загальнолюдські духовні цінності російський філософ знаходить у християнстві [6]. Основою гносеології С. Франка є метафізика всеєдності.

Також російський мислитель розкриває необхідність зустрічі душі людини з Богом, коли духовна спрага людини доходить до найвищої точки, спрага, яка робить неможливим подальше життя людини. Христос говорив про Царство Небесне. І людина прагне любові, прагне порятунку від духовної загибелі. За С. Франком, Бог є любов, тому що ми маємо Отця – вічного і всемогутнього, який любить своїх дітей і не відмовляє їм. Нашим джерелом, нашим спасінням, зазначає С. Франк, є Вічний, Божественний Дух, Він завжди з нами, Він не вмирав і не може померти. Молитва – це благодать, яку нам надав Бог, Бог чує нас раніше, ніж ми звертаємося до Нього, і Сам закликає нас звертатися до Нього. В нашій душі живе образ істинного Бога як Бога життя, Бога істини і любові.

С. Франк описує перший момент зустрічі людини з Богом, коли відкривається внутрішнє світло, коли душа відчуває радість, відчуває надійність і спокій. Через Бога ми навчаємося любити все, тому що любов є виявленням істинного буття, сила вічної любові народжує любов до всіх і до Всього.

Можна зробити висновок, що завдяки вченню про Бога, як відкритій реальності, С. Франк виводить і свою антропологію: не тільки людина народжується у Богові, але й Бог народжується в людині. Слід порівняти з інтерпретацією у М. Бердяєва – людина є співробітником Бога, не тільки людина потребує Бога, але і Бог потребує людину.

Тільки у Боголюдстві відкривається повнота людяності. В праці «Неосяжне» С. Франк підкреслює, що оточуючий світ є для людини таємничою безоднею, «неосяжне» – це трансраціональна реальність, яка відкривається нам тільки завдяки «…безпосередній інтуїції предмета у його металогічній цілісності…» [4, с. 232]. «Неосяжне» як металогічна єдність, зазначає російський філософ, не є агностицизмом, тому що йдеться не про заперечення осягнення, а про обмеженість нашого знання. Теорія пізнання у Франка перетворюється на онтологію, набуває форму вчення про Одкровення, у якому пізнання здійснюється не завдяки активності суб'єкта, а тільки в акті самозаглиблення – завдяки активності реальності, що спрямована на суб'єкт, тобто «Абсолютного» («Абсолютно-неосяжного»).

В «Абсолютному» два протилежних аспекти буття (предметне буття і духовне життя) виявляються вкоріненими у «всеєдиній» першооснові та потенційності. Потенційність співпадає з свободою, завдяки якій і народжується дійсність. Тільки у свободі, «трансраціональній» за своєю природою, наданий живий зв'язок між першоджерелом буття і самим буттям.

С.Франк зазначає, що в релігійному досвіді остання глибина «Неосяжного» являється як «Божество» або «Святиня», яка розкривається у конкретному Одкровенні як особистий Бог релігії, «Бог зі мною».

Слід підкреслити, що в праці «Реальність і людина. Метафізика людського буття» [5] С. Франк надає нову інтерпретацію системи всеєдності, у якій посилюються містичні мотиви. Так, наприклад, зло пов'язується не стільки з особистістю та її свободою, скільки з глибинністю самої реальності.

У праці «Сутність та головні мотиви російської філософії» (1925) [6] С. Франк розподіляє реальність на декілька рівнів. Перший рівень – це «емпірична», «матеріальна реальність», світ, який існує навколо нас і частиною якого ми є. Більш глибинний рівень – це сфера «ідеального». До неї належить те, що створює «форму» предметів і має висвітлення в їх структурі, у співвідношенні чисел, у логічній підлеглості або співпідлеглості, у відносинах причини і наслідку, кількості і якості, протиріччя і єдності, у явищах краси (краси взагалі), у явищах добра

(добра взагалі) і та ін.

«Ідеальний» момент буття має два аспекти: з одного боку, він входить до складу об'єктивної дійсності «світу» і є тільки «структурним» або «конструктивним» елементом об'єктивної дійсності, але є і елементом, який має й інший бік, у якому він є абсолютно незалежним від того, що існує у складі об'єктивної дійсності. «Ідеальні» змісти не входять до складу світу. «Ідея» виявляється певним продуктом або явищем нашої думки і знаходиться у інтимному відношенні до нашого внутрішнього буття; це є універсальний момент думки.

В цьому зв'язку С. Франк звертається до всезагальних категорій культури, які є продуктом соціального розвитку і водночас – наділндивідуальними феноменами, головними елементами індивідуальної свідомості, основою її конкретного змісту.

Наступним рівнем, «родом» реальності є внутрішній світ людини. Внутрішній світ людини – це реальність. У внутрішньому світі людини існують переживання першого роду – це, за С. Франком, душевні переживання і переживання другого роду – духовні. Переживання першого роду або «зовнішнього» типу пов'язані з фізичними відчуттями задоволення, страху та ін. Переживання другого роду – це глибинні переживання, які висвітлюють природу людини [6, с. 21].

Духовна реальність, зазначає С. Франк, це – світ переживань, які мають глибинно-інтимний характер; цей світ є справжнім, істинним змістом мого «я». З ним органічно пов'язано «трансцендування» – «вихід» за межі предметного світу, досягнення трансраціонального. Первинною виступає духовна, а не матеріальна реальність. Цей рід буття. підкреслює філософ, є більш значущим, ніж емпіричне буття. Людина може «відійти», відсторонитися від емпіричної дійсності, але від себе вона не може «відійти». Внутрішня реальність, реальність власного «я», власна «душа» і власне життя є найважливішими багатствами для людини, що вона не віддасть ні за які блага.

Якщо людина не усвідомлює існування такої духовної реальності, інтимної реальності, тоді така людина духовно вмирає. Домінантна установка в свідомості людини, наголошує С. Франк, це – світ нам відомий. З точки зору психології, це – зрозуміло, але за повсякденним буттям знаходяться двері, які відчинені у невідоме, у таємницю. Людина повинна ставитися до повсякденності з повагою, але водночас уважно вдивлятися в те, що знаходиться за повсякденністю, вдивлятися у всезагальний початок усього конкретного буття.

Людині дано чудо сакральних істин «Я є» і «Світ є», а також – «Я в Світі» і «Світ у мені». Людина усвідомлює ці істини завдяки безпосередній інтуїції (первісне знання), а також на понятійному рівні (вторинне знання). Вторинне знання – це сухе знання, це тільки логічні конструкції. Буття (реальність), підкреслює С. Франк, це – момент більш глибинний і первинний, ніж поняття «свідомість», «мислення», «воля», «матерія» та ін. Там, де народжуються і світ, і людина – це єдина основа. Пізнання, «відчуття» просвітленого буття – це надання людині істини. Різницю між віруючою і невіруючою людиною російський філософ порівнює з різницею між людиною, яка має музичний слух, і людиною, яка його не має. Тільки віра, на його думку, перетворює людину і розум починає відчувати зв'язки, які неможливо пояснити раціонально.

С. Франк наголошував на тому, що метою його творчих пошуків є пошук мудрості, правди – як правди серця і розуму, «подолання завдяки розуму сфери відвернутої думки» [6, с. 89].

Реальність Бога і Божественної правди відкривається, зазначає С. Франк, тільки в духовному досвіді молитовного звернення до Бога; і коли сам Бог розмовляє з нами крізь глибини нашого духу, слід тільки замовкнути у трепотінні каяття, або передрікати, але не можна міркувати, розраховувати і розмірковувати. Іншими словами, істинну віру неможливо замінити або підмінити умоглядними побудовами. Окрім того, релігійний досвід не можна відділити від життєвого досвіду, від долі – від особистої долі кожної людини окремо і від долі цілого покоління або певної доби в усьому її трагізмі, в усій її недосконалості, фрагментарності й неспокої.

В праці «Світло у пітьмі» С. Франк обґрунтовує вчення про «цілісну інтуїцію». Ідея єдності космосу і якоїсь трансраціональності в ньому, внутрішнього зв'язку «таємниці» людини з космосом наближає С. Франка до представників софіологічного напряму в російській традиції філософування. Головним завданням людини є розкриття у своїй душі «внутрішньої тиші, внутрішнього спокою і миру» [7, с. 89–90], які надають можливості зануритися до іншого світу, світу Вищої Реальності. «Тихе, найкраще» знання – це споглядання, тому що воно мовчить, але знає про те. Що знаходиться поза світом речей? Що ж стоїть перед нами? – так формулює головне питання своєї філософської концепції С. Франк. Неосяжність і краса самої реальності, як такої. Це і відрізняє її від усіх наших понять про неї. Поняття завжди було і залишається тільки формою минулого, яке залишається в думках про світ і тому не встигає за повнотою Буття. Споглядання – це знання неосяжного, знання реальності в її істинній, металогічній природі, але споглядання залишається знанням мовчазним. Ця галузь металогічного, надраціонального

знання охоплюється неосяжним. Будь-яка реальність у її конкретності є металогічною і тому надраціональною, неосяжною за своєю сутністю, тому що у відношенні змісту знання є щось, безперечно, однорідне. Те, що можна визначити, є точним. А конкретна металогічна реальність – трансдефінітною. Саме у спогляданні необхідно виявляти трансдефінітне, поповнювати, виправляти, ускладнювати систему наших понять. Кожна точка буття має у своїй основі «невизначений хаос трансфінітного».

Слід підкреслити, що С. Франк ототожнює час і становлення. На його думку, все конкретне відбувається в часі, воно підкоряється становленню, отже, підкоряється і виникненню, змінам, знищенню. У становленні, зазначає С. Франк, міститься щось таке, що постійно змінюється. Так, у русі кожна точка простору не містить у собі ні буття, ні небуття тіла, що рухається. Реальність же, як така, містить у собі єдність раціональності й ірраціональності, тобто, єдність необхідності й свободи.

Однобічність раціонального пізнання реальності можна подолати тільки завдяки діалектичному мисленню. В праці «Неосяжне» С. Франк підкреслює: «Те, що ми називаємо «дійсністю», зовсім не співпадає з «буттям взагалі» або з «реальністю», а є тільки якимось відрізком із всезагальної сукупності сущого» [4, с. 258]. Область матеріального світу російський філософ відносить до сфери дійсності, явища духовного плану до сфери «суб'єктивності». Абсолютне буття як всезагальна всеєдність неможливо споглядати, тому що «те, що споглядаємо, передбачає поза собою акт самого споглядання і суб'єкта, який споглядає» [4, с. 260].

Окрім того, в праці «Неосяжне» С. Франк зазначає: «Реальність у всій її конкретності… сприймається і переживається нами як певна конкретна повнота і органічна єдність» [4, с. 288]. Йдеться про те, що конкретна повнота не розірвана на зовнішній і внутрішній світи, вона є Життям взагалі: «Реальність у цьому сенсі співпадає… з життям взагалі… можна сказати, з всесвітнім життям» [4, с. 289].

Одним з найголовніших питань для С.Франка є наступне: чому містики визнають, що Бог знаходиться поза нашим пізнанням, але надають багато відомостей про Бога: «Всі вони одноголосно стверджують у відношенні до Бога, що Він – неосяжний, непромовлений, несказаний, – і водночас детально розповідають нам саме про цю таємничу і не промовлену істоту Бога. Очевидно, все ж таки є можливість пізнавати і визначати неосяжне як саме таке» [4, с. 291]. Сутність відповіді на таке питання С. Франк вбачає в тому, що раціональне пізнання досягається тільки через розрізнення завдяки запереченню: «Головною умовою будь-якого пізнання є розрізнення, знаряддям же розрізнення слугує заперечення… Пізнавати – означає визначати, вловлювати як визначеність, а форма визначеності спочатку з'являється із заперечення» [4, с. 291]. Неосяжне знаходиться за межами заперечення: воно містить у собі посилене заперечення і є тією сферою, у якій саме заперечення або заперечується, або долається: «І те, що здавалося нам незнанням, виявляється знанням особливого роду…» [4, с.293]. Йдеться про внутрішнє бачення людини, про «видіння». Тільки трансраціональне мислення розглядає пізнання не як судження, але як чисте «споглядання через досвід, або саморозкриття трансраціональної реальності».

Неосяжне неможливо «пізнати», неможливо охопити думкою. Неосяжне як таке відкривається для нас тільки через реальність, ми пізнаємо цю реальність як психічне життя, і живемо в двох світах «суспільному» – об'єктивному і «особистому» – суб'єктивному. Наше внутрішнє буття і є істинною реальністю, але переживається як «суб'єктивна», примарна, або «нереальна». Під «суб'єктом» в такому аспекті йдеться про «я», яке переживає досвід, але не суб'єкт пізнання, який, на думку С. Франка, не співпадає з реальним «я», тому що пізнавальною функцією є безособистісний бік – це особисте буття; воно – Логос, світло пізнання, а наше пізнання – це подарунок, який особистість може отримати тільки завдяки спілкуванню зі світлом, якого вона не має у собі.

Людина живе у двох світах, у загальному для всіх предметному світі, в складі якого власне буття людини є тільки несуттєвою, підкореною, частковою реальністю, – і в «інтимному», невидимому ззовні «внутрішньому» світі її прагнень, мрій, думок, радості, страждань і бажань.

У цілому, саме російська традиція філософування спирається на розуміння почуття любові як «осяяності»; станом «Я», яке само себе споглядає (М. Бердяєв, С. Булгаков, С. Франк). Завдяки цій «зануреності» «Я» до власної сутності і відкривається Вища Істина. Більшість російських філософів кінця XIX – початку XX ст. наполягає на тому, що Бога пізнати неможливо, до Нього можна тільки «приєднатися», Його можна тільки «споглядати».

Таке тлумачення пізнання Бога та шляхів до Нього не є випадковим. Воно закономірно виплаває з положень, як розвивалися російською філософією протягом століть. Йдеться про творчість Ніла Сорського (XIV ст.), який наполягав на спогляданні та любові, як єдиних можливих шляхах «піднесення» до Божественної Сутності; про ідеї безсмертя людської душі

(О.Радіщев); про містичну сутність кожного «Я» та можливості «приєднання» кожного «Я» до Реальності (російське масонство). Це традиція філософування, яка протягом століть зберігала містичні ознаки, яка розвинула багато ідей у межах символіко-алегоричного сприйняття всього Існуючого, незалежно від вчень західноєвропейського містицизму. Слід звернути увагу на те, що така динаміка руху ідей у російській філософії пов'язана з міфологічною свідомістю, в якій стверджується пріоритет Реальності над Дійсністю.

Бібліографічні посилання:

1. **Франк С. Л.** Предмет знания. – / С. Л. Франк /. - М.: Прогресс, 1996. – 312 с.
2. **Франк С. Л.** Крушение кумиров. / С. Л. Франк/. – М.: Прогресс, 1990. – 123 с.
3. **Франк С. Л.** О сопротивлении злу силою. / С. Л. Франк/. – М.: Правда, 1993.- 214 с.
4. **Франк С. Л.** Непостижимое // С. Л. Франк. Духовные основы жизни. – Мн. Харвест. – М.:АСТ. – 2000. – С. 200 – 301.
5. **Франк С. Л.** Реальность и человек. / С. Л. Франк./ - СПб.: Алетейя, 1997. – 45 с.
6. **Франк С. Л.** Сущность и главные мотивы русской философии. / С. Л. Франк. – СПб.: Алетейя, 1996. – 320 с.
7. **Франк С. Л.** Свет во тьме.-/ С. Л. Франк. Духовные основы жизни. – Мн. Харвест. – М.:АСТ. – 2000. – С. 14 – 46.
8. **Франк С. Л.** С нами Бог. / С. Л. Франк/. М.: Мысль, 2000. – 248 с.
9. **Франк С. Л.** Русское мировоззрение./ С. Л. Франк/. – М.: Правда, 1966. –112 с.

УДК 172

В. А. Вершина

«АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОРАЗМЕРНОСТЬ» КАК КОНЦЕПТ ЭПОХИ ПОСТМОДЕРНА

Рассматривается «антропологическая соразмерность» как концепт, предложенный эпохой постмодерна. Анализируется его содержание, границы, возможности применения.
Ключевые слова: человек, сущность человека, антропологическая соразмерность, цивилизационный кризис.

Розглядається «антропологічна співмірність» як концепт, запропонований епохою постмодерну. Аналізується його зміст, межі, можливості застосування.
Ключові слова: людина, суть людини, антропологічна співмірність, цивілізаційна криза.

«Anthropological proportionality» as concept is offered by the epoch of postmodern is examined. His maintenance, borders, possibilities of application, is analyzed.
Keywords: man, essence of man, anthropological proportionality, civilization crisis.

© В. А. Вершина, 2012

О кризисе цивилизации говорят уже со времен Лао-Цзы, а то и значительно раньше. В последнее время тема кризиса цивилизации становится все более популярной. Кризис связывают с различными факторами культурной динамики человечества.

Кризис современной цивилизации все большее число исследователей определяет как антропологический. В осмыслении его сущности присутствуют две противоположные позиции. Первая трактует кризис человеческого как результат глобальных социокультурных, мировоззренческих изменений, связанных с бездушностью научно-технического прогресса, технологизации, компьютеризации, информатизации мировой культуры. В качестве главных проблем современного мира называются глобализация и постмодернизм, которые приводят к унификации социально-политических структур, разрушению форм этнической, культурной, исторической, духовной идентификации человека, размыванию всяких мировоззренческих основ самоопределения человека [7]. Другое направление акцентирует внимание на изменчивости, нестабильности самого человека, определяющих бесчеловечность цивилизации. Так, С. Хоружий подчеркивает, что истоки глобального кризиса следует искать на антропологическом уровне, в процессах, происходящих с человеком, так как они приняли характер резких и радикальных перемен и уже не могут считаться вторичными следствиями социальных либо исторических процессов. Глобальный кризис, таким образом, обретает новую природу – антропологическую [8].

Несмотря на различия в интерпретации природы кризиса, исследователи единодушно

считают важнейшей задачей современности создание новой антропологической модели, или альтернативной антропологии. В философской мысли постсоветского (особенно российского) пространства предпринимаются попытки выработки новых представлений о человеке и антропологических категориях. Так, например, С. Хоружий считает классическую эссенциалистскую антропологию исчерпанной и не соответствующей современным цивилизационным реалиям и занимается разработкой «антропологии границы», В. Курашов представил свою интерпретацию «антропологической соразмерности» в качестве нового философского концепта и одновременно концепции.

Целью данной работы является анализ представлений о содержании, различных аспектах интерпретации и эвристической ценности концепции антропологической соразмерности в российской гуманитаристике.

О популярности концепции антропологической соразмерности свидетельствуют три научные конференции, проведенные в Казани на протяжении последних лет, а также широкий охват участников – от Санкт-Петербурга до Дальнего Востока. В. Курашов (автор понятия) убежден, что антропологическая соразмерность как проблема представляет широкое поле мультидисциплинарных исследований (естественнонаучных, технических, социально-гуманитарных и, конечно, философских), где речь идет о соразмерности человеку или о приемлемости того, что связано с жизнью тела, души, с творческим, интеллектуальным и духовным началами [5, с. 5]. Основная идея, которая связывает материалы конференций, состоит в осмыслении антропологической соразмерности, начиная с мифа как наиболее ранней формы осмысления действительности до современных философских и научных представлений. Таким образом, темпорально-пространственные границы применения данного концепта весьма обширны. В общем смысле под ним понимается соразмерность ипостасей Человека (телесной, душевной, интеллектуально-рациональной, творческой, духовно-метафизической) его социокультурному окружению.

В. Исхаков полагает, что проблема антропологической соразмерности обнаруживает себя в ситуации множества противоречивых норм и правил, неопределенности и сомнения человека в правильности выбора и действий, иными словами «антропологической несоразмерности» – несуразности, аномалии, перекоса. Автор обращает внимание на разъяснение второй составляющей категории «антропологическая соразмерность», выделяя четыре взаимосвязанных пути интерпретации. Это пропорциональность целого и части, правильность, гармоничность, оптимальность; соответствие общим законам природы, Абсолюта (Бога); соответствие биологическим, социальным, культурологическим, экологическим и другим особенностям; «адекватность естеству»; упорядоченность [3, с. 82].

В. Курашов в качестве прояснения применения принципа антропологической соразмерности рассматривает русскую деревянную архитектуру с разнообразной резьбой и растительным окружением, называя ее уникальным эстетическим явлением культуры. Примером «правильной» антропологической соразмерности выступает русское деревянное жилище. В типах и особенностях жилья находит выражение мировоззрение народа. Деревянный сруб, как воплощение архетипов русской ментальности, представляет собой наиболее естественную для тела и психологически благоприятную среду обитания человека, экологичную и комфортабельную в сравнении с бездушными железно-каменными строениями. В деревянном доме зимой тепло, а летом прохладно, печь не только обогревает дом, но и располагает к задушевной беседе. Пространство архитектуры, по мнению автора, сочетает жизнь частную и мирскую [5, с. 6-7]. Таким образом, концепция, планировка, материал, природное окружение непосредственно за окнами (яблони, черемухи, березы, соловьи…) делает русское деревянное жилье максимально благоприятным как для жизни тела, так и для жизни духа, формируя культурно-духовную среду для обитания человека. В контексте концепции антропологической соразмерности автор делает вывод о соразмерности – адекватности деревянного дома человеку, а современного многоэтажного дома-башни – экономике. Правда, В. Курашова можно упрекнуть в некоторой идеализации жизни в русских деревянных избах. Автор переживает ностальгию и тоску по старым добрым временам, описывая максимальную полезность, удобность и душевность такого жилья, очевидно представляя размеренную и утонченную жизнь благородного семейства. Такая «картинка» представляется, с одной стороны, притягательной, но с другой стороны – идиллической и несоответствующей исторической реальности.

Вместе с тем автор концепции антропологической соразмерности подчеркивает ее универсальность как концепции, поскольку выделяет общечеловеческие (универсальные) нормы соразмерности человеку; национально-географические; групповые; сугубоиндивидуальные. В дальнейших размышлениях В. Курашова можно обнаружить несколько аспектов самой антропологической соразмерности. В частности, подчеркивается «негативная», но все же

соразмерность – приемлемость человеком различных граней современной культуры.

Так, например, массовая культура, сознательно культивируя упрощение, стандартизацию, необразованность, ограниченность духовных интересов, отрицание самосовершенствования и необходимости труда над самим собой, соразмерна пошлой составляющей в человеке. Ускорение темпа жизни, исчезновение из коммуникационных взаимодействий дружбы, любви, душевной беседы, эпистолярного жанра как способа осмысления реальности и саморефлексии, поверхностное восприятие обилия информации также соразмерны современному человеку, чья жизнедеятельность задана рамками постиндустриального общества и постмодерной культуры.

Тогда представляется правомерным вопрос о субъективных и объективных детерминантах категории антропологическая соразмерность, ее ценностных обоснованиях и критериях. Насколько правомочны мы объявлять «истинно» соразмерными человеку те или иные формы жизнедеятельности, способы удовлетворения базовых потребностей и видов реализации (как правило, исчезнувшие или исчезающие)? Рассуждения В. Курашова представляются весьма патетическими и утопическими: невозможно вернуть население в деревянные срубы и тем самым гармонизировать жизнь и нравственные устои. Показательно, что и автор не считает свою работу планом переустройства общества или изменения повседневности, акцентируя внимание на должном, а не на сущем. Но ведь философские изыскания преследуют не только и не столько цели познания далекой абстрактной истины, сколько апеллируют к конкретному живому человеку, выполняя, по словам В. Франкла, функцию логотерапии.

В рамках дискуссии о содержании концепта антропологической соразмерности Г. Галанова указывает и на такие аспекты, как институциональный, мировоззренческий и пространственно-временной. Институциональный аспект исследовательница связывает с проблемой «антропной идентичности», которая практически неопределяема в жестких дефинициях и в современном мире оказывается под знаком вопроса в связи с происходящей фрагментацией сущности человека. Одной из актуальных проблем современной постмодерной и мультикультуралистской эпохи выступает проблема определения и артикуляции сущности человека. Прежде чем ответить на вопрос «что соразмерно человеку?», необходимо определить «что есть человек?». По мнению Г. Галановой, «антропная идентичность» представляет собой специфическое свойство человека, позволяющее ему не быть целиком детерминируемым обществом и, с философской точки зрения, это вненаходимая, незавершенная, «недозамкнутая», «транскультурная», «разомкнутая» идентичность, поскольку человек не идентичен ансамблю частичных идентичностей (этнической, гендерной и др.) [2, с. 29–30].

Следует отметить, что большинство докладов, посвященных анализу антропологической соразмерности на трех состоявшихся Всероссийских конференциях, представляют восторженно-апологетическую позицию по отношению к новому, «прогрессивному», адекватному в ситуации неадекватности постмодерна и мультикультурализма концепту. И лишь в некоторых выступлениях прослеживается критико-рефлексивный подход.

Пафос статьи Е. Левашевой может быть сформулирован в следующем вопросе: существует ли необходимость во введении данной категории, поскольку интериоризация в философский дискурс новой проблемы предполагает, с одной стороны, ее выделенность из других, сформулированность и артикуляцию; с другой, попытку переосмысления бытия (что, по нашему мнению, безусловно, «опасно и чревато» как для самосознания человека, философии культуры, так и для объективно заданных параметров человеческого бытия). Называя само понятие «антропосоразмерности» исключительно новоевропейским феноменом, отражающим индивидуализм и эгоцентризм европейской культуры, Е. Левашева считает, что данная категория стремится связать в единое целое принципиально различные подходы к разным историческим моделям социальной организации, а потому есть противоречие «по определению» [4, с. 119–120].

В русле критического подхода к осмыслению концепции антропологической соразмерности представлена статья Н. Мустафина. Автор анализирует понятие «соразмерность», указывая, что оно не позволяет выразить временные и духовные устремление человека, следовательно, сочетание «антропологическая соразмерность» терминологически некорректно [6, с. 152].

Изначальную противоречивость концепта Н. Мустафин усматривает в использовании термина «антропологический», поскольку принципиально различно содержание «антропного» или «антропологического». Антропный – телесно-душевный – соответствие, вписанность человеческого организма в мироздание. Антропологию автор определяет как учение о человеке, стремящееся уйти от его телесности, проникнуть вглубь человеческого бытия и выявить внутреннюю основу его поведения и мотивирования [6, с. 150]. Таким образом, антропологический, по мнению Мустафина, имеет отношение к сфере духа и не может применяться к описанию различных сторон соответствия человека и мира как материальных

объектов. На наш, взгляд Н.Мустафин искажает сущность антропологии, интерпретируя человека исключительно как духовный феномен.

В связи с формулировкой В. Курашовым антропологической соразмерности как новой концепции в философско-антропологическом дискурсе Н. Мустафин видит необходимость в более серьезной и глубокой аргументации ее значимости и эвристической ценности. Он не обнаруживает в заявленной концепции содержательной новизны, поскольку на протяжении всего XX в. (после О. Шпенглера) западная культура обсуждает проблему приобретений и потерь человека в ходе цивилизационного развития.

Отрицает Н. Мустафин и возможность появления нового антропологически соразмерного мировоззрения, с необходимостью вписывая концепцию в рамки какого-либо из классических мировоззренческих типов: мифология, религия, наука. По его мнению, в науке априори отсутствует соразмерность человеку, поскольку она конституируется совершенно иными (индифферентными) исследовательскими установками и не видит трагедии во Вселенной, в которой отсутствует человек [6, с. 147–120]. Следовательно, продолжая мысль автора, проблемы антропологической соразмерности могут быть очерчены в круге мифологии либо религии, мировоззренческих конструкций в целом исторически пройденных, изжитых и косных.

В контексте сказанного можно возразить автору, что все-таки третьим историческим типом мировоззрения является философия, а классическая наука возникает значительно позднее, вырастая из философии, и институализируется в XVII – XVIII вв. Более того, Н. Мустафин подчеркивает, что именно естествознание задает основные представления научной картины мира, стремясь изучать мироздание объективно и максимально полно дистанцируясь от человеческих оценок и интересов. Но данная парадигма характерна для классической науки, в современной научной картине мира, сформулированной постнеклассической наукой, антропный принцип становится центральным, структурообразующим элементом, организующим научное знание. Человек, разум, субъект перемещаются в основания бытия [1, с. 28]. И, если наука занята поиском истин о природе, открывая универсальные законы бытия, отвечая на вопрос «Почему?», то именно философия стремится ответить на вопрос «Для чего? С какой целью?». Принципиально важными для академической науки являются проблемы не только методологии, но и научной этики: должен ли научный поиск иметь ограничения со стороны самого исследователя, либо научного (мирового) сообщества?, несет ли ученый ответственность за проводимый эксперимент? Таким образом, не существует противоречие между концепцией антропологической соразмерности и философией, как способом ее мировоззренческого обоснования.

В различных вариациях идея соотнесенности человеку космического, природного, социального, ценностного миров присутствует на всех этапах культурного развития. В античной культуре принцип соразмерности господствовал в общественных отношениях, политике, искусстве, жизненном укладе, а Протагор объявил человека «мерой всех вещей». Концепт «антропологической соразмерности», предложенный В. Курашовым, можно рассматривать как попытку экспликации и рационализации антропомерного содержания разных социокультурных пластов и эпох и, таким образом, в качестве философской данная категория имеет право на существование. Вместе с тем в исследовательской литературе концепт (концепция) антропологической соразмерности только намечен и не может считаться сложившейся дефиницией. Учитывая возражения ряда авторов в отношении формулировки названия и содержания, представляется необходимой более глубокая разработка теоретического обоснования и критериев антропологической соразмерности.

Библиографические ссылки::

1. **Войцехович В. Э.** Антропность как закон и необходимость (о должном и сущем в отношении человек - мир) / В. Э. Войцехович // «Антропологическая соразмерность: материалы Всероссийской научной конференции (Казань, 2009 г.). – Казань: Изд-во Казан. гос. технолог. ун-та, 2009. – С. 24–29.

2. **Галанова Г. Э.** Антропологическая соразмерность в условиях мультикультурного общества / Г. Э. Галанова // «Антропологическая соразмерность: материалы Всероссийской научной конференции (Казань, 2009 г.). – Казань: Изд-во Казан. гос. технолог.ун-та, 2009. – С. 29–34.

3. **Исхаков Р. Л.** Антропологическая соразмерность как подход в изучении природы человека / Р. Л. Исхаков // «Антропологическая соразмерность: материалы Всероссийской научной конференции (Казань, 2009 г.). – Казань: Изд-во Казан. гос. технолог.ун-та, 2009. – С. 81–84.

4. **Левашева Е. В.** «Антропологическая соразмерность» как категория: противоречие между традиционным обществами / Е. В.Левашева // «Антропологическая соразмерность: материалы Всероссийской научной конференции (Казань, 2009 г.). – Казань: Изд-во Казан. гос. технолог.

ун-та, 2009. – С.117–120.
5. **Курашов В. И.** Концепция антропологической соразмерности / В. И. Курашов // Антропологическая соразмерность. 2-я Всероссийская научная конференция. Доклады. – Казань: КГТУ, 2010. – С. 5–24.
6. **Мустафин Н. К.** Мировоззренческое обоснование антропологической соразмерности/ Н. К. Мустафин // «Антропологическая соразмерность: материалы Всероссийской научной конференции (Казань, 2009 г.). – Казань: Изд-во Казан. гос. технолог.ун-та, 2009. – С. 147–152.
7. **Слободчиков В.** Антропологический кризис европейской модели человека / В. Слободчиков. / [Електронний ресурс] – Режим доступа: http://circleplus.ru/circle/kentavr/n/36/6/print
8. **Хоружий С. С.** Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта (2003, № 1) / С. С. Хоружий. / [Електронний ресурс] – Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=223&Itemid=55

УДК 130.1+13

А. Дондюк

АНТРОПОЛОГІЧНІ ТА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІ ВИМІРИ СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ: РЕДУКЦІЙНЕ ТА РІЧ У ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОМУ ЗНАННІ

Дану розвідку присвячено осмисленню проблеми антропологічних та трансцендентальних вимірів сучасних досліджень. Автор аналізує поняття річ та редукція, які до сьогоднішнього дня визначатимуть стратегічні контексти метафізичного знання сучасної європейської думки, щодо безумовного контексту реального світу, реальної свідомості, людських переживань. Також в даній статті представлено осмислення теми яка дозволяє говорити про постійну існуючу межу щодо антропологічного та трансцендентального вимірів.
Ключові слова: антропологічне, річ, редукція, трансцендентальне.

Данный обзор посвящен осмыслению проблемы антропологических и трансцендентальных измерений современных исследований. Автор анализирует понятие вещь и редукция, которые до сегодняшнего дня определяли стратегические контексты метафизического знания современной европейской мысли, относительно несомненного контекста реального мира, реальной сознания, человеческих переживаний. Также в данной статье представлено осмысление темы, которая позволяет говорить о постоянно существующей границе антропологического и трансцендентального измерений.
Ключевые слова: антропологическое, вещь, редукция, трансцендентальное

This review is devoted to understanding of the problem of anthropological and transcendental dimensions of contemporary researches. The author examines the concepts of a thing and reduction, which until now determine the strategic context of metaphysical knowledge of modern European thought on unconditional context of the real world, real consciousness and human feelings. Also the article concerns the understanding of a topic which allows to speak about constant bound on the anthropological and transcendental dimensions.
Key words: anthropological, thing, reduction, transcendental

© А. Дондюк, 2012

У самій назві пропонованої статті використано поняття річ та редукція, які до сьогоднішнього дня визначатимуть стратегічні контексти метафізичного знання сучасної європейської думки, щодо безперечного контексту реального світу, реальної свідомості, людських переживань. Порушувана тема дозволяє говорити про постійну існуючу межу щодо антропологічного та трансцендентального вимірів.

Безумовно, це дає змогу звернутися до проблеми редукції, яка завжди присутня для мене як проблема трансцендентальної даності, водночас це ще й дозволяє вдатись до інших трансцендентальних вимірів стосовно редукції та речі саме в психологічному дискурсі.

Можливо, варто було б визначити провідну тему дослідження в її теоретико-методологічному виявленні у межах саме феноменологічного простору. Йдеться про можливість побачити річ сучасного для теоретичного знання. Це дозволяє побачити саме той трансцендентальний світ досвіду, зокрема, сам себе створюючий світ досвіду, в якому людина можлива, як відповідна

когнітивна даність цього досвіду, функціональність того, що на сьогодні доречно визначати як редукційне самого досвіду. До того ж когнітивний досвід як міждисциплінарне знання, яке воліє інтегрувати себе водночас у філософію, логіку, лінгвістику, нейронауку. У розумінні Е. Гуссерля саме операція редукційного, в подальшому розрізняюча через редукційне психологічне та редукційне трансцендентальне, постає як можливість вирішення проблеми, означеної теоретиком ще в «Логічних дослідженнях». Якою ж може бути виявлена річ у подібному феноменологічному звучанні і чи може почуттєвість бути об'єктом сприйняття? Е. Гуссерль у «Логічних дослідженнях» демонструватиме свій пошук нових співвідношень логічного і психологічного, зрештою виникне питання того, на яких нових раціональних засадах це співвідношення можливе як таке. Чи не повинно це підвести феноменолога до думки, що саме психологічне, а інколи й ототожнюване з ним антропологічне знання, повинні визначати для теоретика структуру сучасного логічного знання? У «Логічних дослідженнях» спостережувані протиріччя, які ще до періоду гуссерлівських «Картезіанських медитацій» були постійним намаганням вказати на нові розв'язання щодо проблеми взаємозв'язку логічного та психологічного. Звісно це спосіб пізнавати індивідуальне в переживаннях, чи то «сутнісне в конкретності». В цьому контексті для самого феноменологічного знання виникає питання – яким є співвідношення реальних відчуттів у досвіді і тим, про що я міг би говорити як про «чистий досвід», як «чистий досвід» сьогодення й у якій саме формі він можливий як когнітивна проблема раціонального? До того ж не слід забувати, що редукція постає тією методологічною операцією, через яку в свідомості здійснюється акт рефлексивного стосовно самого себе. Що саме для нашої свідомості дозволяє згадувати про присутність цього відношення редукційного, згадувати про наявність своєрідної «шпарини» в свідомості; власне свідомість продукує питання появи двох Я мого досвіду, до того ж дистанціюючи одне від одного, стосовно іншого Я як такого. Саме це спонукає згадати, чим для Е. Гуссерля було одне з головних понять – редукційне, адже саме воно дозволяє не покидати світ реального переживання, виходячи у такий спосіб на інший рівень самоосмислення, постаючи незацікавленим спостерігачем (unbeteiligter Zuschauer) за сутнісними структурами в досвіді. Можливо чи ні? Виходячи на рівень трансцендентально-феноменологічного знання, Е. Гуссерль намагається побачити ті аспекти у суб'єктивному досвіді, які водночас вислизатимуть від феноменологічного погляду, зорієнтованого лишень на емпіричне у знанні. Редукований світ як «світ чистої свідомості як такої» постає тим шляхом до розуміння індивідуального в результаті редукції.

Однак на рівні феноменологічного знання редукційне та феномен речі виявляють себе, в сучасному світі у досить непростих взаємовідносинах. Редукція та річ, у цьому контексті, були проблемою понятійного виокремлення, скажімо, проблеми інтерсуб'єктивної залежності у світі, а не лише як проблеми онтологічного означення.

У межах феноменологічного знання це завжди самобутній, самостійний рівень значень, коли я згадую про поняття уяви, почуття, сприйнятого, однак у першу чергу мене цікавить понятійне представлення когнітивного «редукційного – речі». Адже феноменологічне описання напевно тому і дане як описання існуючих інших причинностей у досвіді, подекуди описання самого процесу смислотворення на рівні нових причинностей, що представлятимуться в межах досвіду індивідуального, методологічного і як проблема досвіду соціального.

Зауважу, що особливу увагу привертають дослідження теоретиків, які працювали на межі філософії й інших наук, використовуючи феноменологічну та антропологічну методологію, таких як Л. Бінсвангер, П. Жане, Ж.-П Рікер, Є. Мінковський, А. Ей, А. Татосян, Г. Телленбах, К. Бін, Н. В. Мотрошилова. Такі дослідники, зокрема, як Є. Мінковський, Л. Бінсвангер, А. Татосян, Ж. Лантері-Лаура, переймались теоретичними проблемами, в практичній психіатрії звертались до питання про «світо-пережитий досвід» як єдиний шлях до розуміння психічного захворювання як цілого, а вже потім виникатимуть проблеми змінювання пережитого, тобто того, як це здійснилось у структурі реальної психіки. Саме феноменологічне проникнення (le pénétration phénoménologique) підштовхне, до того ж, визначити видозміни в клінічній психіатрії. Ця проблема відношення між феноменологічним та клінічним буде пізніше розглянута Ж. Лантері-Лаура саме як негативне відношення, що в свою чергу дозволило означити феноменологічну психіатрію як самостійну науку [1]. Це, власне, і дозволить Л. Бінсвангеру на психіатричному конгресі у Цюриху нагадати, що саме у межах практикуючої психіатрії феноменологічне знання наблизилось до методологічних проблем у гуманітарному знанні, а саме до психології та психіатрії.

У моєму розумінні феноменологія ніколи не ототожнювалась як знання винятково про реальну свідомість. Однак саме післягуссерлівська традиція шукає шляхи до теми реальної свідомості як єдності досвіду, і в цьому контексті постають психіатрія та антропологія у цілісному феноменологічному дискурсі.

Зауважу, що редукційне в традиційному досвіді ще донедавна відчувало себе в певний спосіб стосовно акту пізнання як цілісного в межах нами ж створеного світу. Однак дозволимо наблизитись до нами ж створених значень у актах пізнання, але таким чином, щоб у самому акті пізнання не відчувати можливих страхів, болю реального досвіду, застерігаючи самих себе. Принаймні це та сфера, що дозволяє звернутись до проблем антропологічного простору, хоча, перш ніж використовувати якісь визначення антропологічного як феномена, варто було б означити його як феномен винятково феноменологічного мислення.

Редукційне завжди було цікавим для психологічного досвіду як певний момент неспокою щодо досвіду. Напруження, «тиск на вже сприйняте нами», сам цей момент переживання не дозволить приймати щось у досвіді як якесь абсолютне заперечення смислів, чи то як ненормальність сприйнятого. Але якщо все ж таки мати намір через поняття редукційного аналізувати цей момент неспокою, напруженості самого акту пізнання, чи не варто це сприймати ще й як проблему постійного можливого тиску на простір вже знаного, напевно, що поняття «одиничного досвіду», саме як одного із можлививих модусів переживання. Показово, що ще А. Шюц посилається на поняття «одиничного досвіду», але як чогось виокремленого з потоку переживань.[2] Як на мою думку, не випадково феномен редукційного дозволить приймати себе саме як момент «володарювання над…», момент сторонньої сили щодо оточуючих речей.

Для мене методологічна проблема саме і полягає в тому, як змінюється сама реальність речей і як через редукційне водночас побачити простір уже здійсненого смислу, й як можливий момент редукційного щодо не-усвідомлюваного смислу в досвіді, що переді мною може бути побачений кимсь іншим, але не мною. Я нагадав би, що саме Ж. Бодрійяр, вдаючись не тільки до винятково лінгвістичного бачення редукційного, говорив про присутні механізми насильства в досвіді, звертаючись до поняття «одностороннього здійснення насильства». Редукційне дозволяє побачити себе в тексті як своєрідно здійснену свободу. Не випадково, що свобода в просторі редукційного й дозволяє себе побачити як своєрідний психологічний стан, досліджуваний сучасними психоаналітиками. Варто нагадати, що редукційне згадується як певна форма неспокою, і відповідно в сучасному світі воно розглядається ще й як форма можливого суспільного неврозу чи то незнаного провокатора щодо вже «пережитого знаного». Зазначу, що власне в самій психології та психіатричному знанні ця тема була цікавою як феномен обсесії, чи то як механізму поступового нав'язливого виникнення смислів у свідомості. Насильницька рефлексія, реальне рефлексивне знання у того, кого вважатимуть психічно хворим, а власне, і тиск цієї свідомості на простір щодо самого себе. Наскільки ця проблема може спостерігатися стосовно сучасного знання?

Саме в цьому розумінні поняття пригнічення репрезентує простір взаємодій на рівні реальної свідомості і як свідомості трансцендентальної. Я вважаю, що не слід також забувати, що поняття редукційного постійно виявлятиме себе через момент впевненості щодо реального, а в такий спосіб – і через поняття тетичного. Стосовно самої ж структурованості феноменологічного досвіду, як на мою думку, то чи не поняття тетичного постає як момент впевненості в цьому процесі сприйняття реального? Я вважаю, що тема «сприйняття реального» як особливого тетичного досвіду цікаво розкривається в психологічному знанні та практикуючій психіатрії.

Показово, що на цю тему свого часу звернув увагу П. Жане. Дослідник саме психічне захворювання аналізував через призму «втрати відчуття реальності», а відтак і як тему впевненості щодо реальності саме як необхідного моменту морального переживання. Як на мене, варто звернути увагу на ці аспекти в дослідженнях П. Жане, це, власне, дозволило йому розглядати момент актуального сприйняття саме як поступовий процес відтворення відчуття реального. Тому ця присутність у досвіді можлива не лише як буттєва переконаність, що постає в людському сприйнятті, а й як необхідний момент процесу сприйняття [3. p. 507]. Ось як говорить про цю втрату реальності Г. К. Честертон у своєму творі «Злочин Гебріела Гейла»: «…в цьому я зрозумів, що він уже порвав з реальністю, вислизнув із світу і буде носитись лугами та полями під гуркотіння з громовицею в серці, коли ж він повернеться, він уже не буде тим самим. Ніщо не подолає його дикої радості, не зупинить диких танців. І я вирішив зупинити його, осадити, "ударити об реальність". Я побачив мотузку, кинув її і заарканив бідаку, як дикого коня.[…] Залишалось одне: він повинен був тієї ж миті, рвучко дізнатися, що йому не підвладні самі стихії, що він не вільний рушити дерева і відторгнути вила, і навіть мотузка сильніша за нього, скільки з нею не возись» [4, с. 282].

Стосовно антропологічного знання, то вищезазначені дослідження, як на мене, постають цікавими ще й як момент втрати чи то відтворення впевненості і бажання мати «провокуючий» виклик у пізнанні, і П. Жане достатньо уважно спостерігав за цією тематикою в психології.

Щодо окресленої теми редукційного та речі, то річ як те, що я уже побачив, «покладається мною», і це не може бути лише визнанням речі чи то її якостей. Хіба ж не так? Проте вже

Е. Гусерль, згадуючи проблему редукційного та речі, постійно розмислюватиме про те, що після редукційного, як на нього, все має бути в сталому положенні, нічого не зникає. Безперечно, редукована сама річ, про яку я згадую, а це вже річ, яка дозволяє мені себе не-бачити. У свідомості в результаті редукції, напевно, мною можуть споглядатись окремі риси, особливості, бачитись конкретні речі. Але що неможливо для речі – це побачити саму себе в акті споглядання. Це тому і є та річ, котра водночас можлива як трансцендентальна даність, але за умови, що трансцендентальне бачиться як одночасовість сприйняття з емоційним, почуттєвим досвідом. До того ж постійно залишається проблема того, як може одночасно співіснувати сам акт виявлення «чогось» у свідомості та відчуття «почуттєвого» в сприйнятті.

Чи не дозволить це мені в подальшому користуватись ще й поняттям активного означення речі? Вже ніби саме поняття трансцендентальної редукції як понятійного означення … вимагає цього. Стосовно речі в пізнаванні щось має право сказати про «непередбачуваність» певного рівня частини досвіду, про який ми говоримо. Увага до речі завжди репрезентує через саму себе не лише реальність досвіду, але й якусь частину абстрагуючого світу. Про що варто б зазначати щодо цього?

Сам процес представлення – це поняття стосовно того, що знаходиться навколо «речі», інколи як неусвідомлений образ цієї «речі». Коли я говорю, що я бачу ту річ поруч, то мене від неї лише відділятиме свідомість, що я цю річ не бачу, як нагадував самому собі у циклі романів «У пошуках втраченого часу» М. Пруста однак воно було покрите тією тонкою духовною оболонкою, що не давала мені доторкнутись до самої її сутності [5]. Не випадково ця тема саме в психологічному знанні виникне як феномен акінезії, в даному разі йтиметься в контексті реального феномена психіатрії, але проблема знаходиться скоріше на межі метафізичного знання та психіатрії.

Але я, скажімо, наполягав би на понятті виявлення речі саме в контексті пам'яті. Зауважу в першу чергу, що ця тема знаходиться в просторі практичного знання, того, як відбуватиметься цей процес на рівні реальної свідомості, тобто як сила значень у досвіді. Все, що я можу сказати, – це те, що гносеологічні питання на межі речі та редукційного не зводитимуться лише до простору практикуючої психіатрії, це знаходиться скоріше в контексті сучасного соціального знання. Розгляньмо цю проблематику через призму поняття «опосередкованої пам'яті», саме як форми згадування про більш ранні смислові здійснення в досвіді, отже, саме тому необхідно звернутися до соціологічного, історичного контексту знання, а особливо тем сучасної психіатрії в цьому контексті.

Водночас я спробую означити трансцендентальні виміри безпосередньої пам'яті саме як форму збереження смислів на короткі моменти переживання. І як я міг би в цьому згадувати про редукційне, звертаючись до проблеми стосовно структури самого пізнавального акту? Показово, що саме через тематику безпосередньої пам'яті, або ж через поняття «короткої пам'яті» як такої, реалізується ця методологічна операція редукції, саме в контексті психіатричного досвіду. Ця операція редукції здійснюватиметься через акти рефлексивного, як моменти реального призупинення акту переживання, але саме через аналіз процесів короткої пам'яті, чи то ролі рефлексивного в безпосередньому сприйнятті намагання прослідкувати виникнення психічного захворювання співвідносно до тематики феноменологічної психіатрії. Це і дозволить найбільше наблизитись до феномена редукційного.

Чи мали б ми, однак, право говорити про своєрідний «обрив», «розлад» цього так званого потоку свідомості? Напевно, що ні… Ці ситуації розглядатимуться в психіатрії, і не випадково вказуватиметься, що швидше через акт рефлексивного здійснюватиметься своєрідний зсув у «короткій пам'яті». Апперцепція виходитиме за межі нормальних для свідомості норм сприйняття, а практично і неможливо встановити зв'язок і поєднаність смислів у тому, що відбувається. Будь-що, однак актуалізовані в психіатричному досвіді питання змушуватимуть усе частіше звертатися до цієї феноменологічної тематики, інколи навіть не усвідомлюючи цього.

Саме в цьому контексті й аналізуються переживання смислів давнього минулого, але й як теперішнього безпосереднього. Тому вищезгаданий феномен акінезії, як реальний феномен психіатричного, водночас через який завжди цікаво інтерпретовані теми трансцендентального та практичного знання. Як на мене, ця тема чітко була означена Р. Інгарденом в його курсі лекцій на тему редукції. Уявімо, що поняття реальної складової частини чистої свідомості визначено, але попри все залишається питання – чим є те, що могло б бути визначено в іманентному переживанні, чи, інакше кажучи, чим постає реальна складова частина моментального переживання? Іманентне переживання перестає бути зрозумілим, якщо воно вже стає зрозумілим та усвідомленим. Що допомогло в несподіваності побачити саме цю річ, чи річ такою в її формі? Зрештою, об'єктивна смислова наповненість феномена редукційного цікаво

розглядалась таким теоретиком, як Бін Кімура, особливо коли він розглядав феноменологічне зближення щодо бачень особливостей цього у шизофренічному досвіді [6, p. 126]. Дослідник аналізує поняття «редукції», трансцендентальні норми редукції саме як моменту реального переживання. Не випадково, що саме тому і постає перед автором питання – яка частина досвіду людського передбачає здатність утримувати «вже пережиті смисли» в одночасовості з самим моментом переживання дійсного?

Певна необхідність дослідити особливості редукції постає як сама можливість означити той простір «отвердіння» людського досвіду. Але свого часу Е. Гуссерль звертався до проблем того, як досвід у цілому знаходить себе в просторі минулого, й саме питанням, як минуле постає чимось таким, що матиме визначати і відкритий горизонт майбутнього. Безсумнівно, варті уваги певні уточнення щодо позицій Е. Гуссерля, зокрема, щодо понять спогаду, очікування, сподівання. Говорячи про контекст майбутнього, контекст редукційного в досвіді, звернемо увагу на таке поняття, як екран. Для феноменологічного досвіду поняття екрана виявляє себе можливістю репрезентувати цю форму світу, що нібито перед нами, але водночас говорить про виключну непередбачуваність власне вже сприйнятого.

Вдамось саме до цієї проблематики в науковому просторі, які б ідентифікували себе не тільки виключно зі знанням феноменологічним. Саме це стане предметом розгляду для Р. Лафорга, який говорить про психотичне відштовхування від реального у свідомості як таке. Р. Лафорг 1922 р. працює над темою «Почуттєвість у шизофреніях з точки зору психоаналізу». Дослідник запропонував власну концепцію поняття «scotomisation», як самодостатньої реальності, це дозволило вказувати, шляхом безсвідомого вилучення самого об'єкта з поля свідомого можливе «психотичне відштовхування» від реального досвіду. Далі Р. Лафорг виходить на поняття «déni» (відмова від неприйняття дійсності) або «désaveu» (як можливого невизнання реального). Але ж чи не виникатиме переді мною, в даному контексті, рівень дослідження можливих різновидів редукційного в реальному людському досвіді, які виявлятимуть себе в цих проблемах когнітивного простору.

На мою думку, то саме визначення проблеми стосовно поняття «scotomisation», як моменту безсвідомого вилучення предмета чи то феноменологічного об'єкта з поля свідомості, дозволить наблизитись до феноменологічного аналізу почуттєвого саме в своїй можливості цілісного бачення акту сприйняття. Принаймні, саме дослідження у феноменологічній психіатрії дозволятимуть поняття редукції аналізувати стосовно структури акту сприйняття цілого в його єдності, вдаючись саме до цієї проблематики у теоретичному просторі**.**

Підсумовуючи, зазначу, що проблеми, які постають у межах філософської антропології та феноменологічної традиції XX – поч. XXI ст., досліджують найбільш різноманітні питання, незмінно звертаючись до інших культур, дисциплін та дослідницьких шкіл, до всього того іншого, що можна знайти у суспільстві, – культури, науки і, звісно, до самої людини, що сприяє культурно-цивілізаційному діалогу.

Бібліографічні посилання:

1. **Lanteri-Laura G.** La phychiatrie phénoménologique. Fondaments philosophiques. Paris. PUF. 1963

2. **Lanteri-Laura, G.** Psychanalyse et phénoménologie. A propos de…Ancolies, approcces psychanalitiques, phénoménologique et esthétiques des mélancolies// Levolution psychiatrique. 2001. Vol 66. №4

3. **Шюц А.** Структури життєсвіту//Альфред Шюц, Томас Лукман; [пер. з нім. і післямова Вахтанга Кебуладзе]. – К.:Укр.центр духов. культури, 2004. – 560 с.

4. **Janet P.** La psychologie de la croyance et le mysticisme (premier article). 1936. p.507 .

5. Преступление Гэбриэла Гейла [перевод Н. Трауберг]. Соч в. 3 т. – Москва. Художественная литература. 1990. – Т.3. – с.282

6. **Пруст М.** В поисках потерянного времени [Пер. с фр. Н.М. Любимова]. – М: Республіка.1992-1998

7. **Kimura Bin.** L'entre. Une approche phénomenologique de la schizophrenie, Grenoble, 2000, 126.

УДК 140,8

О. А. Долженко

АСПЕКТЫ МЕНТАЛЬНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ НАУЧНОМ ДИСКУРСЕ

© О. А. Долженко, 2012

Приведены понятия менталитета и ментальности; проанализированы философские, культурологические, социологические аспекты проблемы менталитета; показаны возможности применения понятия в различных научных направлениях; выделен философско-антропологический подход.

Ключевые слова: ментальность, менталитет, культура, социум, общность, философско-антропологический подход.

Наведені поняття менталітету та ментальності, проаналізовані філософські, культурологічні, соціологічні аспекти проблеми менталітету; показані можливості використання поняття в різноманітних наукових напрямах; виділений філософсько-антропологічний підхід.

Ключові слова: ментальність, менталітет, культура, соціум, спільність, філософсько-антропологічний підхід.

This document focuses on the definition of mentality and the analysis of psychological, cultural, social aspects of mentality problems; the possibilities of the usage of different definitions in various dimensions and the psychologically-anthropological approach

Key words: mentality, culture, society, community, psychologically-anthropological approach.

В XX ст. понятие ментальности активно вошло в научный оборот в философии, социальной психологии, социоистории, этнологии, исторической антропологии, культурологии. Применительно к философской антропологии речь также может идти о целесообразности оперирования понятием ментальность. Хотя в широком научном контексте ему, видимо, еще предстоит войти в категориальную сетку науки, по крайней мере, отечественной (украинской). Поэтому более детальное выяснение содержания рассматриваемого понятия представляет закономерный научный интерес.

Цель настоящей работы состоит в том, чтобы показать некоторые возможности использования понятий «менталитет» и «ментальность» в указанных предметных областях гуманитарной науки. Следует также отметить, что мы не считаем целесообразным содержательно противопоставлять слова «менталитет» и «ментальность», считая их, по существу, синонимами. Отсюда постает задача необходимости прояснения содержания понятия «ментальность».

Образцами раскрытия ментальности различных эпох и социальных слоев служат работы историков нового поколения школы «Анналов» Ж. Ле Гоффа, Р. Мандру, Ж. Дюби и др., а также исследования историков культуры, науки, искусства Й. Хейзинга, Ж.-П. Вернан, П. Франкастель, Э. Панофски и др. Общим оценкам ментальности представителей различных эпох посвящены работы М.М. Бахтина, Л.М. Боткина, А.Я. Гуревича, П.С. Гуревича, В.Е. Семенова и др. Описание характера ментальности конкретной исторической общности встречается в трудах Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского, Г.П. Федотова, И.Е. Забелина, С.В. Максимова, И.П. Сахарова и др. Проблемы ментальности рассматривались культурологами – Г. Д. Гачевым, М. Рожанским, психологами - В. А. Шкуратовым и И. Г. Дубовым и др.

Принято считать, что ментальность (от лат. mens, mentis – ум, мышление, рассудительность, образ мыслей, душевный склад) – это совокупность социально-психологических установок, автоматизмов и привычек сознания, формирующих способы видения мира и представления людей, принадлежащих к той или иной социально-культурной общности.

В современном понимании в понятие «менталитет» включаются элементы мировоззренческого характера, отражающие осознанное отношение человека или групп людей разной степени общности к природным и общественным явлениям [1, с.112].

Существует точка зрения на то, что ментальность выражает не столько индивидуальные установки каждого из людей, сколько внеличностную сторону общественного сознания, будучи имплицированной в языке и других знаковых системах, в обычаях, традициях и верованиях. Некоторые исследователи полагают, что ментальность характеризует синтез сознания и коллективного бессознательного, обобщенный способ восприятия мира, манеру чувствовать и думать, определяя ментальность как нечто коллективное и бессознательное.

Категория «менталитет» чаще всего трактуется как психологическая, где в основу дефиниций положены глубинные психологические установки и ценности индивидов и социальных общностей, их стойкие психологические предпочтения и реакции. Поэтому ментальность определяет мотивы и модели поведения, возникающие в процессе жизнедеятельности человека и детерминирующие ее.

На основе анализа определений менталитета, содержащихся в работах как российских, так и зарубежных ученых, психолог И.Г. Дубов приводит следующие дефиниции:

- менталитет – это некая интегральная характеристика людей, живущих в конкретной культуре, которая позволяет описать своеобразие видения этими людьми окружающего мира и объяснить специфику их реагирования на него [5, с.21];
- менталитет понимают как совокупность представлений, воззрений, чувствований общности людей определенной эпохи, географической области и социальной среды, особый психологический уклад общества, влияющий на исторические и социальные процессы [5, с.21];
- менталитет, будучи явлением умственного порядка, вовсе не идентичен общественному сознанию, а характеризует лишь специфику этого сознания относительно общественного сознания других групп людей, причем, как правило, речь идет о таких больших группах, как этнос, нация, или, по крайней мере, социальный слой [5, с. 22].

Менталитет описывает именно специфику отражения внешнего мира, интегральной характеристики психологических особенностей людей, характерное для представителей конкретной общности, принадлежащих к изучаемой культуре. Рассматривая специфические для данной культуры способы восприятия и особенности образа мыслей, систему основных существующих представлений, верований, ценностей, умонастроений, мыслительные привычки и установки, оценку окружающей действительности, навыки восприятия и эмоциональной жизни, выражающиеся в специфических для данной общности формах поведения и видах деятельности, менталитет определяет видение мира и его восприятие, образ мысли и нормы поведения, в которых сочетаются сознательные и бессознательные моменты, задает отношение к жизни.

Проблему ментальности не обошла своим вниманием также историческая психология. Так, В. А. Шкуратов считает, что ментальность – понятие, альтернативное понятию психики как обобщению лабораторно-эмпирических действий с человеком. В нем сопряжены социолого-культурологический анализ и психологизирующая интерпретация, что позволяет его использовать в диапазоне от специальных исторических тем до общегуманитарных рассуждений [6, с. 109].

Важное для философов и психологов понятие «тотальный человек» невозможно расшифровать без теории ментальности. По мнению психолога, «тотальный человек» – это человек в глубинном существовании, понимаемом посредством дешифровки символов, которыми выражается коллективная жизнь не только в языке, но также в обычаях и социальных институтах [6, с. 114].

В. А. Шкуратов, соглашаясь с А. Я. Гуревичем, определяет ментальность как видение мира. «Генерализованные черты мировидения погружены в еще более аморфную массу эмоций и образов, которая называется ментальностью», – считает ученый [5, с. 58]. Он также, следуя за Ж. Дюби, считает ментальность системой образов и представлений, которые сочетаются между собой по-разному. И они же лежат в основе человеческих представлений о мире и своем месте в мире и, следовательно, определяют поступки и поведение людей.

По В.А. Шкуратову, в отличие от понятия психики, которое применимо и к животным, понятие ментальности применимо только к человеку, так же как психика индивидуализирована и образует структуру, а ментальность – нет. Психика описывается в субординированных, более или менее однозначных понятиях, ментальность – в синонимах со смысловыми различиями, но плохо дифференцированных по значению [5, с. 59, 60].

Считая, что исторические реальности даны в своем культурном выражении, учёный предпочитает писать о ментальности знаково-символических систем, не выделяя проблемы ментальности и взаимодействия общественных групп.

Психологическая интерпретация не может считаться достаточной, так как не представляет единства истории и психологии. Этот процесс невозможно эмпирически описать, его можно реконструировать только ретроспективным анализом более поздних явлений культуры – раскручивая их вспять, восходя к утраченным начальным звеньям, принимая как методологическую посылку представления, что развитие культуры не продолжает, а отрицает и всячески преобразует то, что оставлено за порогом истории.

С точки зрения социальной истории существенное значение для конституировании понятия «ментальность» имеют труды французской исторической школы «Анналов». Основателями этого направления (Люсьен Февр, Марк Блок и другие) была сделана попытка преодолеть цеховую обособленность исторической науки от социологии, психологии, географии, истории ментальностей и т. д. Результатом стала определенная переориентация исторической науки на науку о человеке в разные эпохи его бытия, исследователи отдали «предпочтение проблемам перед эмпирическим описанием фактов». От поверхности явлений к неизведанным глубинам коллективного бессознательного, не совсем сформулированных и не вполне осознаваемых манер мыслить, подчас лишенных логики умственных образов, которые присущи данной эпохе или определенной группе. Ментальности – способы ориентации в социальном и природном

мире, которые представляют собой своего рода автоматизмы мысли.

Считается, что ценным в работах основателей школы «Анналов» является обоснование возможностей человеческого сознания воспринимать и осваивать мир в тех пределах и ракурсах, которые даны ему культурой и эпохой, разработка вопросов о том мыслительном инструментарии, который в определенную эпоху находится в распоряжении человека и общества и исторически обусловлен, унаследован от предшествующего времени.

М. Блоком и Л. Февром в 1929 г. понятие «ментальность» применено к истории европейского средневековья и Ренессанса, до них употреблявшееся этнологами лишь в отношении первобытных народов, а также понятие «умственное оснащение» или «духовная вооруженность» (outillage mental), при помощи которого можно исследовать особенности сознания человека в ту или иную эпоху. В этой связи представители школы «Анналов» собственно и утвердили понятие «mentalite» в научной лексике, где говорят не о ментальности как общей характеристике индивидов, принадлежащих к одной культуре, а о ментальностях, имея в виду несводимость менталитетов различных слоев населения в единое целое.

Идея ментальности в работах французских историков вытекает из исследования противостоящих культур: «ученой» и «фольклорной». Рассматривая проблемы массового сознания и народной культуры, в научный оборот введены факты, характеризующие особенности духовной жизни простых людей, уровень их образованности, язык, знание окружающей природы, многообразные направления социальной активности.

При этом понятие «народная культура» трактуется как система разделяемых абсолютным большинством общества понятий, представлений, ценностей, верований, символов, ритуалов, имеющих в то же время множество региональных вариантов и различий в соответствии с социальным статусом, профессиональным занятием, общим образовательным уровнем ее носителей.

Современные представители Школы говорят об антропологическом подходе к изучению истории. То направление исторического исследования, которое развивает Ле Гофф, он именует «исторической антропологией», или «антропологически ориентированной историей».

Важнейший постулат исторической антропологии – изучение человека во всем многообразии его проявлений. Отсюда и потребность в тотальной истории в качестве противовеса и компенсации расчленения исторического объекта и возникновения множества специализированных отраслей исследования.

Казалось бы, историческая антропология идеально соответствует изучению культуры, понимаемой в самом широком контексте как смыслополагание человека. Однако, декларируя тотальность истории, новые историки остались совершенно индифферентными к тому, что не вписано в бессознательный пласт народной жизни, но относится к опыту прямых высказываний индивида. Недостаточно использовать лишь социологические методы изучения ментальных характеристик индивидов и человеческих сообществ, так как социологические срезы – это констатация уже сложившегося менталитета, но они не дают возможности определить вероятностные закономерности его становления.

С точки зрения исторической науки, отвергающей парадигму сугубо фактологического описания исторических событий и выдвигающей на передний план историю развития индивидуальной и общественной ментальностей, наиболее полное представление о содержании понятия «менталитет» приводит А.Я. Гуревич. Не являясь сторонником Л. Февра, утверждающего, что можно историю ментальностей представить как историю эмоций, подхватывает методологию, обоснованную Февром, и опирается на гуманитарно-текстологическую интерпретацию и социальный анализ коллективных структур [6, с. 110].

Для А.Я. Гуревича нет никакой обособленной истории ментальностей, и поэтому ментальные элементы жизни необходимо рассматривать в более широком, глобальном контексте социальной истории.

Ментальность – не философские, научные или эстетические системы, а тот уровень общественного сознания, на котором мысль не отчленена от эмоций, от латентных привычек и приемов сознания... [3, с. 59].

А.Я. Гуревич применил новый культурологический подход к определению понятия «ментальность», где исследователь решает одновременно несколько задач: определение термина «ментальность», отличие ментальности от идеологии и теории ценностей, от психологии, сочетание учебного и научно-познавательного начал. В центре внимания исследователя ментальностей – образ мира, который заложен культурой в сознание людей данного общества и преобразуется ими спонтанно, по большей части вне контроля их «дневного сознания».

А.Я. Гуревич более близок к социогенной теории происхождения сознания и ментальности, предпочтительнее всего ее перевод как «видение мира». Ментальность формируется внутри

культуры, традиций, языка, образа жизни и религиозности. Описывая компоненты, структуру и функции ментальности, показывая гибкость данного понятия, философ предлагает свою систему взглядов на ментальность.

В связи с обращением многочисленных исследований социальных историков к ментальным представлениям, ценностям, обычаям, моделям поведения, то есть к антропологически сориентированной, социально-культурной истории, или исторической антропологии, достижением является разработка методов реконструкции стереотипов сознания, глубинных оснований человеческого поведения, заложенных в культурных традициях и находящих отражение как в письменных источниках, так и в предметах материальной культуры, произведениях искусства и т. п. [4, с. 61].

Без методологии, выработанной школой «Анналов», невозможно понять и применить на практике теорию и методологию ментальности, но и она не дает целостной характеристики многоаспектному понятию «менталитет». Для полного исследования сущности этого понятия предлагается выход в соединении достижений школы «Анналов» с конкретно-историческими измерениями философской антропологии.

Представляется, что историческая антропология, обращающаяся лишь к констатации ментальных характеристик общества, не может сама по себе обеспечить целостное рассмотрение исторической действительности, что для реализации прогностической функции науки необходимо выявить, чем определялось содержание и изменение представлений, ценностей и, в конечном счете, поведение людей (внести историчность в изучение самой ментальности).

Антропологический подход изучения ментальностей предполагает исследования социально-культурных представлениях людей другого времени, сосредоточивая свое внимание на константах, основных представлениях людей, заложенных в их сознание культурой, языком, религией, воспитанием, социальным общением.

В рамках избранного антропологического подхода изучения ментальности предполагается исследование социально-культурных представлений людей определённого времени, сосредоточенное на константах, заложенных в их сознание культурой, языком, религией, воспитанием, социальным общением. (ПОВТОРЕНИЕ) В центре анализа находится не конструкт ментальности в себе, а взятый исторически конкретный человек со всеми его особенностями, обусловленными временем, к которому он принадлежит. Одни и те же люди принимают участие в социальных отношениях и творят культуру или воспринимают ее. Общество и культура – две составляющих человеческой коммуникации, отражённые в ментальности, сформировавшие её. Культура, понимаемая как обнаружение социальной сущности человека, способ освоения действительности и видения мира, посредством ментальных механизмов формирует условия и предпосылки ценностных предпочтений индивидуального сознания и воздействует на его общественное поведение.

Ментальность – есть состояние менталитета применительно к конкретной социальной общности, находящейся в конкретном цикле исторического развития. Поэтому можно говорить, например, о ментальности украинцев в историческом цикле неизменного, но нельзя говорить о ментальности украинцев в целом. Ментальность позволяет удержать социальную идентичность в условиях развития социума.

Замеченная недостаточность культурологических и исторических исследований ментальности предполагает соединение эмпирического знания социумов, данных в особенностях ментальностей, с исследованием ментальности больших социальных групп на основе уже зафиксированного материала, с одной стороны, и данных теории ментальности и идентичности в культурологии и философии культуры и антропологии, объединение философско-антропологического подхода к сознанию с конкретно-историческим изучением культуры, ментальности различных социумов.

При изучении менталитета обнаружилось следующее: в отличие от психики как процесса, ментальность берется как содержание (образ, представление, понятие). Ментальность описывает человеческую активность только в контексте определенного исторического материала (при отбрасывании этого материала термин превращается в обыденное словоупотребление или становится еще одним обозначением психики, сознания, деятельности). Менталитет как процесс также должен характеризоваться состояниями, отражающими результат этого процесса в конкретно исторических условиях, – ментальностью.

То есть под ментальностью следует понимать исторически сформированное индивидуальное и общественное сознание, специфический характер которого определяется типом эпохи, культурными особенностями, социальной принадлежностью, этнонациональными и другими особенностями носителей ментальности. Ей присущи черты природного и культурного, эмоционального и рассудочного, иррационального и рационального, индивидуального и

общественного.

В настоящее время еще рано говорить о выделении в предложенном наборе феноменов некоего системообразующего признака. Изучаемое явление представляется настолько сложным, что желание выделить такой признак без тщательного изучения существующих внутри явления связей легко может привести к ошибке.

Выводы не лежат на поверхности, и как бы ни были велики и значимы конкретные открытия в различных аспектах этой обширной проблемы, как бы ни были перспективны для дальнейшего исследования выдвинутые смелые гипотезы, важнейшее значение исследований сущности менталитета лежит в области философии: в разработке общей концепции, которая в контексте научных знаний конца XX века не нуждается в гипотезе.

Библиографические ссылки::

1. **Гершунский Б.С.** Философия образования для XXI века (В поисках практико-ориентированных образовательных концепций) / Гершунский Б.С. – М.: Изд-во «Совершенство», 1998. – 608 с.

2. **Гуревич А.Я.** Проблема ментальностей в современной историографии / А.Я. Гуревич // Всеобщая история: дискуссия, новые подходы. Вып. 1. М., 1989., с.75-89.

3. **Гуревич А.Я.** Исторический синтез и Школа «Анналов» / А.Я. Гуревич. – М.: Изд-во «Индрик», 1993. – 328 с.

4. **Гуревич А.Я.** Историческая наука и историческая антропология / А.Я. Гуревич – // Вопросы философии. 1988, № 1. с. 56-70.

5. **Дубов И.Г.** Феномен менталитета: психологический анализ / И.Г.Дубов // Вопросы психологии. 1993, № 5. с. 20-29.

6. **Шкуратов В.А.** Историческая психология. Уч. пос. изд. 2./ В.А. Шкуратов. – М., 1997. – 505 с.

7. **Шкуратов В.А.** Историческая психология на перекрестках человекознания / В.А. Шкуратов // Одиссей, 1991. – М.: Наука, 1991 (325).

8. **Шенкао М.А.** Основы философской танатологии / М.А. Шенка. – Черкесск: КЧТИ, 2002. – 252 с.

УДК 329.12 : 2 – 674 (4-15) «712»

Т. С. Литвин

СУЧАСНІ ЄВРОПЕЙСЬКІ МУЛЬТИКУЛЬТУРНІ ПРОЦЕСИ У СВІТЛІ ПРОБЛЕМИ ДЕФІНІЦІЇ СВОБОДИ

Розкрито специфіку сучасних мультикультурних процесів як складової частини парадимгмального протистояння Традиції і модерну. Доведено взаємозв'язок європейського мультикультурного колапсу із проблемою співвідношення концептів негативної і позитивної свободи.

Ключові слова: мультикультуралізм, асиміляція, традиційне суспільство, модерн, лібералізм, негативна свобода, позитивна свобода.

Раскрыта специфика современных мультикультурных процессов как составной части парадимгмального противостояния Традиции и модерна. Доказана взаимосвязь европейского мультикультурного коллапса с проблемой соотношения концептов негативной и позитивной свободы.

Ключевые слова: мультикультурализм, ассимиляция, традиционное общество, модерн, либерализм, негативная свобода, позитивная свобода.

The article deals with the problems of multiculturalism in Europe. Multiculturalism as a confrontation of traditional and modern society. Multiculturalism and the problem of negative and positive liberty.

Keywords: multiculturalism, assimilation, traditional society, modernity, liberalism, negative liberty, positive liberty.

© Т. С. Литвин, 2012

Проблема мультикультурного колапсу в Європі, умовним початком якого можна вважати вихід у світ у серпні 2010 року скандальної книги Т.Саррацина «Німеччина самоліквідується», зберігає статус наболілої. У той час, як ліберальні консерватори заговорили про повернення до

політики асиміляції, праві розширюють парламентське представництво, отримуючи «мандати довіри» від наляканих ісламською загрозою громадян, а ліваки не втрачають оптимізму і вважають «мультикультурну істерію» спланованою «неонацистською» провокацією приреченою на провал. Гостроти додають політичні аналітики і оглядачі, які епатують перед некритично мислячою публікою на шпальтах Internet-видань.

Виходячи із твердження про складність і багатоаспектний характер сучасної етнокультурної ситуації у Європі, ми хотіли б зупинитися на проблемі взаємозв'язку мультикультурного колапсу із давнім протиборством двох фундаментальних поглядів на феномен свободи, що і є **метою** даної статті. При цьому теоретичним базисом нашого дослідження будуть концепції свободи М. Бердяєва та І. Берліна, а методологічним – парадигмальний аналіз О. Дугіна.

Свобода є однією із найбільш полісемантичних і розмитих філософських категорій, про які можна говорити, що вони означають усе і нічого, якщо лише ми заздалегідь не визначимо методологічні координати і відправну точку нашої рефлексії. За таку відправну точку ми вважаємо запропонований О. Дугіним метод парадигмального аналізу, який дозволяє зафіксувати появу будь-якого концепту чи категорії і прослідкувати усі їхні семантичні трансформації у межах парадигм і фазових переходів [5, с. 34–35, 38].

Поняття «свободи» вперше з'являється у християнській традиції і випливає із фундаментального принципу креаціонізму – creacio ex nihilo, що означає радикальний, нездоланний розрив між Творцем, який суть «чисте буття» і творінням, яке суть «ніщо». Через це людина у аврамічній традиції (християнство, іслам) наділена свободою, із якої випливає дихотомія Добра і Зла, а первинним, вихідним актом реалізації цієї свободи є свобода вибору між Добром і Злом. Слід наголосити, що у маніфестаціоністській політеїстичній традиції (буддизм, даосизм, індуїзм) відсутнє поняття свободи і, відповідно, чітка дихотомія Добра і Зла. Це зумовлено фундаментальним пантеїстичним принципом маніфестаціонізму – creacio ex Deo. А якщо усе суще суть модуси Абсолюту, якщо усе суще потенційно несе у собі часточку Абсолюту, то свобода непотрібна [5, с. 219, 221–222]. У креаціонізмі ж свобода є головною атрибутивною характеристикою людини.

Незважаючи на належність креаціоністської і маніфестаціоністської моделей до однієї парадигми, між ними менше спільного, ніж між креаціонізмом і модерном. Проект модерну, будучи спрямованим на нівеляцію традиції в принципі, тим не менше, увібрав у себе основоположні категорії креаціонізму, інтерпретувавши їх у новому парадигмальному контексті, і проблема свободи тут не виняток. У модерній парадигмі свобода займає те ж фундаментальне місце, що й і у креаціонізмі, про що можна судити хоча б із етимології поняття «лібералізм», що досить важливо, бо ж саме лібералізм є ортодоксальним втіленням парадигмальних установок модерну на рівні суспільної ідеології.

Звичайно, смисл поняття «свобода» зазнав суттєвої трансформації. Розуміння свободи розвивається тепер у двох напрямках, на що уперше звернули увагу М. Бердяєв, І. Берлін та М. Лосський, визначивши ці напрямки як два концепти свободи: негативний і позитивний – у І. Берліна, або ж формальний і матеріальний – у М. Бердяєва та М. Лосського [3, с. 214; 4, с. 548; 6, с. 485]. І те, що мислителі із діаметрально протилежними поглядами дійшли одних і тих же висновків щодо вищеозначеної проблеми, вказує на фундаментальність такої дихотомії свободи. За переконанням І. Берліна, за цими двома визначеннями стоїть уся історія людства та її перспектива. Дійсно, відштовхуючись від дихотомії «негативна/позитивна свобода», як відправної точки, ми можемо зрозуміти низку суспільних процесів і феноменів як минулого, так і сучасності.

Негативна або формальна дефініція демонструє мінімалістичний підхід до проблеми свободи. Свобода у цьому розумінні є «свободою від», тобто полягає у визначенні меж невтручання держави, суспільства, інших осіб у життя індивіда. *«Захист свободи полягає в «негативній» меті – відверненні втручання. [...] Що ширший простір, де нема втручання, то ширша моя свобода»* [4, с. 549, 552]. Таке розуміння свободи є базовим для ліберальної ідеології; воно включає у себе формальні права і свободи, а також соціальні блага, переважно матеріального характеру.

В основі негативної свободи – принцип аксіологічного релятивізму, тобто переконання того, що різні індивіди можуть мати відмінні інтереси, прагнення потреби, керуючись при цьому відповідно різними ціннісними установками. *«Припущення, що усі цінності можна виміряти за одним масштабом, на мою думку,* – говорить І. Берлін – *фальсифікує наше знання, згідно з яким люди – це вільні діячі»* [4, с. 582]. У цьому полягає суть визначеної ним концепції «плюралізму цінностей», що лягла в основу мультикультурного курсу. Тому ліберального теоретика І.Берліна, як і «франкфуртця», фрейдомарксиста Г.Маркузе, вважають одним із головних творців концепції мультикультуралізму. І такий підхід має рацію, якщо виходити із розуміння індивіда і

усього одиничного як онтологічної самодостатності, що, власне, і притаманне англосаксонській номіналістично-емпіричній філософській традиції.

Далі ми повинні констатувати той факт, що такий підхід ставить під сумнів легітимність, метаіндивідуальних феноменів, зокрема культури і релігії. Таким чином, негативна свобода, як «свобода від» є не стільки свободою від втручання держави чи суспільства, скільки від усього надіндивідуального, що виходить за межі індивіда і претендує на тотальність. Недарма М. Бердяєв зазначає, що у сучасному суспільстві на захист релігійної свободи, як і культурних відмінностей, стають соціалісти, ліберали і позитивісти – люди, абсолютно байдужі до цих проблем [3, с. 212–213]. М. Лосський вказує на таку характерну рису негативної свободи, як відсутність залежності індивіда від будь якої умови, тому така свобода не є відносною, бо *«не залишилося нічого, відносно чого Я могло би бути невільним»,* а *«людина виявляється вільною від усього, що є у світі, і навіть Того, Хто вище світу»* [6, с. 485–575].

Проблема позитивної свободи є більш складною, і, щоб зрозуміти її суть необхідно відповісти на питання: «хто мною править?», результатом чого має стати висновок: «Я нікому не раб, я сам собі пан». «*Свобода – це покора, але покора законові, який ми самі собі накидаємо, а жодна людина не може поневолити сама себе»* [4, с. 558]. Таким чином, в основі концепту позитивної свободи лежить принцип самокерування. Самокерування власним «Я» призводить до його розчеплення на дві сутності. Перша сутність, як її називає І. Берлін «вища натура», або «справжня» природа», має своїм підґрунтям абсолют «гасіо». Друга – «нижча натура» корініться у ірраціональних імпульсах, неконтрольованих бажаннях, пристрастях, утіхах. *«Позитивна» концепція свободи як панування над самим собою,* – зазначає Берлін, – *погоджується із цим поділом особистості надвоє: на трансцендентного, домінантного контролера та емпіричний клумак бажань і пристрастей, які слід погамувати»* [4, с. 557].

Таким чином, у ході здійснення процедури самокерування ми розбиваємо Я-суб'єкт на емпіричний суб'єкт, тобто індивіда як такого і те, що І. Кант називав «трансцендентальним суб'єктом», а Й. Фіхте – «родовим суб'єктом», тобто суб'єкт як соціальне ціле. І це соціальне ціле володіє приматом стосовно індивідуума, який є лише окремим несамодостатнім елементом цього цілого. *«Справжнє «я» можна уявити собі як щось ширше, ніж індивід,* – зазначає І.Берлін*, – як соціальне «ціле», якого індивід є лише елементом чи аспектом: плем'я, раса, церква, держава, велике суспільство мертвих, живих і ще не народжених. Ця сутність далі ототожнюється зі «справжнім» «я», що, накидаючи колективну чи «органічну» єдину волю своїм непокірливим «членам», досягає своєї, а отже, і їхньої, «вищої» свободи* [4, с. 556].

І. Берлін називає серед мислителів, чиї погляди вплинули на становлення концепту позитивної свободи, Ж.-Ж.Руссо, І. Канта, Й. Фіхте, Г. Гегеля, і зазначає, що цей підхід до проблеми свободи лежить в основі релігійних доктрин, що мають претензії на керівну суспільну роль, і тоталітарних режимів та диктатур, як правого, так і лівого спрямування. Однак більш глибокий парадигмальний аналіз концепту позитивної свободи дає підстави бачити її витоки у креаціоністській традиції.

Позитивна, або, як її називає М. Бердяєв, матеріальна свобода не є сукупністю формальних прав, як у політичному лібералізмі, не є свободою беззмістовною, байдужою, вона є тягарем, який людина змушена на собі нести через свою природу, про що ми зазначали вище. Психологія формальної свободи виражається формулою: «Я хочу, щоб було те, що я хочу», психологія ж матеріальної свободи – формулою: «Я хочу, щоб було щось». У формальній свободі воля не має предмета вибору і спрямування, у той час як матеріальна свобода такий предмет має [3, с. 214]. Якщо негативна, формальна свобода пов'язана із соціальними благами, що мають матеріальну природу, то позитивна, матеріальна має у своїй основі цінності метафізичного характеру, скажімо, націю чи релігію. *«Цінності історичні передбачають жертву людськими благами і людськими поколіннями в ім'я того, що вище блага і щастя людей та їх емпіричного життя. […] Усяку цінність доводиться утверджувати жертовно, поверх блага людей, і вона стикається із виключним утвердженням блага народу, як вищого критерію»* [2, с. 45].

Звичайно, для західного ліберала такий підхід до вирішення проблеми свободи на теоретичному і практичному рівнях є неприпустимим, обскурантським, надто ж після всесвітнього тріумфу лібералізму кінця 80-х–початку 90-х років XX століття, коли подібні «суспільні забобони» однозначно стали сприйматися як надбання темного, похмурого минулого, а спроби їхньої реактуалізації – як невдалий жарт. Тому ліберал завжди є апологетом негативної свободи. *«Плюралізм, із тією мірою негативної свободи, яку він тягне за собою, як на мене,* – резюмує І. Берлін, – *є правдивішим і гуманнішим ідеалом, ніж цілі тих, хто шукає у великих, дисциплінованих і авторитарних структурах ідеалу позитивного самопанування класів, народів чи усього людства. Він правдивіший, бо принаймні визнає той факт, що в людини багато цілей, не завжди сумірних, які постійно змагаються між собою. […] Припущення, що усі цінності*

можна виміряти за одним масштабом, на мою думку, фальсифікує наше знання, згідно з яким люди – це вільні діячі» [4, с. 582].

Починаючи із 60-х років XX століття, під тиском критики спершу «франкфуртців», а потім постмодерністів, західна ліберальна демократія була змушена перейти від асиміляторського до мультикультурного курсу. Поширення постмодерністських концепцій емансипації, diferance, плюралізму не могли не вплинути на суспільно-політичні доктрини західного соціуму. У першу чергу, ці постмодерністські тренди закріпилися у лівацькому і ліво-анархістському середовищі, тому ліберальні теоретики не могли не відреагувати. Як альтернатива класичному лібералізму приходить неолібералізм у його комунітаристській та лібертаристській версіях. Власне тоді, у 60-х роках, в лексиконі суспільних наук з'являється поняття мультикультуралізму.

Від спроб асиміляції носіїв інших, відмінних типів ідентичності, західне ліберальне суспільство перейшло до спроб їхньої ізоляції і, таким чином, відчуження. Саме концепт негативної свободи мав убезпечити індивіда, який сповідує європейські ліберальні цінності, від впливу традиційної культури і релігії. Якщо надавати мультикультуралізму такого сенсу – стає зрозумілим суперечливий момент, який полягає у тому, що базовою цінністю лібералізму є індивід, у той час як мультикультуралізм, будучи елементом ліберальної ідеології за таку базову цінність визнає спільноту як колективний суб'єкт. Тут ми повинні звернути увагу на абсурдність ідей рівноцінності культур, культурної трансгресії і визнання формального права на свободу самовираження та ідентичності. Зрозуміти ці ідеї можна, лише прийнявши, як апріорну даність, примат індивідуального над соціальним. І це логіка мислення західного ліберального індивіда, який усвідомлює свою індивідуальність як первинну щодо будь-яких культурних форм.

Однак ці ідеї будуть абсолютно незрозумілими носію традиційної культури, який є невід'ємною частиною своєї спільноти як цілого і визначений цією спільнотою. Індивід у традиційному суспільстві не є повноцінним індивідом у модерному розумінні, тобто самодостатнім соціальним «атомом», незалежним від спільноти, релігії, культури, сталого комплексу ідентичності. Тому коли Н.Саркозі говорить, що мусульманські жінки у Франції *«відрізані від соціального життя і позбавлені права на прояв індивідуальності»,* його емансипаційні зусилля насправді не мають впливу, і є марними, через те що ті на кого ці зусилля спрямовані, мислять іншими категоріями і аж ніяк не відчувають себе пригнобленими [8].

І це ще один парадокс мультикультуралізму, бо ж принцип плюралізму передбачає відсутність догматичної установки на правильність однієї позиції щодо іншої, на чому наголошує І. Берлін у своїх концепціях «плюралізму цінностей» та «агонального лібералізму» (термін Д. Грея). А виходить, що у подібних твердженнях європейських політиків ми стикаємося зі старим добрим європоцентризмом із його претензіями на універсальність. Заперечуючи універсальність і догматизм, та протиставляючи їм ідею розбіжності, мультикультуралізм водночас сам постулюється як певна догма, аксіома. Але саме у таких парадоксах і суперечностях мультикультурний курс і демонструє свою неспроможність. І приклад Н. Саркозі яскраво демонструє бачення Традиції модерним ліберальним індивідом, побудоване не на сприйнятті її самоцінності, а на аберації Традиції. Індивід, який живе у модерні і не здатний вийти за його парадигмальні рамки, сприймає історичний процес як лінійний і поступальний, тому Традиція для нього суть «дитинство людства» – завжди наївне, недорозвинене, загальмоване, примітивне, а іноді і обскурантське [5, с. 38, 53–54].

Події 2010–2012 років переконливо засвідчили провал спроб відгородитися бар'єром негативної свободи від проблеми мігрантів та ісламізму. Мультикультурний колапс у Європі – проблема надзвичайно багатоаспектна, тому не слід оцінювати її надто спрощено. І одною із таких складових мультикультурного колапсу можна вважати чергове зіткнення двох фундаментальних концепцій свободи. І.Берлін зазначав, що *«позитивне й негативне поняття свободи історично розвивалися в різних напрямках, не завжди логічно виваженими кроками, поки, нарешті, не зайшли у прямий конфлікт між собою»* [4, с. 555]. Найбільш масштабними епізодами цього зіткнення була боротьба лібералізму спочатку із фашизмом, а потім із комунізмом, як альтернативними неортодоксальними версіями модерну. Ще раніше лібералізм здолав клерикалізм, секуляризувавши західний соціум. Тепер лібералізм вступив у протиборство із ісламізмом як носієм ідеї позитивної свободи.

Іслам, як і християнство, є частиною креаціоністської традиції і тому свобода в ісламі теж розуміється як тягар, а не формальне право. Говорячи про свободу у християнстві, М. Бердяєв зауважує, що християнство завжди утверджує «щось», тому у християнстві ніколи не змішуються свобода і сваволя, тоді як у лібералізмі остання часто видається за свободу і захищається законом. Свобода є внутрішнім смислом християнства, а не його формальним принципом. Не можна наполягати на формальній терпимості у справах віри. Терпимість, як формальний і беззмістовний принцип, є результатом релігійної байдужості, відсутності вольового вибору.

Християнство, як і будь-яка справжня віра, є виключно нетерпимою до того, що вона вважає злом, оманою і пустотою, бо християнство претендує бути «усім», а не «чимось» [3, с. 214].

Ці міркування М.Бердяєва, безперечно, стосуються не тільки християнства, але і креаціоністської традиції загалом, а отже, й ісламу в тому числі. Не слід чекати від мусульманина толерантності до європейського життєвого укладу, моральних норм і ціннісних орієнтирів, які із точки зору його релігії є нігілістичними, противними їй, а отже, підлягають знищенню. Тим більше, не слід чекати прийняття європейських ліберальних цінностей від п'ятимільйонної мусульманської громади (приклад Франції), враховуючи, що більша частина репрезентантів цієї спільноти є релігійними ортодоксами [7].

Висновки. Слід підкреслити, що у випадку із мультикультурним колапсом мова йде не про конфлікт ісламу і християнства, як двох традицій у межах однієї парадигми. Тут ми маємо справу із зіткненням двох парадигм, двох площин мислення – традиційної і модерної, – які взаємно виключають і заперечують одна одну. Західний ліберал мислить категорією негативної свободи, ісламіст – позитивної, тому досягнення консенсусу між ним є неможливим. І ліберальні консерватори, які стоять зараз на чолі європейських урядів, не бачать іншої альтернативи мультикультуралізму, як повернення до старого, надійного, перевіреного часом асиміляторського курсу, який передбачає модернізацію носія традиційної культури і перетворення його у повноцінного, самодостатнього індивіда.

Чимало політиків і експертів, переважно лівого та ліво-ліберального (соціал-демократичного) спрямування, абсолютизуючи роль соціально-економічних чинників і недооцінюючи роль культурного середовища та ідентичності, заявляють про надуманий і роздутий характер проблеми мультикультурного колапсу. Вони продовжують апелювати до толерантності, соціальної солідарності і вигукувати гасла проти расизму і ксенофобії [7].

Реакція європейських урядів на проблему мігрантів, із одного боку, є типовим вираженням негативної свободи – «свободи від». Це спроба захистити своїх громадян, окреслити їхній простір свободи, вільний від втручання іншої культури та ідентичності. Але парадокс полягає у тому, що, намагаючись захистити негативну свободу індивіда від «інших», що не поділяють ліберальних цінностей, держава сама ж змушена порушити кордони цієї негативної свободи.

Окремі політичні сили знову заговорили про ідеал позитивної свободи, про цінності, родини, нації, держави, ідентичності, релігії. У Європі зараз перемагають праві сили, і було б помилково твердити, що цьому не сприяють певні умонастрої у суспільстві [1]. Однак у цілому Європа не може здійснити радикальний поворот до ідеї позитивної свободи. Показово, що і сам І. Берлін визнавав доцільність позитивної свободи лише як засобу досягнення негативної свободи, або як вимушений крок задля її захисту [4, с. 581]. Тож за спалахом правих рухів упізнається силует негативної свободи – все те ж прагнення захистити простір невтручання, захистити індивіда, його права та свободи.

Бібліографічні посилання:

1. **Артюхов А.** Отказ от мультикультурализма означает крах ЕС [Электронный ресурс] / А. Артюхов. – Режим доступа: http://badnews.org.ru/news/otkaz_ot_multikulturalizma_oznachaet_krakh_es/2011-05-02-7816

2. **Бердяев Н.** Судьба России / Н. Бердяев; [Репринт. воспр. изд. 1918 г.]. – М. : Изд-во МГУ, 1990. – 256 с.

3. **Бердяев Н.** Философия свободы. [Электронный ресурс] / Н. Бердяев; [Репринт. воспр. изд. 1911 г.]. – М. : Московский филиал «Интерпартнер-МКС» СП «МКС Плюс», 1990. – 288 с.

4. **Берлін І.** Два концепти свободи / І. Берлін // Лібералізм: антологія. – К. : Смолоскип, 2009. – С. 546-584

5. **Дугин А.** Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли [Текст] / А. Дугин. – М. : Евразийское движение, 2009. – 774 с.

6. **Лосский Н.** Избранное / Н.Лосский. – М. : Правда, 1991. – 624 с.

7. Национальная Ассамблея Франции осудила ношение паранджи [Электронный ресурс] / Информагенство Lenta.ru. – Режим доступа: http://lenta.ru/news/2010/05/12/veil/

8. Николя Саркози сравнил ношение паранджи с рабством [Электронный ресурс] / Информагенство Lenta.ru. – Режим доступа: http://lenta.ru/news/2009/06/22/burka/

УДК 1 (091) (477)

М. Заремський

ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНІ ІНТЕНЦІЇ Я. КОЗЕЛЬСЬКОГО У КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ТА ВІТЧИЗНЯНОЇ ПРОСВІТНИЦЬКОЇ ДУМКИ

Аналізується філософсько-освітня концепція українського мислителя XVIII століття Я.П. Козельського, яка ґрунтується на настановах щодо тих моральних якостей, які сприяють утвердженню доброчесності, благополуччя і справедливості: соціальних умов, виховання, освіти і практики власного самовдосконалення.
Ключові слова: Козельський, доброчесність, справедливість, істина, філософія освіти, Просвітництво, практична філософія.

Анализируется философско-образовательная концепция украинского мыслителя XVIII века Я.П. Козельского, которая основывается на указаниях относительно тех нравственных качеств, которые способствуют утверждению добродетели, благополучия и справедливости: социальных условий, воспитания, образования и практики собственного самосовершенствования.
Ключевые слова: Козельский, добродетель, справедливость, истина, философия образования, Просвещение, практическая философия.

The Ukrainian philosopher of the XVIII century Y.P. Kozelsky's philosophical and educational concept, which based on admonishments for those moral qualities that contribute to the establishment of integrity, prosperity and justice: social conditions, upbringing, education, and practice of their own self-improvement is analyzed.
Key words: Y.P.Kozelskiy, virtue, justice, truth, philosophy of education, Enlightenment, practical philosophy.

© М. Заремський, 2012

В умовах, коли людина на початку XXI століття, сподіваючись вийти із стану зневіри, страху, глибокої духовної кризи, шукає адекватних її потребам шляхів до Істини, Добра, Краси (до речі, задекларованих ще Просвітництвом абсолютних гуманістичних орієнтирів), особливої актуальності набувають такі шукання, як сенс самореалізації особистості, коли, за великим рахунком, пошук Бога для людини стає насамперед пошуком себе, усвідомленням сенсу свого буття, своєї людяності, істинної форми власного існування.

На цьому шляху одним із значущих напрямів філософування є формування загальних підвалин методології пізнання та практики, зокрема – освітньої діяльності. Саме у філософії формуються нові уявлення й про практично всі складові освітньої діяльності: алгоритми мислення, ідеали освіченості, уявлення щодо процесу навчання і виховання тощо.

Необхідно визнати, що коло питань, пов'язаних із цією проблематикою, в українській філософсько-антропологічній та культурологічній думці є споконвічно домінуючим, де досліджується широкий спектр компонентів духовного світу людини, знаходять своє відображення проблеми формування духовності особистості, її світоглядного самовизначення, а також набуття нею цілісності і повноти.

Поняття освіти як форми вільного засвоєння знань, умінь та навичок, світу культури, яка має своєю метою створення і розвиток особистості (маємо нагадати, що російське слово "образование" перекладається і як "освіта", і як "утворення", "створення"), починає усвідомлюватися тоді, коли утверджується принцип «Спирайся на своє Я – і тобі відкриється світ знань» (по суті, вихідною позицією маємо підставу вважати сократівське «Пізнай самого себе»). Освіта як постійне надбання знань про себе та про світ стає нескінченним процесом, що збігається із самим життям. І якщо не брати до уваги того, що послідовники Сократа доповнили його кредо питаннями про моральну основу освіти (Платон), вченням про демонстративне (знання причин) чи інтуїтивне (осягнення суттєвої природи речей) знання, така концепція освіти та освіченості, вироблена афінською класикою, на довгі роки стала найвищим досягненням філософсько-освітньої думки.

Справжнього ж розвитку просвітницькі ідеї як експлікована світоглядна основа теорій дидактичного та виховного характеру набули в епоху Просвітництва. Його слід розглядати як цілісний історико-культурний феномен, суттєвими ознаками якого є, по-перше, пізнання за допомогою розуму сутності людини, а по-друге, удосконалення цієї людини шляхом

просвітництва і раціональної зміни політичного і соціального процесу.

Філософські концепції людини, що виникли у Європі в епоху Просвітництва, мали яскраво виражену педагогічну спрямованість і, як наслідок людинознавчих пошуків англійських (Д. Локка, Д. Толанда, А. Шефстбері, А. Коллінза, Д. Гартлі, Д. Юма), французьких (Ж. Ламетрі, Е. Кондільяка, К. Гельвеція, Д. Дідро, Ж.-Ж. Руссо, Вольтера), німецьких (Г. Лессінга, І. Гердера, І. В. Гете, І. Канта) мислителів, сформували філософсько-педагогічну антропологію. Ці видатні репрезентанти західної цивілізації в епоху Просвітництва визначили однією із особливостей і переваг природної організації людини її спроможність до вдосконалення.

Розробка філософських проблем педагогіки була розпочата наприкінці XIX – у першій чверті XX століття в публікаціях Д. Дьюї, С. Гессена, А. Фогеля. Узагальнюючі ж роботи вчених Ю. Когана, В. Дмитриченка, В. Лутая, В. Андрущенка, Л. Ваховського, Г. Щедровицького, В. Сагатовського, Т. Вороніної, І. Проскурівської, Л. Сиднєва, В. Мосіяшенка, В. Култаєвої, І. Огородника, М. Русина, В. Ярошовця та ін., у яких би спеціально розглядалися становлення і розвиток філософії освіти в Україні у XVIII ст., а особливо - внесок вітчизняного мислителя Я. Козельського у розвиток філософії освіти й виховання, або відсутні, або ж викладають його філософсько-педагогічні погляди описово, поверхово, надто стисло.

Як відомо, Просвітництво є втіленням культурно-онтологічного досвіду всіх попередніх етапів розвитку філософії і в своїй трансцендентально-суб'єктивістській спрямованості виступає метафізичним фундаментом європейської та вітчизняної культури як XVIII, так і наступних століть.

Ця епоха висунула ідеал «Homo educandus» – «людини освіченої», який знайшов свій вираз в педагогічних проектах Дж. Локка, Я.-А. Коменського, Ж.-Ж. Руссо, К. А. Гельвеція, Д. Дідро, Ж. А. Кондорсе, І. Г. Песталоцці, Ф. В. А. Дістервега та інших європейських мислителів. З повним правом до цієї славної когорти можна віднести також вітчизняних церковних, політичних діячів, письменників і філософів: Теофана Прокоповича, Стефана Яворського, Мануїла Козачинського, Григорія Сковороду, Якова Козельського.

Становлення даного ідеалу відбувалося в колі зіткнення двох фундаментальних установок Просвітництва – сцієнтизму і антропологізму, філософське обґрунтування яких дано в класичному ідеалізмі і романтизмі. Ми цілком поділяємо думку тих дослідників [7, с. 10], які вважають, що класичний ідеалізм розвивав сцієнтичне розуміння освіти, яке спиралося переважно на пізнавальне ставлення людини до світу, раціональні основи буття людини – розум, науку, дисципліну. До речі, згодом і Кант як репрезентант такого підходу вбачатиме основною вимогою Просвітництва саме вміння самостійно користуватися власним розумом [5, с. 127]. Не використовуючи терміну «освіта», Кант говорить про культуру здібностей, яка є актом свободи діючого суб'єкта. Серед обов'язків відносно до самого себе Кант виділяє обов'язок «не давати покриватися іржею своєму талантові» [4, с. 384].

Що ж стосується європейського романтизму, то його предтечею, на думку В.Ф. Асмуса, по праву вважається Ж.-Ж. Руссо [1, с. 74]. Він одним ыз перших, на противагу загальним тенденціям раціоналізму та емпіризму, проголосив першість за почуттями, або інтуїцією, котра облагороджує собою розум; атеїзмові і матеріалізмові він протиставив повноту природної релігії серця. Ж.-Ж. Руссо висунув лозунг романтизму – назад до природи, простоти, що є рівнозначним здобуттю свободи. Освіта і буття для Руссо тотожні. Освіта – це друга природа, в якій, незважаючи на самодостатність, відчуває потребу перша. Пізніше Гердер визначить освіту як «піднесення до гуманності» [2, с. 50].

Західне Просвітництво в бінарності сцієнтистської і антропологічної установок є, звичайно ж, важливим культурно-детермінаційним чинником формування вітчизняної філософської думки.

Реалізуючи завдання цієї статті, спробуємо проаналізувати філософсько-педагогічні погляди нашого співвітчизника Якова Павловича Козельського (1728 – 1794), видатного представника філософії українського Просвітництва 60-80-х років XVIII ст., автора відомих «Філософічних пропозицій» (1768), та вплив західної просвітницької думки на осмислення ним проблем цілісності людини, її свободи. При цьому вкрай важливим є з'ясування та обґрунтована оцінка філософсько-освітніх інтенцій Якова Козельського, реконструкція поглядів ученого на концептуальні основи педагогіки як однієї із складових практичної філософії, спроба встановити вітчизняні пріоритети у цих питаннях – оскільки загальнолюдське не тільки не заперечує, але й проявляє себе у формі національного. У контексті сучасних філософських дискусій фразеологізм «практична філософія» виступає як «логотип» культури епохи Просвітництва. І хоча можна цілком погодитися з думкою, що розуміння практичного ставлення до світу і, зрештою, сама практична філософія стають виокремлюваними і зафіксованими в межах філософії як окремий об'єкт осмислення лише у Канта, аналіз внеску українця Якова Козельського у розробку проблем практичної філософії, зокрема – філософсько-освітніх, становить значний інтерес.

Генезис експлікації власної етико-гуманістичної парадигми Яків Козельський пов'язував з центральними ідеями розроблюваної ним філософської системи – «прямої істини» і «прямої доброчесності», розуміючи, що спроба вибудувати завершену філософську систему лише тоді буде успішною, коли її основоположний сенс («Я в сем сочинении, – писав він, маючи на увазі свої «Філософічні пропозиції», – не защищаю ничего, кроме правоты моего сердца и намерения» [6, с. 426]) знайде логічне втілення в ідеї «прямої доброчесності». Вже цим, на нашу думку, окреслюється характер ціннісно-нормативних орієнтацій філософської концепції українського мислителя, консолідації довкола неї системи ідей, що надають світоглядної та ціннісної визначеності всій парадигмі філософських знань і покликані сприяти інтегруванню суспільства і формуванню культури нації.

Вибудувана на цій основі гуманістична освіта теоретично може бути віднесена до тієї форми її розвитку, що прийшла на зміну класичному підходові. Походження цієї форми – класичного її варіанту – можна віднайти в ідеях великих греків – Протагора, Сократа, Перікла, Платона, Аристотеля, Ісократа, Плотіна, коли в нормативних і формуючих дидактично-виховних настановах висувається ідеал людської досконалості і вдосконалювання як об'єктивна модель освіти і виховання задля формування всіх людей на засадах вдосконалення їх родових і видових характеристик. Отож, реалізація ідеалів істини, добра, краси, свободи і гідності, виплеканих і здійснених з опорою на людські здібності, знайшла своє втілення в освітніх системах ренесансної гуманістики і у Просвітництві.

Інший варіант уявлень про людську досконалість, який спонукав до змін в освітніх теоріях та практиці і значною мірою визначив зміст і напрямок розвитку й сучасної освітньої думки, пов'язаний з утвердженням натуралістичного підходу в гуманістичній освіті і репрезентований ідеями Ж.-Ж. Руссо. Звертаючись у своїх листах, творах «Еміль, або Про виховання», «Юлія, або Нова Елоїза» до проблем виховання, він підкреслює суперечливий характер сучасної цивілізації, амбівалентність історичного прогресу. Проголосивши свободу і рівність невід'ємними правами особи, французький філософ з гіркотою констатує: «Людина народжується вільною, а між тим вона скрізь у кайданах». Видатний мислитель і педагог вказує на те, що розвиток енциклопедичного знання сусідить з невіглаством, гуманістичні ідеї – з авторитарною освітою, декларована свобода – із цілковитою залежністю людини від власних матеріальних інтересів. Однак він (і це є для нас особливо цінним) підмічає дуже важливий освітній парадокс: «Чим більше накопичуємо ми нових знань, тим більше піднімаємо здатність пізнати найголовніше – самих себе». Відтак проблеми самоактуалізації особистості, пошуку необхідних умов і засобів забезпечення безперервного процесу її становлення і самореалізації стануть предметом філософсько-педагогічної концепції щирого і відданого прихильника Ж.-Ж. Руссо – «бессмертия достойного мужа, как высокопарного орла, превзошедшего всех бывших до него философов» [6, с. 418], – українського філософа, педагога, перекладача, громадського діяча Якова Козельського.

Безсумнівно, що Козельський як автор підручників, написаних спеціально для Артилерійського та інженерного шляхетського кадетського корпусу («Арифметичні пропозиції» (1764), «Механічні пропозиції» (1764)), а особливо – славнозвісних «Філософічних пропозицій» (1768), твору «Міркування двох індійців – Калана і Ібрагіма про людське пізнання» (1788), був знайомий із змістом найавторитетніших філософсько-етичних систем попередніх та сучасного йому періодів, часто посилаючись на них у своїх творах, коментуючи їх і висловлюючи своє ставлення.

Спираючись на засадничі принципи концепції «істинної доброчесності» (яка має багато спільного з етичними вченнями французьких матеріалістів, водночас відзначаючись в осягненнях українського мислителя оригінальними, самобутніми рисами), Яків Козельський здійснює розробку своєї педагогічної системи. В основі названої концепції «істинної доброчесності» Козельського – все ті ж два фактори: природа людини і середовище. Серцевиною філософсько-педагогічних роздумів автора є питання про їх розумну координацію. При цьому, на думку Я.П. Козельського, вирішальну роль у «людинотворчих» процесах відіграє середовище. Саме воно, а не якась, нібито закладена від народження в людині – імперативна для роду людського , ідея добра, покликане узгодити, видозмінити, примирити, переплавити і гармонізувати обмежене, егоїстичне, суто особисте прагнення до блага, добробуту, в справді альтруїстичне ставлення до своїх вчинків.

Незважаючи на те, що Козельський тут формулює спільні для всіх просвітників історично-прогресивні висновки стосовно вирішальної ролі середовища у процесі виховання, цей ключ до розкриття таємниці "істинної справедливості" український філософ знаходить дещо відмінними, від скажімо, Дідро, шляхами.

Дотримуючись погляду про залежність моралі від характеру законів, Я.П. Козельський

незаперечно доводить, що не існує нібито притаманних людині від народження природної доброчесності чи природних вад. Це видно перш за все з тих його зауважень, у яких він підкреслює, що здатність чи схильність людини до «спостереження правості» чи, навпаки, до ігнорування нею є насправді якістю набутою і що людина не стає доброю чи злою ні з того ні з сього, а «чрез долговременное упражнение» [6, с. 81-83]. Однак, визнаючи важливу (і навіть вирішальну) роль середовища і виховання у формуванні моральних якостей людини, Козельський звертає увагу й на ту обставину, що іноді одними й тими ж конкретними умовами можуть народжуватися зовсім відмінні моральні результати. І в цьому випадку український мислитель вчергове виявляється однодумцем Дідро у полеміці того з Гельвецієм, де перший, визнаючи роль середовища як майстерного творця моральних якостей людини на шляху чи то до доброчесності, чи й пороку, все ж підкреслював значення природних даних індивіда – аж ніяк не байдужих, на його думку, перед лицем цього середовища у протидії чи сприянні по відношенню до нього.

Зазначаючи, що «все народы на свете суть брение [брение – глина, бруд – М. З.], а скудельники [гончарі – М. З.] его правительства [виправителі, вихователі – М. З.]» [6, с. 198], Козельський звертає увагу й на якість самого цього «брения». Він рішуче висловлюється проти беззаперечності розвинутого Гельвецієм принципу, згідно з яким люди виходять з майстерні природи рівними між собою за своїми інтелектуальними задатками. Відсутність у людині вроджених моральних почуттів ще не означає, що при всіх інших рівних умовах люди однаково чутливі до тих моральних уроків, які дає середовище. Крім того, вважає Козельський, на виховання, на моральність людини впливають такі індивідуальні особливості, як темперамент, розум і вольові якості.

До цих характеристик етичної концепції Козельського у деяких моментах відносяться його погляди на індивідуальне виховання як на засіб, покликаний розвивати вже відзначені нами якості розуму і духу і тим самим сприяти створенню додаткових умов морального вдосконалення людини.

Саме моральне виховання займає головне місце в педагогічній системі Я.П. Козельського. Слідом за Локком і разом з видатним педагогом XVIII століття І.І. Бецьким (1704-1795) український філософ послідовно розвиває свою точку зору на моральне виховання як основу і перший крок виховного процесу в сім'ї та школі. Детальний виклад цих позицій знаходимо перш за все у главах «О должности человека в рассуждении самого себя», «О должности человека к другим людям», «О должности человека в сношении с другими людьми» розділу «Юриспруденція» його «Філософічних пропозицій» [6, с. 472-503]. «При воспитании детей, – пише Козельський, – родители должны, во-первых, укреплять их в добродетели» [6, с. 133]. В іншому місці він зазначає, що потрібно «стараться о воспитании в публичных училищах детей прежде в добронравии, а потом в разуме». Саме такий порядок виховання (від доброчесності до розуму) міг би мати, на його думку, досить плідні наслідки – виявитися придатним для «исправления целого народа от пороков и к приведению к добродетели» [6, с. 203].

«Я не нахожу легче средства ко введению добронравия в общество – пише Козельський, – как через доброе воспитание детей, которые, возмужавши в добродетельных наставлениях, сами могут быть добродетельны и сверх того и детям своим подадут к тому руководство» [6, с. 195].

Розмірковуючи таким чином, Яків Козельський робить той абсолютно логічний при даних роздумах висновок, що відсувати моральне виховання дітей на задній план – означатиме діяти всупереч інтересам суспільства, бо «ученый злодей» здатен, на його переконання, нанести суспільству встократ більше шкоди, ніж просто порочна людина, не надто обтяжена науками. Як бачимо, у цих міркуваннях Козельський певною мірою поділяє погляди Руссо. Отож вірним і справедливим, на нашу думку, є те, що Козельський намагається дотримуватися глибоко принципової позиції, що лише в суспільстві, котре побудоване на справедливих принципах, і в руках тих людей, які думають про спільне благо і спільну користь, наука зможе повністю обдарувати людину своїми благами. Безсумнівним є наступне: принцип пріоритету морального виховання над розумовим, який наполегливо проводить Козельський (і який найорганічнішим чином зливається з його концепцією етики), має, як і вся його соціальна програма, яскраво виражену гуманістичну і демократичну тенденцію.

Ця тенденція стає ще більш зрозумілою, якщо взяти до уваги й наступне положення: «При воспитании детей, – пише Козельський, – надобно, во-первых, толковать им должность их к самим себе, должность их к ближним и должность ко всему обществу» [6, с. 193]. Але, окрім пояснення вихованцям їх моральних обов'язків до самих себе, до ближніх і суспільства в цілому, мислитель передбачав такий спосіб їх життя, при якому вони не зазнавали б не тільки розкошів, але не мали б навіть «довольного» [достатнього – М.З.] утримання, а обходилися

«утриманням потрібним», бо праця і нужда – найкращі наставники людинолюбства. Людина, яка сама терпіла нестатки, тим охочіше прийде на допомогу ближньому [6, с. 148]. Тут, як ми бачимо, позиція Козельського збігається з поглядами Гельвеція: доброчесність легше процвітає на ґрунті бідності і нестатків, ніж у розкошах і багатстві [3, с. 186-187]. Якщо підвести цю сентенцію під формулу «справжньої доброчесності», то в результаті такого виховання ми будемо мати перед собою людину, здатну у своїй поведінці здійснити перший крок на шляху виходу за межі задоволення лише власного інтересу.

Ці "золоті розсипи" думок Якова Козельського вчергове дозволяють переконати дослідників творчого спадку нашого співвітчизника у споріднених особливостях його гуманістики з розвитком філософської думки інших країн, віднайти спільні соціокультурні, інтелектуальні, гуманістичні інваріанти у творчості українського філософа щодо розвитку тенденцій вітчизняного і західноєвропейського філософського мислення.

Бібліографічні посилання:

1. **Асмус В.Ф.** Руссо / В.Ф. Асмус. – М.: Наука. – 1962. – 97 с.
2. **Гадамер Х.-Г.** Истина и метод / Х.-Г. Гадамер – М.: Прогресс. – 1998. – 704 с.
3. **Гельвеций К.** Об уме / К. Гельвеций // Соч.: В 2 т. – М., 1974. – Т.1. – 647 с.
4. **Кант И.** Соч.: В 6-ти томах / И. Кант – Т.4, Ч.2. – М.: Мысль. – 1965.
5. **Кант И.** Что такое Просвещение? / И. Кант // Соч.: В 4-х томах – Т.1. – М.: Издательская фирма АО «Ками». – 1993.
6. **Козельский Я.П.** Философические предложения / Я.П. Козельский // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. – М., 2010. – Т.1. – 216 с.
7. **Шевцов С.В.** Образование как объект историко-философского анализа в контексте интеграции культур: Дисс… на стиск. звания канд. филос. наук / С.В. Шевцов. - Днепропетровск., 2000.

УДК 801.8:81'22

Е. В. Батаева

ПОНЯТИЕ СОЦИАЛЬНОЙ МЕДИА-ИКОНЫ

Розглядається специфіка феномену соціальної медіа-ікони, що є предметом соціальної іконографії. Соціальна медіа-ікона – це візуальний образ, що функціонує у просторі соціальної комунікації акторів. Наданий концептуальний аналіз таких характеристик соціальної медіа-ікони як (а)дистанційність та «примусова стерилізованість». Обгрунтовується доцільність використання поняття «ікони» для позначення соціальної образності.

***Ключові слова**:* ікона, масмедіа, медіа-ікона, іконографія, дистанція, візуалістика, ідол.

Рассматривается специфика феномена социальной медиа-иконы, которая является предметом социальной иконографии. Социальная медиа-икона – это визуальный образ, функционирующий в пространстве социальной коммуникации акторов. Представлен концептуальный анализ таких характеристик социальной медиа-иконы, как (а)дистанцированность и «принудительная стерилизованность». Обоснована целесообразность использования понятия «иконы» для обозначения социальной образности.

***Ключевые слова**:* икона, массмедиа, медиа-икона, иконография, дистанция, визуалистика, идол.

Peculiarity of phenomenon of social media-icon that is the subject of social iconography is considered. Social media-icon is a visual image operationg in the space of actor social communication. Conceptual analysis of such characteristics of social media-icon as distance and "forced sterility" is presented. Expedience of using the concept of «icon» for defining social images is motivated.

Keywords: icon, mass-media, media-icon, iconography, distance, visualistics, idol.

© К. В. Батаєва, 2012

Постановка проблемы. В современном мире, основными параметрами которого становятся визуализация и медиатизация [2, с. 11], складывается ситуация избыточности социальных образов, транслируемых по масс-медиа, которые вытесняют и подменяют собой реальную

социальность (ситуация, которой Ж. Бодрийяр дал название «гиперреальности»). Осмысление визуализации современного социума осуществляется в социальной визуалистике, новом теоретическом проекте, посвященном изучению социального визуального (или визуальных фактов, наблюдаемых в социальном универсуме). В одном из разделов социальной визуалистики – в социальной иконографии – проводится аналитика структуры, формы и содержания тех образов, которые транслируются по ТВ, Интернету, которые мелькают в прессе, на билбордах, в транспорте, в супермаркетах и т. д. Одним из центральных понятий социальной иконографии является концепт социальной медиа-иконы, теоретическая разработка которого может быть признана актуальной задачей современной социальной теории.

Степень разработанности проблемы. Разработкой теории образа занимались Ж. Бодрийяр, П. Вирилио, Б. Гройс, М. Маклюэн, Ж.-Л. Марьон, Т. Митчелл, Ж.-Л. Нанси, Ж.-П. Сартр, В. Флюссер; О. Аронсон, А. Гостев, Е. Петровская, А. Сарна, О. Сергеева, Н. Сосна, в концепциях которых представлена аналитика отдельных характеристик образа/иконы. В то же время можно утверждать, что в современной социальной теории еще никем не была осуществлена разработка концепции социального медиа-образа, не были систематизированы уже имеющиеся положения теории образа.

Целью статьи является феноменологическое описание и определение понятия социальной медиа-иконы, а также анализ некоторых характеристик феномена медиа-иконы (таких, как (а) дистанцированность и «принудительная стерилизованность»).

Изложение основного материала. В концепции иконографии вообще (и социальной иконографии в частности) основным понятием является концепт образа/иконы. Вслед за С. Ванеяном будем понимать под образом визуальную реальность, связанную с иной (духовной, воображаемой, ментальной, телесной) сферой существования, содержащую аллюзии на иные жизненные или смысловые ситуации, устанавливающую «миметическую связь с объектами другого онтологического уровня (будь то Природа, или Небо, или Книга)» [1, с. 723], причем эта связь устанавливается мгновенно и не может быть разложена на серию когнитивных актов. В сознании человека, воспринимающего образ, одновременно (и сами собой) всплывают все сопутствующие коннотации (смысловые, телесные, эмоциональные, сознательные и бессознательные), «спрессованные» в образе в одно неразличимое целое.

Существуют различные виды образов – художественные, поэтические, музыкальные, математические и т. д. Нас будут интересовать *социальные* образы, то есть образы, функционирующие в измерении социального. Сразу же прокомментируем, в каком смысле мы будем использовать понятие «социальное». Существует множество различных определений этого концепта. В контексте мысли М. Вебера социальное раскрывается на уровне поведенческой активности человека, наделенной параметрами осмысленности (мотивированности) и нацеленности на внешний мир; в концепциях Э. Дюркгейма, З. Фрейда, М. Фуко социальное предстает как синоним принудительно-репрессивных практик, социализирующих человека в направлении принятия правил и норм конкретного общества; в марксистской мысли социальное рассматривается как ситуация статусных взаимокорреляций социальных акторов; в структурном функционализме Т. Парсонса социальное становится синонимом институциональных взаимозависимостей, формирующих ценностный каркас социальной системы; в символическом интеракционизме, в феноменологии и этнометодологии социальное становится эффектом повседневных контактов социальных субъектов и т. д. Признавая правомерность всех вышеуказанных пониманий природы социального, будем придерживаться коммуникативной версии «социального», авторами которой являются Ю. Хабермас, Н. Луман, согласно которым социальное рождается в ситуации общения двух и более социальных акторов, обменивающихся осмысленными сообщениями и настроенными на взаимопонимание [7, с. 86].

В соответствии с подобным определением понятия «социальное», под социальным образом будем понимать образ, функционирующий в пространстве социальной коммуникации акторов. Используя понятие П. Вирилио, его можно также назвать «публичным образом» [3, с. 65], транслируемым в публичной социосфере (на улицах, в транспорте, в супермаркетах, в офисах, в СМИ и т. д.). Итак, социальные образы – это образы, которые передаются от человека к человеку (от создателя образа к рецепиенту), свободно циркулируя в социокоммуникативном пространстве; это образы, которые «социализируют» человека, понуждая его воспроизводить их содержание в собственной повседневности; это образы, в которых отражаются и поддерживаются статусные, гендерные различия социальных акторов. В современном мире социальные образы неразрывно связаны с масс-медиа: они рождаются, транслируются и воспроизводятся посредством специальной электронной аппаратуры, способной размножать их миллионными тиражами и делать доступными массам. Поэтому в дальнейшем будем использовать для их обозначения понятие *медиа-иконы*, то есть образа, функционирующего в масс-медийном

измерении, вступающего в визуальную коммуникацию с социальными акторами.

Анализируя формальные признаки социальной медиа-иконы, будем сравнивать ее с церковной иконой, имеющей совершенно иную феноменологию. Противопоставление понятий «социальная икона – церковная икона» ни в коем случае не означает, что церковные иконы не могут быть социальными. Напротив, церковные иконы могут оказывать очень сильное влияние на социальную жизнь верующего человека; существует множество исторических фактов участия чудотворных икон в важнейших исторических событиях (например, во время Куликовской битвы, Бородинского сражения, при обороне Москвы в 1941 г. и т. д.). Кроме того, в современном мире церковные иконы могут существовать и в измерении масс-медиа, – их изображения могут транслироваться посредством электронных средств массовой коммуникации. Разведение терминов *церковной иконы* и *социальной иконы* в контексте данной работы осуществляется с целью выявления концептуальных различий между этими феноменами; при этом различие в словесном определении этих понятий будут отчасти иметь технический характер. Итак, под социальными иконами будем подразумевать «мирские» публичные образы; под церковными иконами – христианские иконы, перед которыми можно молиться не только в церкви, но и в домашних условиях.

Опишем теперь некоторые особенности социальных медиа-икон.

(А)дистанцированность социальной медиа-иконы. Социальные медиа-образы, которые, не выходя из своей комнаты, можно наблюдать по ТВ или Интернету, которые врываются в приватное пространство социальных акторов и становятся частью их повседневности, отменяют какие-либо (психологические, пространственные, ментальные) дистанции между участниками визуальной коммуникации (между образом и его реципиентом). *Я,* как Видящая/Видящий медиа-образ, по своему желанию могу обыгрывать его послания, отождествляться с ним, воображать, что *Я* – такая же (такой же) как та Модель, образ которой транслируется по масс-медиа. *Я* могу (если захочу) манипулировать этим образом – записывать его на видеопленку (или на электронные носители), многократно просматривать, увеличивая или уменьшая его размеры (или скорость воспроизведения). Медиа-образ может стать *моим*, он может стать *мной* (или *Я* могу стать *им*); *Я* могу его «примерить» на себя и социально воспроизвести/проиграть. Таким образом, между мной и образом дистанции может не быть. Однако устранение дистанции, – это и есть, по мнению Ж.-Л. Марьона, условие перерождения образа в идола. В отличие от идола, церковная икона устанавливает и поддерживает духовную дистанцию между верующим и Тем, Кто изображен на иконе: молящийся перед иконой остро осознает и глубоко переживает (вернее, живет) недосягаемость божественной реальности, безмерную высь святости, отождествление с которой (снятие дистанции) может быть расценено как признак безумной гордыни. Манипулирование церковным образом, устранение «хранимой и хранящей» дистанции может стать знаком духовного падения. Именно наличие дистанции между Богом и Образом отличает икону от идола: «икона прикрывает и открывает то, что служит ее основанием: дистанцию, разделяющую в ней божественное и Его лик. Будучи зримостью незримого, – зримостью, в которой незримое дает себя узреть как таковое, – икона утверждает то и другое. Расстояние, объединяющее их в самой их несводимости друг к другу, в конечном счете и есть основание иконы» [8, с. 22].

Итак, социальные образы включают в себя параметр а-дистанцированности. С другой стороны, можно констатировать, что они, наоборот, устанавливают предельно допустимые дистанции по отношению к социальным акторам, то есть обладают и параметром дистанцированности. Дистанция, разделяющая медиа-образ и его реципиента, становится даже более непроходимой и непреодолимой, нежели дистанция между верующим и церковной иконой. Молящийся перед Образом человек *может* вступить в живое (удостоверяемое духом и телом) общение с Живой (являющей Себя «здесь и сейчас») Личностью Христа, Богоматери или святых, и в этот миг дистанция между ними устраняется (ведь для Бога нет ничего невозможного). Что же касается социальных медиа-образов, то они остаются «чужими», безымянными и безликими даже в тот момент, когда социальный актор идентифицируется с ними. Модель-типаж, изображенная на медиа-картинках, существующая лишь на экране (а не в реальной жизни), – это некий фантом, эфемерный Персонаж, личное и живое общение с которым невозможно. Однако отсутствие живых и близких отношений, со-существование в режиме анонимности и типичности, – это как раз и есть признак наличия огромных духовных и психологических дистанций, разделяющих тех, кто в пространственном отношении может находиться рядом.

Возможность парадоксального сочетания двух взаимоисключающих характеристик дистанцированности и а-дистанцированности в рамках одного и того же феномена (феномена медиума) была отрефлексирована Л. Стародубцевой в эссе «Медиум и дистанция»: «медиум как причина и следствие того, что можно назвать «зиянием дистанции» – одновременно и

связь, и разрыв, «скачок бесконечной длительности» между человеком и объективированным, отчужденным миром как вещью-в-себе» [12, с. 12]. Медиа-образ является *(а)дистанцированным*: в одно и то же время он устанавливает *связь* с воспринимающим его человеком, связь настолько тесную, что какой-либо зазор между ними исчезает (человек, воспринимающий образ, отождествляется с ним) и *разрывает* эту связь, отменяя живой контакт между человеком и медиа-моделью.

«Принудительная стерилизованность» социальной медиа-иконы. Социальные образы, транслируемые по масс-медиа, как правило, представляют собой выхолощенную, идеализированную «картинку», изображающую не реальное лицо/событие, а его приукрашенный либо, наоборот, драматизированный «ракурс». По удачному выражению А. Сарны, подобное желание масс-медиа преобразовывать (выбеливать или очернять) образный контент можно назвать «принудительной стерилизацией» [11, с. 344], порождающей измененный, неправдивый видео-message. Масс-медиа посредством своеобразной теле-алхимии из обычного кандидата в депутаты создают самоотверженного патриота родины, а из соперника этого кандидата – тайного диверсанта; из звездного неба – полный опасностей «параллельный мир», а из земных катастроф и терактов – захватывающее зрелище («катастрофа подается как зрелище, утрачивая свою насильственную природу, превращаясь в достаточно удаленное, безопасное и эффектное шоу» [11, с. 345]). Стерилизованный и отфильтрованный видеообраз движется в направлении все большего отстранения/устранения реальности, которая сама по себе становится ненужной и неинтересной, ведь на экране можно увидеть ее более благообразный, радующий глаз (либо, наоборот, вызывающий «праведный гнев») образ.

В «стерилизованной» медиа-иконе максимально интенсифицируется значимость «покрытия», поверхности изображения, которое становится самодостаточным и самоценным. Напротив, в явлении кенозиса (самоумаления) церковной иконы происходит не стерилизация (не выхолащивание) изображения, а его аскетическое упрощение, смысл которого заключается в акцентации незримого присутствия Бога в «здесь-и-сейчас» иконы. «Икона ослабляет в себе образ, чтобы предотвратить любую форму самодовольства, автономии, самоутверждения» [9], чтобы предоставить место (место самой иконы) Тому, Кто на ней изображен.

Насколько правильно использовать понятие иконы (которое исторически применялось только по отношению к церковным образам) для обозначения социальных образов, обладающих такими характеристиками (репрессивность, симулятивность, суггестивность, потребляемость), которые «убивают» икону, приравнивают ее «идолу»? Как полагает В. Лепахин, для подобных социальных феноменов в большей степени подошло бы понятие «антииконы»: «в гуманитарные науки и информатику входит такое понимание иконичности, которое с православной точки зрения правильнее назвать антииконичностью» [5, с. 162]. Напомним, что Ж. Бодрийяр предложил похожее определение социальных образов как икон «с отрицательной напряженностью» (антиикон), обилие которых в гиперреальной социальности, скорее, становится знаком иконоборчества, нежели иконопочитания, и может быть диагностировано как «социальная катастрофа образа» [9].

В то же время, если иметь в виду не культурно-историческое, а буквальное значение греческого слова «икона» (образ), то можно предположить, что все-таки допустимо использовать это понятие в контексте изучения социальной образности (не упуская из виду ее специфические характеристики). В расширенном, а не церковно-культурном значении этот термин используется многими теоретиками. Так, П. Штомпка посредством термина «общественная иконосфера» обозначает «визуальный универсум общества», его визуальные представления и проявления [14, с. 1]; Э. Панофски называет иконографией «раздел в истории искусства, который изучает содержание, или значение, произведения искусства» [10, с. 27]; А. Лосев говорит об «умной иконографии мифа» [6, с. 228]. Русский православный философ и священник П. Флоренский считает возможным использовать термин «икона» по отношению к эллинистическим погребальным портретам, являющимися «посмертными масками»: «эллинистический портрет был родом *иконы* с умершего, и этой иконе, несомненно, воздавалось культовое почитание» [13, с. 278], хотя в то же время П. Флоренский подчеркивал, что в таком употреблении слово «икона» становится «суженным» [13, с. 279].

И. Давыдов обосновывает возможность «расширенной» трактовки понятия «иконография», которое *может* иметь «религиозно-церковное» разрешение, но к нему не сводится: «иконография – это непустое множество изображений и приемов их комбинаторики**,** сохранившихся в качестве памятников изобразительного искусства, то есть конкретных объектов материальной и духовной культуры человечества, созданных различными «изографами» – в том числе иконописцами, корифеями Ренессанса и барокко и т. д. О христианской иконографии можно сказать все то же самое с поправкой на христианский контекст» [4, с. 53]. О возможности «светской» иконографии

говорит и С. Ванеян: «В отличие от иконографии, ориентированной на Первообраз, являющей священное и священной являющейся, светская иконография ориентирована на «подражание природе». Источник «первообразов» в этом случае – внешний мир, все многообразие которого подчинено некоторым промежуточным визуально-эстетическим (изобразительным, техническим) схемам» [1, с. 723].

Помимо той причины, что термин «икона» перешагнул за пределы церковно-богословского дискурса и утвердился в различных гуманитарных дисциплинах, существует еще один аргумент, обосновывающий возможность использования концепта «иконы» по отношению к социальным образам. Социальные образы в современном мире стремятся занять жизненно важные позиции, которые исторически принадлежали христианским иконам; социальные образы претендуют не только на почитание, но и на поклонение: внедряясь в сознание современного человека, они модифицируют его поведение; социальные образы вступают в «войну» с церковными иконами, стремясь вытеснить их на периферию визуального пространства. Однако, для того чтобы действовать в подобном направлении, социальные образы должны хотя бы в умаленном, «суженном» («с отрицательной напряженностью») отношении обладать некоторыми особенностями классических церковных икон (в противном случае, как абсолютно инородная реальность, они просто были бы не в состоянии конкурировать с ними). Итак, социальные образы являются иконами, понимаемыми как визуальные формы, транслируемые по масс-медиа, массово распространенные, оказывающие влияние на повседневное поведение социальных акторов и порождающие практики подражания изображенным на них моделям.

Признавая возможность использования термина «икона» в социальной визуалистике, можно рассмотреть альтернативный вариант применения более нейтрального в культурно-историческом отношении термина имидж/имаго (английская версия слова «образ»), который содержит в себе некоторые коннотации, характерные для социальных образов. Однако в таком случае вместо термина «иконография» следовало бы использовать понятие «имагографии» (как дисциплины, изучающей социальные образы-имиджи). Не исключая возможности использования концепта имагографии, я все же отдаю предпочтение термину иконографии (и иконы): во-первых, этот термин «говорит сам за себя», он сразу же ориентирует человека на специфическую интеллектуальную работу (тогда как слово имагография требует дополнительных комментариев, вызывая ассоциации скорее с психологией, чем с философией или социологией); во-вторых, как уже было сказано выше, в современных гуманитарных науках термин иконография вполне утвердился и не выглядит столь новым и неожиданным, как понятие имагографии.

Социальная иконография как новое направление в визуальной философии и социологии может развиваться не только в прикладном направлении (она может не только заниматься конкретными исследованиями медиа-образности), но и в теоретическом (необходимо углублять теорию социального образа, теорию его восприятия социальными акторами, – задача, которая была поставлена в данном параграфе, но которая, безусловно, требует дальнейшего развития). Социальная иконография должна быть дополнена социальной иконологией или теорией понимания/интерпретирования содержания конкретных социальных образов, целью которой является выявление более сложных социальных тенденций, отраженных в социальной иконосфере. Элементы социальной иконологии можно обнаружить в «Визуальной социологии. Фотография как метод исследования» П. Штомпки, в которой представлены четыре метода интерпретирования фотообразов (их можно использовать и в ситуации анализа видеообразов): герменевтический, семиотический, структурный и дискурсивный. Хотя можно констатировать, что социальная иконология (визуально-герменевтическая теория), как и социальная иконография, находится на стадии становления и требует дальнейшей разработки.

Выводы. Социальная медиа-икона – это новая разновидность образа, которая появилась в эпоху распространения электронных масс-медиа. Медиа-образы обладают мощнейшей социальной энергией по преобразованию поведения социальных акторов (усваивающих их видеопосылы); с другой стороны, в них визуализируются явные и латентные тенденции социальной жизни. Изучение социальных медиаобразов становится важнейшей задачей социальной иконографии, которая является составной частью более масштабного теоретического проекта социальной визуалистики, понимаемой как дисциплина, которая занимается изучением теоретических аспектов социального конструирования визуальности (социокультурных типов визуального восприятия), аналитикой социальных режимов видения, а также проведением конкретных исследований визуальных практик, реализуемых в масс-медиа и в повседневной жизни.

Библиографические ссылки::

1. **Ванеян С. С.** Архитектура и иконография. «Тело символа» в зеркале классической методологии / С.С. Ванеян. – М. : Прогресс-Традиция, 2010. – 832 с.

2. **Ваттимо Д.** Прозрачное общество / Д. Ваттимо ; [пер. с итал. Д. Новикова]. – М.: Логос, 2002. – 128 с.

3. **Вирилио П.** Машина зрения / Поль Вирилио; [пер. с франц. А. Шестакова под ред. В. Быстрова]. – СПб. : Наука, 2004. – 139 с.

4. **Давыдов И.** От иконописи – к иконике (критический анализ эпистемы православной иконологии) [Электронный ресурс] / Иван Давыдов // Вестник ПСТГУ. – Сер. 1 : Богословие. Философия. – Вып.2 (40). – 2012. – С. 49-58. – Режим доступа: http://terrareligiosa.jimdo.com/.

5. **Лепахин В.** Иконология и иконичность / Валерий Лепахин // Икона и образ. Иконичность и словесность : [Сборник статей] ; [под. ред. Лепахина В. В.]. – М. : Паломник, 2007. – С. 129-164.

6. **Лосев А.** Диалектика мифа / Алексей Лосев. – М. : Мысль, 2001. – 558 с.

7. **Луман Н.** Общество как социальная система / Никлас Луман; [пер. с нем. А. Антоновского]. – М. : Изд-во Логос, 2004. – 232 с. – (Серия «Образ общества»).

8. **Марьон Ж.-Л.** Идол и дистанция. Пять этюдов / Ж.-Л. Марьон; [пер. с фр. Г. Вдовиной] // Символ. – 2009. – т. 56. – 293 с.

9. **Марьон Ж.-Л.** Перекрестья видимого [Электронный ресурс] / Ж.-Л. Марьон ; [пер. с фр. Н. Сосны]. — М. : Прогресс-Традиция, 2010. — 176 с. – Режим доступа : http://www.twirpx.com/file/829109/

10. **Панофский Э.** Этюды по иконологии: Гуманистические темы в искусстве Возрождения / Эрвин Панофский ; [пер. с англ. Н. Г. Лебедевой, Н. А. Осминской]. – СПб. : Издат. дом Азбука – классика, 2009. – 432 с.

11. **Сарна А.** Катастрофа как зрелище: репрезентация событий 11 сентября в дискурсе теленовостей / А. Сарна // Визуальное (как) насилие : [Сб. науч. трудов] ; [отв. ред. А. Р. Усманова]. – Вильнюс : ЕГУ, 2007. – С. 331-345.

12. **Стародубцева Л.** Медиум и дистанция / Лидия Стародубцева // Международный журнал исследований культуры. – 2011. – № 3 (4). – С. 11-15.

13. **Флоренский П.** Иконостас / Павел Флоренский // Философия русского религиозного искусства 16-20 вв. : [Антология] ; [под ред. Н. К. Гаврюшина]. – М. : Изд. группа «Прогресс» – «Культура», 1993. – С. 265-280. – (Сокровищница русской религиозно-философской мысли. – Вып. I).

14. **Штомпка П.** Визуальная социология. Фотография как метод исследования: [Учебник] / П. Штомпка ; [пер. с польск. Н. Е. Морозовой]. – М. : Логос, 2007. – 168 с.

УДК 008(0758)

Н. С. Звонок

СИМВОЛИЗМ РУССКОГО ИКОНОПИСНОГО ИСКУССТВА

Розглядаються особливості символізму іконопису як першого етапу російського релігійного мистецтва.. Символізм російського іконопису проявляє себе у колористичному рішенні, у зв'язку з народними традиціями, в наповненості ікон алегоріями, пов'язаними з розрізненням іконографічного типу, а також у складному богословсько-філософському прочитанні ікон. Символізм російського іконопису у повній мірі відображає особливості розвитку російської культури.

Ключові слова: символізм, культура, російський іконопис, релігійне мистецтво, богослів'я, філософія

Рассматриваются особенности символизма иконописи как первого этапа русского религиозного искусства. Символизм русской иконописи проявляется в колористическом решении, в связи с народными традициями, в наполненности икон аллегориями, связанными с различением иконографического типа, а также в сложнейшем богословско-философском прочтении икон. Символизм русской иконописи в полной мере отражает особенности развития русской культуры

Ключевые слова: символизм, культура, русская иконопись, религиозное искусство, богословие, философия

Considered the features of the symbolism of iconography as the first stage of Russian religious art. The symbolism of the Russian icon appears in the color scheme, due to national traditions,

© Н. С. Звонок, 2012

in the fullness of icons allegories related to the distinction iconographic type, as well as in the complex theological and philosophical reading of icons. The symbolism of the Russian icons fully reflect the peculiarities of Russian culture

Keywords: symbolism, culture, Russian iconography, religious art, theology, philosophy

Русская культура тесно связана с православными культурными ценностями, отразившими общечеловеческие стремления к добру и истине в национальной форме. Религиозное искусство ставит своей целью приблизить человека к Богу, помочь человеку в постижении Творца и укреплении веры. Рассматривая тайны иконы, мы приближаемся к ее эстетико-философскому смыслу, скрывающему тайны Богопознания. Познание глубин русского иконописного искусства, которое в последние годы привлекает все больше зрителей, всегда будет актуальным.

Целью данной статьи является анализ творчества наиболее известных русских иконописцев – представителей «золотого века» – и выявление наиболее значимых особенностей символизма русской иконописи. Задача автора – раскрыть особенности символизма и вытекающие из него богословские глубины русских иконописных работ.

Символизму и богословской глубине русской иконописи посвятили свои работы многие русские мыслители: Н. Бердяев, Н. Дмитриева, В. Лазарев, Ю. Рыжов, Е. Трубецкой, П. Флоренский, И. Языкова и другие, открывшие миру не только красоту, но и философию православного визуального искусства.

Говоря о символизме культуры и религиозного культа, Н. Бердяев подчеркивает сакральные истоки культуры. Вокруг храма зачалась она и в органический свой период была связана с жизнью религиозной.Так было в великих древних культурах, в культуре греческой, в культуре средневековой, в культуре раннего Возрождения. Культура – благородного происхождения. Ей передался иерархический характер культа. Культура имеет религиозные основы. Это нужно считать установленным и с самой позитивно-научной точки зрения. Культура – символична по своей природе. Символизм свой она получила от культовой символики. В культуре не реалистически, а символически выражена духовная жизнь. Все достижения культуры по природе своей символичны. В ней даны не последние достижения бытия, а лишь символические его знаки. Такова же и природа культа, который есть прообраз осуществленных божественных тайн. Цивилизация всегда имеет вид parvenu. В ней нет связи с символикой культа. Ее происхождение мирское. Она родилась в борьбе человека с природой, вне храмов и культа. Культура есть явление глубоко индивидуальное и неповторимое. Цивилизация же есть явление общее и повсюду повторяющееся [1, с. 218].

Первым самостоятельным этапом русской культуры стала иконопись. Анализируя творчество новгородских иконописцев XI-XIII веков, можно продемонстрировать, как постепенно русские иконы начинают отличаться от византийских. Другие русские центры опирались в основном на киевское наследие, которое оказало значительное влияние на зарождение самобытного российского искусства. Ранняя иконопись практически не сохранилась – ни станковая живопись Киева, ни иконопись Ростова и Москвы – хотя, несомненно, здесь существовали свои иконописные мастерские.

Русская иконопись проявила себя, в отличие от византийского искусства, в своем понимании колорита. Цвет помогал русскому иконописцу передать то многообразие психологических оттенков, которым так богата русская душа. Русскую икону не смешаешь с византийской с ее более темными цветами, с системой пригашенных полутонов. У русской иконы сильный, яркий, мажорный строй. Русской иконописи чужда как византийская созерцательность, так и страдания, почитаемые в готике Средневековья. Сильные и яркие краски, поэтичные лики икон, спокойное настроение – все это порождает чувства гармонии, свойственные музыке. Индивидуализм русской иконописи проявился в понимании русскими художниками колорита. Краска была подлинной душой русской иконописи. Цвет помогал русскому иконописцу передать тончайшие эмоциональные оттенки. С помощью цвета выражалась и сила, и нежность, цвет окружал поэтическим ореолом христианскую легенду, и трудно было не поддаться обаянию православного искусства.

С точки зрения В. Н. Лазарева, для русского иконописца, как для всех средневековых живописцев, каждая краска обладала своим символическим смыслом. «Но эта сторона оставляла его довольно равнодушным, и было бы неверно анализировать его колорит в плане сложных символических категорий Дионисия Ареопагита. Отношение к цвету русского иконописца было гораздо более непосредственным и импульсивным, хотя ему и приходилось считаться с традиционным цветовым каноном в одеждах Христа и Богоматери. Иконописец XV века любит и пламенную киноварь, и сияющее золото, и золотистую охру, и изумрудную зелень, и чистые, как подснежники, белые цвета, и ослепительную ляпис-лазурь, и нежные оттенки розового,

фиолетового, лилового и серебристо-зеленого... В рамках трех основных иконописных школ – новгородской, псковской и московской – сложились свои колористические традиции, и при всей общности стиля икон XV века колорит является как раз наиболее индивидуальным компонентом стиля...» [4, с. 24-25]. Сохраняя византийские иконографические типы, русская иконопись их трансформирует, наполняя менее аскетичным и суровым содержанием.

Русские иконописцы до XVI века придерживались освященных древних образцов. Для них это были реальные события, исторические фиксации библейских деяний, поэтому резкое отступление от канона было невозможно. Однако можно наблюдать, как народные традиции сливаются с иконописными. В иконе Бориса и Глеба, которая ныне находится в Третьяковской галерее и которую относят к середине XIV века, просматриваются старые традиции, которые были сильны в московской живописи. На одном из клейм художник изобразил спящего Бориса, который видит пророческий сон о грядущей своей гибели. Ему является черный зверь, напоминающий волка. С этим образом в древней Руси связывались представления о близости смерти. Главный акцент художник делает на фигуре черного зверя, символизирующего великую беду. Здесь иконописные традиции сближаются с народными сказочными мотивами для выражения глубины символа.

Символизм русской иконописи связан более не с колористической гаммой, а с исихастской традицией, с иконописцами «золотого века». Феофан Грек сформировался как художник во время накала исихастских споров, поэтому он не мог остаться в стороне от дискуссий о природе фаворского света и о подвиге исихии, равном обретению внутреннего спокойствия. На Русь Феофан прибывает в расцвете своего таланта, поэтому русские современники называют его «философом зело хитрым». Его творчество воплотило все достижения палеологовской эстетики и собственные новейшие наработки. Однако его влияние было кратковременным, и вскоре Андрей Рублев отходит от него, став поборником тех идеалов, которые во многом были противоположны Феофану Греку.

На Руси распространяется идея единения русских земель, как залога освобождения от татаро-монгольского ига. Куликовская битва способствовала росту национального сознания. Веру в светлое будущее Руси наиболее полно отразил в своем творчестве Андрей Рублев, чьи поиски тесно связаны с деятельностью национально-освободительного движения. Рублеву удалось сплавить воедино местные традиции и особенности византийской иконописи. Во многом он был обязан Феофану Греку, с которым вместе работал, однако по типу своего дарования он был противоположностью Феофану. Цвет помогал Рублеву раскрывать внутренний мир человека. В отличие от суровых образов Феофана, образы Рублева были более просветленными и лиричными, что позволило Рублеву стать непревзойденным идеалом русского иконописца.

В полном расцвете своих сил Рублев создает «Троицу» в память Сергия Радонежского – храмовый образ Троицкого собора. Для Сергия Радонежского Троица была символом мира и согласия. Поэтому заложенные его учениками и последователями храмы и монастыри чаще всего носили имя Троицких. На Руси были популярны изображения Троицы, которые часто были храмовыми образами [2, с. 151-152]. Обостренный интерес к этой теме вызывали также ереси. Богомилы и катары не признавали догмат Троицы. Секта стригольников, распространившаяся в Пскове и Новгороде, отрицала равенство трех лиц Троицы. Стригольники утверждали, что при явлении трех ангелов Аврааму праотец узрел лишь Бога и двух ангелов, а не три лица Святой Троицы. Антитринитарные выступления были также характерны для Ростова в 80-е годы XIV века под руководством Маркиана, выделявшего Христа из состава Троицы и не признававшего поклонение иконам. Во время написания Рублевым заказанного ему образа тема Троицы имела жизненную основу и представляла для современников животрепещущий интерес. Рублев должен был в назидание инакомыслящим продемонстрировать абсолютное равенство трех лиц Святой Троицы. Заказчиком иконы был настоятель Троицкого монастыря Никон, выступивший вдохновителем идеи. Как любое великое произведение искусства, икона «Троицы», помимо философских, имеет множество других аспектов. Объяснять глубинное философское содержание «Троицы» только борьбой с еретическими течениями мало. Но это помогает увидеть конкретно-исторические условия, в которых писалась икона, объясняет стимулы, вдохновившие Рублева, но не объясняет всю глубину его художественного замысла.

Некоторые из исследователей считают, что ангелы Рублева написаны под влиянием итальянской живописи раннего Возрождения. Однако следует отметить, что Рублев не был с ней знаком, но зато прекрасно знал лучшие образцы византийской живописи палеологовской эпохи и сумел вдохнуть в традиционный иконографический тип новую жизнь.

Библейская легенда повествует, как к праотцу Аврааму явились три прекрасных юноши и как он вместе со своей женой Саррой угощал их под сенью дуба Мамврийского, втайне догадываясь, что это воплощение Бога. Византийские и восточнохристианские художники обычно

передавали этот эпизод исходя из ортодоксальной традиции, считая Бога Троицей и передавая этот эпизод, с большой обстоятельностью. Художники изображали уставленную яствами трапезу, суетящихся Авраама и Сарру, а также вводили эпизод с закланием тельца. Для них эта сцена была прежде всего историческим событием с конкретностью места и времени. Рублев сознательно отказывается от общепринятой трактовки, отбрасывает в иконе все второстепенное и несущественное, оставляя лишь три фигуры ангелов, трапезу, евхаристическую чашу, дуб Мамврийский, дом и скалу. Из иконы убирается всякое действие, намек на историчность события, а фигуры трех ангелов предстают как символ Троицы и прообраз Евхаристии.

С точки зрения В. Н. Лазарева, в иконе Рублева, созданной для длительного созерцания, нет ни движения, ни действия. В полном молчании восседают на невысоких седалищах три ангела. Головы их слегка склонены, взгляд устремлен в бесконечность. Каждый из них погружен в свои думы, и в то же время все они являются носителями одного переживания – смирения. Композиционным центром иконы является чаша с головой жертвенного тельца. Поскольку телец есть ветхозаветный прообраз новозаветного агнца, чашу следует рассматривать как символ Евхаристии. Руки среднего и левого ангелов благословляют чашу, и эти жесты являются ключом к раскрытию сложной символики композиции. Средний из ангелов – Христос. В задумчивой сосредоточенности, склонив голову влево, он благословляет чашу, изъявив тем самым готовность принять на себя грехи мира и жертву за искупление грехов человеческих. На эту жертву его благословляет Бог-Отец, ангел слева, лицо которого выражает глубокую печаль. Дух Святой – ангел справа – присутствует как вечно юное и вдохновенное начало, как «утешитель». В этой сцене символически представлен акт величайшей, по учению христианской церкви, жертвы любви, в которой Отец обрекает сына на искупительную жертву за мир. Но для художника этого недостаточно. Он запечатлил одновременно и акт глубочайшего послушания – изъявление сыном готовности на страдание и принесение себя в жертву миру. Здесь Рублев превращает традиционный иконографический тип в величайший символ, совершенно по-новому раскрывающий старую тему [4, с. 227-228].

Для русского монастыря XV века, в котором значительную часть жизни провел Андрей Рублев, близки были творения Василия Великого, Исаака Сирина, Иоанна Лествичника, Дионисия Ареопагита, которые внимательно читались и тщательно комментировались монахами. Таким образом, в русскую церковную литературу проникали элементы античной философии – платонизма и неоплатонизма, а также черпались импульсы к символическому толкованию сложных богословских образов. Андрей Рублев, монах Троицкой обители и Андроникова монастыря, несомненно принимал участие в тех умозрительных беседах, которые велись в ближайшем окружении Сергия и Никона. Ему должно быть знакомо толкование византийских теологов Троицы не только как символа триединого божества и прообраз Евхаристии, но и как символ веры, надежды и любви. Иоанн Лествичник трактует это следующим образом: «Ныне же, после всего сказанного, пребывают три сия все связующие и содержание: вера, надежда и любовь, ибо ею именуется Бог». И далее: «По моему разумению, вера подобна лучу, надежда – свету, а любовь – кругу солнца. Все же оне составляют одно сияние и одну светлость». Исходя из этого толкования, Рублев положил круг в основу композиции своей иконы. Круг издавна почитался как символ неба, света, божества и любви. В формулировке Иоанна Лествичника любовь – то есть Бог – уподобляется кругу солнца, а ее постижение связывается с таинственным «круговым ангелоподобным движением» [4, с. 229-230].

Для произведений средневекового религиозного искусства типична символичность замысла. В рублевской иконе моменты символического порядка играют важную роль, символика замысла распространяется также на второстепенные детали – здание, Мамврийский дуб и скалу. В характеристику конкретной среды эти три элемента ничего не вносят, но содействуют впечатлению вневременности и внепространственности. Дерево – дуб Мамврийский – предстает как древо жизни, древо вечности. Светозарные палаты – это не только дом Авраама, но символ Христа-Домостроителя и символ безмолвия, то есть совершенного послушания воле Отца. Гора – это образ «восхищения духа», как обычно она трактуется в Библии.

Как видим, идейные истоки символики рублевской иконы очень сложны в богословском смысле. Влияние на зрителя рублевской иконы неоспоримо. В рублевской иконе символизм богословского типа перерастает в нечто более значительное – в символ человеческой любви. Поэтому ее идейное содержание гораздо глубже, нежели просто совокупность богословских символов. В ней в художественной форме воплотилась страстная мечта лучших русских людей о социальном мире и согласии, которые они тщетно искали в действительности. И поскольку эта мечта была чистой и благородной, она нашла свой отклик в сердцах зрителей. Общий тон умиротворенности, одухотворенность ангелов поражают зрителя. Фигуры ангелов построены по ромбоидальному принципу – расширение к середине и сужение кверху и книзу. В их позах

нет тяжеловесности. Из-за пышности причесок лица кажутся особенно хрупкими. Но в ангелах нет сурового аскетизма. Телесное начало целиком сливается с духовным, а не приносится ему в жертву, как в византийских иконах. Для Рублева Бог перестал быть страшной магической силой, каким он представлялся средневековому сознанию. Он приблизился к человеку и к миру, вот почему из икон Рублева исчезло все, призывающее к умерщвлению плоти.

Особое место в рублевской иконе занимает колорит. Краски в сочетании с плавными линиями определяют гармоничный облик иконы. Исследователи называют колористическую гамму иконы дружелюбной [3, с. 71-72], потому что в ней выражено дружеское согласие трех ангелов. Тень у Рублева почти отсутствует, темные пятна или сгущенные цвета используются только для того, чтобы подчеркнуть светлую природу граничащих с ними цветов, взятых из русской природы. Художник добился тончайшей гармонии красок, они дополняют друг друга, а Рублевский голубец – чистая ляпис-лазурь – остается надолго в сознании зрителя.

Рублевская «Троица» вызвала многочисленные подражания. Но ни одна из многочисленных копий не передает и сотой доли того очарования, которое свойственно оригиналу. Андрей Рублев написал ее в одну из тех вспышек вдохновения, которые свойственны гениям. Эта икона – счастливое сочетание художественности и богословского символизма.

Последователь Рублева Дионисий сохранил достижения Рублева, но в собственной интерпретации. В его работах усиливается каноничность художественного мышления, повторяются одни и те же мотивы и художественные приемы. Все, что было у предшественников волевым и сильным, получает у Дионисия особую хрупкость и мягкость. Постепенно «светлость» рублевских икон превращается в «праздничность» в Дионисиевых творениях. Работы Дионисия замыкают Рублевскую эпоху. Дионисий следовал рублевским традициям, заимствуя гармоничность и изящество, цвет и линейное решение образов. Однако он не сумел уловить глубину рублевских образов, их философский смысл, одухотворенность, отдавая предпочтение внешней стороне образов. За внешней красивостью он не сумел понять философский символизм рублевских икон.

В XVI веке традиции величайших мастеров уходят на убыль. Иконы становятся излишне многословными, перегружаются аллегориями, в них усиливается догматическое начало. Русский мыслитель Анатолий (Мартыновский) в статье «О иконописании» отмечает следующую особенность русской иконописи: «...в древности многие иконы писали почти иероглифически, т. е. с такими символами, которые при воззрении на икону скорее могли сообщить понятие изображаемого предмета, например, Иоанна Крестителя изображали с крыльями, потому что об нем через пророка Малахию Дух Святой предрек: се аз посылаю Ангела Моего пред лицем Моим. И доселе иконописцы, по известным причинам, Апостола Петра пишут с ключами, Павла – с мечом, каждого из четырех Евангелистов с одними из четырех лиц Херувимов, явившихся в видении пророку Иезекиилю. ...Иконописание не только не подвергает верующих опасности впасть в идолопоклонство, но даже предохраняет от него...» [6, с. 164-165].

Разгром еретиков и ликвидация свободомыслия отрицательно сказываются на иконописи, в которой богословский символизм уходит на второй план, а «византинизм» играет все более значительную роль. И хотя теологи призывают писать как великие греческие и русские мастера, былого уровня иконопись уже не достигла.

Русская иконопись стала символом первого самостоятельного этапа развития русской культуры. В работах Е. Трубецкого мы находим тонкий анализ образов русской иконы. Он показал, что особенностью русского мировосприятия, лежащего в основе русской иконописи, да и всего русского православия, является столкновение двух полярных форм отношения к миру, и это связано с тем, что сам мир понимается дуалистически, противоречиво.

В русской иконе, по его мнению, мы находим живое, действенное соприкосновение двух миров, двух планов существования. С одной стороны, потусторонний вечный покой, с другой – страждущее, греховное, но стремящееся к успокоению в Боге существование – мир ищущий, но еще не нашедший Бога. Если в основе греческой традиции лежит созерцание законченного совершенства и отстраненность от реалий земного бытия, в русской иконописи мы наблюдаем ощущение движения реального земного мира к миру потустороннему, страстное стремление соединить оба мира. Русский иконописец не верит готовому совершенству, противостоящему миру, он сам стремится к совершенству, которое должно преобразовать человека и весь земной мир. Поэтому русская иконопись пестрит деталями земного бытия. Черты земного мира иногда переносятся на божественную сферу, что должно говорить о значимости земного мира. Трубецкой указывает на русский, даже крестьянский характер святых, покровителей земледельцев, а также на изображение русской дуги на конях, уносящих пророка Илью в небо. Сама божественная сфера окрашена радугой земных, «посюсторонних» тонов. Любование здешним земным миром не характерно для христианского искусства в целом, это особенность русской православной

иконописи. Главным в русской иконописи становится не спокойная уверенность в грядущем спасении и грядущей гармонии, а поиск гармонии, и в этом, по Трубецкому, «драма встречи двух миров» [5, с. 12].

Итак, символизм русской иконописи получает свое воплощение следующим образом: наблюдается особое отношение к колористическому решению, в котором символика цвета Дионисия Ареопагита получает распространение в русской иконе в национальной интерпретации; получила распространение предметная символика, связанная с различением иконографического типа, о которой писал Мартыновский; народные русские традиции отражаются в иконописи в виде национальных предметов или орнамента; в наиболее значимых иконах проявляется глубинная символика и трактовка религиозных образов, опирающаяся на богословские традиции христианской церкви. Русская иконопись, в отличие от византийских икон, отличается национальной окраской и в то же время глубиной богословского решения. Богословский подход позволил создать образы, имеющие непреходящее общечеловеческое значение для всего православного мира.

Библиографические ссылки::

1. **Бердяев Н.** Философия неравенства. / Н. Бердяев. – М.: Мысль, 2000. – с.340.

2. **Вздорнов Г.И.** Новооткрытая икона Троицы из Троице-Сергиевой Лавры и «Троица» Андрея Рублева./ И. Г. Вздорнов // Древнерусское искусство. Художественная культура Москвы и прилежащих к ней княжеств XIV-XVI вв. – М.: Искусство. – с.151-152

3. **Демина Н. А.** «Троица» Андрея Рублева./ Н. А. Демина – М.:Искусство, 1963. – с.71-72

4. **Лазарев В. Н.** Русская иконопись от истоков до начала XVII века /В. Н. Лазарев. – М.: Искусство, 2000. – с.540.

5. **Трубецкой Е. Н.** Три очерка о русской иконе: Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи.Россия в ее иконе./ Е. Н. Трубецкой – М.: ИнфоАрт,1991. – 183 с.

6. Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. Антология. – М.: Прогресс, 1993.-400 с.

УДК 141

М. С. Олещенко

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ СИМУЛЯКРА В УЧЕНИИ ПЛАТОНА

Рассмотрена, культурно-онтологическая природа симулякра в творчестве Платона. В статье озвучены проблемы различия сущности и кажимости, подделки и копии, образца и симулякра. Проведенное исследование выявило, что рассмотрение сущности понятия симулякра в диалоге «Софист» подняло громадную проблему в современной культуре, получившее свое обоснование в трудах многих мыслителей XX века.

Ключевые слова: симулякр, Платон, копия, софист, фантазм, идол, современная культура.

Розглянута культурно-онтологічна природа симулякра у творчості Платона. У статті наведена різниця між сутністю і уявністю, підробкою і копією, образом і симулякром. Проведене дослідження виявило, що сутність поняття симулякр в діалозі «Софіст» підняло величезну проблему в сучасній культурі, отримавши своє пояснення у працях багатьох мислителів XX століття.

Ключові слова: симулякр, Платон, копия, софіст, фантазм, ідол, сучасна культура.

Considered cultural and ontological nature of the simulacrum in the works of Plato. The article announced differences between original and imaginary, imitation and copy, image and simulacrum. The consideration of the essence of the concept of the simulacrum in dialogue "Sophist" has raised a huge problem in modern culture, which we can find in the works of many thinkers of 20 century.

Keywords: simulacrum, Plato, copy, sophist, fantasm, idol, modern culture.

© М. С. Олещенко, 2012

Постановка проблемы в общем виде и связь ее с важными научными и практическими задачами. Есть некоторые категории слов, объяснить которые кратко и понятно практически невозможно, тонкости смыслового значения которых сменялись от мыслителя к мыслителю от эпохи к эпохе. Одной из таких категорий является понятие симулякр, которое можно интерпретировать разве что на примерах. Симулякры проникают в различные области

общественной жизни и оказывают влияние на культуру повседневности, закладывая основу для образования единого медиа-пространства. Понятие симулякр стало одной из главных характеристик современности благодаря исследованию многих современных французских философов. Но исследование природы симулякра можно обнаружить и значительно ранее XX века, к примеру, в текстах античных философов. Подтверждение этому произведения Платона, Эпикура, Лукреция, Демокрита и многих других мыслителей.

Анализ исследований и публикаций. Античный философ Платон изложил свое понимание природы и сущности симулякра в диалоге «Софист». Полноценное исследование концепции симулякров Платона можно обнаружить в философских трудах Ж. Делеза. Не многие исследователи обращают внимание на понятие симулякра, рассмотренное Платоном, в основном его интерпретируют через понятие-подражание «мимезис», рассмотренный Платоном в других диалогах, который является только частичной характеристикой понятия симулякр.

Постановка задачи. Предпосылки возникновения понятия симулякр в творчестве Платона. Культурно-онтологическая природа симулякра по Платону. Различия сущности и видимости, подделки и копии, образца и симулякра. Особенности и влияние концепции симулякра Платона на философские труды мыслителей XX века.

Изложение основного материала. Наиболее полное исследование культурно-онтологической природы симулякра осуществил Платон в своем диалоге «Софист». Мыслитель проводит разделение между хорошей копией или образом, который существует в Идее и в ложной копии, симулякре, который повторяет только голый образ без участия Идеи. Платон уже тогда был озадачен методом разделения объектов, чтобы отличить истинное от ложного.

Отправной точкой в анализе есть платоновская формула о мире сущностей и мире видимостей. Благодаря которой есть возможность провести различия между «вещью» самой по себе и ее образом, оригиналом и копией, моделью и симулякром. Данное различие возможно при осуществлении деления методом, о котором идет речь во многих диалогах Платона. К примеру, в диалоге «Государство» Платон, говоря о подражании и подражателях, отводит место копиям, которые отобраны во имя идентичности образца только по внешним характеристикам. Потому он и отвергает поэзию Гомера и всех последующих подражательных поэтов. Он задается вопросом: «Гомер не был на войне, не участвовал в устройстве городов или в воспитании людей, то как он может об этом писать?» [3, с. 127]. Из этого Платон выводит заключение – поскольку они «подражатели образов добродетели и других, которые описываются в их стихотворениях, а истины они не касаются, подобно тому, как мы сейчас говорим о живописце, который, сам не зная сапожного мастерства, рисует сапожника, и рисунок его невеждам, видящим только краски да образы, кажется действительным сапожником» [8, с. 600—601]. Подражание, по мнению Платона, есть забава, несерьезное упражнение. Согласно Платону созидать может тот, кто сведущ в том, чему он суть подражает. В свою очередь те, кто не знает о чем говорят, не должны браться за подражание. «Добрый поэт, если хочет прекрасно делать, что он делает, должен знать дело, а иначе он не в состоянии будет совершить его» [8, с. 600—601]. Как отмечает А. Ф. Лосев в отношении философии Платона в своем исследовании «Очерки античного символизма и мифологии»: «Если поэт только изображает какую-нибудь вещь, а сам сделать ее не может, то это только значит, что он водится представлением, а не сущим» [3, с. 236]. Заметим, что Платон не отвергает поэзию вовсе как вид искусства, но ему нужна другая поэзия, которая бы «оказалась и превосходной, и вполне правдивой», по поводу же современной поэзии «нельзя считать всерьез, будто такая поэзия серьезна и касается истины» [8, с. 608]. Поэтому Платон изгоняет из своего «Государства» поэтов, и делает это, прежде всего, из моральных соображений.

Но в «Софисте» Платон продвигается еще глубже, в диалоге подражание разделяется на два вида искусства, благодаря которому Платон натыкается на новое понятие, еще более сложное, чем подражание, – это «симулякр». [7, с. 235]. Первым строгим различием, установленным Платоном, есть образец и копия. На этом он не останавливается, Платон идет еще глубже, различая саму копию и фантазм.

Французский мыслитель Ж. Делез, осуществивший проницательный анализ платоновской теории подражания, подчеркивает, что подлинное платоновское различение — «это не различение оригинала и образа, но двух видов изображений (идолов)»; «копии — лишь первый их вид, второй составляют симулякры (фантазмы)» [1, с. 160]. Платон в «Софисте» осуществляет деление не с целью различения родов и видов, отмечания разницы между чистым и не чистым, аутентичным и не аутентичным. Его различение имеет более глубокий смысл – выслеживание ложных объектов, чтобы обнаружить симулякры. «Двигаясь в направлении поиска симулякра, проницая в его хаос, в мгновенном проблеске Платон открывает то, что симулякр – не просто ложная копия, а то, что он ставит под вопрос вообще всяческие изображения копии и модели» [2, с. 78]. Платон различает и даже противопоставляет образец и копию лишь ради выделения

избирательного критерия между копиями и симулякрами; «первые основаны на связи с образцом, вторые дисквалифицируются как не выдержавшие испытания копией и требованием образца» [2, с. 81]. Итак, мыслитель в изобразительном искусстве различает два вида: «один — творящий образы, другой — призраки» [7, с. 264].

В диалоге различие состоит между двумя видами образов. Следует отметить, что копии это вторичный обладатель, обеспеченный подобием. Однако симулякры являются ложными претендентами, они возникают при отсутствии оригинала, обозначая извращение или отклонение. Поэтому у Платона можно найти два образа-идола: с одной стороны – копия-изображение, с другой – симулякр-фантазмы. Как отмечает Ж. Делез «Мотив Платона сводится к вопросу о том, что именно обеспечивает триумф копий над симулякрами. Это проблема подавления симулякров, удержания их на глубине, предохранения от всплывания на поверхность и от способности симулякров «вкрадываться» во что бы то ни было» [2,81].

Делез предлагает платоновскую модель подражания через две формулы: «различается только то, что подобно», и «только различное может быть подобно друг другу». «Существует два разных способа прочтения мира. Одно призывает нас мыслить различие с точки зрения предварительного сходства или идентичности, в то время как другое призывает мыслить подобие или даже идентичность, как продукт глубокой несоизмеримости и несоответствия» [1, с. 93]. Первое чтение уже изначально определяет мир копий или репрезентаций; оно устанавливает мир как изображение. Второе чтение, в противоположность первому, определяет мир симулякра, устанавливая сам мир в качестве фантазма. «Возникает громадное различие между разрушением, имеющим своей целью сохранение и увековечивание установленного порядка репрезентаций, моделей и копий, и разрушением моделей и копий ради утверждения творящего хаоса, выполняющего функцию симулякра и возвышающего фантазм» [1, с. 93].

Во многом понимание симулякра у нас сформулировано на примерах современных симулякров рекламы, медиа-пространства и прочего, а вот интересно познакомится с примерами симулякров, зафиксированными античными мыслителя. Одно из таких можно найти в записях Плиния Старшего. В своем труде «Естествознание. Об искусстве» он повествует о том, что одним легендарным на то время художником Зиксисом была изображена гроздь винограда. Плиний отмечает, что «стая птиц повелась на гроздь винограда как на настоящий виноград (в данном случае это наш симулякр), попробовав то, что было не настоящим, то, в чем не было ничего реального, чего б они хотели». [9, с. 547]. В данном случае нарисованный виноград слишком далёк от настоящего, оригинального содержания их сущности, поэтому художник копирует не идеальный виноград, который должен быть их моделью (в платоновском смысле), а только внешнее проявление видимых плодов винограда.

Отношение к призракам (симулякрам) у Платона резко отрицательное. В диалоге можно найти примеры ложных подобий, вот один из них: «Волк подобен собаке, самое дикое существо подобно самому кроткому. Но человеку осмотрительному надо больше всего соблюдать осторожность, так как это самый скользкий род» [7, с. 231]. Здесь Платон обращает внимание читателя на коварство и неоднозначность симулякра, имеющего сходства с самым мирным и дружелюбным существом на свете. Коснувшись темы видимости, в этом контексте интересное допущение сделал Ж. Делез: «Если и существует видимость, то различение идет между великолепными, хорошо обоснованными аполлоновскими видимостями и другими видимостями — вкрадчивыми, вредоносными и пагубными, не чтящими ни основание, ни обоснованное» [1, с. 56].

По мнению Ж. Делёза, платоновское рассуждение построено на «желании изгнать фантазмы или симулякры, которые идентифицируются с самим софистом, этим дьяволом, этим лжецом или симулянтом, этим вечно смещенным и замаскированным лже-претендентом» [1, с. 89]. Для Платона софист – это производитель призраков, считает своей задачей «не выпустить зверя». По Платону, сам Софист представляет собой бытие симулякра. Он олицетворяет его как сатир, кентавр или Протей, который повсюду пробирается, вмешивается не в свое дело, незаметно вкрадывается и втирается во все. «Ну разве не шуткой надо считать, когда кто-нибудь говорит будто все знает и будто мог бы за недорогую плату в короткий срок и другого этому научить» [7, с. 231]. Софиста Платон относит к «роду фокусников», что он «занят забавой», — все это напоминает рассуждения Г.-Г. Гадамера о том, что современное искусство сродни игре.

Характерной особенностью при определении симулякра является и тот аспект, что копия – образ, имеющий подобие, в то время как симулякр – образ, лишенный подобия. В данном определении можно, копнув глубже, обнаружить бодрийяровский комментарий – симулякр имеет форму, но не имеет содержания. Т. е. симулякр полностью внешнее, имеющее подобие формы, но внутри образ отсутствует. Здесь актуально вспомнить скептический пример Ж. Делеза. Бог сотворил человека по образу и подобию. Однако в результате грехопадения человек

утрачивает подобие, сохраняя при этом образ. Мы становимся симулякрами.

Благодаря анализу, проведенному Ж. Делезом, открываются интересные грани интерпретации Платоном симулякра. По мнению Ж. Делеза, Платоном в намерении различения и обнаружения симулякров движет моральная мотивация. «В симулякре осуждается состояние свободных океанических различий, кочевых дистрибуций, увенчавшейся успехом анархии — вся эта вредоносность оспаривает понятия образца и копии. Позже мир репрезентации сможет забыть о своем моральном начале». Репрезентация в платонизме выполняет важную функцию, определяя границы области копии или симулякра, их обоснованность и отбор.

Стремление Платона направлено на обеспечение победы изображений над симулякрами. «Таким образом, платонизм открывает целую область, которую философия позже осознает как свою собственную: область репрезентации, наполненную копиями-изображениями и определяемую внутренним отношением к модели или основанию, а не внешним отношением к объекту» [1, с. 91].

Что интересно, на проведенный анализ понятия симулякра Платоном, не все мыслители обращают внимание. К примеру, А. Ф. Лосев, осуществивший фундаментальное исследование творчества Платона, всматриваясь в диалог «Софист» обнаруживает только то, что он осуществил разделение искусств на подражательные и созидательные. А. Ф. Лосев, отмечает, что «расхождение между Платоном и Аристотелем в том, что один из них разделяет искусства на подражательные и неподражательные (тут Лосев указывает, что подражание может быть понято в разном смысле), а другой этого не делает» [3, с. 187]. И о симулякре, обнаруженном Платоном, далее не слова, в основном фигурирует понятие подражание, которое для нас является только частью характеристики феномена симулякра. Тем не менее на это разделение видов подражания особое внимание обратил Ж. Делез, увидев в нем первую постановку проблемы симуляции, получившей широкий резонанс во второй половине XX века и более всего освещенной Ж. Бодрийяром. В настоящий момент можно говорить о триумфе симулякра в нашей культуре. Господствующий феномен как в античные времена, так и сейчас действует срыто и латентно, «прикрываясь агрессией, используя инсинуацию, ниспровержение». [2, с. 56]

В этом контексте Ж. Делез в работе «Различие и повторение» приходит к следующим выводам: воздействие симулякров особенное, «их система утверждает расхождение и смещение; единственное соединение, единственное совпадение всех рядов — поглощающий их бесформенный хаос. Ни у одного ряда нет преимущества перед другими, ни один не обладает тождеством образца либо подобием копии. Ни один не противостоит другому и не аналогичен ему. Каждый состоит из различий и коммуницирует с другими посредством различий. Венчающие анархии заменяют иерархии репрезентации, кочевые дистрибуции — оседлые дистрибуции репрезентации» [1, с. 106]. .

Ж. Делез предлагает понятия, посредством которых можно описывать систему симулякров, которые сначала кажутся совершенно отличны от категорий репрезентации: «1) глубина, *spacium,* где образуются интенсивности; 2) формируемые ими расходящиеся ряды, очерченные ими поля индивидуации (факторы индивидуации); 3) связывающий их «темный предшественник»; 4) соединения, внутренние переклички, последующие вынужденные движения; 5) учреждение в системе пассивных мыслящих субъектов и субъектов-личинок, а также формирование чистых пространственно-временных динамизмов; 6) качества и пространства, виды и органы, формирующие двойную дифференсиацию системы и перекрывающие предыдущие факторы; 7) центры упаковки, свидетельствующие тем не менее о стойкости этих факторов в развернутом мире качеств и пространств» [1, с. 107].

Вследствие философских исканий Ж.Делез определяет симулякр как «инстанцию, включающую в себя различие (по меньшей мере) двух расходящихся рядов, которыми он играет, устраняя любое подобие, чтобы с этого момента нельзя было указать на существование оригинала или копии» [1, с. 120]. Более детальную характеристику природы симулякров Делёз дает в работе «Платон и симулякр»: «симулякр не есть деградирующая копия, он содержит в себе позитивный заряд, который отрицает и оригинал, и копию, и образец, и репродукцию, в симулякре «сходство сохраняется, но оно возникает как внешний эффект» [2, с. 66]. Понятие симулякра как копия копии обращает нас в постмодерную культуру, примеры из которой служат яркой иллюстрацией данного феномена. Спецификой культуры постмодерна есть то, что симулякры, которые возникают как копии без основания, при отсутствии оригинала состоят в отношениях только с другими копиями.

Познакомившись с пониманием феномена «симулякр» у Платона и Делеза, было бы интересно их сравнить. Итак, определение понятий «призрак» у Платона и «симулякр» у Делёза. Призраком в диалоге «Софист» склонны называть то, что, «с одной стороны, кажется подобным прекрасному, хотя при этом и не исходит из прекрасного, а, с другой стороны, если

иметь возможность рассмотреть это в достаточной степени, можно было бы сказать, что оно даже не сходно с тем, с чем считалось сходным» [7, с. 236]. Ж. Делёз, признавая значимость платоновского метода, утверждает: «Отвергнуть сегодня платонизм, это значит выпустить на свободу симулякров, подчиниться их власти» [1, с. 76] . В данном случае могу лишь отметить тот факт, что симулякры уже давно на свободе, плетут свою паутину иллюзий и обмана в современной культуре.

Культурно-онтологический анализ симулякра, проведенный еще в античные времена Платоном, поднял громадную проблему в современной культуре, получившую свое обоснование в трудах многих мыслителей XX века. Античным философом были озвучены проблемы различения сущности и видимости, умопостигаемого и чувственного ощущения, проблему различения оригинала и копии, идеи и образа, образца и симулякра, подделки и копии, проблему репрезентации, т. е. все те проблемы, которые остро заявили о себе в XX столетии. Современность, согласно мнению многих современных мыслителей (Ж. Бодрийяр, Ж. Делез, Фуко, Батай, Джеймсон и многих других), определяется властью симулякров. И многие эти философы пытались провести грани между копией и симулякром, между истинной и ложной копией. Однако отличить симулякр от копий, подделок, оригиналов и образцов довольно сложно. К примеру, мудрость Платона заключается в том, что в финале диалога «Софист», он отказывается от какого-либо их различения, «различие смещено, разделение оборачивается против самого себя, действует в противоположном направлении и, углубляя симулякр (грезу, тень, отражение, живопись), показывает его неотличимость от оригинала или образца» [1, с. 86]. Итак, отказавшись от попытки различения, Платон, по мнению Ж. Делеза, как бы предвосхитил осмысление постмодернистской ситуации, сложившейся на исходе XX столетия — ситуация, получившая название постмодернистской, при которой наряду с подлинно художественными творениями существуют симулякры разного уровня.

Библиографические ссылки:

1. **Делёз Ж.** Различие и повторение / Ж. Делёз // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://philosophy.ru/library/deleuze/01/index.html
2. **Делёз Ж.** Платон и симулякр / Ж. Делёз // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://philosophy.ru/library/intent/07deleuze.html
3. **Лосев А.Ф.** Очерки античного символизма и мифологии. М.; Мысль. 1993. С. 726.
4. **Дьяков А. В.** Ж. Бодрийяр стратегия «радикального мышления» / А. В. Дьяков.– СПб.: 2008.
5. **Бодрийяр Ж.** Прозрачность зла. М.: 2000.
6. **Бодрийяр Ж.** Общество потребления / Ж. Бодрийяр // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.koob.ru/baudrillard/
7. **Платон.** Софист / Платон // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://psylib.ukrweb.net/books/plato01/23sofis.htm
8. **Платон**. Государство / Платон // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://psylib.ukrweb.net/books/plato01/26gos01.htm
9. **Плиний Старший.** Естествознание. Об искусстве. М.; Ладомир.1994. С. 908
10. **Фуко М.** Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975-1976 учебном году. - М. Наука, 2005

УДК 141.1:930.1

В. Н. Чекер, П. А. Кузнецов

ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ: ПУНКТИРЫ ОППОЗИЦИИ РАЗУМА И РАЦИОНАЛЬНОСТИ И ВОЗМОЖНОСТИ ЕЕ ПРЕОДОЛЕНИЯ

Розглянуто типи відносин людини до світу в контексті гегелівського, екзистенціального і постнекласичного розуміння раціональності. Показана можливість подолання опозиції екзистенціальної філософії до гегелівського раціоналізму за допомогою використання ідей тоталогії, що розвиваються в сучасній класиці.

Ключові слова: типи наукової раціональності, гегелівський, екзистенціальний і постнекласичний варіанти наукової раціональності, опозиція між класичним і некласичним типом раціональності, можливості подолання опозиції засобами тоталогії.

Рассмотрены типы отношений человека к миру в контексте гегелевского,

© В. Н. Чекер, П. А. Кузнецов, 2012

экзистенциального и постнеклассического понимания рациональности. Показана возможность преодоления оппозиции экзистенциальной философии к гегелевскому рационализму посредством использования идей тоталлогии, которые развиваются в современной классики.

Ключевые слова: типы научной рациональности, гегелевский, экзистенциальный и постнеклассический варианты научной рациональности, оппозиция между классическим и неклассическим типом рациональности, возможности преодоления оппозиции средствами тоталлогии.

The types of relations between man and the world in the context of the Hegelian, existential and postnonclassical understanding of rationality. The possibility of overcoming the opposition of existential philosophy to Hegel's rationalism totallogy by using ideas that develop into modern classics.

Keywords: types of scientific rationality, Hegel, existential and POSTNONCLASSICAL versions of scientific rationality, the opposition between classical and non-classical type of rationality, the possibility of overcoming the opposition means totallogy.

В конце XX в. проблема рационалистического объяснения мира стала все активнее обсуждаться как в философии, так и в философии науки, психологии, педагогике и в других сферах познания.

Перспективы развития науки и техники и в целом современной цивилизации остаются в высокой степени проблематичными. Лавина кризисов – техногенных, экономических и социальных – резко повысила интерес представителей технических, экономических и гуманитарных отраслей знаний к проблеме рациональности.

Проблема рациональности – это не что иное, как вопрос о формообразующем принципе жизни мира и деятельности человека, определённого отношения человека к природе и к себе подобным [3].

Как известно, классическая философия, в том числе и немецкая, особенно в лице Г.Гегеля, пыталась рационалистическим способом объяснить мир. В этом ее позиция схожа с естественными науками, которые специализируются на познании сущности разнообразных естественных объектов, а также на выяснении реальных причин и условий их возникновения, существования и развития. Различие между естественными науками и философией проявляется в том, что первые исследуют объективные частности, а философия – объективное целое [1, с. 31]

Таким образом, создание человеческим разумом целесообразного знания – великая конечная задача философии [там же]. Философская актуальность проблемы рационального объяснения мира, а следовательно и этой статьи, обусловлена попытками современных исследователей выяснить не только природу рациональности, но и возможные границы ее действия, что имеет и теоретическую, и практическую значимость.

Цель статьи – актуализировать (хотя бы пунктирно) некоторые аспекты давней оппозиции экзистенциальной философии (в дальнейшем – ЭФ) к человеческому пониманию роли разума в рациональном познании окружающей действительности и поставить акцент на возможности снятия оппозиционных отношений к рациональности, присущих классической (гегелевской и марксовской) и экзистенциальной философии.

В теории познания (ведущей проблеме философии) раскрываются условия, при которых возникает знание или опыт. Цель теории познания – реконструировать окружающий мир в форме разумной абстрактной мысли. Становится очевидным, что наука рационализирует материал, данный опытом, а философия рационализирует материал, данный наукой. Эта рациональность, с одной стороны, есть функция природы, а с другой – есть склад человеческого ума. Важно отметить, что философское познание направлено на достижение полноты взглядов на мир, и в первую очередь на познание сущности явлений и процессов объективной реальности. При этом перед философами возникает множество проблем, важнейшая из которых – не только, как осуществить приращение новых философских знаний о сущности, но и как выразить в логике понятий эти сущностные знания. В гегелевской философской концепции, раскрывающей процесс познания, поистине была произведена революция. В ней обоснован синтетический взгляд на мир как на диалектическое движение. Гегелевская диалектика зиждется на принципе тождества в различии, т.е. на той мысли, что в утверждении содержится отрицание, а в отрицании утверждение. Далее, в гегелевской диалектике проводится также идея, что конечная цель всякой науки – раскрыть диалектику объекта познания. По утверждению Гегеля, эта цель может быть достигнута благодаря тому, что человеческая мысль, по своей сути, есть универсальное

всеобщее, а значит рациональное. Как видим, философии Гегеля присущ логический взгляд на окружающий мир и на законы его развития. Иными словами, сущностью реальности, по Гегелю, является логика.

Гегель последовательно и убедительно проводит в своих исследованиях следующую идею: разум вообще (и философская мысль, в частности) должны развиваться по законам логики на том основании, что противоречия (антиномии) есть способ существования и развития разума, предназначение которого – познать сущность объективной реальности. Неслучайно большинство критиков учения Гегеля все же признают, что гегелевское описание исторического развития разума в философии является его высшим достижением. Гегель в «Науке логики» раскрывает основной принцип диалектики – принцип тождества. Это дает ему возможность утверждать: разум и действительность тождественны (все разумное – действительно, все действительное – разумно), потому что у них общие законы функционирования и развития. И эти законы – не что иное, как законы диалектики.

Как известно, в истории философии находились критики гегелевской диалектики, которым удавалось найти слабые места в его логике. Так, постпозитивист К. Поппер справедливо утверждал, что Гегель не выводит, а просто постулирует свою философию тождества. Вот аргументы Поппера, лежащие в основе его критики: на вопрос о том, как человеческий ум способен рационально постичь мир, Гегель дает фиктивный ответ: «Мир постигается потому, что мир умоподобен». Но в таком случае, подчеркивает Поппер, можно провести ложную по своей сути аналогию: зеркало отражает лицо человека потому, что или лицо – зеркалоподобно или зеркало – лицеподобно. Абсурд, по мнению Поппера, очевиден. Антигегельянцы с энтузиазмом критикуют гегелевскую диалектику за ее догматический характер, и это дает им основание критиковать логику К. Маркса, которая выросла из гегелевской диалектики. Но, по сути, критике подвергается (и совершенно безосновательно) не гегелевская и не марксовская диалектики, а диалектика вообще. Однако подвергать диалектику критике бессмысленно: мир действительно развивается по законам диалектики (учение о противоречиях), так как он буквально соткан из противоречий, что придает диалектике характер универсальной логики. В то же время известно, что догматический характер гегелевского толкования принципов, законов и категорий диалектики К. Маркс тоже критиковал в определенной степени. В связи с этим в современной интерпретации диалектики выделяются два ее уровня: теоретический и идеологический. Теоретический уровень диалектики свободен от догматизма, идеологический - нет. Однако противники гегелевской и марксистской диалектики (в частности, экзистенциалисты во всех их разновидностях) не признают такого разделения, всецело обвиняя диалектику и Гегеля, и Маркса в догматизме. Негативизм экзистенциалистов проявляется даже в том, что они не считают необходимым дополнять методы частных наук диалектическими методами познания.

Конечно, идеалистический характер философии Гегеля накладывает соответствующий отпечаток и на гегелевский анализ познавательного процесса: у него познание есть прежде всего не отражение объективной действительности, а ее сотворение, ее создание и развитие. Что же касается логики развития мира, то она представляется Гегелю как логика саморазвития абсолютного мышления. Таким образом, очевидно одно: в философии Гегеля происходит неоправданная абсолютизация логического компонента познания.

И все же именно Гегелю принадлежит заслуга в обеспечении рационального подхода к познавательному процессу: он, вопреки позиции его ближайших предшественников – Канта, Фихте и Шеллинга, осуществляет категоризацию содержательных форм диалектически развивающегося знания. Исходя из принципа тождества бытия и мышления, Гегель рассматривает категории не как неизменные и субъективные формы мышления (кантовский подход к категориям), а как «основные, всеобщие онтологические определения самой действительности» [4]. Таким образом «рациональное зерно» в гегелевском понимании логики состоит в том, что этот философ-идеалист рассматривал логику вполне материалистически. В ней он видел учение о законах развития всех материальных, природных и духовных вещей, явлений, процессов. К тому же, анализируя природу человека, Гегель подчеркивал его положение в материальном мире. Оно обусловлено тем, что его познающее мышление действует на основе важнейшего принципа – принципа активности. Активность познающего мышления приводит к тому, что человек в процессе освоения мира переходит к творению, созиданию предметной действительности. А это и есть основа и залог социального прогресса, повышающего степень свободы человека от окружающих его обстоятельств. Такой оптимизм человеческой философии и диалектики был присущ революционно настроенной и критически мыслящей части немецкого общества XIX века (в том числе Марксу, его соратникам и последователям). Гегель раскрывает способ рационального и в то же время гуманистического «человеческого мироотношения», который

реализуется посредством использования в процессе познания системы таких логических категорий, как «бытие» и «небытие», «сущность и явление», «тождество и развитие», «свобода и необходимость» и др.

Экзистенциальная философия (дальше в тексте ЭФ) стала в неоправданно жесткую оппозицию к диалектике Гегеля. Переход цивилизации к открытому демократическому обществу создает условия для реализации свободы человека и его критических способностей. Постепенно формируются альтернативные подходы, критикующие «чрезмерную рационалистичность» универсального рационализма, догматизм и тоталитарное возвеличивание государства, которые берут начала в гегелевской философии вообще и в его диалектике в частности. Философский религиозный экзистенциализм ставит в вину Гегелю тот факт, что он всегда был противником иррационализма и мистики. И даже вера Гегеля в человеческий разум, его высокая оценка познавательных возможностей человека рассматриваются в качестве недостатка его философии. По мнению таких представителей экзистенциализма гносеологический оптимизм Гегеля не имеет подлинной основы: все методы познания, которыми располагает наука, все равно не могут быть применены к осмыслению Абсолюта, познать который можно только посредством откровения. Но полученные таким способом знания об Идеальном, оказывается, не могут быть выражены понятиями человеческого языка. Однако именно эти противоречия в представлениях об идеальном и являются, по мнению указанного крыла экзистенциалистов, достоинством мистики. В то же время неспособность рационального мышления признать реальность мистики оценивается как его крупнейший недостаток.

Тем не менее в философии экзистенциализма имеются, несомненно, ценные идеи. Все представители этого направления в философии рассматривают человека как Субъекта, которым нельзя манипулировать. Он – только цель, но не средство, не инструмент для достижения чужих целей. Общеизвестно важнейшее в философии экзистенциализма высказывание: «Человек, пробудись!». Будучи самодеятельным, активным и самодостаточным от природы, человек имеет не только право, но и обязанность быть свободным. Однако, чтобы стать таким, человек должен прежде всего суметь разобраться со своим внутренним миром, как можно точнее оценить себя, свой потенциал, способности преодолевать неустойчивость как личного, так и общечеловеческого бытия. И еще одна ценность присуща экзистенциализму: представители течения заметно озабочены судьбой «Я», которого оно не растворяет в das Man, что присуще рационализму.

Общая оценка философии экзистенциализма хорошо выражена в книге Э. Мунье «Введение в экзистенциализм». Наиболее правильно это мышление можно было бы характеризовать как реакцию философии человека против крайностей «философии идей» и «философии вещей». Антитечный характер позиции экзистенциализма очевиден.

В экзистенциальной философии есть элементы социального оптимизма. В этом философском направлении, имеющем довольно много внутренних течений, прослеживается такая идея: если у человека не будет никакого выбора возможности гуманного социального позитивного действия, он может выразить свой протест, свое негативное отношение к сложившейся ситуации и сохранить внутреннюю духовно-нравственную позицию, которую никакие силы не могут изменить. Оказывается, идея достижения человеком свободы ставится, и обсуждается в ЭФ сильнее, убедительнее, чем в философии Г. Гегеля: от самого человека зависит выбор не только высоких целей, но и привлечение средств, достойных этих идей. Более того, человек может вполне сознательно совершить необходимые действия и самостоятельно выбрать нужных людей и нужные обстоятельства, что и окажет благоприятное влияние на дальнейший ход событий. Вместе с тем экзистенциалисты анализируют и такие ситуации, когда «абсурдный мир» не дает человеку возможностей самореализации, что объясняется непредсказуемым характером человеческого бытия (оно никем не сотворено, в нем господствует его величество Случай). При рассмотрении таких ситуаций философы-экзистенциалисты проявляют тревогу за будущее всего человечества.

Одно из возможных решений в подобных случаях, по мнению представителей религии одного течения в экзистенциализме, смириться и направить жизнь служению Богу. Но обсуждается и еще один вариант – добровольный уход из жизни, тем более что человек – существо, изначально предназначенное к смерти. Таким способом человек может разрешить конфликт с подобными себе, с обществом в целом. Предназначение философии в пограничных для человека состояниях, когда жизнь становится бессмысленной, - помочь ему достойно умереть. Идея о том, что «жизнь есть бытие к смерти», - поможет человеку осуществить свое решение, тем более что «жизнь не может так очаровать, как смерть, жизнь не столь бесспорна, как смерть. Да, смерть умеет отлично уговаривать, стоит только прекратить ей возражать». (Кьеркегор С. Повторение М., 1997, с.64).

Однако есть в ЭФ и другой подход к решению проблемы «пограничной ситуации». Человек, зная о своей смертности, просто обязан высоко ценить факт жизни и все, что с нею связано: возможность самореализации, формирование себя как личности, выбор истинных, а не ложных ценностей. Широко известна формула оптимистического крыла экзистенциализма: «Выбирая себя, мы утверждаем избираемые нами ценности: свободу, духовность, социальную справедливость». А. Камю, в частности, подчеркивал: философия обязана помочь человеку, пребывающему в состоянии отчаяния, сохранить жизнь («Миф о Сизифе»).

Но помощь философии, по мнению Камю, должна быть направлена не на то, чтобы обеспечить человека счастьем (это не ее функция), а на то, чтобы сформировать его сознание, его невосприимчивость к моральным и политическим иллюзиям, способность противостоять фальшивым догмам и идеологиям.

Вместе с тем общеизвестно, что экзистенциалисты выдвинули лозунг: «Окружающий мир враждебен человеку, его духовности, его субъективности!». Отсюда вытекает установка о противопоставлении общественного и индивидуального бытия, а это значит невольное потакание агрессивным призывам и действиям со стороны различных слоев населения (в частности, деклассированных групп). Такие ситуации нередко завершаются безумными бунтами, а то и революциями. Экзистенциальные философы в большинстве своем (даже А. Камю и его сторонники и последователи) негативно оценивают социальные потрясения, которые могут приводить к тотальным разрушениям всех и всяческих устоев и, следовательно, открывают опасность потери людьми их собственной свободы. Противодействием такому развитию может быть лишь построение демократических обществ, в которых создаются «положительные формы бесконечной свободы» (А. Камю и др.).

Философия экзистенциализма предупреждает: есть еще один выход из «пограничных ситуаций» (между жизнью и смертью) – не бунтовать, смириться, «жить, как все». Но такой выбор, предупреждает ЭФ, означает, что человек будет жить «не подлинной жизнью», в таком состоянии утрачивается ощущение самоценности жизни. Суета, беспросветность и даже абсурдность реальности могут вернуть человека к проблеме самоубийства. Выход снова один - ВОССТАТЬ против абсурда и обрести СВОБОДУ.

В свете обсуждаемой темы экзистенциальную формулу «Человек обречен на свободу» целесообразно, на наш взгляд, трансформировать так: «Человек обречен на рационалистическое понимание свободы. И поскольку человек ставит цель сотворить свободный мир, у него есть и возможность, и необходимость создавать его более рациональным».

Все изложенное выше иллюстрирует внутреннюю противоречивость и непоследовательность в целом всей экзистенциальной концепции.

В философской литературе имеется огромное количество источников, в которых дается аргументированная критика различных идей экзистенциализма. Здесь уместно отметить лишь некоторые просчеты этого направления философии, показывающие надуманность и бесперспективность оппозиций (или позиций – корр.) экзистенциализма против классической эссенциальной концепции, которую инициировали и стойко поддерживали философы – экзистенциалисты «всех времен и народов.

Так, общеизвестно неимоверное раздувание представителями ЭФ человеческой субъективности. В частности, Сартр в своё время безапелляционно заявлял: «Нет другого мира, кроме человеческого, кроме мира человеческой субъективности». Относительно же реального мира Сартр отказывал ему в существовании: «Если мы допустим, что мир объекта, мир вероятности один, то перед нами будет лишь мир вероятностей» [14, с. 40-44].

Однобокость и упрощенность такого содержания очевидна.

Не укрепляются в ЭФ и познавательные позиции человека: навязываемые ему чувства неуверенности и страха перед неизвестным парализуют попытки ищущего человека проникнуть в область неизведанной, непознанной действительности. Более того, если человек и накапливает знания, то, по мнению экзистенциализма, у субъекта формируется ощущение бесконечности процесса познания, и в этой бесконечности начинает растворяться человеческая экзистенция, её своеобразие и неповторность.

Оценивая понятийный багаж, целесообразно отметить, что он направлен на экзальтацию таких человеческих качеств, как индивидуализм и его крайнюю форму выражения – эгоцентризм, а также на гипертрофию болезненной претенциозности на уникальную личностную подлинность, которая может быть сохранена лишь «самоотстранением индивида от общества» [12, с. 19]

Конечно, ЭФ не стоит на месте, она развивается и обогащается новыми идеями и подходами, которые нередко успешно используются в постнеклассической философии. Тем не менее и у оригинальных авторов, известных на весь мир представителей ЭФ, и у многочисленных ординарных комментаторов и интерпретаторов этой философии имеются единые начала,

основополагающие принципы, которым они не изменяют. Но стержневые идеи у каждого из ведущих авторов завуалированы множеством разнообразных терминов, как правило, понимаемых их создателями совершенно индивидуально (например, «критический момент» жизни человека, т.е. – атараксия, пессимизм силы, героический поступок, пограничная ситуация, причина озарения, повод для волевого решения и т.д. и т.п.(см. Чалин М., Тавризян Г.М., Габитова Р.М., Мысливченко А.П. и др.).

Кроме всего вышесказанного, критики экзистенциализма справедливо подчеркивают чрезмерную увлеченность этих философов изображением метафор, что не добавляет им научной силы и убедительности.

Особенно досталось в ЭФ главному ее понятию – «экзистенция». Здесь нет надобности подробно анализировать способы определения этого понятия различными авторами, но несколько интерпретаций уместно напомнить возможному читателю. Прежде всего, «экзистенция» – это есть существование объекта или субъекта, которые обладают «наличным бытием», или «самостью». Но такая трактовка означает синонимичность этих трех понятий. Следовательно, все вместе они ничего не добавляют для понимания внутреннего смысла исходной категории ЭФ – термина «существования» (existentia), признание реальности которого предполагает, по мнению экзистенциалистов, обязательное отвержение категории сущности (essentia), которая изначально в объектах «просто отсутствует».

По сути, экзистенциализм основывается на оппозиции к человеческой (и марксовской) логике разума, направленной на познание объективной «сущности» как совокупности основных и необходимых свойств, отношений и законов, которые детерминируют развитие материальной действительности. Подрывая доверие к рациональному объяснению мира, экзистенциализм конструирует свое «прочтение» традиционных проблем классической философии и дает другое их толкование, а также предлагает иное видение задач и решений проблем гносеологии.

Несомненно, в экзистенциальном подходе к раскрытию многих классических философских вопросов имеются, как уже отмечалось выше, позитивные аспекты. Вот еще один из них: философы экзистенциального направления постоянно озабочены судьбой субъекта («Я»), которого они не «растворяют» в безликом das Man, что характерно для классического (гегелевского) рационализма. В экзистенциальной системе философствования справедливо акцентируется мысль о том, что судьба человека неразрывно связана с мерой успешности его существования во внешнем мире, т.е. его «самость» реализуется только через его «экзистенцию».

И все же развитие современной философской мысли убеждает в необходимости отказаться от альтернативных взглядов экзистенциализма на сущность и существование и на характер их взаимоотношения, а с ними и от оппозиции таких категорий, как субъект и объект, необходимость и случайность, свобода и принуждение и др. Более того, напомним, что уже во второй половине XX века ряд философов, психологов и др. категорий исследователей показали, что в познании ни объект, ни субъект, ни сущность, ни существование, ни порядок, ни беспорядок (хаос) не присутствуют в законченном виде (как готовое яйцо в птице перед тем, как она снесется). Эти и другие парные и иные категории обладают как актуальной, так и потенциальной осуществимостью и воссоздаются и развиваются в «структуре динамического знания и делают себя реальностью для самих себя» (….)

В ключе вышеизложенных тезисов можно пересмотреть и отношение между сущностью и существованием; оно должно исследоваться не через призму противостояния и конфликта, а в аспекте их взаимодействий на основе принципа комплементарности. А это означает, что задача исследователей состоит не в выявлении доминирующей роли одного из парных компонентов, а в раскрытии их внутренней природы и механизма взаимодействия.

Более того, сущность и существование (как, например, деятельность и ее результат) выступали одновременно и как обязательное условие, и как следствие их взаимодействия в границах объекта познания (ст. 27 В.Ф. 2006 №12). Такая позиция особенно важна для понимания человеческой сущности. Мы, люди, создаем нашу поливалентную, многослойную, многомерную, многоликую сущность (заложенную в нас генетической программой) в качестве «проекта» в процессе своего существования и эта сущность, хотя и абсолютно уникальная (сколько людей, столько и сущностей), но у всех у нас единая – чисто «человеческая».

Подытоживая содержание понятийной системы философии XIX – XX веков в связи с анализом проблемы оппозиции сущности и существования, отметим её:

1) высокую рационалистическую нагруженность;

2) наполненность рефлексией по вопросам взаимодействия человека с миром. При этом эссенциальная концепция, получившая добротную представленность в трудах Гегеля и Маркса, опирается на разумное объяснение явлений и предметов объективного мира с позиции классического детерминизма. В экзистенциальной же концепции «подавляется

всякая склонность к детерминистскому истолкованию и оправданию субъектом собственных переживаний (Асмус В.Д. в предисловии к книге Тавризем Т.М. «Проблема человека во французском экзистенциализме» М., 1977, с.5).

Однако ограниченность и эссенциальной, и экзистенциальной концепций, как уже отмечалось выше, вполне очевидна. Особенно это становиться понятным, если их рассматривать в контексте постклассики. В связи с этим именно сейчас будет своевременным признать, что в философии конца XX – начале XXI вв. возникли и продолжают успешно развиваться неожиданные перспективы в понимании самого человека, его отношения к миру и отношения мира к человеку. Формируются современные взгляды на построение не только новой антропологии, но и гносеологии и онтологии. Все это осуществляется на базе ряда особых постнеклассических направлений в философии и философии наук, в которых получают принципиальное толкование многие «вечные» проблемы ищущего человека, поставленные еще в эссенциальной и в экзистенциальной философских концепциях. Назовем здесь лишь такие («проклятые» для человека) вопросы: «Кто я такой? Откуда я и зачем я здесь? Что для меня должно быть ценно и важно?» и т.п. (см. с 161 – 172, В.Ф. №3 2002).

Приоритеты социального мира, порядка и гармонии, свободы и разумея, нацеливают философов на преодоление ценностных тупиков современной цивилизации, на поиски факторов создания благоприятных типов существования человечества, способствующих обретению людьми такой желательной и такой труднодостижимой «устойчивости в меняющемся мире» (Мамарза…).

Особого внимания заслуживают новые для нашего времени философские направления, такие как метафизика тотальности и холистическая философия науки [15, с. 35-129].

«Метафизика тотальности» претендует на то, чтобы, отталкиваясь от накопленного материала, дать общую теоретическую картину, способную не только интегрировать разные постнеклассические интенции и на этой основе зафиксировать систему их единых базовых принципов, но и, опираясь на последнее, генерировать новое мышление, а в конечном итоге – новое мировоззрение и новую культуру. [15, с. 35].

Переход к новому направлению – метафизике тотальности – ознаменован преодолением логической односторонности классической рациональности и неклассического типа рефлексии. В свете новых взглядов отношения в парных категориях (субъект – объект, сущность – существование, порядок – беспорядок и т.д.) развиваются таким образом, что любой компонент этой пары одновременно является и активной стороной и подвергающейся влиянию другого компонента, т.е. обладает признаками пассивности. Отсюда вытекает вывод: классический и неклассический взгляды на альтернативный характер взаимоотношений (как тезы и антитезы) таких категорий, как объект – субъект, сущность – существование, внешнее – внутреннее, свобода – необходимость и т.п., оказываются одинаково неполными и недостаточными. В метафизике тотальности приводится мысль, что в целостном процессе познавательной деятельности человека идет постоянная смена субъективных и объективных функций между человеком и средой, т.е. субъекты и объекты меняются местами и меняется характер их взаимоотношений. Все изложенное применимо и к взаимоотношениям категорий сущности и существования, которые развиваются не по типу оппозиции, а на основе известного «принципа дополнительности» Н. Бора, сформулированного для решения проблем атома. [11, с. 429]

Причем, целесообразно подчёркнуть: «Парадокс гуманитарного познания в том, что истинная (одновременно целостная и глубоко дифференцированная) тотальность обнаруживается не во множестве людей, а в отдельном человеке [11, с. 426]».

Тотальность субъекта истинна потому, что она по своей природе является не опосредованной, а непосредственной. В концепции метафизики тотальности она получила название «микрототальности» [15].

Социум же (и человечество в целом) обладает последовательной тотальностью, ее обозначают термином «макрототальность». Этот вид тотальности стал заметно себя обнаруживать в связи с процессами глобализации [7].

Общий вывод из всего вышесказанного таков:

1. Взгляды Гегеля (и Маркса) на роль человеческого ума в рациональном познании действительности не утратили актуальности и в наше время. Однако «ограниченность» гегелевской философии проявляются в его неограниченно расширенной «позиции чистого разума» – достояния философии. Отсюда возникает убеждённость Гегеля в том, что только философия (а точнее – его философия) имеет право на объективную истину.

2. В XX веке обсуждение проблемы рациональности, определяющей отношение человека как ко внешнему, так и (особенно) к внутреннему его миру, было инициировано в трудах философов неклассического (в первую очередь – экзистенциального) направления. В экзистенциализме

также сформировано несоответствие сущности и существования, что и выражается оппозицией этих (и других парных) категорий. И все же рациональных способов разрешения этой оппозиции экзистенциальная философии не находит.

3. В постнеклассической философии формируется новый, не оппозиционный взгляд на понимание природы и границ рациональности. Проводится идея о безальтернативных взаимоотношениях между категориями «сущность – существование», «субъект – объект», «рациональное – иррациональное» и т.д. Особенно перспективны в современной философии идеи тотальности, а в философии науки – холлистический подход к раскрытию объектов и процессов микромира и космоса.

Завершить статью уместно замечательной мыслью Цехмистро И.З.: «…собственное развитие науки в наше время олицетворяет современную культуру новой концепцией духовности мира и человека, и ее нужно выявить и осознать. Идя таким путем, можно подняться на достижение нового видения мира и нас самих в нем.»

Библиографические ссылки:

1. **Абрамов М.А.** Догмы и поиск (сто лет дисскусий о диалектике в английской философии)/ М.А. Абрамов. - М., 1994. - 211 с.

2. **Богомолов А.С.** Диалектика и рациональность / А.С. Богомолов // Вопросы философии. -1978. -№ 7. -С. 101-111.

3. **Гайденко П.П.** Проблема рациональности на исходе XX века / П.П. Гайденко // Фопросы философии. – 1991. - №6.

4. История диалектики. Немецкая классическая диалектика. - М., 1978.

5. **Кизима В.В.** Начала метафизики тотальности // Totallogy - XXI. Постнекласичні дослідження : науковий збірник / Центр гуманітарної освіти НАН України, Лабораторія постнекласичних методологій. – Київ, 2007. – Вип. 17/18. – С. 33-129

6. **Кизима В.В.** От постнеклассики к метафизике тотальности // Totallogy - XXI. Постнекласичні дослідження: науковий збірник / Центр гуманітарної освіти НАН України, Лабораторія постнекласичних методологій. – Київ, 2007. – Вип. 17/18. – С. 7-34

7. **Кизима В.В.** Социум и бытие. – К., 2007. – 272 с.

8. **Киссель М.А.** Гегель и современный мир / М.А. Киссель. - Л.: ЛГУ, 1982. - 152 с.

9. **Мильдон В.И.** Ни Афины, ни Иерусалим: еще раз об экзистенциальной философии / В.И. Мильдон // Фопросы философии. – 2002. - №3. – с.32-41.

10. Образование в конце XX века (материалы круглого стола) Вопросы философии. – 1992. -№9.

11. **Рыжко, В. А.** Тоталлогические интенции в естественнонаучном и гуманитарном познании / В. А. Рыжко// Постнеклассика: философия, наука, культура. - Санкт-Петербург: Міръ, 2009. - с. 420-431.

12. **Тавризян Г.М.** Проблема человека во французском экзистенциализме/ Г.М. Тавризян. - М.: Наука, 1977. - 144 с.

13. **Цехмистро И.З.** Холистическая философия науки: Учебное пособие / И.З. Цехмистро. – Суммы: Университетская книга, 2002. -36 с.

14. **Чалин М.Л.** Философия отчаяния и страха / М.Л. Чалин. - Москва: Госполитиздат, 1962. – 128 с.

15. Totallogy –XXI Постнекласичні дослідження. – Київ: ЦГО НАНУ, 2007. - №1717.

УДК 291.217-5:81

Г. Целковский

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЯЗЫК В РИТУАЛЕ КАК КОСМОГОНИЧЕСКОМ АКТЕ

В даній статті аналізується роль мови в космогонії та соціальному конструюванні. Автор розглядає ідею священності мови у її зв'язку з архетипом прамови або мови Адама, що слідує з таких ідеальних конструктів як Мир, Універсам. Аналізується зв'язка мовлення-текст-мова в ритуалі на прикладі світових релігій та індуїзму. Розглядається ритуальна природа релігійної мови в аналітичній філософії і семіотиці.

Ключові слова: релігійна мова, пра-мова, теорія мовленнєвих актів, санскрит.

В данной статье анализируется роль языка в космогонии и социальном конструировании. Автор рассматривает идею священности языка в его связи с архетипом праязыка или

© Г. Целковский, 2012

языка Адама, что выводится из таких идеальных конструктов как Мир, Универсум. Рассматривается ритуальная природа религиозного языка в аналитической философии и в семиотике.
Ключевые слова: религиозный язык, праязык, теория речевых актов, санскрит.

This article examines the role of language in the cosmology and social construction. The author considers the idea of the sacredness of language in its relationship with the archetype of proto-language or language of Adam, which is derived from such ideal constructs as the World, Universe. It is analyzing relationship speech-language-text in the rite on examples of world religions and Hinduism. It is considering the ritual nature of religious language in analytic philosophy and semiotics.
Keywords: Religious language, Pre-language, Speech Act Theory, Sanskrit.

Язык в 19 столетии благодаря Вильгельму Гумбольдту стал рассматриваться не только как «тень» реальности или как коммуникативное средство, а как «творческое начало», «энергийон» мышления [5, с. 154]. Или, по Потебне, «миф – это тень языка на сознании» [1, с. 259]. Можно говорить про филологический «поворот» в гуманитарных науках, развитие филологических знаний, открытие многочисленных древних текстов и их анализ делало возможным развитие и истории религий. Современная наука о религии также требует обращения к новым достижениям лингвистики и философии языка.

Отношение к языку как к коммуникативной системе обедняет понимание языковых процессов в религии. Коммуникативная функция языка религии имеет два измерения: вертикальное и горизонтальное, то есть связь со сверхъестественным и межпоколенческое и связь между людьми и народами. Язык как коммуникационная система является инструментом для внутрирелигиозной и межрелигиозной коммуникации, но, с другой стороны, язык равен религии как самостоятельная семиотическая система. Язык религии – знаково-символическая система, которая выполняет коммуникационную, когнитивную и семиотическую функции.

Изучение языка религии, как правило, сводится к филологическим или лингвистическим проблемам функционирования языка религии. Язык по определению является лингвистическим объектом исследования, но та же лингвистика оказалась способной к экстралингвистической постановке проблемы языка культуры и религии. Существование и использование специальных языков, которые не имеют этнического измерения, а используются только в религиозной практике, с необходимостью ставит вопрос о символическом статусе специальных, священных языков.

О религиозном языке сегодня пишут несколько наук – это лингвистика, философия, антропология, психология, когнитология. Без сомнения, современный религиевед не может удовлетворяться каким-то одним подходом к изучению языка в религии, но с другой стороны, перед религиеведом стоят разные конкретные задачи в решении вопроса о природе религиозного языка. Автор ставит вопрос о функции языка в религии в его связи с ритуалом. Какова роль языка в различных религиозных традициях, выполняет она одну и ту же роль либо в каждой религиозной традиции есть разные понимания природы, функции, происхождения языка?

Для ответов на данные вопросы необходима четкая постановка проблемы, которая перекликается с главной проблематикой – философией языка. Речь идет о взаимоотношении языка и мышления, языка и реальности. Экстраполяция данной проблематики ставит вопрос о взаимоотношении языка и религиозного опыта, языка и божественной реальности.

Даже современная лингвистика не способна дать окончательные ответы на данные вопросы. Гумбольдтовский тезис о деятельной роли языка в формировании представлений об окружающем мире, который подкрепился гипотезой Сепира-Уорфа, потерпел крах в середине 20 столетия и опять поднимается на щит противниками генеративной лингвистики уже в начале 21 столетия. С точки зрения философии религии, появляются дополнительные возможности для решения данного вопроса, потому что религиевед обращается к историко-религиеведческому материалу, к мифологическому и религиозному пластам знаний о мире, в том числе о языке.

Язык и культура в религиозном контексте превращаются в вопрос – язык и религия. Вопрос этот очень широкий для решения в рамках одной статьи, автор предлагает сосредоточиться на одном аспекте религиозного языка – его деятельная, конструкторская роль в ритуале.

В данном контексте важно понимать номинативную функцию языка: первым разумным поступком Адама было именование: «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответствующего ему. Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных и привел их к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось

помощника, подобного ему» /Быт. 2:18-20/. О-речение, на-речение – это прорыв, раскрытие бытия в языке [16, 2009].

Всю взаимосвязь языка и ритуала можно показать таким образом: религиозная речь – ритуал, ритуал – миф, миф – текст. Каждая из этих связок разрабатывалась в соответствующей философской, антропологической и социолингвистической школах.

Главный вопрос в данной статье о ритуальной природе номинативной функции языка в религии. Как номинативная функция языка реализует космогонию ритуальных действий и в чем конфликт между специальными, священными и народными, этническими языками в реализации данной функции языка.

В современной науке можно выделить несколько подходов к изучению религиозного языка.

Американская традиция состоит из антропологического и аналитического подхода. Каждый из них развивается в рамках своей научной парадигмы. Аналитическая философская традиция для анализа религиозного языка использует формальную логику, методологию наук, структуралистское языковедение и различные философии языка, четко при этом избегая исторического измерения религии.

Историк аналитической философии религии Зуурдег так формулирует основные задания анализа языка религии: «Аналитический метод – оптимальный подход в философии религии: а) в ее концепции философии религии как анализ языка и б) в опровержении метафизики и онтологии.» [23, с. 17]. Цитируя Лихтенберга, Зуурдег указывает: «Язык – это способ, в котором человечество использует слова, выражения, восклицания, заповеди в порядке обнаружения их места в мире». [ibid, p. 19] Как мы можем увидеть, ранние представители аналитической философии религии рассматривают язык религии в духе позднего Витгенштайна, то есть как «языковую игру». Критически настроенный по отношению к номинативным возможностям религиозного языка Альфред Айер поднял вопрос о бессмысленности религиозных утверждений. Алвин Плантинга включился в дискуссию с Энтони Флю о природе религиозных утверждений. В своих последующих работах он обратил внимание, в первую очередь, не на истинность религиозных утверждений, что, без сомнения, тоже имело место, а на способность утверждений нести истину.

Плантинга не отказывается от традиционного в аналитической философии подхода к религиозному языку как к системе религиозных (христианских) утверждений. В первую очередь, «перед религиозным языком стоит задача правильного раскрытия термина «Бог» [19, p. 42]. Как видно, Плантинга показывает семантическую и прагматическую уровни языка. Он при необходимости обращается к терминологическому анализу (прояснение понятий) религиозного лексикона.

Аналитическая традиция в рассмотрении религиозного языка шла от семантики к прагматике. Уже поздний Витгенштайн предложил принцип «значение слова – это его использование». Главный вопрос об осмысленности религиозных утверждений благодаря Брайтвайту, Хару, Макинтайру [20, 54-58] смещается к вопросу о контексте и акциональности использования данных высказываний.

Дискуссия об отсутствии значения у религиозных утверждений привела Дж. Остина к постановке вопроса о смысле существования предложений-«утверждений» с нулевым значением. Таким образом, Остин обращает внимание на то, что такие утверждения как «Бог есть», «Я верю» и т.д. важны именно как речевые акты, а не как референтные предложения. «Обороты, речевые акты являются сами по себе составной частью ритуалов или сакральных действий» [20, p. 75].

Несмотря на скептическое отношение Харриса к идее Остина о другом назначении иллокутивных и перлокутивных актов, которые направлены не на оповещение о фактах реальности, мы можем увидеть, что Остин был близок к пониманию ритуальной природы религиозного языка. Ритуальная природа означает, что религиозный язык имеет деятельный в советской школе (Выготский, Бахтин), акциональный в словаре Остина и Серла характер. Остин показал, что не слово или предложение являются единицей коммуникации, а действие, которое конституирует ту или иную реальность. Уже последователь Остина Джон Серл подробнее останавливается на характере перформативных высказываний.

«Некоторые иллокуции в качестве части своей иллокутивной цели имеют стремление сделать так, чтобы слова (а точнее — пропозициональное содержание речи) соответствовали миру; другие иллокуции связаны с целью сделать так, чтобы мир соответствовал словам» [8]. Серл правильно подмечает, что некоторые выражения показывают не факты, а интенции: «Утверждения попадают в первую категорию, обещания и просьбы — во вторую. Наилучшей иллюстрацией этого разграничения является, видимо, то, которое предложено в работе» [8]. При дальнейшем обращении к историко-религиозному материалу, мы можем убедиться, что основная

часть религиозного текста, который реализуется в чтении или ритуале, это просьбы и обещания. Поскольку Серл ввел в интенционалистскую философию и вектор отношений (direction of fit) между миром и словами (от-мира-к-слову, от-слова-к-миру), то ритуал представляет собой декларацию. Декларация (Серл) – акт, в котором говорящий сам, посредством осуществления речевого действия, учреждает существования объекта-события, которое продуцируется в интенциональном содержании. В своей работе «Конструирование социальной реальности» [9] Серл показывает, как реализуется деятельная роль языка (енергийон), на которую еще указывал Гумбольдт. Философ делит мир фактов на «грубые» факты – феноменальный мир и «институциональные» факты, которые суть порождения организации человеческого общества. Через язык, именование происходит конструирование, оговаривание (Возняк) социальной реальности. Дальше автор использует понятие «конструирование социальной реальности» для объяснения космогонических мифов и ритуалов.

Таким образом, аналитическая традиция (американская философия религии и философия сознания) в лице Остина, Строссона, Серла, лингвистов по образованию, смогла решить вопрос о нулевом значении религиозных выражений, сместив дискурс от логического анализа религиозного языка, показав несостоятельность вопроса об истинности религиозных выражений (Флю, Брайтвайт, Хаар, Хик), к вопросу об использовании (прагматики) религиозного языка. Остин вернул проблему религиозного языка от логики к антропологии, философии сознания. Особенность аналитической традиции анализа религиозного языка заключается в ее аисторичности, в отказе от анализа исторического, религиозного материала, религиозных текстов.

Теория речевых актов может быть использована как методологический подход в рассмотрении связки религиозная речь – ритуал. Как показывает Серл, за иллокутивным речевым актом скрывается то или иное демонстрационное действие, автор считает возможным показать ритуал как архаичную религиозную речь, которая, без сомнения, осталась и в современных религиозных традициях. Это возможно в обращении к параллельным во времени школам, антропологическим ритуалистической и структуралистской школам.

Как показывает Ф. Равенхилл (Ph.L. Ravenhill) в статье «Религиозные утверждения и теория речевых актов», теория речевых актов позволяет связать космологию и социологию [22, p. 37]. То есть в ритуале – религиозной речи происходит актуализация социального устройства: социальные ценности, порядок, идентичность.

Связка ритуал – религиозная речь – текст (миф) реализуется несколькими способами, в зависимости от подхода. В истории науки о религии данная связка породила два подхода: ритуалистический и мифологический. Ритуалистическая школа (У. Роберстон Смит, С. Хук, Дж. Е. Харрисон) утверждает происхождения мифа от ритуала, тогда как мифологическая школа (В. Маннгардт, М. Мюллер, А. Афанасьев, А. Потебня) показывает первичность мифологических представлений перед последующим ритуалистическим воплощением. Если проанализировать происхождение слова «религия», то ключевым в языковом аспекте является общность слова *religio* со словам *lege* (лат. читать, составлять, вязать). Слово *читать* находится в одном смысловом ряду со словами *связывать, составлять*. Слово lege – является родоначальником слов lex – закон, lectio – читание, лекция, electio – выбирать. Закон, выбор, чтение – данные понятия в современном языке отстоят далеко друг от друга на фонетическом уровне, но семантически они подразумевают *с-кладывание, со-ставление.* Можно говорить о том, что чтение – это со-здание, со-ставление реальности, а чтение священного текста – это со-здание трансцендентной, сверхъестественной реальности; речь, чтение – это космогония. Чтение священного текста подразумевает целый комплекс сопутствующих явлений: священность языка, правильное произношение, того, кто читает текст, время, пространство, обстановка. Безусловно, что основная этимология слова возводится к лат. *связь*, но автор видит необходимым показать многозначность слова *lege* в контексте религиозного культа.

В чем важность постановки проблемы о связке ритуал-миф. Дело в том, что современная наука, начиная с Бр. Малиновского, отказалась от попытки вывести первичность текста или действия, они комплиментарны один к другому, но малоисследованным является именно семантика ритуала. Можно сказать, что наиболее продуктивным в этом вопросе оказалась Московская семиотическая школа (В. Топоров, Вяч. Иванов, Н. Толстой, А. Байбурин, Б. Путилов). Топоров обращает внимание на религиозную речь и религиозный язык в индоевропейской традиции и в индуизме.

В первую очередь, необходимо обратить внимание на священный язык индуизма – санскрит. Традиционное определение санскрита от sam-kar – «совершенный», «законченный», «обработанный». Топоров предлагает расширенное толкование слова санскрит: «Более оправданным является (как раз в контексте лингвистики ритуала. – Авт.) интерпретация

слова samskrta как «соединенное вместе», «приложенное друг к другу», «собранное воедино», «организованное» – <…> в соответствии с исходными значениями глагола sam-kar-, sam-s-kar – «соединять вместе», «складывать вместе», «оформлять», «организовать», «составить». [4, с. 11]. Священному языку *санскрит* противостоят обыденные языки *пракрити*, которые существуют во множественном числе, что невозможно в случае со священным языком, они подчинены постоянным изменениям, эволюционируют, но не имеют созидательной роли.

Этимологию слова *санскрит* автор раскрыл выше в связи с рассуждениями Топорова. Кроме того, необходимо остановиться на категории речи – вач (vāc с санскр. – речь), что можно перевести как священное слово, речь. В индуизме Вач – богиня речи. Что интересно, позднее богиня Вач будет ассоциироваться с богиней реки Сарасвати. Вач в ведах признается как одна с самых главных богинь: «Я двигаюсь с Рудрами, с Васу/ Я – с Адитьями и со Всеми-Богами./ Я несу обоих: Митру и Варуну,/ Я – Индру-и-Агни, я – обоих Ашвинов. [2, IV. 30]. Топоров приводит цитату из Ригведы, что характеризирует речь: «Я рождаю отца на вершине этого мира; мое лоно в водах, в океане; оттуда расхожусь я по всем существам; я касаюсь теменем того неба. Я ведь вею, как ветер, охватывая все существа: по ту сторону неба, здесь, по ту сторону земли – так я стала величием (РВ, X, 125,6) [см. 4, с. 7]. Величие, возвышение, взрастание, вспухание – к этим словам этимологически восходит слово *брахман* [15], которое в ранневедийских источниках понимается как магическое слово, сила магического слова и со временем приобретает значение универсального принципа. Полисемия слова брахман распространяется на понятия *текст*, *жрец* и *бог*. Брахман-текст прилагался к ведам и содержал ритуальные подробности, соответственно, жрец, который руководствовался данным текстом, тоже назывался брахманом. Чтение брахман-текста в определенной ситуации брахман-жрецом имело космогонический характер: ритуал актуализировал события, происходившие в Ригведе, в первую очередь победу бога Индры над хтоническими чудовищами. В ходе эволюции семантики слова брахман оно приобретает значение универсального принципа – божества. Жрец, читая текст, имеет силу над богами: «Брахманы – поистине воплощенные боги (Яджурведа)», «Брахман уже рожденьем своим есть божество (Законы Ману)» [см. 10, с. 60].

Таким образом, в индуизме связка язык-санскрит (соединение) – слово-брахман (сила, принцип) – речь-вач (дающая бытие) прекрасно иллюстрирует значение языка в ритуальной практике религии. Что касается идеи «священный язык – сакральная общность», то какая ж реальность скрывается за единым языком? Как указывает Топоров, санскрит – язык вне времени, язык, который должен победить время. Будучи языком шрути (санскр. – услышанное, навеянное), текстов, имеющих божественное происхождение, санскрит является ядром индийской традиционности.

Одной из важнейших характеристик религиозного языка является его священность. В случае, если мы рассматриваем религиозный язык как набор религиозных утверждений или как систему коммуникации, то язык может не быть чуждым. Но прагматика религиозного языка, его использование показывают большую семантическую нагрузку на то, каким языком проводится богослужения или обряды. Современная дискуссия о языке богослужения показывает неоднозначное отношение к обыденному языку в обрядах. На это же указывает Г. Госсен [20, p. 44], который на примере американского племени Шамула показывает использование трех разных языков, где обыденному, разговорному языку исключена возможность проговаривания религиозных текстов.

Дж. Сойер задается вопросом, что делает язык священным. [21, 1999 p. 25] Ответ лежит не только в теологической плоскости, а и в социолингвистической. Теология языка в христианстве поднимает все возможные вопросы, от ритуала до связи языка, мышления и божественной реальности. До 19 столетия господствовала идея, что иврит был праязыком, все остальные языки являются следствием человеческой гордыни.

Господь наказывает людей – потомков Ноя, у которых был один язык и одно наречие. Они поставили задачу построить башню до небес, чтобы сделать себе имя. По традиции библейского объяснения, тщеславность и гордыня населения равнины Сеннаар наказывается не уничтожением, громом и молнией, потопом, а именно смешением языков. По логике, должно было произойти *разделение* языков, а не *смешение*, что подтверждается тем фактом, что новообразованные языки распределились по сыновьям Ноя: семиты, хамиты, яфетиды. Какой сложный окольный путь выбрал Бог, чтобы наказать тщеславие! Автор не ставит под сомнение неисповедимость путей Господних, но предмет исследования диктует необходимость объяснения сего феномена. Существует несколько интерпретаций вавилонского мифа. Без сомнения, Вавилон был символом империи, полиэтнического государства, которое эксплуатировало окрестные народы. Для евреев, которые были одним из эксплуатируемых на стройках народов, Вавилон стал символом греховного тщеславия, который тратил миллионы

человеко-часов на строительство сомнительных, с точки зрения монотеизма, зиккуратов.

Миф о Вавилонской башне имеет большое значение для понимания природы языка в христианстве. Священный язык – это совершенный язык. В христианстве язык богослужений – это иконический праязык. Когда мы сводим ритуальные действия и чтение текста только к коммуникации, то есть к передаче информации, то мы отвергаем перлокутивные особенности (Серл) самого акта говорения. Священнослужитель в ритуале воссоздает библейские события, но если происходит актуализация события, то язык тут сам по себе тоже должен быть актуальным, быть маркированным как священный язык.

«То, что было вызвано к бытию в акте творения, может и должно воспроизводиться в ритуале, который замыкает собой диахронический и синхронический аспекты космологического бытия, напоминает о структуре акта творения в ритуале (подобно повторениям в сказке), актуализирует самое структуру бытия, придавая ей в целом и в отдельных частях необыкновенную подчеркнутую символичность и семиотичность, и служит гарантией безопасности и процветания коллектива» [4, с. 31].

В свете ритуальной функции языка можно увидеть особенности протестантского и православного богослужения. Несмотря на то, что в христианстве не прописаны обязательные обрядовые действия на определенном языке, можно отметить, что этот вопрос занимает очень важное место в православном богословии, тогда как язык богослужения в протестантизме – родной, разговорный. Как четко заметил о. Павел Хондзинский: «единство богослужебного языка – это единство поместной церкви». Но любая ссылка на Библию показывает обратное, что религиозный язык должен быть родным. Причину автор предлагает искать именно в ритуалистическом характере религиозного языка, в феноменологии ритуала.

Обращаясь к конструкторской роли языка, можно разобрать, как и когда использовались эти концепции и их вариативы. Латынь, греческий, церковнославянский – все эти языки имели статус интерязыка в общностях, которые видели себя как универсумы. Понятие универсума автор использует синонимично современной категории – цивилизация, что четко артикулируется понятиями Мир, World, LebensWelt, Pax, СуперЭтнос Гумилева. Конструирование данного универсума должно происходить наличием одного языка, в данном случае языком цивилизационного проекта-конструкта не обязательно должен быть этнический язык – он может быть искусственным, конвенциональным, священным. Таким образом, фиксация священности языка позволяет зафиксировать проекты: Византийский (греческий), Православно-славянский (церковнославянский), Европейско-католический (латынь), Арабо-мусульманский (арабский).

Именно акциональный характер ритуала показывает, что язык выполняет конститутивную роль, построение объекта ритуала.

Необходимо сделать экскурс в культовую практику иудаизма. После вавилонского плена чтение Торы становится главным ритуалом иудаизма пророческого периода. Священная речь первосвященников являлась постоянным напоминанием евреям о творении мира, происхождении человека, договоре с Богом и о наказаниях за нарушения этого договора. Обращаясь к евреям-плебсу, которые не побывали в плену, священники ставили задачу конструирования социальной реальности – этнической общности через религиозную идентификацию. Разумеется, в религии чтение священного текста имеет не социологическое, а космогоническое обоснование – через чтение конструируется универсум. На созидательную функцию языка автор указывал выше, в связи с этимологией слова санскрит, а о реализации этой функции в индуизме разговор будет ниже.

«Совершенная (чистая) речь (sapha berura)», на котором призовутся все люди мира – это еврейский язык. Это язык, на котором был сотворен мир, как говорит еврейская традиция задолго до Талмуда. Это должен быть оригинальный (настоящий) язык человечества, который был до вавилонского смешения, так как, например, именно на нем возможны игра слов, которая выражает идею из Библии (Быт. 2:23) о происхождении «женщины» isha из «мужчины» ish.» [21, 1999 p. 24]

Таким образом, общий для всей истории религии феномен конструкторской роли религиозного языка отображается в иудаизме и христианстве, и конкретно в вавилонском мифе. Классик деконструкции Ж. Деррида написал целую работу «Вокруг Вавилонских башен», где четко подмечает: «…а что наказывает их Бог, давая свое имя – или скорее, ибо он его ничему и никому не дает, возглашая свое имя, собственное имя «смешения», которое будет его меткой и печатью? Наказывает ли он их за то, что они хотели построить башню высотой до неба? Что хотели получить доступ к самому высокому, к Всевышнему? Может быть, без сомнения, и за это, но прежде всего за то, что они тем самым хотели сделать себе имя, дать самим себе имя, построить, сконструировать самим себе свое собственное имя, собраться здесь («дабы уже не быть рассеянными») словно в единстве некого места, которое сразу и язык, и башня, как

одно, так и другое. Он наказывает их за желание обеспечить себе, самим себе уникальную и универсальную генеалогию. Ибо текст «Бытия» непосредственно связывает, словно речь идет об одном и том же замысле; возвести башню, построить город, сделать себе на универсальном языке имя, которое будет к тому же идиомой, и собрать воедино родословное…» [11]. То есть потомки Ноя созидают социальную реальность – общность, соответственно наделенную одним именем, названием. Башня становится символом, тотемом данной реальности, который вытесняет главную реальность – Яхве. Соответственно, Господь разрушает башню – общность, через «смешение» языков. Отныне теряется праязык и теряется возможность сконструировать единую человеческую общность.

Новый завет делает заявку на создание новой общности – Церкви Христовой. Перед основателями христианства встал неизбежный вопрос о языке как реальности, в которой распространяется учение Христа. Должно ли учение остаться в том языковом пространстве, в котором возникает, и если нет, как ему переступить через наказание вавилонским смешением? Данную необходимость, пожелание выражает апостол Петр: «…где нет ни Эллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос. [Кол 3:11]». Ключевым становится пятидесятый день после Воскресения. Ведь именно дар говорения «иными языками» следует за исполнением Святого духа: «И исполнились все Духа Святаго, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать. [Деян 2:4]». День Святой Троицы, пятидесятница, является днем основания новой общности – Церкви. И основание этой общности-универсума освящается Богом через снятие «вавилонского смешения языков» среди учеников, первых членов Церкви даром говорения другими языками. Таким образом, глоссолалия – это возврат к адамову времени, когда существовал единый язык. Какие же языки имеются в виду? Традиционно принимается, что апостолы заговорили на языках известных тогда народов: «Когда сделался этот шум, собрался народ, и пришел в смятение, ибо каждый слышал их говорящих его наречием. И все изумлялись и дивились, говоря между собою: сии говорящие не все ли Галилеяне? [Деян 2:6,7]. Существует версия, в первую очередь, в пятидесятнических церквях, что апостолы заговорили на «ангельском» языке, то есть ни на одном из известных тогда наречий. И встает вопрос интерпретации выражения «каждый слышал их говорящих его наречием», что выдвигает еще одну версию: апостолы говорили на своем языке, но каждый понимал их на своем наречии [6, с. 87].

Протестантизм разрушает европейскую католическую идентичность, и не последнюю роль в этом играет идея перевода Библии на этнические языки. Автор не берется утверждать, что европейская нация как нововременной концепт появляется из-за переводов Библии, скорее, это гомогенный процесс: меняются исторические формации с религиозных конструктов (Pax Slavonica Orthodoxa, Pax Latina) на этнические конструкты, что основываются на этнических, а не священных языках, что необратимо требует переводов Библии.

Третья авраамистская религия – Ислам – последовательно закрепила функционирование в культе только арабского языка. Если христианство возникает на миграции смыслов из одного языка в другой, на границе языков, как это можно видеть на истории создания Септуагинты и евангелий [14]. Греческий язык евангелиста Луки отображает пограничность языка евангелия – это греческий язык иудейской диаспоры, который полон семитизмов. Исследователь языка евангелий Вдовиченко выдвигает версию, что Лука, который великолепно владел классическим греческим языком, сознательно составляет евангелие на койне евреев [2, с. 188]. Священство арабского языка закрепляется тем, что ислам возникает и первоначально распространяется среди монолингвистического народа – арабов. Арабский язык полон бараки, в хадисах указывается исключительная роль именно арабского языка в имане. Притом, что сама религия, будучи авраамистского происхождения, не национализируется, а становится мировой. Таким образом, арабо-исламский цивилизационный проект возникает и обосновывается в монолингвистической реальности.

Стремление к единому языку, что можно увидеть в авраамистских религиях, имеет в своей основе тоску по праязыку, языку первого человека – Адама [17, с. 346]. Словами Потебни можно сказать, что праязык – это язык равный мысли [1, с. 261]. Человеческие не священные языки коверкают смыслы, они не способны передавать религиозные истины. Рудольф Отто замечает в главе, посвященной таинственному, что священный язык, который не полностью понятен большинству верующих, своей непонятностью отображает таинственность нуминозного [13, с. 60].

Очерк, посвященный роли языка в конституировании космоса и социальной общности, на примере авраамистских религий и ведизма раскрывает феноменологию священности языка. Иллюстрация конструирования реальности единым языком в вавилонском мифе показывает, какая роль отводится языку в религиозной практике и вероучении.

Подтверждением к данной гипотезе выступает явление глоссолалий в деяниях апостолов, когда день рождения Церкви начинается схождением святого духа и дара говорения «другими языками».

В ведийской религии священность языка определяется его происхождением и функцией космогонии. Речь и слово имеют божественную атрибутику, и они превозносят того, кто читает священные тексты – жреца-брахмана.

В данной статье поднимается проблема происхождения и функционирования религиозного языка. Автор ставит вопрос о связи ритуала и религиозной речи, насколько природа религиозного языка имеет ритуальное происхождение? Функционирование религиозного языка в контексте ритуала, как правило, происходит в форме священного языка. Обязательно ли язык должен быть священным в богослужении?

Анализируя американскую и советскую традиции изучения религиозного языка, мы увидели, что аналитическая традиция концентрируется на вопросах истинности религиозных утверждений или об их значении. В данном подходе игнорируется ритуальная составляющая религиозного языка, что привело представителей аналитики Остина, Строссона и Серла к необходимости обратиться к лингвистике и прагматике. Уже Остин показал необходимость рассматривать религиозные высказывания не только как несущие знания о мире, Боге, но и утверждающие их самим фактом высказывания. Серл провел классификацию всех иллокутивных актов в зависимости от интенциональности субъекта высказывания. Для религиозного высказывания в контексте ритуала наиболее интересным является *декларация* – акт конструирования объекта высказывания. Теорию речевых актов можно использовать как продуктивную теорию в исследовании и объяснении религиозного языка, она позволяет раскрыть деятельную (акциональную) сторону религиозных высказываний.

При этом аналитическая традиция методологически аисторична. Она не обращается к истории, этнографии и антропологии, но данный материал в достаточном количестве можно найти в западной антропологии (Ф. Боас, К. Леви-Стросс, В. Тернер, С. Хук, Р. Бенедикт). Но, несмотря на критику советского религеведения, Московская семиотическая школа обращается именно к историческому материалу, выходя на глубокое теоретизирование. Топоров и Иванов, используя индоевропейский и индуистский материал, показывают неразрывность ритуала и религиозного языка, которая зафиксирована в наименовании индийского священного языка – санскрита и в других религиозных терминах индуизма: брахман, вач.

Священность религиозного языка раскрывается в связке речь-ритуал на примере космогонических ритуалов. Космогонический ритуал актуализирует акт творения, важнейшие события общества, и в данном ритуале важнейшая роль отведена языку, который является условием сотворения мира. Язык богослужения – это язык, на котором творился мир. Мир – это не только физическая, но и социальная реальность – общность. То есть язык космогонического ритуала определяет идентичность общности. Поэтому каждая цивилизация, церковь, умма, используя единый язык богослужения, конструирует одну общность.

Библиографические ссылки:

1. **Потебня А. А.** Слово и миф.// А. А. Потебня / - М., 1989. - с.249-252, 256-260.

2. **Вдовиченко А. В.** Дискурс-Текст-Слово: статьи по истории, библеистике, философии языка. // А. В. Вдовиченко / – М.: Издательство ПСТБИ, 2002 – 288 с. – ISBN 5-7429-0013-9

3. Атхарваведа (Шаунака). Т.1 кн. I-VII. Перевод и комментарий Т.Я. Елизаренковой. – М.: « Восточная литература» , 2005

4. **Топоров В.Н.** Санскрит и его уроки./Сб. Древняя Индия. Серия: Язык. Текст. Культура. Под ред. Г.М. Бонгард-Левина/ - М.:» Наука» , 1985 – 270 с.

5. **Гумбольдт В. фон.** Избранные труды по языкознанию / Вильгельм фон Гумбольдт: Пер. с нем.. — 2. изд. — М. : Прогресс, 2000. — 398с.

6. **Хазел Г.** Дар Языков: говорение на языках в библейские времена и современная глоссолалия. – М.: «Источник жизни». – 1995.

7. **Остин Дж.Л.** Слово как действие. /Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск XVII: Теория речевых актов. Под. ред. Б.Ю. Городецкого/ - [электронный ресурс] - http://www.classes.ru/grammar/159.new-in-linguistics-17/source/worddocuments/ii2.htm

8. **Серл Дж.Р.** Классификация иллокутивных актов. /Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск XVII: Теория речевых актов. Под. ред. Б.Ю. Городецкого/ - [электронный ресурс] - http://www.classes.ru/grammar/159.new-in-linguistics-17/source/worddocuments/ii2.htm

9. **Серл Дж.Р.** Конструирование социальной реальности. Реф. пер. А.Я. Романова. – [Электронный ресурс] - http://psyberlink.flogiston.ru/internet/bits/searle.htm

10. Древо индуизма. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 559 с. – ил. (Культура народов Востока) – ISBN 5-02-018032-7

11. **Деррида Ж.** Вокруг Вавилонских башен: [електронний ресурс] - http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/vokr_vav.php

12. **Гайдеггер М.** Дорогою до мови / Пер. з нім. Володимир Кам'янець. – Львів: Літопис, 2007 – 232 с. – ISBN 966-7007-65-5

13. **Отто Р.** Священное. Об иррациональном с идее божественном и его соотношении с рациональным. – СПб. Издательство СПбГУ, 2008 – 272 с. – ISBN – 978-5-288-04560-

14. **Аверинцев С.** Смысл вероучения и формы культуры.: [електронний ресурс] - http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/sm_ver.php

15. **Бородай С.Ю.** Др.-инд. brahman: границы мифопоэтического и философского. – [електроний ресурс] – режим доступу до статті: http://sergey-borod.livejournal.com/10630.html

16. **Возняк Т.** Філософія мови. О-мовлення світу як його творення /Бібліотека Ї/: [електронний ресурс] - http://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/mova/omovlehhja_svitu.htm

17. **Эко У.** Поиски совершенного языка с европейской культуре. / Серия «Становление Европы» / Пер. с итал. и прим. А. Миролюбовойю – СПб.: «Александрия», 2007. – 423 с.

18. Языки как образ мира. – М.: ООО « Издательство АСТ» ; СПб.: Terra Fantastica, 2003 – 568 [8] с. – ISBN 5-17-019254-1

19. **Plantinga A.** Warranted Christian Belief. – Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library; Oxford University Press 2000, - 428 p. – ISBN

20. **James F. Harris.** Analytic Philosophy of Religion./ Series: Handbook of Contemporary Philosophy of Religion/ – Kluwer Academic Publishers, 2002 – p. 433 – ISBN 1-4020-0530-X

21. **Jhon F.A.** Sawyer. Sacred Languages and Sacred Texts. – NY: Routledge 1999, - 190 p. – ISBN 0-415-12546-4

22. Language in Religious Practice. /Series: In Sociolinguistics/ Ed. by W.J. Samarin. – Rowley, MCh: Newbury House Publishers, inc, 1976 – p. 178 – ISBN 0-88377-059-8

23. **Willem F.** Zuurdeeg. An Analytic Philosophy of Religion. – Nashville TN, Abingdon Press, 1951. – 320 p.

УДК 141:2

А. О. Осипов

СИМВОЛИ ШАМАНІЗМУ, БУДДИЗМУ ТА СУЧАСНІ ПСИХОТЕРАПЕВТИЧНІ ПРАКТИКИ

Порівняльний аналіз використання наслідувальних процедур у духовних практиках шаманізму та буддизму, з одного боку, і психотерапевтичних практиках нейролінгвістичного програмування, сімейних системних розстановок та бодинаміки – з іншої, свідчить, що вивчення духовних практик шаманізму надає можливість уявити у розгорнутому вигляді систему психотерапевтичних практик, задаючи координати, у межах яких встановлюється їх взаєморозташованість.

***Ключові слова**:* бодинаміка, буддизм, духовна практика, психотерапевтична практика, нейролінгвістичне програмування, сімейна системна розстановка, шаманізм.

Сравнительный анализ использования подражательных процедур в духовных практиках шаманизма и буддизма, с одной стороны, и психотерапевтических практиках нейролингвистического программирования, семейных системных расстановок и Бодинамики – с другой, показывает, что исследование духовных практик шаманизма дает возможность представить в развернутом виде систему психотерапевтических практик, задавая координаты, в пределах которых устанавливается их взаиморасположенность.

***Ключевые слова**:* бодинамика, буддизм, духовная практика, психотерапевтическая практика, нейролингвистическое программирование, семейная системная расстановка, шаманизм.

The comparative analysis of the use of imitative techniques in the spiritual practices of Shamanism and Buddhism, on the one part, and in the psychotherapeutic practices of neurolinguistic programming, family system arrangements and Bodynamics, on the other part, shows that the investigations of the spiritual practices of Shamanism make it possible to represent the system of psychotherapeutic practices in expanded form by specifying the coordinates which limits determine the mutual relationship.

Key words: Bodynamic. Buddhism, spiritual practice, psychotherapeutic practice, neurolinguistic

© А. О. Осипов, 2012

programming. Family system arrangement, Shamanism.

Напрями психотерапії на сучасному етапі їх розвитку в значній мірі виявляють тенденцію до асиміляції досвіду різноманітних духовних практик. У цьому контексті постає питання про співвідношення духовних практик і практик психотерапії: по-перше, з точки зору того, чи психотерапевтичні методи свідомо асимілюють досвід духовних практик до своїх завдань, чи це відбувається відповідно до логіки розвитку самих психотерапевтичних практик? По-друге, яким чином доповнюють одне одного психотерапевтичний досвід і досвід духовних практик при опікуванні свідомістю і психікою особистості? Адже індивід є цілісною одиницею психічного життя, різні рівні якого безпосередньо взаємодіють один з одним. У статті ми зупинимось на другому питанні, хоча відповідь на перше питання дозволить по-новому підійти до вирішення питання про природу духовності.

Традиційна *теоретична* психологія виходить із *споглядального* принципу у вивченні психіки людини. Це передбачає, по-перше, протиставленість суб'єкта і об'єкта дослідження у формі природничо-наукового переконання, що об'єкт за своєю природою є незалежним від су'єкта; по-друге, довіру лише до тих фактів, припущення щодо можливості існування яких передбачає, у свою чергу, можливість їх *пояснення*. Якщо парадигма раціональності, існуюча на даний момент розвитку науки, виключає вірогідність появи і існування таких фактів, то, звісно, перспектива вивчення у даному напрямку ніяким чином не проявиться. На відміну від цього, психотерапія як *практична* психологія і духовні практики, не відмовляючись від пояснювального вектору у своїх розвідках, зосереджують увагу на *самому процесі* психічних трансформацій особистості, на його *феноменологічному* вимірі. Тобто тут увага зосереджується на питанні «*як?»* відбувається сам процес, і таким чином, питання *«чому?»* як елемент *пояснювальної* процедури не виступає критерієм відбору фактів, які ставали б предметом наукового розгляду.

Метою статті є аналіз наслідувального характеру символіки у духовних практиках шаманізму і буддизму та виявлення наслідувальних процедур у сучасних психотерапевтичних практиках.

Як відомо, суттю шаманізму вважається «наявність віри в духів, можливість їх підкорення шаманам, у здатність останніх у процесі камлань переміщуватись у верхні і нижні світи, щоб боротися і перемагати злих духів» [4, с.34]. На наш погляд, базовою формою діяльності духовних практик у цілому і шаманізму зокрема виступає *наслідувальний характер ритуально-символічної дії* [3, с.203-213]. З цієї точки зору можливо співставити ідеї шаманізму та буддизму, зокрема, тибетської «Книги мертвих» (Бардо Тьодол).

Так, в усіх шаманських традиціях має місце уявлення про наявність *тварини сили шамана* чи про *духа-охоронця*, який має вигляд тварини: «Переконання шамана у тому, що він у змозі набути форму свого духа-охоронця (тварина сили) широко розповсюджене і існує з давніх – давен. Сибірські і ескімоські шамани часто перетворюються у вовків. Шамани австралійського племені арунта набувають форму орла чи яструба. Лапландські шамани – нойди – перетворювались у ведмедів, вовків, оленів, риб» [8, с.230-231]. Необхідним елементом спілкування шамана із цими тваринами є встановлення *взаємного контакту*: «Звичайним способом первісної людини для переходу у стан трансу, у якому вона могла відчути себе в образі тварини, був *танець*…, під час якого учні наслідували рухи різноманітних тварин… У індіанців племені саліш є так званий сезон Зимових танців, під час якого вони мають можливість зі своєю твариною сили стати *одним цілим*… Тварина сили зазвичай є відображенням *глибинної сутності людини* а також має якості, які необхідні цій людині в житті, але вони приховані в ній і не розвинені» (вид. моє – А. О.) [8, с.231]. Наслідування тварині у процесі ритуального танцю надає шаманові нових можливостей взаємодії із світом духів: «Створення тотемічних танців сягає глибин тисячоліть. Усі вони ґрунтуються на наслідуванні рухів і навичок тієї чи іншої тварини. Сутність танцю – сприйняти силу тварини, що витанцьовується відчути себе на деякий час цією твариною» [2, с.26].

Наслідувальна процедура широко застосовується у практиках психотерапії. У найбільш простій формі це має місце у техніках нейролінгвістичного програмування. Зокрема, для встановлення контакту з клієнтом (««Rapport» буквально: зв'язок, відношення,взаємовідношення, гармонія, згода» [7, с.96] використовується прийом відображення: «Відображення по-іншому називають «крокуванням в ногу», або «відзеркалюванням», або «синхронізацією»… Відображення, таким чином, є процесом «повернення» клієнту складових його власної поведінки й імітації висококонтекстуальних реплік» [7, с.99]. Прийом відображення використовується і на матеріалі фізіологічних та тілесних дій: «Ви дихаєте з тією ж швидкістю і глибиною, що і клієнт. Незалежно від того, чи усвідомлює він це, чи ні, вплив буде досить сильним. … Ви використовуєте рухи власної руки (кінестетичний канал) у відповідності із ритмом дихання» [7, с.100]. Тут має місце *буквальна дієва* імітація, інструментом, засобом якої виступає *тілесність* як рівень антропо-

буття.

Однак, навіть якщо імітація має формально-зовнішній характер, її вплив на психіку людини, на інші рівні антропо-буття все одно має місце. Результати досліджень *Бодинаміки*, одного із сучасних напрямів тілесно-орієнтованої психотерапії, показують, що «психомоторний розвиток …передує когнітивному і що психомоторні патерни є основою для появи інших якостей. Якщо є проблеми у психомоторному розвитку, то також будуть проблеми у когнітивному, емоційному і соціальному розвитку» [Телесная психотерапия 2010, *20*]. При цьому м'язові психопатерни закладаються у певному віці дитини і мають вплив на формування психічних структур особистості.

Таким чином, імітативна процедура, яка має місце у шаманських чи у психотерапевтичних практиках, може змінювати психомоторні патерни і тим самим впливати на інші рівні антропо-буття, психічно більш розвинені і складні. У теорії Бодинаміки розроблена концепція психологічних функцій м'язів, які формуються у певному віці дитини і визначають особливості структури характерів в залежності від стану психомоторних комплексів, що формується під впливом стресових ситуацій у житті дитини [5, с.166-170].

Більш потаємні процеси імітації, наслідування виявляються у психотерапевтичних практиках із *сімейних розстановок* за Бертом Хеллінгером. Це стосується у першу чергу зв'язку, який виникає між клієнтом і його замісником у ході сімейної розстановки. «Спочатку він (клієнт. – А. О.) з чила членів групи (терапевтичної групи. – А. О.) обирає замісників, які будуть репрезентувати у розстановці членів його сім'ї – батька, матір, братів, сестер, а також його самого. Кого він обере, *ніякого значення не має* (вид. моє – А. О.). Навіть краще, якщо він буде обирати, не звертаючи уваги на зовнішню схожість» [5, с.30]. Тобто вибір замісників здійснюється достатньо *випадково*; більше того, підкреслюється, що цей вибір може здійснювати сам терапевт. Однак це не впливає на характер валідності роботи замісників по освідомленню станів фігур сімейної розстановки. «Перше, що тут з'ясовується, це існування знання через участь. Замісники поводять себе і почуваються у розстановці *як ті особи, яких вони репрезентують* (вид. моє – А. О.), хоча ні самим замісникам, ні терапевту до розстановки нічого невідомо про них… Клієнтів часто просто вражає, що замісники говорять те ж саме, що і реальні люди, чи проявляють ті ж самі почуття і симптоми., які мають місце у реальних членів їх сім'ї» [5, с. 36]. Масштабом, у координатах якого здійснюються ототожнення фігур клієнта і його замісників, згідно бодинамічній концепції, є *морфічне поле*. Через це силове поле (поле сім'ї) здійснюється контакт членів сім'ї. Підкреслюється: «Тут діє дещо більше, ніж силове поле. Тут діє *спільна душа* (вид. моє – А. О.), яка пов'язує одне з одним не лише живих, але й мертвих членів сім'ї» [5, с.37].

Наведені приклади з психотерапевтичних практик нейролінгвістичного програмування і Бодинаміки використовують різні форми наслідувально-імітаційних дій, які демонструють різну глибину проникнення у природу психічних процесів та їх спорідненість із структурами, що виходять за межі індивідуально-психологічного контексту процесу життєдіяльності людини.

З цієї точки зору практики шаманізму демонструють більш широкий спектр феноменів психіки, які репрезентують наслідувально-імітаційні процеси у їх різноманітті. Про це, зокрема, свідчить практика застосування *сновидінь* як форми залучення шамана до камлання і навчання практиці камлання. Адже сновидіння є *формою наслідування*, яка відображає *найбільш глибинні процеси* психіки людини, пов'язані із амбівалентністю ототожнювального і розтотожнювального аспектів цілісності особистості та факторами її духовного зростання, одним із аспектів якого є трансформація психіки сновидця. Необхідною умовою трансформації психіки й здобуття сили неофітом-шаманом, що є ініціативною процедурою, яка зустрічається у сновидіннях і екстазах, виступає зустріч із власною смертю. «В усіх цих прикладах ми зустрічаємо центральну тему церемонії посвячення: розчленування тіла неофіта і відновлення його органів; ритуальна смерть, після якої відбувається воскресіння і містичне наповнення» [9, с.42].

Те ж саме можна стверджувати щодо буддистських практик. У «Бардо Тьодол» протягом тринадцятого і чотирнадцятого днів другої стадії Бардо – стадії Хоніїд Бардо (Бардо кармічних примар) відбуваються зустрічі померлої душі з різноманітними тваринами: Лев, Тигр, Лис, Вовк, різноманітні птахи, Як, Змія, Кінь, Орел тощо [6, с.39-43]. Водночас основним засобом уникнення негативних наслідків проходження по Бардо є здатність душі до *ототожнення* себе із сутностями, які зустрічаються на її шляху: «Якщо ти не впізнаєш, не відгукнешся на видіння і звуки, *не вгледиш у них себе і своє* – тебе охопить страх» [6, с.28]. Страховиськ смерті у вигляді тварин слід не уникати, а, навпаки, – необхідно *ототожнитися* з ними: «Не бійся! Це все думки твої – з них породжені ці погрожуючі живі знаки. Розгадай їх! *Цей труп – ти, і ти – той, хто пожирає. Поєднай одне з іншим, і прийде звільнення*» (вид. моє – А. О.) [6, с. 41]; «Розпізнай ці живі ієрогліфи, прочитай таємне письмо власної будови. І разом ти станеш тим, що ти є

насправді! *Поєднавшись із собою – вислизнеш і спасешся* (вид. моє – А. О.)»[6, с.43].

Книга «Бардо Тьодол», на думку К.-Г. Юнга, – це: «набір інструкцій для померлого, путівник по мінливих явищах царства Бардо через існування, яке продовжується протягом сорока дев'яти днів від настання смерті до наступного народження» [6, с.80]. Психолог підкреслює: «Бардо Тьодол… є процесом посвячення (ініціації), мета якого відновити для душі її божественність, яку вона втратила під час народження» [6, с.82]. Чи не подібний досвід зустрічі зі своєю *смертю* отримує шаман-учень під час своєї так званої «шаманської хвороби», коли він, оволодіваючи якостями своєї тварини сили чи духа-охоронця, набуває шаманської майстерності? [9, с.39-42].

Викладене вище надає можливість зазначити наступне.

1. Порівняльний аналіз шаманізму, буддизму як духовних практик, з одного боку, а з іншого – практики психотерапії нейролінгвістичного програмування, системних сімейних розстановок за Бертом Хеллінгером, Бодинаміки, свідчить про те, що духовні практики у питанні щодо ролі наслідувальних процедур свідомо спираються на більш глибинні структури психіки людини. Це стає очевидним, коли мова йде про культуру роботи із сновидіннями у шаманізмі, а також про мистецтво вмирання, яке культивується у буддистських традиціях, зокрема, за Тибетською Книгою Мертвих.

2. Вивчення найдавніших форм духовних практик, зокрема, шаманізму надає можливість сформулювати методологічні принципи сучасних психотерапевтичних досліджень. Психотерапевтичні практики і духовні практики виступають взаємодоповнюваними способами вивчення природи людини і водночас – її вдосконалення до рівня людини-духовної. При цьому їх співвідношення на загальнометодологічному рівні можна трактувати як співвідношення, відповідно, частини і цілого.

3. Подальше вивчення співвідношення духовних і психотерапевтичних практик дає можливість визначити засади побудови концепції духовної природи людини на теренах філософсько-антропологічної методології, яка передбачає синтез гуманітарних і природничих наук, релігії, моралі та мистецтва.

Бібліографічні посилання:

1. **Вебер Г.** Практика семейной расстановки. Системные решения по Берту Хеллингеру. – М.: Институт консультирования и системных решений. – 2007. – 384 с.

2. **Диксон О.,** Ядне И. Шаманские практики в кланах Ворона и Малого Лебедя. – М.: Рефл-бук. – 2001. – 284 с.

3. **Осипов А. О**. Онтологія духовності. Кн.І. – Миколаїв: Видавництво МДГУ ім. Петра Могили, 2008. – 240 с.

4. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). – М.: Наука, 1991. – 280 с.

5. Бодинамика. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010. – 409 с.

6. Тибетская книга мертвых. (Бардо Тьедол). – М.: ПОДИУМ, 1992. – 95 с.

7. Трансформация личности. Нейролингвистическое программирование. – Одесса: «Хаджибей». – 1995. – 352 с.

8. Шаманизм. По ту сторону. – Мн.: Прогресс, 2003. – 416 с.

9. Шаманизм: архаические техники экстаза. – К.: "София", 1998. – 384 с.

УДК 7.1:111.7

О. Сінькевич

МАСОВА КУЛЬТУРА ЯК «АГЕНТ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ»: СУЧАСНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ

Аналізується сутність та характерні ознаки культурної глобалізації, зокрема, тенденція до уніфікації, яка загрожує нівеляцією культурної розмаїтості людства. Розглядаються рухи та інституції, котрі виступають «агентами глобалізації», зокрема, масова культура, яка відіграє у цьому плані особливо активну роль. Простежується тенденція до пошуків консенсусу між глобальним та локальним, самобутнім у культурному бутті сучасної людини.

Ключові слова: глобалізація, глокалізація, культурна уніфікація, масова культура, культурна самобутність.

Анализируется сущность и характерные признаки культурной глобализации, тенденция унификации культурного многообразия человечества. Рассматриваются движения

© О. Сінькевич, 2012

и институты, которые выступают агентами глобализации, в частности, массовая культура, играющая в этом плане особенно активную роль. Прослеживается тенденция к поиску консенсуса между глобальным и локальным, самобытным в культурном бытие современного человека.

Ключевые слова: глобализация, глокализация, культурная унификация, массовая культура, культурная самобытность.

The nature and the characteristics of cultural globalization, the tendency of unification cultural diversity of humanity are analyzes. Examines the movement and institutions, who are agents of globalization, in particular, mass culture, igrayuschay in this regard is particularly active role. There is a tendency to look for konsensus between the global and local, culturally distinctive existence of modern man.

Key words: globalization, glocalization, the cultural standardization, mass culture, cultural identity.

У 1982 р. американський філософ Джон Нейсбіт опублікував книгу «Мегатренди», яка стала світовим бестселером. У цій книзі він проаналізував десять мегатрендів – головних напрямів розвитку, котрі, на його думку, визначають форму та сутність змін, які відбуваються з суспільством. Один з цих мегатрендів, за Нейсбітом, – глобалізація.

Появу цього терміна повязують з ім'ям професора Гарвардської школи бізнесу Т. Левітта, який у 1983 р. опублікував у «Гарвард бізнес ревю» статтю – «Глобалізація ринків», у якій аналізував факт злиття ринків окремих продуктів, що їх виробляють потужні багатонаціональні корпорації. Поширення цей термін набрав завдяки англійському соціологу Р. Робертсону та японському спеціалісту в сфері стратегічного менеджменту К. Омае, автору бестселера «Світ без кордонів» (1990).

Процес глобалізації став предметом дослідження зарубіжних культурфілософів – Д. Форрестера, Д. Медоуза, Р. Хіггінса, Р. Дюмона, О. Тоффлера, Д. Белла, Е. Гідденса, П. Бергера, М. Кастельса, А. Аппадурая, українських дослідників – В. Андрущенка, Є. Бистрицького, В. Волинки, С. Кримського, В. Табачковського, В. Ляха, М. Поповича, В. Горського, В. Воронкової, В. Пазенка, М. Михальченка, М. Степико, В. Беха, Р. Кісь; російських вчених – І. Фролова, М. Моїсеєва, П. Капіци, М. Іноземцева, В. Загладіна, О. Панаріна, А. Уткіна та багатьох інших. Вони детально дослідили складові глобалізації – вільний потік капіталів, експансію міжнаціональних корпорацій, поширення електронних засобів зв'язку та Інтернету, які перетворили земну кулю на «всесвітнє село». Особлива увага у їхніх дослідженнях приділялась аналізу соціокультурних наслідків глобалізації.

Глобалізація якісно змінила характер соціального життя, надавши йому небаченого раніше масштабу та складності, подолавши замкненість та ізоляціонізм.

Глобалізація сприяла прискоренню соціодинаміки культури. Під її впливом різко зростають темпи виробництва, поширення та споживання культурних цінностей. Завдяки новим інформаційним технологіям людина одержала можливість познайомитись з цілою низкою артефактів, які були недоступні людям індустріальної та постіндустріальної доби через відсутність у них можливості подорожувати світом, користуватись послугами відомих скарбниць культурних цінностей, де зосереджені шедеври світової культурної спадщини. Нині віртуальні музеї, бібліотеки, картинні галереї, концертні зали, які існують у «світовому інформаційному павутинні», дають можливість познайомитись з шедеврами світової культури.

Глобалізація посилила інтенсивність культурної взаємодії, розширила коло тих, хто відкриває для себе нові культурні світи.

Глобалізація сприяла утвердженню певного культурного стандарту, відповідно до якого людина інформаційного суспільства має володіти кількома іноземними мовами, за посередництвом яких вона може спілкуватись з представниками інших культурних світів, користуватись персональним комп'ютером, орієнтуватись у головних тенденціях розвитку сучасної науки, філософії, мистецтва.

Водночас глобалізація є процесом складним і суперечливим. Поруч з позитивними аспектами вона має і низку проблем, які потребують осмислення та розв'язання.

Зокрема, однією з таких проблем є культурна уніфікація, яку породжує т.зв. культурний імперіалізм, свого роду «одновимірна глобалізація» – спроба встановити панування в сфері культури та інформації у всесвітньому масштабі, в якому нерідко звинувачують США. Економічна, політична та військова могутність США, статус супердержави, високий науково-технічний потенціал цієї країни нерідко спричиняється до культурної експансії – нав'язування американського способу життя, норм і цінностей, які є органічними для американської культури, але виступають чужорідними щодо інших культур.

Відомий німецький соціолог і політолог Ульрих Бек у своїй праці «Що таке глобалізація?» висловлює переконання, що ключове слово для розуміння сучасної культурної ситуації – уніфікація. Уніфікація стилів життя, символів культури, форм поведінки призводять до того, що у нижньобаварському селі так само дивляться телесеріал про життя в Далласі, носять джинси і палять цигарки «Мальборо», як і в Калькутті, Сингапурі або в «бідонвілях» під Ріо-де-Жанейро.

Іншим негативним аспектом процесу глобалізації є т. зв. вестернізація – утвердження «цивілізованості» в її «західному» розумінні, визнання західної моделі розвитку єдино вірною, зразком для наслідування. На думку С. Хантінгтона, західна віра в універсальність західної культури страждає від трьох недоліків: вона хибна, вона аморальна і вона небезпечна. Суть західної цивілізації, за його твердженням, – це не Magna MacDonald's, a Magna Charta libertatum – Велика хартія вольностей, державний акт 1215 р., що обмежив королівську владу в Англії і поклав початок процесу лібералізації і демократизації в Європі.

Австрійський лютеранський теолог та соціолог Пітер Бергер, який живе у США, визначає кілька «агентів» культурної глобалізації.

Перш за все, це *давоська культура* – від назви швейцарського курорту, де щороку відбуваються всесвітні економічні зустрічі на вищому рівні. Це культура світової ділової еліти, яка є ініціатором і провідником фінансової та технологічної експансії західної культури в інші регіони світу. Створені нею способи діяльності та їх продукти (речі, технології, послуги) постійно з великою швидкістю просуваються в інші країни. Деякі дослідники звинувачують транснаціональну олігархію в тому, що вона перетворила США на планетарний офіс глобальної імперії, ресурси та інфраструктура яких підпорядковані насадженню нового світового порядку, долар перетворений на світову валюту, Пентагон став світовим жандармом, Голівуд – фабрикою мрій світової культури, університети – фабрикою світових мізків. Ця специфічна глобальна, інтернаціональна культура ігнорує культурну різноманітність, створює певну ідентичність, пов'язану зі структурами управління інформаційною економікою, намагається «уніфікувати символічне оточення», нівелювати культурні кордони.

Інший шлях транскультурації визначається *міжнародним клубом інтелектуалів*. Так П. Бергер називає культурну спільноту, в середовищі якої формуються ідеї, погляди, норми та цінності, що виходять за національно-культурні межі. Ці ідеї поширюються завдяки освітнім системам, що, як і економіка, поступово «глобалізуються»; у науковій та публіцистичній діяльності інтелектуалів, яка нині розгортається у світовому культурному просторі значною мірою завдяки ЗМІ. Культурний вплив «клубу інтелектуалів» поширюється через різного роду фонди, неурядові організації, міжуніверситетські зв'язки, особисті контакти. Як і ділова еліта, співтовариство інтелектуалів є одним з найважливіших агентів глобалізації, провідником смислів та цінностей, які сформувались під визначальним культурним впливом Заходу.

Агентами глобальної культури виступають і *громадські та соціальні рухи*. Ці рухи, як відзначає П. Бергер, нерідко пов'язані з «клубом інтелектуалів», як, наприклад, екологічні, благодійні або правозахисні рухи.

Сила, що впливає на процес глобалізації культури, – це й *релігійні течії* як «західного», так і «східного» походження. Однією з таких течій є, зокрема, створене вихідцем з Індії Свамі Прабхупадою «Міжнародне товариство свідомості Крішни». З західних релігійних рухів найбільш активним є п'ятидесятництво, яке поширюється у США, Південній Америці, Африці, Європі.

Однак найбільш потужним агентом глобалізації, на думку дослідника, виступає *масова культура.*

Масова культура – культура аудіовізуальна, сформована глобальними інтерактивними засобами масової інформації. Саме вони створюють глобальний культурний простір, змінюють традиційну систему культурної комунікації. Через засоби масової інформації та електронний зв'язок здійснюється поєднання різних образів та ідей, ідеологій та політичних доктрин у нову культурну реальність.

Глобалізована культура – це й розширення територіального середовища існування. У своєму бестселері «Бізнес у стилі фанк» професори Стокгольмської школи економіки Йонас Ріддерстрале та К'єлл Нордстрем стверджують, що сучасний світ – це селище у стилі фанк (на молодіжному жаргоні Funky – стрьомно, кльово). Світ, в якому визначальним принципом об'єднання була географія та сусідство, відходить у минуле. Раніше людина, яка народилась у Ніцці, там ходила до школи, одержувала роботу, виховувала дітей, виходила на пенсію, помирала і була похована. Нині людина-фанкі не робить кар'єри в одній компанії, не працює пожиттєво на одного боса. Вона – найманець, який мандрує світом, який відкидає традиційний спосіб мислення, уникає нав'язуваних йому ролей і відстоює право на власне Я [8, с. 76].

«Життя в дорозі» – у літаку, поїзді, автомобілі, життя у віртуальному просторі масмедіа,

у Мережі – це життя транснаціональне, транскультурне. Мобільність змушує переглянути уявлення про рідну землю і батьківщину, руйнує традиційну національну та культурну ідентичність, спричиняється до «глобалізації приватного життя» – мультикультурних шлюбів, зміни кулінарних уподобань тощо.

Редактори щотижневика «Шпігель» Г. П. Мартін та Х. Шуманн у виданій наприкінці 90-х років книзі «Пастка глобалізації. Атака на процвітання та демократію», характеризуючи роль масової культури в утвердженні транскультурації, зазначають, що Сталін прагнув запанувати над світом, а Мікі Маусу вдалося стати популярним у всьому світі. Глобальна культура підвладна тотальній Дисней-колонізації, а Голівуд став міжнародним генератором людської сировини для глобальної одноманітності, яка на новому витку історичної спіралі готова задовольнятись хлібом і видовищами. Успішними маскультурними глобальними проектами стали «голівудизація» (глобальне захоплення кінематографічних національних ринків), «диснейлендизація» (експансія американізованої індустрії атракціонів та масових розваг), «макдональдизація» (експансія культурних стереотипів та ритуалів повсякденності), «кока-колонізація» (символічне «таврування» світового культурного простору), які перетворили світ на «МакСвіт» [6, с. 51].

Масова культура характеризується специфічним способом виробництва своєї продукції, який часто порівнюють з конвеєром, фабрикою: «Духовний Клондайк», «індустрія духу та мрії», «бізнес культури», «індустрія розваг», «шоу-бізнес», «фабрика мрій». Це порівняння має право на існування, оскільки конвеєр маскульту повинен задовольняти людей з простими алгоритмізованими потребами, її типовим артефактом виступає тиражована річ. Саме артефакти маскульту значною мірою формують предметне середовище, яке оточує сучасну людину і яке має яскраво виражений уніфікований характер. Аеропорти, вокзали, готелі, автомобілі, ресторани, супермаркети, комп'ютери, мобільні телефони виглядають однаково, де б ми не знаходились. Уніфікація предметного середовища створює враження, що світ всюди один і той же, а люди, які переміщуються у цьому світі, вдома всюди – і ніде. П. Бергер справедливо висловлює занепокоєння щодо перспективи зведення світової культурної скарбниці до рівня «культури аеропортів», яка знівелює все культурне різноманіття.

Говорячи про масову культуру як одну з агентів глобалізації, згадаємо, що її «алфавіт» створений американським маскультом. Американська модель масової культури, безумовно, виступала одним із засобів поширення «американського способу життя». Однак навряд чи можна говорити лише про пасивне сприйняття локальними культурами ідей та цінностей цієї чужої культури. Користуючись алфавітом американського маскульту, вони поєднують запозичені елементи з власними культурними традиціями і створюють власну мову – «місцеві» варіанти масової культури. Ці місцеві варіанти відображають ментальність носіїв локальної культури, насичуються знаками місцевого побуту, звичаїв [3, с. 433].

Зрешьою, й «глобальна» масова культура демонструє здатність пристосовуватись до найрізноманітніших культурних контекстів. Це можна побачити на прикладі діяльності компанії McDonald's. Як й інші транснаціональні корпорації, McDonald's поклала в основу своєї діяльності ідеал стандартизації. Однак індійські споживачі, які сповідують індуїзм, не могли погодитись їсти булочку з телятиною. Враховуючи це, компанія розробила спеціальне «індіанізоване» меню, яке не вступало б у конфлікт з існуючою традицією індуїзму. Менеджери компанії змінили назву індійського гамбургера з біг-мака на махараджа-мак, включили в нього вегетаріанські компоненти і додали популярні в національній кухні спеції [7, с. 43-44]. Можна згадати, що і в Україні McDonald's намагається враховувати місцеві традиції, проводить тижні національної української кухні.

Сучасна масова культура демонструє швидше співіснування, ніж зіткнення глобальної та локальної культур. Більше того: культурна глобалізація може розглядатись як процес створення платформи для пожвавлення місцевих традицій.

Отже, культурна глобалізація в сучасну добу демонструє тенденції, які відображають складну взаємодію загального й індивідуального, універсального й локального. Деякі дослідники використовують для їхньої характеристики поняття «глокалізація».

Це поняття увійшло в науковий обіг порівняно недавно, однак щодо його походження висловлюються різні думки. Одна з версій пов'язує його з Японією, де існувало поняття дочакука – жити на своїй землі, яке означало пристосування методів обробки землі до конкретних умов. Його використали наприкинці 80-х років минулого століття японський вчений К. Омае та керівник корпорації «Соні» А. Моріта як свого роду метафору для позначення економічної стратегії, суть якої виражена фразою: «Мислити глобально, діяти локально». Інша версія відносить появу цього поняття до 1992 р., коли англійський соціолог Роланд Робертсон видав свою книгу «Globalization: Social Theory and Global Culture». За Робертсоном, глокалізація –

це діалектичний процес взаємодії глобального й локального, зміщення глобальних процесів на рівень локальних і вихід локальних процесів на глобальний рівень. Говорячи про це, Робертсон використовує термін «глокалізація», який вказує на діалектичний зв'язок між гомогенізацією, яку несе з собою глобалізація, та індигенізацією – локальними тенденціями на культурне відокремлення та цивілізаційну незалежність. Концепція глокалізації, запропонована Робертсоном, спрямована проти розуміння глобалізації як становлення уніфікованої світової системи, яка виключає всі відмінності та неспівпадіння. В плані культури, на думку Робертсона, глобалізація не пригнічує, а зберігає і навіть актуалізує локалізацію.

Характеризуючи динаміку розвитку глобальної культури, П. Бергер та С. Хантінгтон [7] дають власну інтерпретацію поняття глокалізація. Вони вбачають в ній три тенденції: гібридизацію, альтернативну глобалізацію та субглобалізацію.

Один із виявів культурної гібридизації – це «культурне насичення»: периферійні країни поступово, протягом декількох поколінь відмовляться від своїх місцевих культурних ідей, значень і цінностей на користь домінування культури центру.

Інший шлях гібридизації – це «культурна деформація»: крайнє спрощення, збіднення і навіть деградація західної культури в ході її пристосовування до периферійних культур. Тут діє двоїстий механізм. По-перше, при зіткненні з периферійною культурою починається процес селекції, котрий знищує вищі цінності, витончені види культури: легко приймається поверхневе, примітивне, спрощене (освоєними виявляться швидше порнографія, ніж поезія; швидше музика кабаре, ніж Бетховен; швидше любовні романи і тріллери, ніж Шекспір).

Інший механізм деформації – це компромісне узгодження культурних впливів ззовні з місцевими звичаями і традиціями. Наприклад, в традиційно автократичному суспільстві імпорт демократичних інститутів може призвести до чисто зовнішньої «фасадної» демократії, ідея свободи слова може обернутися публічними чварами, хаосом безвідповідальних заяв, а свобода асоціацій – виродитися в неосяжну безліч партій, угруповань, фракцій.

Найбільш активним уявляється шлях «зріючої культурної амальгації» – рівноправного культурного діалогу й обміну між центрами і периферією, що приводить до загального збагачення культур. Зіткнення культур стимулює творчу активність і оригінальність з обох боків: «підживлюючись» цінностями периферійної культури, культура центру пожвавлює приховані цінності місцевих культур. У результаті, приймаючи певний стиль і форми ззовні, місцеві діячі культури наповнюють їх конкретним місцевим змістом і колоритом, і, як наслідок – люди говорять загальноприйнятою мовою глобальної культури про справи, важливі для їхньої групи, для їхньої власної спільноти.

Гібридизація породжує змішування, синкретизм. Вона виявляється як метисизація, креолізація неєвропейського або орієнталізація західного суспільства. У книзі «Багатолика глобалізація» наводиться такий приклад гібридизації: японська компанія «Shiseida», створена ще у 1872 р., є одним з виробників косметики. У 80-ті роки XX ст. вона розробила особливий стиль дизайну, який поєднує елементи художніх традицій Заходу і Сходу. Завдяки цьому її продукція стала особливо популярною у французького споживача. Цей стиль японський і ніби не японський, західний і водночас не західний, за словами голови фірма демонструє «душевну спорідненість» таких різних народів [7, с. 47].

«Макдональдизація» нині – це німецький гамбургер з французькою картоплею-фрі та елементами італійської національної кухні на основі американського менеджменту та маркетингу. У французьких рекламних роликах Макдональдса вихваляються французькі продукти, лише з яких можна приготувати «справжній гамбургер». Поруч з «макдональдизацією» розмаху набуває «суші/сашімізація» – повсюдно подаються екзотичні японські страви. Людям подобається естетика паличок, якими їдять сиру рибу і не по-європейськи зліплену кульку рису. Такий законодавець музичної моди, як MTV, запровадив стиль World music, назва якого підкреслює унікальність окремих культур, і який являє собою синтез архаїчних музичних елементів з сучасною цифровою музичною технологією.

Культурна взаємодія призводить до обміну та перекладу феноменів однієї культури «мовою» іншої. «Раніше система цінностей визначалась локально, нині вона звільняється від географічних прив'язок. У нашому світі церква стояла посеред села і володіла монополією на всі місцеві цінності. Нині поруч з церквою ви неодмінно побачите мечеть. Ми постійно стикаємось з різними системами цінностей… Актор Ричард Гір оголосив себе буддистом, продовжуючи успішну кар'єру у цілком небуддистській атмосфері Лос-Анджелеса…Нова реальність відображається у складі керівництва компаній, футбольних команд, у тому, що ми купуємо й їмо (курячі крильця по-тайськи з італійськими макаронами), як ми живемо і хто ми такі... Все змішалось», – стверджують К. Нордстрем та Й. Риддерстрале у своїй книзі «Бізнес у стилі фанк» [8, с. 77].

Гібридизація – це культурна політика, актуальна для «сильних» культур, які здатні творчо пристосовувати універсальні тренди до власної культурної традиції. Прикладом гібридизації культур нерідко називають Японію, культурна політика якої визначається цим поняттям – дзассюей. Сприйняття нового не вимагало концептуальної перебудови свідомості японців, ніколи не стояло питання про насильницьке витіснення старого новим, запозичене асимілювалось, доповнювало автохтонну синтоїстську культуру Японії. Нове засвоювалось і трансформувалось у щось співзвучне автохтонній культурі, без витрат енергії на руйнування старого і побудову нового [10, с. 63].

Однак гібридизація може мати й негативні наслідки, коли мова йде про «слабкі» культури, нездатні до культурного опору. Тоді виникає загроза асиміляції, втрати такими культурами своєї самобутності.

Інша тенденція динаміки розвитку глобальної культури – альтернативна глобалізація, котра визначається як глобальні культурні рухи, які виникають за межами Заходу і мають на нього значний вплив. Це історичний феномен незахідних цивілізацій, які досягли у своєму розвиткові етапу сучасності. П. Бергер та С. Хантінгтон вважають, що ці рухи виникають у середовищі місцевої еліти і поширюються, оскільки пропагують сучасність, альтернативну традиціям локальної культури. Прикладом такого роду дослідники називають, зокрема, рух Саї Баби, «Харе Крішна», японський релігійний рух «Сока Гаккай».

Третя тенденція – субглобалізація, рухи, котрі мають регіональні масштаби та виступають свого роду посередниками між глобальною та локальними культурами. На думку П. Бергера, зразком такої субглобалізації є поширення елементів індійської культурної моделі. Так, рух New Age, який поширився на Заході, включає йогу, медитацію, масаж, тантризм, кулінарні рецепти аюрведи. Його адепти визнають авторитет таких індійських гуру, як Дипак Чопра та Шри Сатья Саї Баба. Західні покупці з задоволенням купують індійські сарі, чай, прикраси, предмети побуту. На західному ґрунті прижилися японські суші-бари, язичницькі культи Африки і Латинської Америки.

Глокалізація – це певного роду фільтр, завдяки якому культура може врятувати свою самобутність. Американський соціолог М. Кастельс говорить: «Щоб витримати заданий курс серед різних течій, у вас повинен бути орієнтир, у вас повинен бути якір. Цей якір – самобутність» [3, с. 12].

Говорячи про ті тенденції, які виявляються у сучасній глобалізованій культурі, можна зазначити, що глобалізація не заперечує існування національних культур, а демонструє неможливість подальшого розвитку культури у виключно національних формах. Американський журналіст, тричі лауреат Пулітцерівської премії Томас Фрідмен характеризує добу глокалізації як поєднання «лексуса й оливкового дерева». «Лексус» – втілення всього, чим пишається доба високих технологій. «Оливкові дерева» – це те, що дає нам відчуття закоріненості у світі, радість індивідуальності, глибину приватних стосунків. «Країна без здорових оливкових дерев ніколи не почуватиме себе закоріненою чи достатньо безпечною, щоб повністю розкритися перед світом і влитися в нього. Але країна, що являє собою лише оливкові дерева, що складається лише з коріння, яке не має «Лексуса», ніколи не зможе дуже далеко зайти чи вирости», – пише журналіст [9].

Мета глокалізації – віднайдення золотої середини між глобальним і локальним. Однак утримання балансу вимагає постійних свідомих зусиль. Це повною мірою стосується й української культури. Український дослідник Р. Кісь у одній зі своїх публікацій на сторінках культурологічного часопису «І» справедливо наголошує, що необхідним є повніше і всебічніше врахування реальних культурно-цивілізаційних контекстів, де відбувається осмислена рецепція ґлобалізаційних інновацій, «обростання» сенсоутворюючими компонентами, нова контекстуалізація та інтертекстуалізація. Це останнє наче «доплюсовує» до ґлобальних значень тих чи інших артефактів певні локальні смисли, чи щось «відмінусовує» від них у значеннєво-функціональному плані. Глокалізація передбачає взаємодію – хай навіть і асиметричну – ґлобального та локального, їх інтерференцію, а не лише просту механічну дифузію потоків глобалізації, вважає дослідник.

Говорячи про намагання зберегти культурну різноманітність світу, навряд чи варто гріх уніфікації приписувати лише масовій культурі як її знаряддю. Масова культура при всій своїй стандартизованості зовсім не виключає оригінального й самобутнього. Українська дослідниця Т. Гундорова справедливо звернула увагу на те, який успіх випав на долю Руслани з її виразно забарвленими національним колоритом «Дикими танцями» на достатньо уніфікованому Євробаченні. Можна припустити, що більш активному включенню України в глобальний культурний діалог сприятиме Євро-2012, яке дало можливість багатьом європейцям відкрити для себе її унікальний національний колорит [2].

Визначення специфіки нової культурної ситуації, характеру взаємодії глобальних та локальних тенденцій у культурному бутті людства – одна з найбільш актуальних проблем як культурологічної науки, так і культурної політики. Показовий у цьому відношенні факт прийняття у 2005 р. у Парижі конвенції ЮНЕСКО про культурну різноманітність, ратифіковану Верховною Радою України 2 січня 2010 р. [5]. У цьому документі проголошуються головні принципи культурного співроблітництва країн на основі прийняття самобутності, культурної різноманітності та плюралізму. Культурна різноманітність – це засіб забезпечення повновартісного інтелектуального, емоційного, морального, духовного життя особистості, «гуманізації глобалізації».

Бібліографічні посилання:

1. **Бек У.** Что такое глобализация? / У.Бек // Електронний ресурс : Режим доступу : http://imp.rudn.ru/ffec/philos/chrest/g18/bek.html

2. **Гундорова Т.** «Сільський гламур» і глобалізаційний кіч / Т.Гундорова //Дзеркало тижня. – 2010.- № 26 (10 липня). – с. 14.

3. **Кастельс М.** Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс ; пер. з анл. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.

4. **Кісь Р.** Глобалізація – локалізація – глокалізація (американське, шведське і українське бачення). Виступ на семінарі «Ї» 19 травня 2000 р. / Р. Кісь. // Електронний ресурс : Режим доступу : http:/www.ji.lviv.ua/n19texts/kis.htm

5. Конвенція ЮНЕСКО про охорону та розмаїття форм культурного самовираження // Електронний ресурс : Режим доступу : http:// maecenas. com. ua/uk/patronage-and-governance/world-experience/735-konvencia-unesco.htm

6. **Мартин Г.-П.** Западня глобализации: атака на процветание и демократию / Г.-П. Мартин, Х. Шуманн; Пер. с нем. Г.Р. Контарева. – М: Издательский Дом «АЛЬПИНА», 2001. – 335 с.

7. Многоликая глобализация: Культурное разнообразие в современном мире / Яньсянь Янь, С.-Х. М.Сяо, Тамоцу Аоки и др. – М.:Аспект Пресс, 2004. – 378,

8. **Нордстрем К. А.** Бизнес в стиле фанк. Капитал пляшет под. дудку таланта / К. А. Нордстрем, Й. Риддерстрале; пер. с англ. – СП-б., Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2002. – 279 с.

9. **Фрідмен Т.** Лексус і оливкове дерево. Зрозуміти глобалізацію [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://www.ji.lviv.ua/ji-library/friedman/lexus03.htm

10. **Чугров С.В.** Японія: гібридизація і гармонізація / С.В.Чугров // Поліс. – 2008. - № 3. – С. 59-67.

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ

Синиця А. С.	Концепт інтенціональності: феноменологічний та аналітичний виміри	3
Бабина Т. Г.	Історичні виміри менталітету: своєрідність українського світу	8
Башманівська Я. В.	Проблема самотності людини в соціально-філософському дискурсі ХХ століття	12
Бердій Т. С.	Етнічність у структурі сучасних ідентичностей	17
Берегова Г. Д.	Засади формування сільськогосподарської ментальної культури	21
Бешта І. А.	Особливості етномовної і соціальної структури народів Криму	26
Білик Г. О.	Суб'єктність та процесуальність у концепції М. Бланшо	30
Борисенко Г. В.	Симулякр як універсальний знак віртуальної реальності	36
Вергелес К. Н.	«Упередження» Х.-Г. Гадамера і «парадигма» Т. Куна	42
Волинець О. О.	Християнські цінності в контексті сучасного етапу глобалізації	46
Галій Ю. С.	Інформаційна трансформація суспільства – епідемія XXI століття	50
Гейко С. М.	Філософський аналіз місця іронії в культурологічних структурах: зв'язок іронії з карнавалом, грою, символом та цинізмом	54
Гнатюк Е. М.	Інтерпретація як форма текстуального досвіду	60
Горбатюк Т. В.	Грід-комп'ютерінг як прояв глобалізаційних процесів сучасної науки	65
Дзівідзінський В. Є.	Природне та позитивне право: компаративний аналіз	71
Федулова В. В.	Зародження гуманістичної філософсько-історичної думки в Україні	75
Юхименко Н. Ф.	Характер як фактор самореалізації особистості	81
Ширкова І. В.	Засоби масової інформації як впливовий чинник формування позитивного ставлення до прав людини	87
Шакун Н. В.	Історія як предмет постмодерністської філософської рефлексії	91
Будько М. В.	Гостинність як різновид дружби у ранньоантичній філософській традиції	95
Гачко О. І.	Історична наука від ранке до сьогодні: у пошуках теоретичного підґрунтя	101
Мудрак В. І.	Сучасні соціально-філософські тенденції інформаційного забезпечення фахової компетентності в системі вищої освіти в контексті співвідношення «особистість – інформація»	107
Хамар У. В.	Світоглядний вибір у разі конфлікту компонентів світогляду	111
Цехмістренко О. В.	Споживання як основа буття: філософсько-культурологічний аспект	115
Сторожик М. І.	Стабілізуюча роль традиції у відтворенні гуманістичних основ освіти і культури	118
Сподін Л. А., Шевченко Ю. М.	Соціально-філософські аспекти генези суспільства: від формаційного до інформаційного	122
Сподін Л. А., Генсіцький Ю. Д.	Діалектика свободи у філософії Е. Фромма	128

Пономаренко Я. І.	Психокультура в контексті духовної культури особистості в інформаційну еру	132
Поважна А. В.	Духовно-релігійний чинник у системі соціальної безпеки України	137
Палагнюк М. М.	Національна проблематика в творчому доробку І. Я. Франка	142
Купцова Т. А.	Гендерна теорія і архетипи сексуальності	146
Горохова Л. В.	Соціальні страхи в глобалізованому світі	149
Чаплінська О. В.	Філософсько-літературне осмислення самотності доби постмодернізму	154
Сошніков А. О.	«Любомудріє» як основна риса давньоруського просвітництва	157
Соломаха І. Г.	Особливості релігійної віри в християнській традиції	163
Соколовський О. Л.	Доктринально-інституційний зміст американського унітаризму першої половини XIX століття	168
Скороварова Є. В.	Соціокультурні умови концептуалізації естетичного досвіду як основи художньо-естетичної комунікації	172
Снітько Д. Ю.	Співвідношення діяльності й бездіяльності людини в філософській думці Відродження	178
Кудря І. Г.	Модернізаційні моделі: регіональний аспект	183
Танцюра І. М.	Сучасний театр в умовах медіа - реальності	187
Скиртач В. М.	Проблематизація суб'єкта в екзистенціальній філософії	191
Лебедюк Є. Н.	Євангельські християни – святі сіоністи: формування церковного устрою організації	194
Левченко Л. Ю.	Гендерний вимір феномена самотності: етико-філософський аналіз	199
Кобзева О. А.	Метафізика гендерних відносин у сучасному філософському дискурсі	202
Кітов М. Г.	Новгодсько-московська єресь – соціально-економічні основи виникнення	208
Кирюхін Д. І.	Контрактуалістська традиція в теорії справедливості	220
Киричок О. Б.	Статус мови політики в історико-філософському дослідженні	226
Кальницький Е. А.	Екзистенційні основи особистості терориста	230
Калічак Л. Ю.	Проблема розвитку мислення людини в процесі її практичної діяльності	233
Ільченко Г. О.	Проблема визначення істини у вченні Я. Хінтікки	236
Дупак В. Г.	Віртуальні феномени у структурі соціальних інститутів	241
Владиченко Л. Д.	Практика статистичного обліку релігійних організацій в Україні	248
Афанасьєв О. І.	Наукові методи в гуманітаристиці	253
Алєксєєва К. І.	Ситуаційні умови наративної ідентичності	258
Чайковський Я. Р.	Проблема відчуження людини в гуманітарних науках. З питань стану досліджень	264
Гончаренко П. В.	Принципи формування змістовних уявлень соціального буття музики у творчості слухача	269
Лещенко І. Л.	Методологія дослідження містики в творчості С. Франка	274
Вершина В. А.	«Антропологічна співмірність» як концепт епохи постмодерну	279

Дондюк А. Антропологічні та трансцендентальні виміри сучасних досліджень: редукційне та річ у феноменологічному знанні 283
Долженко О. А. Аспекти ментальності в сучасному науковому дискурсі 287
Литвин Т. С. Сучасні європейські мультикультурні процеси у світлі проблеми дефініції свободи 292
Заремський М. Філософсько-освітні інтенції Я. Козельського у контексті європейської та вітчизняної просвітницької думки 297
Батаєва К. В. Поняття соціальної медіа-ікони 301
Звонок Н. С. Символізм російського іконописного мистецтва 306
Олещенко М. С. Онтологічне розуміння симулякру у вченні Платона 311
Чекер В. Н., Кузнецов П. А. Філософія Гегеля та екзистенціалізм: пунктири опозиції розуму і раціональності і можливості її подолання 315
Целковський Г. Релігійна мова в ритуалі як космогонічному акті 322
Осипов А. О. Символи шаманізму, буддизму та сучасні психотерапевтичні практики 330
Сінькевич О. Масова культура як «агент глобалізації»: сучасні трансформації 333

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Синица А.С. Концепт интенциональности: феноменологическое и аналитическое измерения 3
Бабина Т. Г. Исторические измерения менталитета: своеобразие украинского мира 8
Башмановская Я. В. Проблема одиночества человека в социально-философском дискурсе XX столетия 12
Бердий Т. С. Этничность в структуре современных идентичностей 17
Береговая Г. Д. Основы формирования сельскохозяйственной ментальной культуры 21
Бешта И. А. Особенности этноязыковой и социальной структуры народов крыма 26
Билык А. А. Субъективность и процессуальность в концепции М. Бланшо 30
Борисенко А. В. Симулякр как универсальный знак виртуальной реальности 36
Вергелес К. Н. «Предрассудок» Х.-Г. Гадамера и «парадигма» Т. Куна 42
Волинець О. А. Христианские ценности в контексте современного этапа глобализации 46
Галий Ю. С. Информационная трансформация общества – эпидемия XXI столетия 50
Гейко С. Н. Философский анализ места иронии в культурологических структурах: связь иронии с карнавалом, игрой, символом и цинизмом 54
Гнатюк Э. Н. Интерпретация как форма текстуального опыта 60
Горбатюк Т. В. Грид-компьютеринг как проявление глобализационных процессов современной науки 65
Дзивидзинский В.Е. Естественное и позитивное право: компаративный анализ 71

Федулова В. В.	Зарождение гуманистической философско-исторической мысли в Украине	75
Юхименко Н. Ф.	Характер как фактор самореализации личности.	81
Ширкова И. В.	Средства массовой информации как действующий фактор формирования позитивного отношения к правам человека	87
Шакун Н. В.	История как предмет постмодернистской философской рефлексии	91
Будько М. В.	Гостеприимство как разновидность дружбы в раннеантичной философской традиции	95
Гачко О. И.	Историческая наука от Ранке до сегодня: в поисках теоретических основ	101
Мудрак В. И.	Современные социально-философские тенденции информациологического обеспечения профессиональной компетенции в системе высшего образования в контексте соотношения «личность-информация»	107
Хамар У. В.	Мировоззренческий выбор при конфликте между компонентами мировоззрения	111
Цехмистренко А. В.	Потребление как основа бытия: философско–культурологический аспект	115
Сторожик М. И.	Стабилизирующая роль традиции в воссоздании гуманистических основ образования и культуры	118
Сподин Л. А., Шевченко Ю. М.	Социально-философские аспекты генезиса общества: от формационного к информационному	122
Сподин Л. А. , Генсицкий Ю. Д.	Диалектика свободы в философии Э. Фромма	128
Пономаренко Я. И.	Психокультура в контексте духовной культуры личности в информационную эру	132
Поважна А. В.	Духовно-религиозный фактор в системе социальной безопасности Украины	137
Палагнюк М. М.	Национальная проблематика в творчестве И. Я. Франко	142
Купцова Т. А.	Гендерная теория и архетипы сексуальности	146
Горохова Л. В.	Социальные страхи в глобализированном мире	149
Чаплинская О. В.	Философско-литературное понимание одиночества эпохи постмодернизма філософсько-літературне осмислення самотності доби постмодернізму	154
Сошников А. А.	«Любомудрие» как основная черта древнерусского просвещения	157
Соломаха И. Г.	Особенности религиозной веры в христианской традиции	163
Соколовский О. Л.	Доктринально-институциональное содержание американского унитаризма первой половины XIX века	168
Скороварова Е. В.	Социокультурные условия концептуализации эстетического опыта как основания художественно-эстетической коммуникации	172
Снитько Д. Ю.	Соотношение деятельности и бездеятельности человека в философской мысли возрождения	178
Кудря И. Г.	Модернизационные модели: региональный аспект	183
Танцюра И. М.	Современный театр в условиях медиа реальности	187
Скиртач В. М.	Проблематизация субъекта в экзистенциальной философии	191

Лебедюк Е. Н.	Евангельские христиане – святые сионисты: формирование церковного устройства организации	194
Левченко Л. Ю.	Гендерное измерение феномена одиночества: этико-философский анализ	199
Кобзева О. А.	Метафизика гендерных отношений в современном философском дискурсе.	202
Китов Н. Г.	Новгородско-московская ересь – социально-экономические основания возникновения	208
Кирюхин Д. И.	Контрактуалистская традиция в теории справедливости	220
Киричок А. Б.	Статус языка политики в историко-философским исследовании	226
Кальницкий Э. А.	Экзистенциальные основы личности террориста	230
Каличак Л. Ю.	Проблема развития мышления человека в процессе его практической деятельности	233
Ильченко Г. О.	Проблема определения истины в учении Я. Хинтикки	236
Дупак В. Г.	Виртуальные феномены в структуре социальных институтов	241
Владыченко Л. Д.	Практика статистического учета религиозных организаций в Украине	248
Афанасьев А. И.	Научные методы в гуманитаристике	253
Алексеева Е. И.	Ситуационные условия повествовательной идентичности	258
Чайковский Я. Р.	Проблема отчуждения человека в гуманитарных науках. К вопросу о степени изученности	264
Гончаренко П. В.	Принципы формирования содержательных представлений социального бытия музыки в творчестве слушателя	269
Лещенко И. Л.	Методология исследования мистики в творчестве С. Франка	274
Вершина В. А.	«Антропологическая соразмерность» как концепт эпохи постмодерна	279
Дондюк А.	Антропологические и трансцендентальные измерения современных исследований: редукционное и вещь в феноменологическом знании	283
Долженко О. А.	Аспекты ментальности в современном научном дискурсе	287
Литвин Т. С.	Современные европейские мультикультурные процессы в свете проблемы дефиниции свободы	292
Заремский М. И.	Философско-образовательные интенции Я. Козельского в контексте европейской и отечественной просветительской мысли	297
Батаєва Е. В.	Понятие социальной медиа-иконы	301
Звонок Н. С.	Символизм русского иконописного искусства	306
Олещенко М. С.	Онтологическое понимание симулякра в учении Платона	311
Чекер В. Н. , Кузнецов П. А.	Философия Гегеля и экзистенциализм: пунктиры оппозиции разума и рациональности и возможности ее преодоления	315
Целковский Г.	Религиозный язык в ритуале как космогоническом акте	322
Осипов А. А.	Символы шаманизма, буддизма и современные психотерапевтические практики	330
Синькевич О.	Массовая культура как «агент глобализации»: современные трансформации	333

CONTENT

PHYLOSOPHY

Sinitsa A.S.	The consept of intentionality: phenomenological and analytical dimensions	3
Babina T.G.	Historical dimensions of mentality: the originality of ukrainian world	8
Bashmanivs'ka Y.V.	The problem of solitude of a person in socio-philosophical discourse of XX century	12
Berdiy T.S.	Ethnicity in the structure of modern identity	17
Beregova G.D.	Principles of formation of the agricultural mental culture	21
Beshta I.A.	Features of the ethno-linguistic and social structure of the people of Crimea	26
Bilik G.O.	Subjectivity and procedural in conceptions of M. Blanchet	30
Borisenko A.B.	Simulacra as an universal sign of virtual reality	36
Vergeles K.N.	The «Prejudice» of .-G. Gadamer and «paradigm» of Kuhn	42
Volinets O.O.	Christian values in the context of the modern phase of globalization	46
Galiy Y.S.	Information society transformation - the epidemic of the XXI Century	50
Geyko S.M.	The philosophical analysis of the place of irony in the culturological structures: connection of irony with carnival, game, symbol and cynicism	54
Gnatiuk E.M.	Interpretation as a form of textual experience	60
Gorbatiuk T.V.	Grid-computering as a manifestation of globalization processes of the modern science	65
Dzividzins'kiy V.E.	Natural and positive law: comparative analysis	71
Fedulova V.V.	The origin of humanistic philosophical and historical views in Ukraine	75
Yuhimenko N.F.	Nature as a factor self-identity of a person	81
Shirkova I. V.	Mass media as contributor to the formation of a positive attitude to human rights	87
Shakun N.V.	History as a subject of post modernist philosophical reflexion	91
Bud`ko M.V.	Hospitality as a kind of friendship in early ancient philosophical tradition	95
Gachko O.I.	History Science from Ranke to the Present: searching for theoretical grounds	101
Mudrak V.I.	Modern social-philosophy trends of informational techno-enabling of professional competence in the highest education system in the context: "personality-information"	107
Hamar U.V.	Choice at a conflicts between the elements of worldviews	111
Tsehmistrenko O.V.	Consumption as a life basis: philosophical and cultural aspects	115
Storozhik M.I.	An antihunt role of tradition is in the recreation of humanistic bases of education and culture	118
Spondin L.A. **Shevchenko Y.M.**	Social and philosophical aspects of the genesis of society: of the formation to the information	122
Spondin L.A. **Hensits`kiy Y.D.**	The dialectic of freedom in the philosophy of Erich Fromm	128

Ponomarenko Y.I.	Psyhological culture in the context of the spiritual culture of the person in the information age	132
Povazhna A.V.	Spiritually-religious factor in the system of social safety of Ukraine	137
Palaganiuk M.M.	National issues in the creative heritage of Ivan Franko	142
Kuptsova T.A.	Gender theory and archetypes of sexuality	146
Gorohova L.V.	Social Fears in the Globalizing World	149
Chaplins`ka O.V.	Comprehension of Loneliness of Postmodernism Period in Philosophy and Literature	154
Soshnikov A.O.	"Liubomudrie" as a main feature of Old Russian Enlightenment	157
Solomaha I.G.	Features of religious belief in the Christian tradition	163
Sokolovs`kiy O.L.	Doctrinal and institutional contents of american unitarianism in the first half of xix century	168
Skorovarova E.V.	A sociocultural condition of conceptualization of aesthetic experience as foundation of art-aesthetic communication	172
Snit`ko D.Y.	Ratio of activity and inaction of a person in the philosophy of Renaissance	178
Kudria I.G.	Modernization models: regional dimension	183
Tantsiura I.M.	Modern theatre under media - reality	187
Skirtach V.M	Problematisation of a subject in existential philosophy	191
Lebediuk E. N.	Evangelical Christians - Holy Zionists:the formation of church system	194
Levchenko L	The gender dimension of the phenomenon of loneliness: the ethical-philosophical analysis	199
Kobzeva O.	Metaphisics of gender relations in modern philosophic discourse	202
Kitov M.H.	Novgorod and Moscow Heresy – Social-economical Preconditions of Origin	208
Kiryukhin D.	The Contractarian tradition in a theory of justice	220
Kyrychok O.B.	Status of political language in historical philosophical research	226
Kalnitsky E.A.	Existential basis of personality terrorist	230
Kalichak L.	The problem of the development of the person's thought in the process of her practical activity	233
Ilchenko G.O.	The problem of determining the truth in J. Hintikka's system	236
Dupak V.G.	Virtual phenomena in the structure of social institutions	241
Vladychenko L.D.	Practice of statistical record of religious organizations in Ukraine	248
Afanasyev A.	The scientific methods in the humanities	253
Alieksieieva K.I.	Situational conditions of narrative identity	258
Chaykovskyy Y.	The problem of man`s alienation in humanities studies	264
Goncharenko P.V.	Principles formation of substantial concepts of social life of music in work of the listener	269
Leshchenko I.L.	Methodology mysticism in the works S. Franka	274
Vershina V. A.	«Anthropological proportionality» as concept of epoch of postmodern	279
Dondiuk A.	Anthropological and transcendental dimensions of modern research: reducing the thing in a phenomenological knowledge	283
Dolzhenko O.A.	The aspects of mentality in modern scientific discourse	287
Litvin T.S.	Modern European multicultural processes in the context of the definition of liberty	292

Zaremsky M.Y.	Yakiv Kozelsky's philosophical and educational intentions in the context of European and National Enlightenment thought	297
Bataeva Y.V.	Concept of social media-icon	301
Zvonok N.S.	The symbolism of Russian icon painting	306
Oleshchenko M.S.	Ontological understanding of simulacrum in the doctrine of Plato	311
Chequer V.N., Kuznetsov P.A.	Hegel's philosophy and existentialism: Dotted opposition of reason and rationality, and the possibility of overcoming it.	315
Tselkovsky G.	The religious language in rite as an cosmogonic act	322
Osipov A. O.	Symbols of shamanism, Buddhism and modern psychotherapeutic practices	330
Sinkevych O.	Popular culture as «an agent of globalization»: modern transformations	333

ВІСНИК ДНІПРОПЕТРОВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

Серія

ФІЛОСОФІЯ. СОЦІОЛОГІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Заснований у 1993 р.

Випуск 22 (2)

Українською, російською та англійською мовами

Свідоцтво про державну реєстрацію засобу масової інформації
серія КВ № 7898 від 17.09.2003 р.

Редактор В.І. Пащенко
Технічний редактор
Коректор

Підписано до друку 30.11.2012 Формат 70x108 1/16. Папір друкарський.
Друк різографічний. Гарнітура Times New Romans.
Ум друк арк. 22,75. Обл. – вид. арк. 24,00.
Тираж 300 прим. Зам. №

Видавництво «Інновація»
49006, м. Дніпропетровськ, вул. Свердлова, 70
Свідоцтво про внесення до Державного Реєстру
ДК № 1761 від 22.04.2004 р.
т/ф 36-02-81
e-mail: innovaciya@list.ru