ISSN 9125 0912

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК



Дніпропетровського університету

Науковий журнал

№ 9/2 Том 21 2013

РЕДАКЦІЙНА РАДА

акад. Академії наук ВО України, д-р фіз.-мат. наук, проф. **М. В. Поляков** (*голова редакційної ради*); ст. наук. співроб., проф. **В. І. Карплюк** (*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 біол. наук, проф. **О. Є. Пахомов**; д-р іст. наук, проф. **В. С. Савчук**, д-р екон. наук, проф. **І. Л. Сазонець**, 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. Пристайко**; 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 23 (2)

Дніпропетровськ

УДК
ББК

**Фахове видання з філософських та політичних наук,
затверджено постановами президії ВАК України
№ 1-05/3 від 08 липня 2009 р. та № 1-05/8 від 22 грудня 2010 р.**

*Друкується за рішенням вченої ради
Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара*

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

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

The main issues of philosophy, sociology and political science are examined. Certain ontological, metaphysical, ethical, mathematical aspects of Western European, Russian and Ukrainian philosophy and fundamental aspects of the sociology and political science in contemporary culture are analyzed.

For researchers, academics and graduate students of humanities faculties.

Редакційна колегія:

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).

Рецензенти:

д-р. філос. наук, проф. **В. В. Хміль**, д-р. філос. наук, проф. **О. М.,Корх,** д-р. філос. наук, проф. **О. В. Халапсіс**, д-р. філос. наук, проф. **В. І. Палагута**, д-р політ. наук, проф. **І. А. Побочій**, д-р політ. наук, проф. **Ф. В. Барановський**, д-р політ. наук, проф. **М. С. Іванов**, д-р політ. наук, доц. **В. С. Сергєєв**.

© Дніпропетровський національний
університет імені Олеся Гончара, 2013
© Автори статей, 2013

Редакція не завжди поділяє думки авторів і не несе відповідальність за фактичні помилки, яких вони припустилися

ФІЛОСОФІЯ

УДК 130.2

T. V. Lugutsenko
Volodymyr Dahl East Ukrainian National University

PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL CONCEPTIONS OF INFORMATION CULTURE MAN

The attempt has been made to analyze different philosophical-anthropological conceptions of man which consider to cognate, understand the man's nature, his essence and perspectives of his development in the information society. It is emphasized that the historical human desire to overcome the existentional limitations is today designed with real life in the virtual one where the elimination of tranpersonal fears becomes possible.

Keywords: man virtues, cultural environment, information environment, information culture, virtual reality, reality of the virtual.

Formulation of the problem. Studying of social and scientific-technological perspectives of man in the conditions of society information and their conceptual forming in philosophy caused the appearance of different conceptions of man. In order to understand and single out the basic conceptions of man it is necessary to make their typing-classification.

Modern state of information society can't be reduced only to the information role, it is necessary to take into consideration and some other parameters. The synthesis of philosophical anthropology, biology and technical, engineering knowledge gives a much greater picture of the world than only one of the branches of this knowledge. It is necessary to solve current methodological tasks which consider singling out different philosophical conceptions of man in the information society and setting up interconnections between them. In these conceptions of man social and technological problems take the first place.

The leading place in the analysis of man conceptions in the information society belongs to the philosophical-anthropological analysis which means to get to know the human's nature, his essence and perspectives of his development taking into consideration natural-scientific and social knowledge about nature, driving forces, behavior motives and internal structure of man. Here it is very important to pay attention not to epistemological aspects of man's nature conceptions but to philosophical-anthropological ones.

Analysis of the latest researches and publications. The place and role of a man in modern information society is changing very quickly. Foreign and native investigators pay great attention to studying these phenomena of up-to-date civilized development.

Social-humanitarian interpretations of man in the conceptions of information society are researched in the works of such foreign investigators as D. Bell, B. Gaits, P. Draker, Y. Masuda, A. Toffler, F. Webster, and others. The Russian scientists and philosophers such as V. L. Inozemtsev, I. S. Melyuhin, A. I. Rakitov, M. Yu. Tihonov and others have paid great attention to this problem.

The researches having been made by the Ukrainian scientists, who paid attention to the problems of man's being, existence in the conditions of information society demonstrate the constructive approach with regard to West -European conceptions concerning the transformation of cultural environment of information society. The works by G. Averyanova, V. Andruschenko, I. Boichenko, L. Guberskiy, A. Kolodyuk, V. Kremen, B. Novikov, A. Ruchka, T. Yashuk are at the first place.

Many modern Ukrainian philosophers investigate the problem of phenomenon *man virtues* (italics is ours T. L.) of socio-cultural environment in information society. Among them there are such philosophers as: A. Goryachkovskaya (anthropological measurement if virtual reality); N. Zhurba (information culture in media-philosophical environment; the beauty of reality and virtual quasi-beauty); E. Ilyanovich (anthropological crisis in the conditions of modern technological civilization); V. Isaev (virtual reality of civilized man; virtual cultural man's «decreasing, falling»); T. Lugutsenko (virtues man in the environment and in the time of virtual culture.; transformation of man's values as a factor of information civilization formation); V. Semikolenov (the essence of information society, the specifics of information and information technology influence on moral); V. Skalatskiy (philosophical–methodological fundamentals of information society researches); S. Martynyuk (the process of information civilization origin as a new type of interconnection between a man and a society).

However, it is necessary to stress that there are enough theoretical questions which concern the mechanisms involving the personality into social processes, which are not sufficiently analyzed. It includes the researches of man scientific conceptions in information society, the increasing role of new information-communication technologies which change the life and activity of social

subjects.

Analyzing the views on the conceptions of information society man it is necessary to give a detailed definition and to reveal the essence of scientific conceptions which are considered by F. Vlasenko, V. Isaev, V. Skalatskiy, A. Voevodin, N. Zhurba. V. Isaev and others who present in their works the consideration of genesis, essence and practical importance of man's models reflecting various sides of human activity. It is the research of these aspects which is particularly relevant in a modern philosophical Ukrainian thought.

The aim of the research. To give the philosophical-anthropological definition that mutually-adds the basic philosophical conceptions of man in information society. The realization of this aim caused the formulation and solution of the particular task: to give the definition of man's conception and to define the type- classification of basic man's models in the conditions of information society.

The main part. To make a type-classification of man's conceptions to our mind it is necessary to consider the researches of those philosophers who express their thoughts about information society. The accepted method of such type-classification looks like that one which is called the method of «type construction» (V. Zvirevich), where the type is a certain object defined by a number of criteria among a great majority and considered as a representative of this great number of objects.

The peculiar feature of the type-classification is that similar lines, characteristic features and logical movement are considered in this classification. These or those doctrines, theories of the historical process are created depending on the interpretation of a man. Russian religious philosopher I. Ilyin proposed the grounds of private property coming from spiritual understanding of man. Z. Freud explained the nature of man, developed his own conception of culture. N. Berdyaev's religious perception of man is resumed in an appropriate ideal and in the sense of history. There are several stages of technical conceptions in the development of history. The first stage is the epoch of Enlightenment when philosophical fundamentals of technical understanding were presented.

The forerunners of modern engineering, technical things are considered to be F. Bakon, R. Dekart, D. Lokk, and K. Gelvetskiy. We think that the main problem of technical-engineering is the division of people into two categories which has been developed in their works. One of the categories by its nature must be higher than another one, must handle the lower one on the basis of having the access to scientific knowledge, education, high professional qualification. Thus, the conceptions of the epoch of Enlightenment made the human intellect the guarantee of the progress and created the philosophical preconditions for the main technical engineering ideas.

The next stage is the XIX century when the idea of industrial philosophy based on positivism was formed. Technological conceptions began to develop quickly in the XX century and began to take the leading place in the orientation of social consciousness in the industrially-developed countries. Paradigm of industrialism achieved its apogee, high point in the 50-60s of the XX century.

The final stage of technological conceptions is connected with information conceptions, «… when the ideas aimed at a man were included into the stable, firm ideas about the technological development of a society, and particularly technical ideals were moved by synergism ideas, globalization, and self-relevance of a personality» [13, p. 8]. The conceptions of information society were based on the introduction of complex automation and computerization, on the creation of information networks, international data bases.

Due to the researches in the sphere of information technologies the «technological» aspect appears in the conceptions of man reflecting modern ideas about the man's dependence on information technologies. According to V. Adrov's words «…entry of human society into the information epoch makes us look at old problems and widely-known phenomena from the positions of theoretical-information approach. Making the analysis of information processes occurring in a society, and trying to create the cybernetic modeling of the man and his communities of course, we didn't set up the aim to give a full idea about Homo sapiens, but all our attempts greatly, sufficiently enriched (and enrich) these ideas» [2, p. 121].

In our opinion, it is necessary to single out the conceptions of information society in the technological conceptions of man which were the origin of « a new stage in the development of man when we are speaking not only about his material and scientific-technological power, but the most important thing is to speak about his thinking and psychology, valuable orientations and human aspirations» [15, p. 230]. However, V. Adrov is sure that it is information that makes man a man, because «… the consumption, processing and the production of information are the way of the man's existence itself, reflecting something, referring to its essence. Today we know three realities of the world in which we live – substance, energy and information. Practically, consumption and processing of the first two notions don't single out a man from animal world,

and only information peculiarities of human being make him a man» [2, p. 122]. Understanding the existence of given, spoken point of view we consider it can't be absolute.

In socio- humanitarian type-classification of man conceptions the subject of the analysis is the man as a result of social interactions between people, and also spiritual man's world in the integrity and in the development. The works of K. Marx, Z. Freud, and K. G. Yung can be included into this type of classification. Such researchers as G. Olport, A. Maslow, and G. Piazhe gave new conceptions of man in which the accent had been made at the self-development of human being. These conceptions were based on the ideas about the man as an active system developing from his inner side. The main thesis in Marxist man's conception is: «The essence of man is not abstract belonging to a single person. In reality it is the sum of all public relations» [9, p. 2]. This definition is considered as to set up social man's essence. Marxist conception of man, to our mind, is not comprehensive and absolute.

Socio-humanitarian type of man's conceptions at a modern stage received its development first of all within the frameworks of post-modernism. Here, according to P. Gurevich's view, the anthropological accent is done on the loosing the identity and appearing the effect of man's de-anthropology. He writes «the effect of man's de-anthropology has appeared. We continue speaking about a man but we don't perceive him as a certain familiar humanitarian essence. The man has lost not only identity: he dies as anthropological one. Everything, what the philosophers had been writing about over the centuries, they wanted to understand a man: man's nature, his integrity, self-identity, history – all these things are gradually loosing the essence» [5, p. 216].

According to S. Smirnov's opinion within the framework of such a change «…it is the time to speak about « post-humanitarian personalization» as all humanitarian, anthropological has disappeared, stopped being the essence of man» [12, p. 92].

Further the author mentions that «since previous projects of man are over, a new cycle begins and this transaction period can be characterized as a zero situation. A new idea of man's development is needed» [12, p. 93]. It is necessary to recognize that post-modernization doesn't solve this problem. In post-modern philosophy the man for the first time in history is loosing his body as a basis of humanitarian identity.

While transiting to the information character of social development the research of technological conceptions of man is of the greatest interest. On the one hand, the perspectives of human activity possibilities which cause the development of a society are actualized, and besides the influence of new technological innovations on a man is reflected.

On the other hand, the development of views on a man is traced. That's why, as B. Grigoryan states the philosophical-anthropological approach of the researches of man's conceptions can be come down to «…the attempt to determine two bases and spheres «own humanitarian being», humanitarian individual, subjective-creative possibilities, to make him «the measure of all things», and from him, by him to explain both his own nature, the sense and the meaning of the surrounding world» [4, p. 7].

However, «information society» can't be reduced only to the main role of information and information technologies. As for us, it is also necessary to pay attention in philosophical critics to information society from the point of a new paradigm, – the paradigm where spirituality and idea are the axis conceptions. Information approach to the analysis of social processes although it claims to be universal ignores socio-cultural problems and spiritual perspectives of civilization. It is necessary to stress that information society itself is multi-sided, hasn't possessed the thematic completeness and generally accepted determination, that's why a great number of different approaches can be added to its definition.

Today as well as at the fist stage of its genesis the information society is the subject of discussions in different conceptions. To reveal the specifics of man's conceptions it is necessary «…to analyze modern conceptions of information society taking into account the international experience in this field and also to reveal the regularity of becoming and determining the main predicted features of future information civilization» [1, p. 2].

New state of social development has been characterized as «post-industrial» (D. Bell), of «the third wave» (E. Toffler), «a network society» (M. Kastels), «consumed capitalism» (G. Shiller), «the society of organizing, watching and controlling»(E. Giddens), «the society of consuming» (Zh. Bodriar), «an individualizing society» (Z. Bauman).

Such classification has been done by an English researcher F. Webster. He noticed that «…many «practitioners» inspired by information technological revolution decided that they could realize social and economic consequences which would inevitably come judging by everything» [14, 9]. Meanwhile, all these interpretations can't be alternative; they reveal many different features of a new type society, help to give integral evaluation to scientific and technological innovations. They must be singled out because «…such aspects can be compared with the projections of a certain environmental object to separate planes when integral idea about it is formed as a result of these

projections» [3, p. 7].

The approach to understand a new type of a society at first had received the name post-industrialized and then it was called information society in different countries at the end of the XX and at the beginning of the XXI centuries and laid the foundation to the technological criteria. The definition of information society having received the development and distribution of information and telecommunicating technologies reflects the modification of productive and communicative activity of a man. Y. Martin writes that «…the key to the development of «information society» is to what extent the technologies become an inevitable part of people's every day life» [16, p. 7].

That's why the main accent of his work is the technological criterion. However, it is not enough to single out technology as a fundamental cause of man's transformation, first of all due to the tough division of all spheres in society life – social, economic, political and cultural when the role of technique and technology is prioritized. That's why although the technological criteria possesses visual evidence in theory it is the weakest one because there is quiet unclear question why technical equipment and supplying of a society can be considered as a criterion of social, cultural and political transformation of a man.

Socio-economic criterion characterizes the society from the viewpoint of changing the activity sphere, replacing simple and mechanical labor by information technologies. Y. Martin considers information society as a single integrity, including economic and social problems connected with a man. He says that a man lives in such society, «…in which the life quality as well as the perspectives of social changes and economic development more and more depend on information and its usage…. taking into account the growing amount of information – full products and services transmitting by means of a great number of ways and many of which are electronic ones» [16, p. 3]. However, to solve this problem there are not enough theoretical mechanisms of the given criterion to correlate intellectual labor with information.

Environmental criterion characterizes how to use new forms for the organization of production activity – network structures. A. Norman's words can be a vivid reflection of a given criterion paying attention to the development of computer network and efficient interconnection between people:«…The achievements in computerization and in the means of communication create nervous system of a society which provides unified basis for storage and interaction of all types of information objects» [17, p. 120]. To our mind, it allows to confirm that the distribution of information technologies led to the appearance of a new phenomenon – global information network which gives quite new possibilities for communications.

New network structures appear, changes in the man's activity organization occur according to the network principle, and it makes the network a very important link element. Environmental criterion deals with the conception of reflexive modernization which belongs to E. Giddens. Given man's conception says about the growing role to organize man's life which now is much better organized than it has been organized before. A man has more possibilities for choice in a society but it demands more reflexivity at each level of the society organization.

French philosopher G. Debor offered a communicative conception which he called the conception of «the society of a performance». And today the mentioned conception is timely when peculiarities of socio-cultural environment of information society are considered. The society of a performance, in essence, is the continuance of classical theory of K. Marx to some extent [9]. Here the same proletariat's notions are absolutely used (it is necessary to have an instrument to eliminate the proletariat). And this instrument is becoming some kind of «public direction» to create a performance in a society which is full of life falsifications and illusions.

Thus, the main role in this falsification first of all is given to communication. While interpersonal communication is retreating and mass communication is appearing with the help of mass media. V. Isaev notes that the interest to mass media is arising from the type of culture. If earlier culture and art were culture and art for themselves now culture and art are completely aimed at consumption, at mass consumption:«…in all their forms, in the form of information and propaganda, advertisement or direct consumption of entertainments; the performance is a modern model dominating in social life. This performance is becoming a regular confirmation of choice which has already occurred in the production and its direct consumption» [7, p. 286].

Thus, some kind of habit to information consumption widened by mass media is formed as well as the habit to the consumption of any other product. At that according to Isaev's conception these images simultaneously are both the aim of communication and its methodological function. In his researches N. Zhurba stresses that due to mass media globalization, computer networks, the access to «information entertainments» a new fashion is appearing to music, clothes style, behavior and so on especially among young people [6, p. 95].

We can speak about intensive formulation of behavior models and norms at higher level. Competition on the markets serving mass information consumption is becoming global. The development of television systems, information agencies cause the result that both the news and

new things of the film market practically are bought by a great number of people and that's why they seriously influence the consciousness formation.

V. Skalatskiy showed in his researches that in the last quarter of the XX century classical theories and conceptions of some philosophers of post-modernization were undergone by deep critical re-thinking of their methodological fundamentals. «Traditional theories and concepts of post-industrialized society were based on linear evolutional methods and were limited in general by technological and communicative paradigms to research the reality, but modern researches aimed at new approaches to understand modern social transformations on the basis of social paradigm» [11, p. 13].

For example, F. Vlasenko states in the analyses of general tendencies of information society development that information in modern cultural environment is exuded as «…relatively independent spiritually-material value which determines social development in the direction to construct new cultural environment and causes the necessity to develop such qualities as: spirituality, the skill of creative construction, and the realization of personal life project on the basis of generally cultural norms and standards» [8, p. 33].

Thus, in the conditions of transformation of cultural environment in information society each of which dialectically interconnected with man's requirements namely, physical, psychological, and social ones demands special record because only in this case new possibilities of information society can be completely, fully used for many-sided man's development. To our mind, the discussed variety of approaches is not interchangeable and in all conceptions the definite ideas take the first place which can help to see peculiarities and details but not the whole picture. As a result, due to mutual influence of technological and socio-humanitarian scientific thought the contradiction is overcome and the integrity and unity of viewpoints to man is required. However, the conceptions of man's potential are far from their conceptual completeness and they are supposed to be developing in future.

Conclusions. Thus, the conceptions in which the perspectives of man are determined taking unto account the modern historical context, namely information society, can be grouped into one single block of conceptions where not only technological peculiarities of man's life activity are predominated but by the influence of transformation processes in cultural environment on the man's consciousness.

Technological and socio-humanitarian typical peculiarities of man's conceptions can be singled out on the basis of philosophical-anthropological researches. Nowadays all information environment of a society is greatly and radically changing, and new information technologies penetrate practically into all spheres of socio-cultural practice and scientific activity becoming an inevitable part of new, information culture of a man. In these conditions it is very important to make anthropological measurement of a technological process, to overcome technological approach to man's realization.

To our mind, the objective factor to formulate the conceptual models of a man is given by modern historical context the essence of which as it has been mentioned before is to pass from industrial to post-industrial society namely, to information one.

References:

1. Абдуллаев Д. С. Переход к информационному обществу и становление ноосферы: (Философско-методологич. аспекты) / – М., 1993. – С. 2.

2. Адров В. М. Некоторые соображения о человеческом потенциале // Философский век. Альманах. – Вып. 23. – Науки о человеке в современном мире. Материалы международной конференции, 19-21 декабря 2002 г., Санкт-Петербург. – Часть 3. – СПб., 2002. – С. 121–122.

3. Генисаретский О. И., Носов Н. А., Юдин Б. Г. Концепция человеческого потенциала: исходные соображения // Человек. – 1996. – №4. – С. 7.

4. Григорьян Б. Т. Философская антропология: Критический очерк. – М., 1982. – С. 7

5. Гуревич П. С. Современный антропологический поворот // Н. Н. Страхов и русская культура XIX-XX вв. : к 180-летию со дня рождения: Материалы международной научной конференции. – Белгород, 2008. – С. 216.

6. Журба Н. А. Культура некультури / Н. А. Журба //Весник Луганского национального университета имени Тараса Шевченко. – Луганськ: Луганский национальный университет имени Тараса Шевченко, 2010. – № 7 (194). – С. 95 – 101.

7. Исаев В. Д. Виртуальное падение человека культуры: монография / В. Д. Исаев, Т. В. Лугуценко, Н. А. Журба. – Луганск: изд-во ВНУ им. В. Даля, 2012. – С. 286.

8. Лугуценко Т. В. Трансформация ценностей человека как фактор формирования информационной цивилизации / Т. В. Лугуценко // Философские исследования: сборник научных трудов ВНУ им. В. Даля. – Луганск: Изд-во ВНУ им. В. Даля, 2012. – Вып. 16. – С. 33 – 41.

9. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. –Т. 3. – М., 1989. – С. 2.

10. Семиколенов В. М. Влияние информационных технологий на мораль / В. М. Семиколенов // Культура народов Причерноморья. – 2004. – № 56. – Т. 2. – С. 141 – 145.

11. Скалацкий В. Н. Информационное общество: современные теории и модели (социально-философский анализ): автореф. дис. на соискание ученой степени канд. филос. наук: спец. 09. 00. 03 „Социальная философия и философия истории" / В. Н. Скалацкий. – Киев, 2006. – 15с.
12. Смирнов С. А. Современная антропология. Аналитический обзор // Человек. – 2003. – №5. – С. 92 – 93.
13. Титаренко Л. Г. Технократические концепции в западной социологии.- Минск, 1993. – С. 8.
14. Уэбстер Ф. Теории информационного общества. – М., 2004. – С. 9.
15. Фролов И. Т. К постижению человека разумного и гуманного // Многомерный образ человека: Комплексное междисциплинарное исследование человека. – М., 2001. – С. 230.
16. Martin W. J. The Global Informational Society. – Aldershot: Aslib Gower, Brookfield, Vt, USA, 1995. – P. 3-7.
17. Norman A. L. Information Society / A. L. Norman. – Kluwer Academic Publishers, 1993. – P. 120.

Лугуценко Т. В. Філософсько-антропологічні концепції людини інформаційної культури
Розглядаються: різні аспекти становлення сучасного концепту віртуальної реальності, проблема антропологічного буття віртуальної реальності; феномен віртуальної реальності і його сутнісних особливостей, а також типологій віртуальних реальностней. Підкреслено, що історичне прагнення людини до подолання свого екзістенційного обмеження у наш час проектується з реального буття на віртуальне.
Ключові слова: людина virtues, культурний простір, інформаційний простір, інформаційна культура, віртуальна реальність, віртуальний простір, віртуалізація.

Лугуценко Т. В. Философско-антропологические концепции человека информационной культуры
Сделана попытка анализа различных философско-антропологических концепций человека, которые предполагают познание природы человека, его сущности и перспектив развития в информационном обществе. Подчеркнуто, что историческое стремление человека к преодолению своего экзистенциального ограничения в современном мире проецируется из реального бытия в виртуальное.
Ключевые слова: человек virtues, культурное пространство, информационное пространство, информационная культура, виртуальная реальность, выртуальное пространство, виртуализация.

Надійшла до редколегії 01.03.2013 р.

УДК 378:303: 371.277.2

К. Я. Аббасова, Р. М. Махмудова
Бакинский государственный университет

ПРОБЛЕМА ОСТАТОЧНЫХ ЗНАНИЙ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

В статье рассматриваются основные проблемы выявления и определения содержания остаточных знаний, характеристики их качества и основы формирования с точки зрения философии образования. Предлагаются некоторые подходы по систематизации факторов формирования компетенций у специалистов, в частности, отдельные методики исследования качества и эффективности обучения, а также факторов внешней среды, влияющей на это качество.
Ключевые слова: остаточные знания, система образования, межпредметные связи, внешняя среда, качество обучения, методы исследования.

Введение. Общественное устройство предполагает такую системную организацию, где всегда важен контроль и планирование (прогнозирование) социального развития. Наиболее ответственным участком здесь является институт образования, поскольку с ним взаимосвязана каждая сфера жизнедеятельности, каждый индивид: через различные формы функционирования этого института закладывается основа знаний, навыков и умений, необходимых для деятельности человека в каждой из указанных сфер. Вопросы контроля в образовании, как и в других социально-организованных сферах жизнедеятельности, многочисленны, однако проблема эффективности здесь далека до своего решения.

Известно, что идут активные поиски новых возможностей совершенствования подготовки специалистов всех профилей, самоподготовки и переподготовки на всех уровнях; в улучшении данной работы, прежде всего, заинтересованы государственные органы, а также соответствующие организации (с целью повышения качества выпускаемой продукции, выполнения высококачественных услуг и проч.). Рассмотрим вначале концептуальные основы проверки качества знаний в системе образования.

В истории и философии образования имеется немало ярких имен, связанных с вопросами организации качественного учебного процесса; имеется также немало разработок по организации контроля над деятельностью педагогического коллектива и всей учебной организации в целом. Среди них следует отметить И. Г. Песталоцци, Дж. Локка, Ж. Ж. Руссо, Я. А. Коменского, Дж. Дьюи, К. Д. Ушинского, И. Ф. Гербарта, Ф. А. Дистервега, и др. [1]. Закономерно развитие педагогики до сегодняшней педагогики сотрудничества. Образование требует постоянного совершенствования, поэтому с каждым

новым поколением, новым витком истории, когда меняются потребности в подходы в постановке образовательной парадигмы, требуется осмысление ее и на социологическом уровне. Известно, что социология образования стала развиваться уже в пределах эмпирической школы американской социологии; помимо этого, идеи функционирования образовательных систем были предметом исследования Э. Дюркгейма, М. Вебера, Т. Парсонса и др.

Активную работу по изучению качества образования и остаточных знаний проводят в Российской Федерации ряд образовательных центров, в частности, Московский центр качества образования, который имеет уже достаточный опыт по составлению различных методик и проведению исследований, как на экспертном уровне, так и среди населения по оценке качества знаний. В Белоруссии интересную работу проводит Центр проблем развития образования при Минском государственном университете где, к примеру, был проведен сравнительных анализ ценностных ориентаций белорусских и дортмундских (Германия) студентов в отношении качества образования [5].

Как показывают оценки специалистов, основной проблемой формирования остаточных знаний является слабая межпредметная связь, а также недостатки в базовой школьной подготовке. Известно, что знания, навыки и умения, приобретаемые в процессе обучения, не состоят из элементов обучения лишь одному предмету; здесь сочетаются, порой в самых неожиданных вариантах знания, навыки и умения, полученные в ходе обучения различным предметам, практических занятий, производственной и учебной практики, самообразования, получаемого в процессе обучения в вузе опыта социализации, в целом жизненного опыта; помимо этого, имеет значение также качественное своеобразие обучаемой личности, степень его вовлеченности в общественную жизнь вуза, города и даже страны в целом.

Все, что приобретается в процессе обучения, должно активно усваиваться обучаемой молодежью; в противном случае – это просто прозябание и отсиживание времени до получения диплома. Для выявления особенностей данного процесса необходим тщательный анализ положения в указанных направлениях обучения. Что может предложить здесь социология и психология? Работа в указанном направлении должна носить комплексный характер; именно поэтом следует использовать разнообразные методики. Прежде всего, следует изучить статистические характеристики учебного заведения и некоторые, может, на первый взгляд, не очень связанные с проблемой остаточных знаний данные об идеологии самой образовательной системы, ее организационной культуры, характере и уровне государственного регулирования процессов в образовательной системе, социальной политике по повышению уровня жизни населения, традиции в обучении, статус той или иной специальности в обществе, открытость страны для международного диалога; одним словом, требуется предварительный системный анализ ситуации вокруг образования, ее ценностных оснований и проявлений в нормативном поведении.

Следующий этап – это исследование непосредственно характеристики остаточных знаний, имеющихся у студентов и выпускников различных поколений. Это делается для того, чтобы селективным методом отобрать самые лучшие образцы остаточных знаний, самых успешных выпускников или студентов, с тем, чтобы досконально изучить их жизненную карьеру и возможности по жизни, которые они получили благодаря обучению.

Затем следует выявить качественные особенности остаточных знаний и их проявление. Это, пожалуй, самая трудная задача. Здесь необходимо составить вопросники и опросные тесты, отражающие в себе содержание той или иной дисциплины, связанной с научной картиной мира и основанной на ней, ее практического применения, статуса среди других учебных и научных дисциплин. Известно, что научные парадигмы сменяют друг друга, престижность же той или иной профессии, обучают которой на основе комплекса общих и специальных дисциплин как теоретически, так и путем формирования определенных практических навыков, на разных этапах общественного развития бывает разная. Таким образом, выявить значимость той или иной дисциплины и определить необходимое (ожидаемое) содержание остаточных знаний не так уж просто.

Данная ситуация отягощается также и тем, что возможность волевого подхода к содержанию преподаваемого курса (имеется в виду спецкурсы на выбор, а также содержание курса, которое предпочитает преподаватель вне зависимости от степени новизны и актуальности тематики) достаточно сильно влияет на формирование остаточных знаний. Здесь имеется в виду не «капризы» преподавателя, а развитие научных знаний, ИКТ, материальная и научно-педагогическая профессиональная база вуза.

Как видно из вышеизложенного, проблема носит комплексный характер, требует применения различных методов статистического анализа и монографического метода.

Основное содержание.

Идет второе десятилетие вхождения Азербайджана в систему Болонского процесса. Методологической базой и принципами внедрения служили здесь как основополагающие документы Болонского процесса, так и рабочие документы, разработанные Министерством образования страны и соответствующими вузами. Имеются инструкции о внедрении Болонского процесса, разработанные Министерством, рекомендации по разработке и внедрению кредитов 2006-2008 годов, Положения об оценке знаний студентов 2002, 2005, 2008 и последующих годов.

Подготовлены и утверждены учебные планы, индивидуальные планы студентов и другие документы. Первейшей задачей в деле улучшения качества подготовки специалистов является интеграция в общеевропейскую учебную систему, более активное вовлечение студентов в управление университетом: необходимо стремиться к тому, чтобы диплом, выдаваемый выпускникам, имел международный статус.

Еще придется также произвести изменения в структуре управления учебным процессом с тем, чтобы более эффективно распределить обязанности и полномочия между административными сотрудниками вуза. Отметим, что принципы и средства Болонского процесса являются предметом постоянного внимания профессорско-преподавательского состава, хотя имеются социально-психологические проблемы у преподавателей среднего и пожилого возраста, когда порой наблюдается недопонимание и консерватизм. В целом педагогические ресурсы не отвечают современным требованиям организации образовательного процесса. Несмотря на это, процесс перехода к Болонской системе неуклонно развивается и совершенствуется, уже с 2009/2010 учебного года сюда подключились магистратура и заочное отделение как бакалавриата, так и магистратуры.

Имеются проблемы с электронным обеспечением учебного материала. Качество предоставляемых лекций в электронном виде зачастую оставляет желать лучшего. Помимо этого, задерживается сам процесс предоставления этих лекций в семестре. Вместе с тем активно воспринимается передовой опыт по составлению программ, учебников, различных пособий в соответствии с требованиями науки и практики. Совершенствуется работа по специализации, готовятся кадры по новейшим специальностям, в соответствии с требованием времени.

Сейчас создана система мониторинга учебного процесса; ректорат прежде всего стремится разнообразить формы проверки знаний, в том числе экзамена, к примеру, здесь применяются тесты (на заочном отделении), письменные ответы с мониторинговой проверкой (т.е. безадресная), проверка лицом к лицу, т.е. на месте и т. д.

Пока нет системы партнерства по образованию, выдачи дипломов, которые бы признавались несколькими странами одновременно, и т. д. Вместе с тем уже имеется определенная материальная база, педагогические, организационные и методические ресурсы по обеспечению данного процесса, хотя здесь еще есть неиспользованные ресурсы. Прежде всего, имеется в виду использование передового опыта мировой образовательной системы.

Одним из требований программы Болонского процесса является предоставление максимума свободы участникам образовательного процесса, прежде всего обучающимся, в самостоятельной подготовке по всем курсам и предметам. Умение самостоятельного осмысления учебного материала прививается в школе, на протяжении всего периода школьной подготовки. Азербайджанские школьники готовятся 11 лет, но уже идут разговоры о 12-ти летнем школьном образовании. Самостоятельному восприятию учебного материала помогут новые технологии, в том числе образовательные – это компьютеризация, другие технические средства обучения.

Преподавателям предоставляется возможность управлять меньшей частью учебного времени, но делать это с максимальной отдачей; учебный материал должен быть уложен плотно, рассчитан на хорошее усвоение. С целью учета творческих задатков каждого обучающегося, его интеллектуальных возможностей, им предоставляется право выбора дисциплин, а внутри дисциплин – спецкурсов. К факультативным занятиям, помимо ряда гуманитарных и социальных дисциплин, относят также и дисциплины по специальности.

Современная философия образования предоставляет много вариативных возможностей для подготовки высококлассного специалиста. Прежде всего необходимо творчески подходить к подбору спецкурсов как обязательных, так и на выбор. Другое направление работы по совершенствованию учебных курсов – подготовка общего спецкурса, который также может быть факультативным – по образцу школьных обзорных курсов типа «обществоведение» или «Человек и общество», куда можно будет вместить главное содержание некоторых гуманитарных и общественных дисциплин. Эти рекомендации мы также предоставляем блоку естественно – научных и технических специальностей. Блоку же гуманитарных и общественных специальностей нужно еще и несколько иное

направление в преподавании общественных дисциплин, в том числе философии: нужен исторический обзор и анализ современных тенденций, узких, конкретных направлений развития той или иной социально-гуманитарной дисциплины.

К примеру, если есть выдающиеся представители науки, составившие своим творчеством целую научную школу, то можно прочитать спецкурс (опять-таки на выбор) по этому творчеству, с анализом первоисточников. Интерес будут представлять обзорные материалы на стыке нескольких дисциплин, к примеру, истории, права, философии, психологии и социологии – о проблеме становления человеческой личности – для психологов, а спецкурс на основе данных философии, политологии, этнографии, религиоведения – по определенному религиозному направлению – для теологического факультета и т. д. Именно работа в указанном направлении будет способствовать формированию крепкой основы остаточных знаний, соединяющих в себе знания, умения и навыки в комплексе.

Мы знаем, что самые талантливые преподаватели – те, которые умеют синтезировать знания из пограничных дисциплин, проявляют широкую эрудицию и в то же время глубину познания собственно предмета обучения.

Рассмотрим основные направления проводимой социологами и представителями других общественных и гуманитарных дисциплин работы по выявлению содержания остаточных знаний и определению эффективности формирования компетенций у специалиста. Понятие остаточных знаний все еще является предметом обсуждения в кругу специалистов. Согласны, что «тестирование, которое уже не первый год проводится в вузах, основано на контроле остаточных знаний у студентов, прошедших курс обучения по какому-либо предмету. Результаты тестирования определяют важнейшие факторы финансирования кафедр, вузов, их инновационные потенциалы, репутацию преподавателей. При этом понятие «остаточных знаний» ни формально, ни тем более, юридически, никак не определено, поэтому неясно, какие знания необходимо проверять и на какой основе» [2].

Можно согласиться с приведенным ниже определением: «под остаточными учебными знаниями можно понимать объем учебной информации, соотнесенный с образовательными стандартами, учебными планами и программами, сохранившейся в памяти обучаемого на фиксированный момент времени и реализуемый в процессе его учебной и профессиональной деятельности» [4]. В целом в процессе подготовки поколений к социальной жизни через систему образования – главная задача – это определить содержание остаточных знаний, что при сегодняшних темпах развития науки и техники, постоянного реформирования системы образования, не так уж просто.

Выше уже была подчеркнута необходимость усиленного использования знаний из пограничных областей специальности, а также блока социальных и гуманитарных дисциплин. С этим не согласны некоторые эксперты, подчеркивая, что «особую опасность практика проверки остаточных знаний представляет, если предмет перегружен информацией из разных областей науки и преподается по разным учебникам, где авторы воплощают свое видение предмета» [4]. Это актуальная проблема, поскольку смена научных парадигм вынуждает преподавателей постоянно обновлять учебный материал, составлять альтернативные учебники и т. д. Не так уж далеки были времена, когда на территории нынешнего СРГ преподавались общественные дисциплины, которые писались в Москве и затем переводились слово в слово на языки союзных республик.

Ясно, что проблема решения остаточных знаний начинается с развития науки, ее отраслей, концепций, соотношения фундаментальных и прикладных аспектов, идеологической задействованности отдельных отраслей, которые сегодня с необычайной легкостью могут тиражироваться и пропагандироваться через различные формы СМИ. Уровень развития экономики страны, характер социальной структуры, жизнеобеспечения, образ жизни также влияют на систему постановки процесса обучения на всех ступенях образования. Философия образования требует здесь комплексного подхода.

Прежде всего следует учесть два фактора, благоприятно отражающихся на процессе формирования остаточных знаний: это межпредметные связи и практическая направленность преподавания каждой дисциплины. Рассмотрим каждый фактор более подробно.

Проблема межпредметных связей решается методом формирования «снежного кома», когда каждый последующий год обучения основан на базовых представлениях и навыках, приобретенных в предыдущем году. Естественно, что опора на базовые школьные знания происходит всегда, на протяжении всего периода вузовского обучения. Помимо крепкой базы (о которой мечтает каждый выпускник школы), необходим грамотный профессорско-педагогический коллектив, уже отработавший необходимые приемы и методики по системному и эффективному обучению, имеющий четкое представление о характере знаний, которые он преподносит студенту (отрывочные, фундаментальные,

связанные с научными и практическими разработками современных ученых или нет, и проч.). Вузы, имеющие в своей деятельности десятки, а то и сотни лет, обладающие достаточной престижностью, обладающие высоким общественным статусом, имеют богатую методическую, материальную базу и социальный, интеллектуальный капитал, который способствует формированию особой, корпоративной культуры, одним из базовых составляющих которой является наличие специальных приемов и методик по профессиональному росту будущих специалистов.

Требуется создание особого морально-психологического климата, когда выработан определенный общий стиль взаимоотношений между преподавателями и студентами, порождающий, в конечном счете, свой, корпоративный дух. Все это, обогащенное постоянно возобновляемой свежей струей научных разработок, богатой и интересной производственной практикой, будет способствовать лучшему усвоению знаний, скорейшему формированию навыков и способностей в профессиональной сфере.

В Бакинском Государственном Университете (был создан в 1919 году) подобные традиции развиваются при условии наличия отдельных талантливых представителей той или иной научной школы (к примеру, можно указать на период жизни и деятельности ректора, акад. Ю. Мамедалиева (50-60-е годы XX столетия), химика по образованию, и др.). В условиях Болонского процесса как раз созданы необходимые условия активного общения преподавателей с целью обмена знаниями и основными идеями преподаваемых каждым из них дисциплин: каждый из них привлекается к проверке экзаменационных ответов не по своей, а по «соседней» дисциплине, получая возможность оценить работу своего коллеги в методическом и научном отношении. В результате по итогам экзаменов появляется возможность обсудить положение с преподаванием той или иной дисциплины, увидеть пробелы и «подсказать» возможности их устранения.

Для того, чтобы оценить характер и уровень использования возможностей уже усвоенных студентами дисциплин, необходимо, на наш взгляд, расширить возможности применения таких форм работы, как организация теоретических семинаров по тем или иным научным направлениям на факультете или на кафедре, корректировка учебных программ, подготовка обзоров-презентаций по той или иной дисциплине на кафедре в целью получения одобрения коллек и т. д. Помимо всего указанного, необходима активная самоподготовка преподавателя.

Что же касается усиления практической направленности преподавания каждой дисциплины, то здесь положение несколько иное. Ситуация не столь благоприятная, как в моменте налаживания межпредметных связей, поскольку обеспечить научно-экспериментальную и практически-прикладную базу для отдельных дисциплин, не говоря уже о всех подряд вряд ли осуществимая задача даже для самого продвинутого вуза. Согласно учебным планам, составленным в соответствии с требованиями Болонского процесса, предоставляемая возможность практически усваивать пройденные студентами учебные материалы должна быть достаточно обширной: на каждом курсе должна быть учебно-производственная практика. Однако ограниченность ресурсов, новизна многих дисциплин и специальностей приводит к тому, что практика порой сводится к учебным лабораториям в самом же вузе. Старая болезнь вузов советской поры продолжает еще жить: теория и практика все еще далеки друг от друга, как небо и земля.

Каков выход из положения? Прежде всего, необходима соответствующая работа в аудитории: постоянные обращения к опыту практического применения той или иной идеи, формулы, концепции, направления как современному, так и в истории общества. Тем самым будут выполнены несколько требований к к занятиям: будут разнообразиться методические подходы, стиль изложения, содержание лекции и семинарского занятия будут более содержательными и интересными, в долговременной памяти студентов отложится необходимая информация. Помимо этого, на производственной практике (предусмотренной по учебному плану), реально будут формироваться профессиональные навыки и умения. Все зависит от тех условий, которые будут предоставлены соответствующей организацией. Система организации обучения в соответствии с требованиями Болонского процесса предполагает прохождение практики в разных странах, подписавших Болонскую декларацию. Однако на практике все это еще далеко от совершенства.

Выводы. Рассмотрение актуальных проблем организации учебного процесса во всех звеньях системы образования предполагает постоянный мониторинг качества его качества, одним из эффективных средств которого является выявление и оценка остаточных знаний. Вместе с тем с точки зрения возможностей применения различных средств, как методических, так и технических (к примеру, ИКТ), есть еще большие пробелы, в том числе определение состояния института образования в системе общественных отношений, выявление основных факторов, влияющих на качество образования, на данном этапе

общественного развития, создание разнообразных методик по оценке остаточных знаний и их совершенствование.

Библиографические ссылки:

1. Дьюи Д. «Психология и педагогика мышления». / Д. Дьюи [Пер. с англ]. — М. : «Совершенство», 1997. — 208 с.
2. Захаров И. Остаточные знания и преподавательская деятельность [электронный ресурс] / И. Захаров. — Режим доступа: http://www. warandpeace. ru
3. Кислякова Ю. Г. Квалиметрическая технология диагностики остаточных знаний студентов: Дис.... канд. пед. наук: 13. 00. 01 / Ю. Г. Кислякова. — Ижевск., — 2002.
4. Концепции профильного обучения на старшей ступени общего образования. Система аттестации и остаточные знания. Вып. 10, 2010 [электронный ресурс]. — Режим доступа: http://pda. iam. duma. gov. ru
5. Теоретические и методологические проблемы качества образования в Республики Беларусь [электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www. charko. narod. ru
6. Хуторской А. В. «Педагогическая инноватика: методология, теория, практика». Научное издание / А. В. Хуторской. — М. : Изд-во УНЦ ДО, 2005. — 222 с.

Аббасова К. Я., Махмудова Р. М. Проблема залишкових знань з точки зору філософії освіти.

У статті розглядаються основні проблеми виявлення та визначення вмісту залишкових знань, характеристики їх якості та основи формування з точки зору філософії освіти. Пропонуються деякі підходи щодо систематизації факторів формування компетенцій у фахівців, зокрема, деякі методики дослідження якості й ефективності навчання, а також факторів зовнішнього середовища, що впливає на цю якість.

Ключові слова: залишкові знання, система освіти, міжпредметні зв'язки, зовнішнє середовище, якість навчання, методи дослідження.

Abbasova K., Makhmudova R. The problem of residual knowledge in terms of philosophy of education.

The paper discusses the main challenges of identifying and determining the content of residual knowledge, characteristics, quality and guidelines for the development in terms of the philosophy of education. Suggests some approaches to systematize the factors to build skills among professionals, in particular, some research techniques quality and efficiency of education, and environmental factors that affect the quality. First of all, we should examine the statistical characteristics of the institution and some data on the ideology of the educational system, its organizational culture, nature and level of government regulation of processes in the educational system, social policies to improve the living standards and traditions in education, the status of a profession in society, openness to international dialogue, in a word, the system requires a preliminary analysis of the situation around education, its value base and displays a normative behavior.

The next stage – the study of characteristics of residual knowledge directly available to students and alumni from different generations. This is to ensure that the selective method to select the best examples of residual knowledge, the most successful graduates or students, in order to thoroughly examine their life and career opportunities in life that they have received through training.

Then necessary to identify the qualitative features of residual knowledge and their expression. Consideration of the actual problems of the educational process at all levels of the education system requires constant monitoring of the quality of its quality, an effective means of which is the identification and evaluation of residual knowledge.

Keywords: residual knowledge, education, interdisciplinary communication, the external environment, the quality of teaching methods.

Надійшла до редколегії 01. 03. 2013 р.

УДК 930 (4) +1: 001

С. Ш. Айтов

Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна

ФІЛОСОФСЬКІ ТА ІСТОРИЧНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ХУДОЖНЬОЇ ТВОРЧОСТІ (РОМАН І. С. ТУРГЕНЄВА «ДЫМ»)

Аналізується потенціал дослідження творів художньої літератури як джерела для реконструкції філософських поглядів і історично-антропологічних елементів соціокультурної реальності минулого(на прикладі роману І. С. Тургенєва «Дым»)

Ключові слова: історична антропологія, ментальність, філософські погляди художня творчість, І. С. Тургенєв.

Проблема роботи. Проблемою даної статті є дослідження літературної творчості як важливого чинника інформації про ментальність, філософські погляди, світогляд та соціокультурні особливості певної історичної епохи.

Метою праці виступає аналіз роману І. С. Тургенєва «Дым» з точки зору дослідження філософських поглядів, світоглядних установ та особливостей ментальності російського

суспільства, головно його «культурного шару» середини – третьої чверті XIX ст.

Огляд літератури. Окремі проблеми даної тематики були висловлені у історичних та філософських дослідженнях вітчизняних вчених другої половини XX – початку XXI ст.. Так, масштабна праця М. М. Бахтіна з філософії культури та історичній психології заснована на аналізі середньовічних та латинських літературних творів [3, с. 7]. У створеному Ю. М. Лотманом романі-реконструкції відтворено життя М. М. Карамзіна, яку (реконструкцію) дослідник назвав археологією культури [6, с. 13]. Літературні твори цього видатного письменника та історіографа розглядаються як певний інформаційний масив, що виявився «подієвою основою» для глибинного аналізу як особистості самого Карамзіна, так і історичної епохи, у яку він розпочинав свою творчу діяльність.

І. М. Супоницька у дослідженні ментальності мешканців півдня США (нащадків європейських іммігрантів) середини XIX ст. неодноразово звертається до літературних образів, створених М. Мітчелл [19, с. 228] та М. Твеном [19, с. 229-230] для пояснення особливостей ментальності та соціокультурних реалій, повсякденного життя цього своєрідного регіону Сполучених Штатів. С. В. Оболенська досліджує проблему сприйняття малоосвіченими шарами російського суспільства останньої чверті XIX ст. літературних творів Л. М. Толстого, реконструюючи в такий спосіб елементи «картини світу» цих верств населення. А. Г. Болебрух у теоретичній праці про роль літератури у історичних дослідженнях висловлює обгрунтовану думку про важливість застосування аналізу художнього методу осягнення суспільно-культурної реальності у соціально-гуманітарних студіях [4, с. 8].

Втім реалізація вказаних теоретичних підходів ще не знайшла адекватного когнітивного втілення у вітчизняних історичних і філософських (особливо у галузях філософії культури та філософії науки) дослідженнях.

Основна частина. Вельми важливим чинником для філософських досліджень та історично-антропологічних реконструкцій, у даному випадку, російських світогляду, філософських уявлень та ментальності доби середини-третьої чверті XIX ст. виступає порівняно маловідомий роман І. С. Тургенєва «Дым» (1869 р.). Він містить досить багато інформації про складний комплекс полеміки «західників» та слов'янофілів вказаних часів, причому сам Тургенєв, вельми очевидно, підтримує думки перших.

Висловленим у даному романі західницьким поглядам передували інтенсивні роздуми І. С. Тургенєва про шляхи розвитку Росії, рушійні сили прогресу своєї країни та засоби його досягнення. Суттєво важливе те, що викладені у романі у художній формі західницькі теорії є не лише поглядами самого Тургенєва, але відображують також ідейні переконання та картину світу однодумців письменника, мешкавших як у столицях російської імперії, так і у провінції. У цьому сенсі можна зробити припущення, що погляди автора «Дыма» є не поодинокими, але типовими для цієї соціальної групи прозахідницької частини російської інтелектуальної еліти.

Можливо ніхто із російських письменників-класиків середини XIX ст. не був настільки послідовним західником, як І. С. Тургенєв. А. В. Черепнін вказує, що однією із основ історичного світогляду письменника було уявлення про взаємодію історичних доль російського та західноєвропейських народів [20, с. 113]. Вчений цитує вельми показове твердження І. С. Тургенєва: «Я ніколи не визнавав тієї рокової межі, яку певні турботливі й дуже завзяті, але малоосвічені патріоти свідомо хочуть провести між Росією і Західною Європою. Тією Європою, з якою походження, мова, віра так тісно її пов'язують» [20, с. 113]. М. М. Ремізов, близько знайомий із письменником під час його життя у Парижі,(наприкінці 1870-х рр.), стверджував, що І. С. Тургенєв був цілком відданий західноєвропейській цивілізації, європейським політичним ідеалам та філософській думці й дуже бажав вільного їх розвитку у Росії [9, с. 167]. Західницьким переконанням Тургенєва буди властиві навіть певні позитивістські риси. Так він вважав за потрібне підкорення природи: «Завдання культури – вміти перемогти природу й заставити її слугувати собі» [13, с. 432].

Втім, позитивізм виявився лише відтінком західницьких ідей письменника. Мислячи раціонально та об'єктивно, І. С. Тургенєв бачив і недоліки західноєвропейської цивілізації та окремих її народів. Так, за висловом письменника, «французи ніколи в їх історії не відрізнялись глибиною і силою психологічних процесів <…> Форма завжди переважала в них над змістом» [9, с. 165]. Цікаво, що в цьому своєму судженні Тургенєв фактично солідаризується із своїм ідейним опонентом , слов'янофілом К. С. Аксаковим, стверджуючим, що «Франція є країною чисто завнішньою й що для неї замкнена вища середа – середа духа» [1, с. 138]. Недоліками французів письменник вважав також велику національну пиху й буржуазну розважливість [14, с. 168].

І. С. Тургенєва вельми цікавила тема різниці психологій російського та європейських народів, російської й західної людини. Цей художній та інтелектуальний інтерес

письменника викликав до життя один із нереалізованих проектів великого роману – про брак російської революціонерки та французького соціаліста. У цьому романі він мав намір показати всю глибину відмінностей й взаємного непорозуміння між представниками різних народів та культур [9, с. 163].

І. С. Тургенєв негативно відносився й до радикальних революціонарістських доктрин Західної Європи та до політичних практик їх втілення у Росії. Як ліберал, він навіть до мирних пропагандистів відносився вкрай скептично, а іноді й насмішливо. Політичному нигілізму він не співчував, й взагалі погано знав цю доктрину [9, с. 169]. На думку письменника «… насильницьки втручатися у народне середовище із чужими народу принципами і теоріями <…> немає ніякого сенсу. Краще дати народу повну свободу облаштуватися самому й огородити його від всіляких набігів на його життя» [9, с. 170]. Нігілістці, яка завітала у Спаське, Тургенєв чітко пояснив, що він ніколи не співчував нігілістам, що насильництво й політичний тероризм ніколи не досягають своєї мети й припиняють розвиток народів [13, с. 197].

Вельми критично письменник оцінював й побутові традиції, повсякденне життя російського народу. Всупереч поглядам слов'янофілів і О. І. Герцена, які були дуже високої думки про громади як соціально-психологічні засади суспільства, Тургенєв бачив в них механізм поневолення особистості, він неодноразово цитував слова знайомого селянина: «Хто громади не знав, той не знає петлі» [16, с. 268]. Найбільш сприйнятливим для Росії письменник вважав шлях еволюційного застосування західних просвітництва, науки і технологій. У листі Є. І. Ламберт, він, зокрема, писав: «Газоподібність Росії далека від планетарного стану. Ніде нічого міцного, твердого, ніде ніякого зерна – не мовлячи вже про верстви, самому народі цього немає» [5, с. 527].

Ця точка зору, висловлена письменником у 1861р. не змінилася і у 1879 р. І. С. Тургенєв відзначав, що у російському народі продовжуються психічні процеси самовизначення і пошуків правди й ідеалів, в той час як, наприклад, у французькому народі закінчилася кристалізація народних пошуків, відбулася культурна тотожність всіх верств [9, с. 163]. У Росії, за суттю, існували дві культури – культура інтелектуальної еліти й народна (селянська) культура.

Драмою ідейної людини письменник вважав боротьбу останньої за інтереси народу, в той час як сама вона походила із заможного класу й існувала у зовсім іншому культурному середовищі. У цьому аспекті свого світобачення, як і в багатьох інших, Тургенєв різко розходився із слов'янофілами і іншими ідейними течіями російських державників. М. М. Ремізов вказує, що письменник вельми негативно ставився до «фанатичного візантійського слов'янофільства, яке приписувало російському народові, якусь проведенційну роль у історії й намагалося ізолювати його від впливу західної цивілізації» [9, с. 167].

На думку І. С. Тургенєва слов'янофіли, створили собі ідею про російську людину й підводили все російське життя під цю ідею [7, с. 214]. Важливим недоліком слов'янофільської ідеології письменник вважав і надзвичайно високу оцінку ролі громади в селянському житті як колективної засади, яка суттєво полегшувала індивідуальну свободу селян [18, с. 227].

Негативну оцінку І. С. Тургенєва отримала також ідея про російську громаду як джерело майбутнього соціалістичного устрою. Письменник вважав, що статті «Колокола» (1861) будуть сприяти розвитку серед інтелігентської молоді антизахідних настроїв й призведуть до укріплення у суспільній свідомості ідей про виключність історичного шляху Росії, а ця обставина ускладнить прогресивний суспільний розвиток [5, с. 527-528].

Виступи Тургенєва проти слов'янофільства й на підтримку прихильників західної цивілізації, що отримали гостро-полемічну форму у романі «Дым» викликали хвилю різкої критики і самого твору і його автора. Так, у газеті «Русский», М. М. Погодін назвав цю книгу «угаром, який наноситься із Заходу; зброєю росіянина, яка спрямована проти Росії», а сам Тургенєв був атестований як «странник, який все російське без винятку вважав димом» [5, с. 538]. Літературний критик вказував, що погляди письменника, свого роду нігілізм, навіяний виключно негативні вченнями Західної Європи [5, с. 537-538] . А. А. Фет у листі до Л. М. Толстого висловив вельми негативне ставлення і до художньої форми роману і до його ідейного змісту [5, с. 54]. Опублікування «Дыму» стало причиною повного розриву особистісних стосунків І. С. Тургенєва та Ф. М. Достоєвського, обуреного висловленою в романі жорсткою критикою на адресу Росії [10, с. 19].

Поряд із численними критичними судженнями щодо роману, були висловленні і схвальні оцінки. Зокрема, високу оцінку цій книзі дав Д. Ф. Писемський [10, с. 27]. У листах своїм кореспондентам І. С. Тургенєв висловлював побоювання такої одностайної критиці «Дыма». 15(27).05,1867 р. він писав О. І. Герцену: «Наскільки мені відомо, «Дым»

налаштував проти мене в Росії людей релігійних, урядовців, слов'янофілів і патріотів» [16, с. 246]. 23.05.(04.06).1867 р. тому самому адресату: «Уяви, я вважаю, що Потугін недостатньо висловлюється, і в цій думці підтримує мене загальна лють, яку виклав проти мене цей персонаж» [16,с . 249]. Іще через десять днів: «Знаю, що мене лають всі, і красні і білі, і зверху і знизу, і збоку – особливо збоку. Уяви собі, я навіть радий, що мій органічний західник Потугін з'явився під час цього всеслов'янського танцю з присядкою» [16, с. 253]. (І. С. Тургенєв відізвався так про всеслов'янську Етнографічну виставку, яка прийшла у Петербурзі у 1867 р.) У листі до О. Ф. Писемського від 31.05(12. 06)1867 епатажні мотиви практично відсутні і помітна стурбованість автора щодо роману: «<…> Я до сих пір, крім засудження мого роману навіть від приятелів нічого не чув, і думка невільно зароджувалась у голові. «Вже не уродця лі я створив?» [17, с. 29].

Західницькі переконання І. С. Тургенєва виражали світогляд та бачення світу багатьох інших учасників «культурного шару» Росії, які розподіляли подібний образ думок. Однак художній твір, який відобразив ідеї та погляди на світ певної соціальної групи у головному, а саме у суб'єктивній літературній формі, належав І. С. Тургенєву. Отже саме проти нього й була спрямована жорстка критика супротивників ідеології західництва. Актуальність суспільно політичних проблем Росії, які були своєрідно осмислені в «Дыме» і вельми гостра форма їх аналізу, обговорення на сторінках роману, зумовили сприйняття його читачами перш за все як публіцистичного твору. Ця обставина дала підстави О. М. Пескову назвати «Дым» ідеологічним романом [12, с. 51]. Першопочатковому замислу роману (1862) передувала полеміка Тургенєва із представниками революційної російської еміграції, мешкавшими у Лондоні про історичні шляхи розвитку Росії, яка завершилася сваркою письменника з О. І. Герценом [2, с. 18].

Доведеним фактом, як вказує А. І. Батюто, є та обставина, що полеміка з соціально-політичної проблематики І. С. Тургенєва і О. І. Герцена стала основою всієї ідейно-світоглядної, філософської і суто публіцистичної складової роману «Дым». Остання знайшла повне відображення у монологах Созонта Потугіна, апологета суспільних і науково-технологічних досліджень західної цивілізації. В свою чергу, гострі висловлювання цього літературного персонажу є відображенням усталених західницьких поглядів самого Тургенєва. Іще до написання роману письменник заявив: «Я – корінний і невиправний західник, і ні в якому разі цього не приховував і не приховую» [18, с. 222]. Цікаво, що від свого кредо письменник не відмовився і під впливом змінившоїся у Росії у 1863-1864 рр. внутрішньополітичної ситуації, політичного зросту консервативних настроїв [8, с. 11].

Найбільш важливою суспільною проблемою розвитку Росії західник Тургенєв вважав необхідність засвоєння соціумом та державою кращих надбань західноєвропейської культури, науки, технічного прогресу [5, с. 526]. За думкою письменника, яку висловив його протагоніст у «Дыме» Потугін, культурні дослідження слід переймати у Заходу вибірково, відповідно до «місцевого колориту», тобто історично-культурних й соціально-психологічних особливостей росіян і Росії. Подібно до І. С. Тургенєва, Потугін вельми високо оцінює реформи Петра І й інтенсивність соціокультурних запозичень під час правління цього монарха [20, с. 131]. На відміну від тієї доби, у сучасні Потугіну (і Тургенєву) часи, тобто у середині XIX ст.., Росія запозичувала переймала у Заходу не корисні для суспільства інновації – технології, знання, методи організації праці, а застарілі соціально-політичні доктрини, головним чином, утопічні (вчення Сен-Симона, Фурьє) [15, с. 83]. Разом з тем, «нетямуща» Росія не бажає вчитися у Західної Європи, а навпаки, звинувачує Захід у «загніванні». Останній же «б'є Росію за всіма пунктами». Слов'янофіли – головні опоненти європейської ідеї – живуть майбутніми перемогами, тоді як Росія, за думкою Потугіна, у цілі десять століть нічого свого не створила «.. ані в суді, ані в науці, ані навіть у ремісництві» [15, с. 26-27]. Втім, останні висловлювання є скоріше полемічною витівкою, а не висновком об'єктивного історичного аналізу.

Особливо різки нападки гіперкритичного Потугіна були викликанні так званим «самородництвом», тобто таким явищем, коли талановиті у мистецтві та науці люди не вважали за необхідне цілеспрямовану і систематичну освіту і розвій своїх здібностей. Потугін вважає «самородництво» цілим суспільним явищем, яке з його точки зору можливе там, де немає ані справжньої науки, ані справжнього мистецтва [15, с. 80].

Аналізуючи висловлювання цього персонажу «Дыма» можна реконструювати систему світогляду і ментальності і самого Потугна (а значною мірою І. С. Тургенєва), і цілої суспільної групи радикальних російських західників середини XIX ст. (й не тільки). До елементів цієї культурно-психологічної системи належать такі чинники, як: необхідність культурних запозичень у Заходу, історична відсталість Росії, шкода для суспільства «самородництва» як соціального феномену, гостре неприйняття ідеї історичної і культурної самобутності Росії.

Висновки. Таким чином, аналіз класичного художнього твору, зокрема роману І. С. Тургенєва «Дым», може бути вельми істотним джерелом інформації для вивчення певної історичної епохи, її світогляду, особливостей ментальності, філософської думки. Серед філософських аспектів аналізу роману «Дым» можна відокремити елементи історично-філософський, філософсько-історичний та філософсько-науковий. Перший створює важлива інформація, надана (в художній формі) щодо світоглядного діалогу російських західників та слов'янофілів. Філософсько-історичний елемент утворюють роздуми героїв роману (які відображують певні соціальні групи) про цілі та історичні шляхи розвитку Росії. Філософсько-наукова складова полягає в спробі інтегрувати в когнітивній простір наукового пізнання (в даному випадку переважно історичного) дослідження соціально-культурної реальності минулого художницькими методами.

До історичних, головно, історично-антропологічних аспектів аналізу даного твору І. С. Тургенєва, можна віднести дослідження такої проблематики, як ментальність та світогляд певних соціальних груп Росії середини XIX. ст. Вказані дослідження можуть бути розподілені на наступні елементи: ментальність і світогляд радикальних західників, соціокультурні стереотипи відношень Росії та західноєвропейської цивілізації; вплив установок ментальності та світогляду соціальних груп на історичний розвиток суспільства (відповідно до роману «Дым» – російського соціуму середини XIX ст.).

Бібліографічні посилання:

1. Аксаков, К. С. О некоторых современных собственно литературных вопросах [Текст]/ К. С. Аксаков / Вопросы философии. – 1990 – №2.
2. Батюто, А. Н. Тургенев – романист [Текст] / А. Н. Батюто. – М. :Наука, 1972.
3. Бахтин, М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренесанса, [Текст] / М. М. Бахтин. – М. : Художественная література, 1965. – 500 с.
4. Болебрух, А. Г. История и художественная литература: к специфике социальной рецепции [Текст] / А. Г. Болебрух // Гуманитарный журнал. – 2011. – Зима – Весна. – с. 3-11.
5. Кийко, Е. М. Пояснительная статья [Текст] / Е. Н. Кийко / Тургенев И. С. – ПСС. Т. 7 – М., 1978.
6. Лотман, Ю. М. Сотворение Карамзина [Текст] / Ю. М. Лотман. – М. : Книга, 1987.-336с.
7. Луканина, А. М. Моё знакомство с Тургеневым [Текст] / А. М. Луканина / С. С. Тургенев в воспоминаниях современников.- т. 2. – М. : Наука, 1969.
8. Минаков, А. Ю. Консерватизм в России [Текст] / А. Ю. Минаков, А. В. Репников / Русский консерватизм середины XVIII – начала XX века. Энциклопедия. – М. : РОСПЭН, 2010. – 639 с.
9. Н. М. Черты из Парижской жизни И. С. Тургенева [Текст] / Н. М. / И. С. Тургенев в воспоминаниях современников. – в 2. т. – т. 2. – М. : Наука, 1969.
10. Никитина, Н. С. И. С. Тургенев в переписке с писателями [Текст] / Н. С. Никитина / Переписка И. С. Тургенева. – Т. 1. – М. : Наука, 1986.
11. Оболенская, С. В. Солдаты читают Толстого [Текст] / С. В. Оболенская / Одиссей 2001 – М. : Наука, 2001. – с. 287-310.
12. Песков, А. М. «Дым» И. С. Тургенева и «Евгений Онегин» А. С. Пушкина [Текст] / А. М. Песков // Литературная учёба. – 1983.- №4.
13. Полонский, Я. П. И. С. Тургенев у себя в его последний приезд на родину [Текст] / С. Л. Толстой / И. С. Тургенев в воспоминаниях современников. – в 2-х т. т. – т. 2. – М. : Наука, 1969.
14. Толстой, С. Л. Тургенев в Ясной Поляне [Текст] / С. Л. Толстой / Н. С. Тургенев в воспоминаниях современников. – в 2-х т. т. – т. 2. – М. : Наука, 1969.
15. Тургенев, И. С. Дым [Текст] / Н. С. Тургенев. М. : Художественная литература 1986.
16. Тургенев, И. С. Переписка [Текст] / И. С. Тургенев. – М. : Переписка. Том 1 – М. : Наука, 1986.
17. Тургенев, И. С. Переписка [Текст] / И. С. Тургенев. Переписка. – том 2. – М. : Наука, 1986.
18. Тургенев, И. С. По поводу «Отцов и детей» [Текст] / И. С. Тургенев Статьи и воспоминания. – М. : Художественная литература, 1981.
19. Супоницкая, Н. М. Южанин: рыцарь или янки? [Текст] / Н. М. Супоницкая / Одиссей. 1999. – М. : Наука, 1999. – С. 228-244.
20. Черепнин, Л. В. Исторические взгляды классиков русской литературы [Текст] / Л. В. Черепин. – М. : Наука, 1986.

Айтов С. Ш. Философские и историко-антропологические аспекты художественного творчества (роман И. С. Тургенева «Дым»).

Анализируется потенциал исследования произведений художественной литературы как источника для реконструкции философских взглядов историко-антропологических элементов социокультурной реальности прошлого. (на примере романа И. С. Тургенева «Дым»)

Ключевые слова: историческая антропология, ментальность, философские взгляды, художественное творчество, И. С. Тургенев.

Aytov S. Philosophical and historical and anthropological aspects of art (Novel I. S. Turgenev «Smoke»)

Analyzing the expression of the character «Smoke» can reconstruct the system of philosophy and mentality

and most Potuhna (and largely I. S. Turgenev), and the whole social group of radical Russian Westerners mid-nineteenth century. (And not only). The elements of this cultural and psychological systems include such factors as: the need for cultural borrowing from the West, historical backwardness, harm to society «samorodnytstva» as a social phenomenon, acute rejection of the idea of the historical and cultural identity of.

Thus, the analysis of classical art, including novel I. S. Turgenev's «Smoke» can be very significant source of information for the study of a particular historical epoch, its outlook, features mentality philosophical thought. Among the philosophical aspects of the analysis of the novel «Smoke» can separate the elements of historical and philosophical, philosophical, historical, philosophical and scientific.

The first provides important information provided (in the form of art) on the philosophical dialogue Russian Westernizers and Slavophiles. Philosophical and historical reflection element constitute the characters of the novel (which reflect certain social groups) about the aims and historical development of Russia. Philosophical and scientific component is to attempt to integrate cognitive space of scientific knowledge (in this case mainly historical) research on the socio-cultural reality of the last artistic methods.

The historical, mainly, historical and anthropological aspects of the analysis of this work I. S. Turgenev, include the study of such issues as the mentality and outlook of certain social groups in the mid XIX. st. These studies can be divided into the following elements: the mentality and ideology of radical Westerners sociocultural stereotypes relations of Russia and Western civilization, the impact installations mentality and ideology of social groups on the historical development of society (according to the novel «Smoke» – Russian society the middle of the nineteenth century.).

Keywords: historical anthropology, mentality, philosophical thought, artistic creation, I. S. Turgenev.

Надійшла до редколегії 01. 03. 2013 р.

УДК 111

О. Н. Андреева

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Тамбов

РЕФЛЕКТИВНОЕ ВОПЛОЩЕНИЕ МОДУСОВ БЫТИЯ В КУЛЬТУРЕ С ПОЗИЦИЙ «СЕМАНТИЧЕСКОГО»: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ПРАКТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Онтологические модусы «бытие в себе», «бытие для себя» и «бытие для другого» имеют различные семантические позиции, обусловленные содержанием и структурой модусов и составляющих культуры. Релевантным для воплощения бытия с позиций «семантического» является интерпретация смыслов вербальных и невербальных компонентов культуры.

Ключевые слова: культура, бытие, модусы бытия, онтология, семантические релеванты, «возможное», «сущее», «должное», «семантическое», рефлективное воплощение, интерпретация, семасиология.

Культура как явление бытия, как его отражение и развитие, в конечном счёте, как само бытие всецело и всеобъемлюще. «Бытие» и «культура» – взаимопроникаемые и взаимодополняемые категории: начало бытия как акта существования и развития всего сущего подразумевает начало (возникновение) и развитие культуры как смысла существования, как фокуса передачи и движения знаний, мыслей; как идея существования бытие может актуализироваться только как развитие культурных знаний, культурных смыслов, культурных понятий. Объективация и интерпретация всего сущего происходит в рамках составляющих культуры как онтологического процесса. Объективация как система мыслей предметной сферы и интерпретационных полей порождают разность культур, то есть разность онтологий, в связи с чем «онтологию можно расценить как семантическое ядро культуры, производящее смыслозначимые каркасы мира» [6, с. 163]. В большинстве практик осуществления составляющих культурных систем онтологические фокусы реализуются в составе так называемых «модусов бытия»: «бытие в себе», «бытие для себя», «бытие для другого». Каждый модус бытия не существует изолированно; между ними наблюдается непрерывное взаимодействие и взаиморазвитие при реализации культурных сценариев. Модусы бытия показывают постоянное развитие культуры как основы бытия, жизнедеятельности социума, индивида.

В философии модусы бытия как семантические релеванты культуры не могут рассматриваться отдельно от их воплощения, реализации. Бытийность модусов проявляется не только в их существовании, развитии, но и в их воплощении, представлении, в передаче смыслов. Онтологические основания культуры, воплощение модусов бытия рассматривались в трудах современных философов, в частности, П. Гуревича, Г. Зиммеля, В. Ильина, М. Кагана, П. Сорокина, В. Степина и др.

Акты различного рефлективного воплощения модусов бытия чаще всего триедины: «бытие, взятое с позиций «возможного», «бытие, взятое с позиций «сущего» и «бытие, взятое с позиций «должного» [6, с. 166]. «Возможное», «сущее» и «должное» – это не что иное, как категориальный аппарат мышления, рассмотрение бытия как воплощения

в реализации основных контекстов существования. Это категории абстрагированного восприятия, категории общие, которые «вписывают» в свою структуру всё множество вариаций в той или иной степени и возможности реализации бытия. Однако онтология как семантико-семиотическое ядро культуры не столь категорична/абстрактна в своих суждениях. Культура и есть воплощение «возможного», «сущего» и «должного», но культура помимо этого интерпретирует, анализирует, сопоставляет составляющие своей структуры, объясняет их, показывает их смыслы. В связи с этим одной из главных проблем, являющейся частью общей проблемы рефлективного воплощения модусов бытия, является проблема реализации модусов бытия, взятых с позиций «семантического». В литературе проблема реализации модусов бытия, взятых с позиций «семантического», отдельно не анализировалась, в связи с чем особое внимание автора уделяется рассмотрению семантико-семиотических составляющих бытия культуры, смыслов культурных явлений. Указанная проблема связана с важнейшими научными и практическими задачами: реализация бытия с позиций «семантического» позволяет аккумулировать научные знания о значении и смысле того или иного элемента культуры, анализировать их, использовать для построения новых научных теорий, для поиска новых онтологических значений. В практическом плане данный фокус реализации бытия позволяет развивать культуру, олицетворять её смыслы, создавать новые акциональные значения на базе существующих истолкований.

Цель написания статьи – обоснование на конкретных примерах возможности рефлективного воплощения модусов бытия в культуре, взятых с позиций «семантического».

Выявление семантических смыслов осуществления бытия, семантического ядра онтологии, базирующегося на знании содержания и форм рефлективного воплощения модусов бытия, не может быть единственно верным, имеющим определённый алгоритм. Сама широта и всеохватность любого культурного явления подразумевает множество трактовок и интерпретаций, основой которых является сумма знаний (предметная область бытия) интерпретатора, важность культурного события (ситуации), акциональная соотнесённость с ситуацией бытия, рамки реализации культурного события и множество иных факторов. Позиция «семантического» – динамически развивающаяся из значений и смыслов первопричины сущего, последовательно формирующая иные значения и смыслы. Бытие культуры, взятое с позиций «семантического», подразумевает интерпретацию системы знаков культуры, их значения, смысла, формы, выражения.

В литературе неоднозначно прослеживается мысль о том, как используется интенсионная и референтная части буквального прочтения текстов для построения их итогового интенсионала – через универсализацию функций составляющих текст компонентов. В данном процессе немаловажную роль играет система универсального разграничения категорий «значение» и «смысл» в семантической структуре языка. Данный теоретический аспект проблемы относится и к сфере онтологии культуры с позиций «семантического». Традиционно являясь основными категориями семантики, понятия «значение» и «смысл» остаются в современной семасиологии (по отношению друг к другу) не только неоднозначными, но и противоречивыми. Проблема соотношения значения и смысла настолько многогранна, что часть учёных их не разграничивает, употребляя соответствующие термины как абсолютные синонимы.

Известные дихотомии В. фон Гумбольдта и Ф. де Соссюра развели эти понятия в разные стороны: значение – в сферу языка, а смысл – в сферу речи. «Значение» и «смысл» как продукты мыслительной деятельности оказываются в той или иной мере связанными с двумя познавательными операциями: «значение» формируется, главным образом, в результате узнавания предметов путём определения их сходных и отличительных признаков, а познавательным субстратом «смысл» выступает понимание места и роли этих предметов в структуре соответствующей ситуации или фрагмента деятельности.

Смысл возникает в результате мыслительного кодирования отношения мотива (мотивационно побуждающего фактора в речепорождающем процессе) к цели (к тому, ради чего, собственно, и осуществляется речемыслительная деятельность). Это направление в самом общем виде рассматривает движение мысли от системы к её речевой реализации.

Категория «смысл» связана с пониманием высказывания и с различными модификациями языковых значений.

Семантически смысловые структуры различаются не только набором сем, но и уровнем их абстрагированности. Семантическая структура абстрагирована от предметного обозначения, а смысловая структура предметно ориентирована, всегда направлена на референт.

Для понимания функций составляющих культуры необходимо знание, прежде всего, означающего знаковой структуры. Воплощение модусов бытия в культуре с позиций «семантического» должно развиваться по двум параметрам: лингвистическому и

культурологическому [1, с. 16].

Лингвистический параметр воплощения модусов бытия в культуре с позиций «семантического»

Лингвистические параметры воплощения модусов более интенсивное развитие получают в коммуникативно-прагматических текстовых теориях (центральная проблема – взаимодействие языка и социальной коммуникации). Согласно дихотомии «язык – речь» Ф. де Соссюра, предложение и текст относятся к сфере речи (этой же точки зрения придерживались такие учёные, как Л. Блумфильд, А. Гардинер, В. А. Звегинцев, Р. Якобсон и др.).

Большинство определений термина «текст» отождествляют данное понятие с речью, поэтому текст – это, прежде всего, процесс речевой деятельности. Конкретный, индивидуальный текст есть единица речи. Текст можно определить как продукт, результат языковой деятельности человека, направленный на коммуникацию.

Для решения цели и задач настоящего исследования текст понимается в очень широком смысле. С точки зрения общей семиотики, текст представляет собой сообщение информации, «осмысленную последовательность любых знаков, любую форму коммуникации» [9, с. 555], то есть всякая передача информации есть текст. Под информацией понимается вся совокупность данных об элементах бытия, содержащаяся в определённых знаках – кодах. Информация может быть зашифрована в разных видах. Текстом будет являться не только вербальная информация, передаваемая на естественном языке человека, но и существующие в разных формах невербальные её типы. Высказывания, построенные по законам языка, мимика, жест, обряд, танец, ритуал – это также определённые текстовые структуры, существующие по соответствующим информативным законам. Следует отметить, что важным признаком текста является его целостность и законченность. Текст предполагает построение и передачу сообщения, тему. Вокруг темы текста (концентрированная абстракция всего текстового содержания) организуется семантическое содержание текста, так называемое семантическое поле смысла. Главная цель семантики текста – описание структуры понятий, лежащих в основе текста или частей текста и, в первую очередь, описание структуры семантических отношений текста. В связи с этим понятием «текст» целесообразно обозначать опосредованную номинацию событий, совокупность номинаций объектов и явлений бытия, модусов бытия, говоря о ситуационно-объектных отношениях в любом тексте.

Культурологический параметр воплощения модусов бытия в культуре с позиций «семантического»

Культурологический параметр и его представление в системе онтологического знания необходимо рассматривать как функционирование такого семантико-семиотического явления, такого трансформа, как «составляющие культуры». Данные составляющие будут описаны с позиций семиологического анализа. Первостепенная задача семиологического анализа заключается в том, чтобы по возможности свести любое спонтанное явление к условности, любой естественный фактор – к фактору культуры, любую аналогию и соответствие – к коду, любой предмет – к символу, любой относительный признак – к соответствующему смыслу и, наконец, любое проявление деятельности – к социальному понятию.

Тексты многослойной структуры, соответствующего «порядка», по терминологии Ю. М. Лотмана, описывающие несколько составляющих модусов бытия, в отличие от текстов-высказываний на естественном языке, отличаются лишь степенью сложности информационного поля, содержащегося в их структурно-семантическом оформлении. При исследовании текста в культурологическом аспекте можно увидеть, по мнению Ю. М. Лотмана, базирующегося на исследовании языка искусства, что «текст, фактически, закодирован дважды: на естественном языке и на метаязыке грамматического описания данного естественного языка» [7, с. 203].

Если придерживаться точки зрения, согласно которой лингвистическим текстом можно считать текст на естественном языке (вербальном/невербальном), то можно утверждать, имея многочисленных предшественников, что любой элемент культурного явления прежде всего является лингвистическим текстом. Исторические, социальные, этнокультурные и иные изменения, непрерывно происходящие в человеческом обществе, определяют новые вехи и тенденции развития научной мысли. Так, в науке появляется мнение, согласно которому «текст не дан непосредственно и как таковой вообще может быть обнаружен только в определённой познавательной ситуации» [5, с. 70]. Это означает то, что практически любому лингвистическому тексту необходимо расширить свои рамки до границ культуры (необходимо заметить, что в данном контексте под понятием «культуры» имеется в виду образ жизни, смысл бытия и развития человеческой индивидуальности), то

есть явиться верным отражением всей культуры своего творца.

Современные тенденции развития бытия с позиций «семантического» предполагают воплощение его модусов как организованного целого, невербального текста, выраженного семиотическим языком культуры. При рассмотрении составляющих культуры как некоего культурного (лингвокультурного) текста за основу берётся семантический аспект процесса развертывания обрядово-ритуальных действ во всем разнообразии составляющих лексических кодов или «слоёв»: акционального, реального или предметного, вербального [10, с. 5-6], а также персонального, локативного, темпорального, музыкального, изобразительного и т. д. Таким образом, производится «горизонтально-вертикальный срез» культурного явления. При изучении фактов народной традиционной культуры на таком уровне обобщения наблюдается некая метасистема, где все компоненты системы как лингвокультурного текста относятся к содержанию единого комплекса, имеющего сложную, развивающуюся во времени структуру.

Как правило, смысловое поле лингвокультурного текста выходит за рамки содержания отдельно взятого вербального, акционального и других составляющих систему компонентов. Суть данного текста может быть раскрыта лишь при синтезе всех потоков информации при учёте и так называемого «контекстного потока», то есть значимости совершаемого события в культурной традиции в целом. Контекстный поток, в сущности, и определяет жанровую специфику текста, обусловленную влиянием экстралингвистических факторов.

Лингвокультурный текст является очень гибкой структурой и представляет собой своеобразное моделирование и оформление обрядово-ритуальных компонентов. В зависимости от этого культура как текст обладает и способностью к свёртыванию до уровня одного языкового элемента, вбирающего в себя всю сложность смысловой нагрузки (в данном случае уместно ввести терминологическое обоснование «слово-имя»), но может включать и полный набор языковых средств. Если текст представляет собой непосредственную характеристику каждого компонента культуры и как бы «растворён» в нем, то есть текст и составляющие культуры изначально однородны в результате проявления первичного синкретизма, то такого рода тексты, по мнению представителей этнолингвистической школы (Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая и др.), необходимо рассматривать как «тексты – обряды», «тексты – ритуалы». Полное разграничение текста и явления культуры (календарного праздника, обряда, ритуала) в этом случае ошибочно «не только из-за невозможности семантической интерпретации одного без другого, но и из-за их структурного взаимопроникновения и дополнительного функционального распределения: одно и то же содержание может быть выражено в одних случаях … словом, в других – действием» [3, с. 167].

В науке уже утвердилась позиция об отнесении лингвокультурного текста к группе прецедентных текстов [8] как к «законченным и самодостаточным продуктам речемыслительной деятельности» [4, с. 8]. Для данной группы текстов, как и для других типов текстов, характерны следующие уровни текстовой структуры, определяющие построение и функционирование модусов бытия (*Textstrukturebenen*):

1) ситуативная структура (*Bedingungsgetuegestruktur*) – отражение в тексте коммуникативной ситуации;

2) тематическая;

3) интенциональная (*Intentionalstruktur*) – коммуникативные намерения автора текста;

4) языковая (*sprachliche Strukturebene*);

5) метаязыковая (*Auxilianstruktur*) – метаязыковые сигналы членения текста, служащие для пояснения;

6) внешняя структура (*Praesentationstruktur*) – просодические элементы для устного текста, графический облик для текста письменного [11].

Указанные уровни текстовой структуры, несомненно, образуют более ёмкие глубинные и поверхностные структуры текста. Под глубинной структурой понимается наличие идейно-тематического содержания. Поверхностная структура – лингвистическая форма, в художественном тексте она формально-содержательная.

Наряду с выделенными текстовыми структурами не менее важное значение приобретают и текстовые категории, категории выражения бытия культуры. Одна из таких категорий – *континуум* – означает определённую последовательность фактов, событий, развёртывается во времени и пространстве. Сила континуума состоит в том, что он способен нивелировать темпоральные различия. Другая категория текста – *автосемантия*, то есть формы зависимости и относительной независимости отрезков текста по отношению к содержанию всего текста или его части. Немаловажными являются и такие категории, как *ретроспекция* и *проспекция*. По существу, данные категории являются формами дисконтинуума. В большинстве текстов ретроспекция проявляется имплицитно. Она

основана на способности нашей памяти удерживать ранее сообщённое и сцеплять его с сообщаемым в данном отрезке повествования. В проспекции имплицитность направляет внимание индивида, мобилизует его творческий потенциал. Любой текст также обладает категорией *завершённости текста*.

Данные понятия не нарушают закона логики развития языка, показывая тем самым, что «текст может возникнуть лишь тогда, когда язык (человек, владеющий языком) подчинит своим собственным нормам какой-то фрагмент материальной субстанции и приспособится к определённым свойствам материальной субстанции» [2, с. 57]. Эта идея находит своё развитие в трудах Ю. М. Лотмана, который утверждал, что высказывание на естественном языке может стать текстом лишь в том случае, если будет превращено в ритуализованную форму, закодированную каким-либо вторичным языком. Такие высказывания Ю. М. Лотман называет текстами первого порядка. Тексты второго порядка более сложны и представляют собой «соединение каких-либо формул», то есть здесь может происходить соединение текстов на принципиально различных языках (вербальном – невербальном), например, словесная формула и ритуальный жест способствовали возникновению текстов типа «ритуал», «обряд», «действо». Наиболее сложными, согласно размышлениям Ю. М. Лотмана, являются тексты третьего порядка – художественные тексты [7, с. 203]. Так, теория Ю. М. Лотмана о трёхслойности текстов представляет реализацию на практике трёх модусов бытия: «бытие в себе» – тексты первого порядка, «бытие для себя» – тексты второго порядка, «бытие для другого» – тексты третьего порядка. Рефлективное воплощение указанных модусов бытия с учётом их взаимодействия и взаимопроникновения также происходит с позиций «возможного», «сущего», «должного» и «семантического», причём последнее воплощение релевантно для каждого из модусов.

Представляется важным выделение из структуры культурных воплощений собственно фольклорных систем – текстов в узком смысле – речевых единиц, кодирующих и передающих информацию языковыми средствами. Категория «культурный текст» совпадает в определении предметных границ с представленными семиотическими составляющими текстовых структур как центральным звеном лингвокультурного текста. При этом текст по своим функциям выходит за рамки лингвистических знаний, так как является не конечным результатом создания, а способом воздействия, средством передачи информации и регуляции отношений человека в пространстве бытия. В области культуры функционирует не одна, а комплекс языковых или знаковых систем, включающий вербальные, интонационные (звуко-ритмические), изобразительные (в том числе – пластические, мимические, предметно-символические), акциональные (кинетические) средства выражения, выработанные данной этнической общностью и традиционным образом кодирующие сложный спектр содержания и значений. Язык в культуре, особенно в её празднично-обрядовых и ритуализированных формах, обладает свойствами условности, обобщённости (концентрации), многозначности, наделён магической силой, что свидетельствует о значительной символической нагрузке знаковых систем. При этом необходимо иметь в виду, что знаковая система в культуре – не отвлечённый умозрительный код, а символическое выражение, с одной стороны, опирающееся на конкретно-чувственное, образное мировосприятие, с другой – имеющее традиционные, выработанные в культурной практике значения.

На определённой ступени развития лингвокультурный текст представляет собой усложнённую систему, компоненты которой обнаруживают высокую степень обобщения функционального начала и способны «перемещаться» в качестве самостоятельных текстов, актуализируясь в различных обрядовых или бытийных ситуациях, вступая в новые системные отношения и образуя культурные тексты-комплексы.

В случаях сложного полиэлементного строения цельность лингвокультурному тексту придаёт, во-первых, общее смысловое и функциональное поле, возникающее на уровне слияния взаимодополняющих семантических линий, во-вторых, общие и нередко скоординированные, пронизывающие и объединяющие все знаковые ряды композиционно-ритмические закономерности. Все образующие художественную форму семиотические ряды представляют собой равноценные языки-коды, «расшифровка» которых имеет неоценимое значение при выявлении семиотических составляющих текстовых структур и анализе синкретизма авторского понимания первоисточника и всевозможных элементов нелингвистического плана.

Семантико-семиотическое ядро культуры, ярко выраженные семиологические смыслы, акциональные и обрядово-ритуализированные константы в системе культуры закреплены в так называемых лингвокультурных текстах. Лингвокультурный (культурный) текст как форма трансляции, «транскрипции» культуры всегда семантически насыщен, представляет собой знак культуры с позиций «семантического» анализа.

Модусы бытия, находя своё выражение в знаковых структурах, рефлективно осваиваются и устанавливаются в «возможном» бытии (процесс осваивания новых культурных смыслов, возможное их воплощение и интерпретация), в «сущем» бытии (каждый элемент культуры существует в настоящем, опирается на «чувство жизни» [6, с. 166]), в «должном» бытии (каждый элемент необходимо выполняет какие-то присущие ему функции, назидает о «совершенной жизни» [6, с. 166]), в «семантическом» бытии (анализ значения и смыслов элементов культуры). Бытие с позиций «семантического» интерпретирует способы выражения смысла и значения, а также контекстную семасиологию указанных рефлективных воплощений модусов бытия.

Библиографические ссылки:

1. Андреева О. Н. Системный анализ проблем лингвокультуроведения в процессе подготовки кадров управленческой среды: монография / О. Н. Андреева. – Тамбов: Изд-во Чеснокова А. В., 2008. – 172 с.
2. Васильев С. А. Синтез смысла при создании и понимании текста / С. А. Васильев.- Киев: Наукова думка, 1988.- 240 с.
3. Виноградова Л. Н. Ритуальное приглашение мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд / Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая // Малые формы фольклора: сборник статей памяти Г. Л. Пермякова.- М., 1995.- С. 49 – 98.
4. Гунько Ю. А. Особенности функционирования прецедентных высказываний в разговорной речи носителей русского языка: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филол. наук: (10. 02. 01) / Ю. А. Гунько – [С.-Петерб. гос. ун-т].- СПб., 2002.- 24 с.
5. Донских О. А. Проблемы осознания текста в истории европейской культуры / О. А. Донских // Текст как явление культуры.- Новосибирск, 1989.- С. 35 – 71.
6. Ильин В. В. Философия: учеб. В 2 т. / В. В. Ильин. – Ростов н/Д: «Феникс», 2006. – Т. 1. – 832 с. – (Высшее образование).
7. Лотман Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста / Ю. М. Лотман // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста: Антология.- М., 1997.- С. 202 – 205.
8. Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание / С. Е. Никитина.- М. : Наука, 1993.- 189 с.
9. Николаева Т. М. От звука к тексту / Т. М. Николаева.- М. : Языки русской культуры, 2000.- 680 с.
10. Толстой Н. И. Фрагмент славянского язычества: Архаический ритуал – диалог / Н. И. Толстой // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели.- М., 1984.- С. 5 – 72.
11. Hengst K. Eigennamen und Textstruktur / K. Hengst // Proceedings of the XIV th Jnternational Congress of Onomastic Sciences.- Aberdeen, 1996.- S. 32 – 43.

Андрєєва О. М. Рефлективне втілення модусів буття в культурі з позицій «семантичного»: теоретичні та практичні аспект.

Онтологічні модуси «буття в собі», «буття для себе» і «буття для іншого» мають різні семантичні позиції, зумовлені змістом і структурою модусів і складових культури. Релевантним для втілення буття з позицій «семантичного» є інтерпретація смислів вербальних і невербальних компонентів культури.

Ключові слова: культура, буття, модуси буття, онтологія, семантичні релеванти, «можливе», «суще», «належне», «семантичне», рефлективне втілення, інтерпретація, семасіології.

Andreeva O. The reflective realization of modes of existence in culture from the attitude of «semantic» part: theoretical and practical aspects.

The purpose of writing of article is the explanation of possibility of a reflective realization of modes of existence taken from the attitude of «semantic» part on concrete examples in the culture. Ontologic modes «existence in themselves», «existence for themselves» and «existence for another» have various semantic attitudes caused by the contents and structure of modes and components of culture. The interpretation of meanings of verbal and nonverbal components of culture. Modes of existence, being expressed in sign structures, are reflectively accustomed and established in «possible» existence (process of researching of new cultural meanings, their possible embodiment and interpretation), in «real» existence (each element of culture exists in the present and relies on «feeling of life»), in «due» existence (each element necessary carries out its functions and points at «perfect life»), in «semantic» existence (the analysis of value and meanings of elements of culture). Existence from the positions of «semantic» part means interpretation of the system of the signs of culture and their meanings, senses, forms and expressions; also it interprets the ways of expression of sense and meaning, and contextual semasiology of the specified reflective realization of the modes of existence. Meaning and sense are connected with two informative operations: meaning is formed, mainly, as a result of recognition of subjects by definition of their similar and different signs, and «sense» acts as an informative substratum of understanding of a place and a role of these subjects in the structure of the corresponding situation of existence. The Semantic-semiotic center of culture, pronounced semiologic meanings, effective and ceremonial ritual constants in the system of culture are fixed in lingua cultural texts. The lingua cultural (cultural) text as a form of translation, «transcription» of culture is always semantically informative and represents a culture sign from the attitude of the «semantic» analysis.

Keywords: culture, existence, modes of existence, ontology, semantic relevant parts, a «possible», «real», «due»,

«semantic» part, reflective embodiment, interpretation, semasiology.

Надійшла до редколегії 01.03.2013 р.

УДК 316. 7

Т. А. Арташкина
Дальневосточный федеральный университет, г. Владивосток

ГИБРИДНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ КАК РЕЗУЛЬТАТ СТАНОВЛЕНИЯ РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Цель данной статьи – проанализировать процесс становления российской идентичности в историко-культурном контексте. Устанавливаются тенденции, репрезентирующие процесс становления российской идентичности, которая носит гибридный характер. Онтологический фундамент российского типа гибридной идентичности составляют бинарные оппозиции: «противоборство – единение», «традиция – обновление». Выделяются основные компоненты такого типа идентичности. В современных условиях формируется новый тип идентичности, которая уже не будет удовлетворять единству всего социокультурного пространства страны, как это было в годы советской власти.

Ключевые слова: идеологический раскол, национальная идея, евразийство, неоднородность социокультурного пространства, толерантность, кризис идентичности, теория социальных эстафет, модернизация культуры, культурная революция, российская цивилизация, российская идентичность, гибридная идентичность, компоненты гибридной идентичности.

Как повсеместно отмечается в литературных источниках, несомненным фактором социокультурного характера последнего десятилетия является рост цивилизационного самосознания россиян. Однако в тех же источниках подчеркивается, что имеет место некая антиномия: авторитет теории локальных цивилизаций крепнет, а понятие «российская цивилизация» все чаще становится предметом критики. Идеологический раскол наметился по оси «российская цивилизация – русская цивилизация».

Генетически данный раскол непосредственно связан с поисками национальной идеи, которые начались после развала Советского Союза. Представители разных точек зрения сходились в одном: общенациональная консолидация особенно необходима в кризисных ситуациях, когда различные политические и социальные силы поступаются своими узкогрупповыми интересами в пользу общих целей нации и государства. Поскольку в те годы все советское решительно отвергалось, то первоначально действия были направлены на поиск национальной идеи, способной сплотить всех граждан России и способной противостоять коммунистической морали. Если изначально в таких дискуссиях принимали участие политики и отдельные представители интеллигенции, то позднее к поискам национальной идеи присоединяются все новые и новые социальные слои. Эти поиски продолжаются до сих пор, то затихая, то усиливаясь.

Критики национальной идеи указывают, прежде всего, что интерес к такой идее был следствием изменившейся в начале 1990-х гг. территориальной и демографической ситуации в стране. Однако национальная идея достаточно быстро трансформируется в русскую национальную идею. Еще более весомой причиной осознания русской этничности и роста русского национализма оказались политика новой власти и позиция демократической элиты. В этой связи представляет интерес пример, приведенный Г. Г. Кириленко и позволяющий хотя бы отчасти понять механизм современного русского национализма: «В одном социологическом исследовании, проведенном в целях выявления самооценки представителей различных этносов, наихудшую оценку получил вымышленный народ – некие «данарийцы», введенный в анкету умышленно, в целях прояснения оппозиции «мы и они». Неизвестное – значит иное, пугающее, не похожее на нас. Отношение к чужому – мощный стимул самоидентификации» [6, с. 74].

На этом фоне многими исследователями и представителями общественности сохраняется изначально неизменной потребность в ликвидации социокультурного раскола России и в объединении всех социальных сил, и предлагаются разные пути выхода России из системного кризиса. В дискуссиях о путях развития российской государственности родился очередной идеологический раскол: «евразийство – атлантизм».

Заметим, что в начале и конце XX столетия в России наблюдается, по сути, одна и та же социокультурная ситуация и такая же социокультурная проблематика. Наличие исторических аналогий и параллелей, вызванных модернизационными процессами развития страны, означает, что механизм трансляции духовных ценностей в рамках российского государства в течение XX столетия нарушался дважды. Если в начале XX столетия евразийство было одним из направлений общественной и философской мысли, то в начале XXI века оно уже принимает форму философско-политического движения.

Идеологи неоевразийства считают, что евразийская философия выражает основные константы русской истории. В частности, А. Г. Дугин отмечает: «В нашей истории были

разные периоды. Менялись идеология, модель государственного устройства, место, которое наш народ и наше государство занимали в контексте других народов и государств. Но всегда, от Киевской Руси до нынешней демократической России, пройдя через времена страшного упадка и невероятного взлета (когда влияние нашего государства простиралось на половину мира), Россия сохраняла нечто неизменное. То, без чего не было бы самого понятия «Российское государство», не было бы единства нашего культурного типа. … Никогда в истории нашей страны мы не имели моноэтнического государства. Уже на самом раннем этапе русский народ формировался через сочетание славянских и финно-угорских племен. Затем в сложный этнокультурный ансамбль Руси влился мощнейший чингисхановский, татарский импульс. Русские не являются этнической и расовой общностью, имеющей монополию на государственность. Мы существуем как целое благодаря участию в нашем государственном строительстве многих народов, в том числе мощного тюркского фактора. Именно такой подход лежит в основании философии евразийства» [4].

Наиболее последовательная позиция в критике сторонников атлантизма принадлежит А. С. Панарину, который отмечает: «Гуманисты Возрождения не только заложили основы единой Европы, вскрыв ее общий греко-латинский архетип, но и открыли возможность ее рывка из средневековья в модерн. Запад потому и пребывает – в отличие от других цивилизаций – в модерне, как у себя дома, что его модернизация совершилась не на основе мимесиса – подражания, а на основе анамнезиса – припоминания собственного – античного – прошлого» [9, с. 185]. «Задача состоит в том, чтобы, во-первых, сопоставить значимость эффективности цивилизационной и социальной идей современного евразийства, то есть соответственно, солидарности народов как автохтонов Великой Евразии, которых пытаются лишить идентичности, атлантизировать и вестернизировать, и социальной солидарности обездоленных евразийских низов, преданных своими компрадорскими элитами и лишаемых всех социальных прав и завоеваний. Во-вторых, чтобы оценить взаимную совместимость этих двух идей. Несомненно, что в определенных условиях они способны мешать друг другу» [9, с. 186]. И, далее: «Прецедент Российской империи доказывает возможность континентальной солидарности людей различной этнической и конфессиональной принадлежности, сообща строящих великое евразийское государство и защищающих его от врагов. Прецедент СССР доказывает возможность социальной солидарности народов, сообща защищающихся от эксплуататоров и строящих великое социальное государство» [9, с. 186].

В настоящее время российское социокультурное пространство отличается неоднородностью. Помимо того, что это пространство является многонациональным и многоконфессиональным, оно распадается на отчетливо выраженные субкультурные ареалы. Их представители ориентируются на различные культурные модели и стратегии жизненного выбора. С одной стороны, формирование субкультур может быть оценено как положительное явление, обеспечивающее человеку место в культурной жизни в соответствии с его потребностями и интересами, способствующее самоидентификации личности и позволяющее ей чувствовать себя частью социальной общности или группы. С другой стороны, развитие субкультур приводит к внутренней замкнутости, к ограничению культурных ценностей только рамками своей общности или группы.

В этих социокультурных условиях появляется еще один идеологической раскол: «историческая миссия русского народа как носителя коллективной идентичности – толерантный мир». Данный раскол детерминирован не столько идеологией евразийства, сколько многоаспектностью значений термина «толерантность» (от лат. tolerantia – терпение). Диапазон значений данного термина простирается от абсолютной нечувствительности или существенного уменьшения остроты реагирования на какой-либо социальный раздражитель до стремления и способности к установлению и поддержанию общности с людьми, которые отличаются в некотором отношении от превалирующего типа или не придерживаются общепринятых мнений.

Итак, обнаруживается некое дискурсивное ядро, границы которого задаются тремя описанными идеологическими расколами. При этом в качестве эмпирических оснований возникшей дискуссии выступают определенные события и конкретные факты российской истории. Вглядевшись в эти эмпирические основания и теоретические посылки, можно обнаружить, что эмпирические основания отражают исторический путь развития российского государства, а, следовательно, одинаковы для спорящих сторон.

История есть свершившийся факт. Ее невозможно ни отрицать, ни изменить. Следовательно, дискуссионными являются интерпретации исторических событий и фактов и их набор для экспликации конкретных интерпретаций.

Описанная ситуация полностью укладывается в логику рассуждений В. Н. Порусапо поводу смысла и значения социальной эпистемологии. В частности, В. Н. Порус отмечает, что «… социальная эпистемология на Мосту Интерпретаций выполняет определенный культурный «заказ»: она создает мифы …, которых требует изменившаяся культурная среда. Эти мифы

затем выстраиваются (более или менее удачно) в новую мифологию, призванную возвратить культуре устойчивость, время от времени колеблемую историческими изменениями, в том числе трансформациями смыслов «культурных универсалий». Характерная особенность этих мифов в том, что они «облачены в научные тоги», то есть оформлены так, как это принято в науке, но отличаются своей очевидной «ангажированностью», подчиненностью философски определяемым целям. Именно поэтому социально-эпистемологические концепции так избирательны по отношению к интерпретируемым фактам…» [11, с. 33-34].

Тот же В. Н. Порус указывает, что научная теория отличается от мифа в первую очередь тем, что она поддается эмпирической проверке.

В ходе стремительных преобразований общества и экономики в самом начале 1990-х гг. были разорваны коммуникации между социальными слоями и стратами. Социокультурные локусы, появившиеся на развалинах советского государства, начали развиваться изолированно друг от друга. И, как следствие, нарушился механизм социальных эстафет, позволяющий транслировать духовные ценности как по вертикали (из прошлого в будущее), так и по горизонтали (между общественными слоями и стратами). Именно в этот исторический период в российском обществе обнаружились социокультурные процессы, стимулирующие рост различных социокультурных ареалов и, как следствие, генезис процессов локальной идентификации.

Единство традиций и обновления – универсальная характеристика любой культуры. Трансформация культуры, эксплицируемая как способ актуализации перехода в новое культурное состояние, качественное преобразование сущностных характеристик культурного явления, может быть репрезентируема как культурная революция, или революция в культуре.

Основное отличие революции в культуре 1990-х гг. от других культурных революций, имевших место в истории Российского государства, заключается в ее стремительном протекании. Быстрый темп протекания и кардинальные социально-политические последствия характеризуют в первую очередь социальную революцию. Поэтому революцию в России 1990-х гг. более корректно следует назвать социально-культурной, или социокультурной. Потеря идентичности, как индивидуальной, так и коллективной (культурной, государственной, общенациональной, социальной и т. д.) была самым разрушительным ее последствием.

Но «чтобы утратить свою идентичность, сначала надо иметь ее» (Э. Эриксон) (цит. по: [16]). Если следовать В. Хёсле [16], то результаты социокультурной революции 1990-х г. говорят о кризисе индивидуальной и коллективной идентичности. Сделать кризис явным, признаться в дальнейшей невозможности существовавшей ранее идентификации – важный шаг к преодолению такого кризиса.

Когда проблемы не могут быть разрешены старыми методами или изучаемый объект обладает такой природой, к которой старые методы неприменимы, тогда условием решения задачи становится создание новых средств и методов. Отличительная особенность современной методологии заключается во введении принципиально новых понятийных образований, одним из которых является понятие социального куматоида – понятие, задающее особую онтологию при понимании социальных явлений и ориентирующее на выявление социальных программ, их взаимосвязей и способов существования. Это понятие было предложено М. А. Розовым [14]. Учение о социальных куматоидах имеет и второе название: теория социальных эстафет. Наиболее продуктивной, как мы считаем, является методология, объединяющая метод культурологического исследования, предложенный В. М. Розиным [13, с. 12-15], и теорию социальных эстафет.

В. М. Розин выделяет основные характеристики культурологического метода, представленные им как логическая последовательность следующих этапов познания. Первый этап. Культурологическое исследование начинается с гуманитарной проблематизации материала. К ней можно отнести констатацию «принципиального непонимания» тех или иных факторов культуры, парадоксов разного рода, проблем введения исследовательского сознания в изучаемую культурную реальность. При этом во всех случаях ставится задача осмыслить обнаруженные «странные» феномены или отношения в рамках представлений о культуре. Второй этап – сопоставление анализируемой культуры и ее феноменов с другими культурами. Сопоставляемые культуры могут быть предшествующими в генетическом ряду, последующими или «синхронными». Важно, чтобы они существенно отличались друг от друга. Третий этап – это попытка описать и задать «ведущие» культурные структуры и парадигмы, т.е. те, которые в значительной мере определяют особенности и характер всех прочих структур и систем в культуре, ее основной строй, обеспечивают ее устойчивость и жизнеспособность. Условием выделения ведущих культурных парадигм является уподобление и взаимосогласование всех культурных характеристик, которые не только проникают во все другие характеристики и усиливают их, но это же происходит и по отношению к изучаемым культурным характеристикам. И, наконец, четвертый этап –

объяснение тенденций и особенностей культуры, внешне противоречащих ее основному строю, основному культурному процессу. Эти процессы не случайны, без них культура мертва.

Понятие «куматоид» (от греч. kuma – волна) означает определенного рода плавающий объект. Это понятие отражает системное качество объектов и характеризуется тем, что такой объект может появляться, образовываться, а может исчезать, распадаться. По М. А. Розову, социальные куматоиды – это объекты, представляющие собой реализацию некоторой программы человеческого поведения на постоянно сменяющем друг друга человеческом и предметном материале. Основная особенность всех объектов этого типа заключается в том, что они распространяются в некоторой социальной среде, приводя все новые и новые элементы среды в определенное движение, именуемое человеческой деятельностью или человеческим поведением. Описывая поведение одиночной волны, бегущей по поверхности водоема, М. А. Розов отмечает, что этой способностью постоянного самообновления и относительного безразличия к материалу обладают социальные явления в очень широком диапазоне. Тем самым, основными характеристиками социальных куматоидов становятся относительное безразличие к материалу и наличие определенных инвариантов.

Куматоид, обнаруживаемый М. А. Розовым практически во всех областях социальной практики, объясняется с позиций сложных систем, в которых идет обмен элементами, а структура способствует самосохранению системы. В этом случае отличие понятия «куматоид» от понятия «структура» будет выражаться характером введения понятия программы, т.е. операциональным подходом, в то время как «структура» является организационной характеристикой.

М. А. Розов считает, что исходный, базовый механизм существования социальных программ – это воспроизведение тех или иных форм поведения или деятельности по непосредственным образцам, которые он называет социальными эстафетами. Тот же М. А. Розов подчеркивает, что отдельно взятых эстафет просто не существует и не может существовать, они возникают только в рамках некоторого эстафетного универсума. При этом социальные эстафеты крайне динамичны, ибо воспроизведение образцов существенно зависит от обстоятельств, при которых это происходит, от конкретного «контекста», заданного другими образцами [14, с. 12-14]. Эстафеты поэтому ни в коем случае не следует смешивать с традициями, которые существуют столетиями.

Выбор методологии, объединяющей метод культурологического исследования В. М. Розина и теорию социальных эстафет, обусловлен тем, что история России нередко прерывалась, вследствие чего говорят о Киевской Руси, Московской Руси, России Петра I, России Советской и т. д. Культурологический метод В. М. Розина позволяет анализировать культуру каждого из этих исторических периодов с единых позиций, а учение о социальных куматоидах М. А. Розова способствует поиску социокультурных констант (инвариантов, как их называет сам М. А. Розов), фундирующих основные тенденции социокультурного развития.

В истории российского государства и истории российской культуры социальные эстафеты, приведшие к появлению гибридной идентичности в российской культуре, были фундированы двумя типами социокультурных процессов: культурной модернизацией и культурной революцией.

В истории России с древнейших времен до наших дней можно выделить, по крайней мере, пять исторических периодов, когда российская культура переживала процессы, по своим масштабам и признакам совпадающие с модернизацией:

- христианизация Руси;
- татаро-монгольское иго;
- реформы Петра I;
- XIX век, особенно вторая его половина;
- 1990-е гг. XX столетия.

Культурные изменения первых двух исторических эпох содержат признаки, позволяющие считать, что в это время наблюдался процесс аккультурации. Культурные реформы Петра содержат все признаки вестернизации, когда происходит целенаправленное формирование культуры на основе иностранных культурных образцов. Индустриализация – переход от традиционной культуры к индустриальному обществу. Именно этот процесс наблюдался в российской культуре в XIX столетии, когда в России протекал промышленный переворот. 1990-е гг. – это годы социально-политических и социально-экономических реформ, когда страна стремительно переходила от социалистического общества к обществу с рыночными отношениями.

Вместе с тем, за свою историю Российское государство и российская культура, соответственно, пережили четыре культурных революции, из которых, по крайней мере, три имели форму культурной модернизации:

- крещение Руси и ее христианизация;

- петровские реформы;
- социалистическая культурная революция в СССР;
- реформы 1990-х гг.

Принятие христианства в его православной редакции стало первой наиболее отчетливой точкой бифуркации в «истории государства Российского», когда решение одного человека – князя Владимира – предопределило судьбу огромной страны и ее народа на много веков вперед. В XVII в. произошел как бы раскол русского общества, начавшийся задолго до церковных реформ патриарха Никона и государственных преобразований царя Алексея Михайловича. Он был вызван усиливающимся с рубежа XVI-XVII вв. сближением России с Западной Европой. Реформатор Петр I целыми блоками стал вводить в российскую действительность европейские модели поведения и государственного управления. При Петре культура становится социальным и государственным институтом со всеми вытекающими отсюда последствиями. Октябрьская революция коренным образом изменила жизнь российского общества, став рубежом, открывшим новый этап отечественной истории – советский. Глобальная трансформация культуры было неотъемлемой частью изменений в политической и социальной сферах. Социально-экономическое развитие и социально-политические перемены в российском обществе 1990-х гг. предполагали усвоение людьми новых знаний, идей, норм, ценностей, образцов и моделей поведения. Именно в те годы в России осуществлялось массовое, ничем не ограниченное наступление западной культуры и агрессивное навязывание ценностей и форм рыночного либерализма.

Таким образом, революции в российской культуре характеризуются следующими особенностями, которым можно присвоить статус инвариантов:

- инициирование процессов модернизации «сверху», правящим руководством страны;
- наличие определенных культурных образцов, служащих моделями для принятия решения;
- кардинальная перестройка основных универсалий культуры в ходе культурных трансформаций;
- целенаправленные действия правительства по трансформации ментальных оснований народных масс.

По мысли А. Вебера, культура и цивилизация – это два тесно связанных, но различных феномена. Питирим Сорокин выразил это различие следующим образом: «В безграничном «океане» социокультурных явлений существуют крупные культурные системы, иначе называемые культурными суперсистемами или же цивилизациями, которые функционируют и как реальное единство. Они не совпадают с государством, нацией или любой другой социальной группой. Обычно границы этой культурной общности перекрывают географические границы национальных, политических или религиозных границ» (цит. по: [18, с. 14]).

По точному замечанию Э. А. Азроянца, цивилизацию следует определить как форму социокультурной организации, с помощью которой образуются конкретные механизмы соединения культуры и социума, адекватные историческому времени [1, с. 8]. Другими словами, можно говорить о том, что цивилизация «шире» культуры в социальном пространстве, но «короче» ее в историческом времени. Тем самым выделяются два критерия, позволяющие идентифицировать, если не все, то определенные цивилизации. Становление и развитие российской цивилизации подчиняется этим критериям.

Кстати, И. Б. Чубайсом было проведено интересное исследование, в котором он отмечает, что понятие «русская идея» было введено Ф. М. Достоевским и вскоре подхвачено В. С. Соловьевым, Н. А. Бердяевым и другими крупнейшими отечественными мыслителями. «Однозначное толкование этого термина до 1917 г. не сложилось, а в СССР оно было просто изъято из обращения. Автор провел четыре взаимодополняющих исследования: философский анализ всей российской истории; контент-анализ 1100 пословиц из сборника В. И. Даля; анализ семантического поля написанных в XIX в. стихотворений, в названии которых есть слова «Родина», «Россия», «Отечество» и т. п.; исследование всех работ российских философов, в которых предлагается трактовка русской идеи. Это позволило не выдумать, а определить реальное, объективное содержание интересующего нас понятия. Оказалось, что фундаментальные российские правила, российская идентичность – это прежде всего три начала – православие, собирание земель, переросшее в имперскую политику, и, наконец, общинный коллективизм» [17, с. 4].

Собирание земель характеризует российскую историю до начала 1990-х гг. После развала Советского Союза обнаружилась уникальная ситуация, имеющая отношение только к российской цивилизации: «потеря земель» и, как следствие, сокращение цивилизационных масштабов в границах государства – с одной стороны; с другой стороны – легитимизация Русского мира, «выход» российской цивилизации за территориальные границы государства. Не всем государствам или народам удается породить феномен глобального размаха, который

можно было бы назвать «Миром», т.е. трансгосударственным и транснациональным сообществом, которое объединено своей причастностью к определенному государству и своей лояльностью к его культуре. Российская цивилизация обладает, к тому же, свойством амбивалентности, которая обязательно должна отразиться на процессе формирования российской идентичности.

Таким образом, процесс становления российской идентичности репрезентируется следующими тенденциями:

1. Российская культура и российская цивилизация не сводятся к культуре только русского народа, который, как и любой другой народ, имеет право на собственную историю и собственную культуру.

2. В ходе исторического развития российской государственности русский язык становится не только национальным языком русского народа, но и государственным языком Российской Федерации, и языком межкультурного общения в границах российской цивилизации.

3. На протяжении всей истории Российского государства в условиях культурной модернизации наблюдалась, если не борьба, то некое противостояние двух культур: традиционной русской и заимствуемой культуры. В результате такого «противостояния» русская культура приобретала самобытные черты и переходила в новое качество. И уже в ходе новой модернизации самобытная и обогащенная в результате предыдущей модернизации русская культура вновь занимала антиномичную позицию по отношению к заимствуемой культуре.

4. На протяжении всего периода становления российской цивилизации другие народы, входящие в состав российского государства, не ассимилировались, не утратили своего языка, культуры и национального самосознания, а образовали собственные социокультурные ареалы и анклавы в границах российской цивилизации.

5. В истории Российского государства русский народ был не только носителем определенных культурных образцов, но и задавал вектор социокультурной глобализации в границах российской цивилизации, которая была и остается феноменом, детерминирующим генезис гибридной идентичности, идентичности, позволяющей почувствовать одновременную свою принадлежность к разным социокультурным общностям. Данный процесс наблюдается и в настоящее время. Так, по данным Всероссийской переписи населения 2010 г. 5,7% нерусского населения страны указали, что их родным языком является русский язык. Например, родным указали русский язык 40% коми, 38% удмуртов, 35% мордвы, 29% чувашей, 25% марийцев, 20% татар. 93,8% населения родным языком назвали язык соответствующей национальности [15].

6. Гибридная идентичность, локализованная в границах российской цивилизации, детерминирована самим ходом исторического развития данной цивилизации. При этом, как показывает анализ становления российской государственности, этот тип идентичности формировался под воздействием двух диаметрально противоположных тенденций: социокультурный раскол и социокультурная интеграция. Следовательно, онтологический фундамент российского типа гибридной идентичности составляют следующие бинарные оппозиции: «противоборство – единение», «традиция – обновление».

В настоящее время феномен гибридной идентичности активно репрезентируется в социогуманитарных исследованиях. Как оказалось, задача экспликации данного феномена достаточно сложна, поскольку термин «гибридная идентичность» можно трактовать в разных аспектах: философском, политическом, психологическом, социальном, культурном, культурологическом. В многочисленных исследованиях и литературных источниках чаще рассматриваются политические, психологические и социальные аспекты этого феномена, и достаточно редко – культурные.

Так, например, С. П. Поцелуев, анализируя символические средства политической идентичности, указывает, что «индивиды, принимая и отчасти конструируя свою политическую идентичность, отождествляют себя не с людьми как таковыми, не с конкретными событиями, а с людьми и событиями, приобретшими для них символическое значение» [12, с. 108]. В свою очередь, Н. Ю. Беляева, анализируя двойную национально-политическую идентичность описывает данный «сложносоставной феномен» в терминах «гибридной идентичности» и «множественной идентичности» [2, с. 106-109]. И. В. Кудряшова освещает процесс формирования гибридной политической идентичности и особенности этого вида идентичности на уровнях индивида и политического сообщества [7, с. 93-96].

Таким образом, идентичность есть не свойство, а отношение. Идентичность – результат осознания или рефлексии над прежде неосознанным представлением о себе. Это верно как для индивидуальной, так и для коллективной жизни. В данном случае речь идет об известной в языкознании диалектике подчиненности и структуры, когда с одной стороны существует приоритет целого по отношению к части, а с другой – части по отношению к целому. Часть зависит от целого и обретает свою идентичность, только благодаря роли, которую играет в

целом. А целое возникает только из взаимодействия частей.

В литературоведении термин «гибридная идентичность» осваивается уже больше, по крайней мере, двух десятков лет. Как замечает Е. М. Бутенина, явление гибридной идентичности является одним из самых сложных и интересных явлений современной мультикультурной ситуации [3]. Та же Е. М. Бутенина отмечает, что осмыслению данного феномена посвящены многие литературоведческие исследования последних десятилетий. К числу первых попыток в этом направлении относится книга мексикано-американской писательницы и критика Глории Ансальдуа «Пограничье / фронтир: новая метиска» [3, с. 5-6].

Достаточно многочисленные примеры изучения или описания гибридной идентичности без использования данного термина или его аналогов можно найти и в российской художественной литературе и российском искусстве.

Аналогом, синонимом понятия «гибридная идентичность» в литературоведении служит понятие «пограничная идентичность»: «До последнего времени в научной мысли, как зарубежной, так и отечественной, было принято выделять две основные модели репрезентации: «западную», основанную на индивидуализме, и «незападную», связанную с групповым сознанием. Современный мультикультурный подход открыл, что возможны различные промежуточные образования, пограничные феномены, гибриды, которые, очевидно, и являются наиболее характерными для сегодняшней культурной ситуации» [3, с. 9].

Характеризуя особенности гибридной идентичности, Е. М. Бутенина пишет: «Пограничной идентичности свойственна фрагментарность, которую еврейско-американская поэтесса Адриана Рич охарактеризовала яркой метафорой «рассечения от самых корней». М. В. Тлостанова обращает внимание на то, что и А. Рич, и некоторым другим представителям пограничья – О. Лорд, Г. Ансальдуа, М. Филипу – близка идея «рассечения», «связываемого с органическими метафорами роста, вырывания корней из почвы, пересаживания», в отличие от «общепостмодернистского», «углубленного в личностном смысле психического «расщепления» [3, с. 6].

Если отвлечься от психологического контекста литературоведческой интерпретации, который для нас также не менее важен, то основной характеристикой гибридной идентичности, как индивидуальной, так и коллективной, является фрагментарность, включенность фрагментов разных культур и паттернов поведения в культуру и жизнедеятельность носителей идентичности.

Современная российская культура – это множество самобытных культур, находящихся в диалоге и во взаимодействии друг с другом. Такое межкультурное взаимодействие идет и по оси настоящего времени, и по оси «прошлое – будущее».

Анализируя антропо-культурное своеобразие русского менталитета в Сахалинском анклаве, А. А. Еромасова обращает внимание на тот факт, что «полиэтническое, межконфессиональное общение не могло не отразиться на системе нравственных и религиозных ценностей, которая в первую очередь обеспечивает отсутствие этнической напряженности в Сахалинской области, диалог культур, но в тоже время ассимилятивные процессы народов ее населяющих. Формирование регионального менталитета сахалинцев способствует формированию гражданского общества в целом на Дальнем Востоке» [5, с. 36]. Не употребляя в своем исследовании термина «гибридная идентичность», А. А. Еромасова, по сути, анализирует именно феномен «пересаживания», социокультурный процесс формирования гибридной идентичности, как у коренных народов анклава, так и у пришлого населения (русских, украинцев, белорусов и т. д.). При этом гибридная идентичность не разъединяла, а объединяла народы, населяющие анклав: «Местные специфические природно-климатические условия оказывали влияние на трансформацию традиций, но определенный вклад в обустройство быта вносил каждый народ» [5, с. 34].

В данном контексте является показательной следующая характеристика русского населения Сахалинского анклава, данная А. А. Еромасовой: «Русские, проживающие в Сахалинской области, более ревностно (по сравнению с русскими материковой России) отстаивают принадлежность островной области к России. Этот факт дает основание полагать, что чувство патриотизма русских островитян развито в большей степени, чем на материке» [5, с. 34-35].

В современном социокультурном мире постоянно меняются типы общения, формы коммуникации людей, типы личности и образ жизни. Поэтому возникает особый тип автономии: человек может менять свои корпоративные связи, он жестко к ним не привязан, может и способен очень гибко строить свои отношения с людьми, погружается в разные социальные общности, а часто и в разные культурные традиции, сохраняя при этом свою индивидуальность. Такая индивидуальная идентичность рано или поздно обязательно примет черты гибридной идентичности, позволяющей человеку успешно коммуницировать в мультикультурном сообществе.

Особенности образования и становления социокультурных ареалов как результата определенных социокультурных процессов удовлетворяют условиям возникновения самореферентных систем (в смысле Лумана [8]). В теории Н. Лумана под системой понимается нечто, способное отличить себя от внешней среды и воспроизводить эту границу. По мнению Лумана, общество является примером такой самовоспроизводящейся и самореферентной системы, поскольку оно постоянно производит различение себя и внешней среды. Элементами социальной системы при таком понимании оказываются коммуникации, а не люди или их действия. Социальная система (в нашем случае – социокультурные ареалы) – это совокупность коммуникаций, поэтому пространственные границы отражают лишь внутреннее структурирование системы, направленное на преодоление сложности ее самой и окружающей ее среды. В таком случае, гибридная идентичность – это некий механизм, позволяющий не только осуществлять различение социальной системы от внешней среды, но и включать эту же систему в ту самую внешнюю среду, переходить в другую социальную систему.

Восстановление коммуникаций между социокультурными ареалами, наблюдаемое в последнее десятилетие, попытки восстановления социальных эстафет, позволяющих транслировать духовные и культурные ценности как по вертикали, так и по горизонтали – все это является признаками формирования новой идентичности, которая уже не будет удовлетворять единству всего социокультурного пространства страны, как это было в годы советской власти. Стремление социокультурных ареалов сохранить автохтонный характер, активные попытки адаптироваться в мультикультурной среде детерминируют гибридный характер формируемой коллективной идентичности, который не будет единым для всех социокультурных ареалов и анклавов современной России.

В 1990-е гг. потеря идентичности и фундируемый ею кризис культуры в постсоветском обществе непосредственно связывается со стремительным распространением на постсоветском пространстве массовой культуры западного происхождения. Без широкого использования технических возможностей современных средств массовой коммуникации и массовой информации широкое проникновение массовой культуры такого типа в ткань иной культуры попросту невозможно. Это означает, что в структуре исторически сложившейся в российском государстве гибридной культурной идентичности произошла замена одной компоненты («принадлежность индивида к социокультурной общности, обладающей свойством интеграции социокультурных ареалов») на другую: распространение массовой культуры, детерминированной процессами глобализации.

Как считает М. Е. Попов, конфликты идентичностей, наблюдаемые в современной России, «представляют собой социокультурные конфликты посттрадиционности, фундаментом которых являются ценностно-мировоззренческие различия и противоречия, обусловленные кризисами и трансформациями культурных идентичностей; эти конфликты детерминированы дихотомией традиционалистских и посттрадиционных ценностных систем и являются атрибутивной частью рефлексивно-модернизационных процессов в российской культуре» [10, с. 10].

Таким образом, гибридная идентичность в российской культуре эксплицируется тремя своими компонентами:

- принадлежность индивида к конкретному социокультурному ареалу;
- принадлежность индивида к социокультурной общности, обладающей свойством интеграции социокультурных ареалов;
- третья компонента детерминирована процессами глобализации, наблюдаемыми в массовой культуре.

Поскольку категория «культура» обладает свойством общности, то понятие ареала в данном случае охватывает не только социальные страты и субкультуры, но и этнические образования. Последнее означает, что процессы межэтнического взаимодействия, протекающие на уровне формирования гибридной идентичности, подчиняются той же самой структуре и тем же самым закономерностям.

Пренебрежение или недооценка хотя бы одной из этих составляющих способно не только привести к конфликту идентичностей, но и препятствовать развитию устойчивой коллективной идентичности (общекультурной, государственной, общенациональной, гражданской и т. д.).

Библиографические ссылки:

1. Азроянц Э. А. К дискуссии о категориях «культура», «цивилизация», «глобализация» / Э. А. Азроянц // «Глобализация, культура, цивилизация»: материалы постоянно действующего междисциплинарного семинара клуба ученых «Глобальный мир». – М. : Институт микроэкономики, 2003. – Вып. 7 (30). – С. 5-11.

2. Беляева Н. Ю. Двойная национально-политическая идентичность / Н. Ю. Беляева // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. Т. 1: Идентичность как категория политической науки. Словарь

терминов и понятий. – М. : РОССПЭН, 2012. – С. 106-109.
3. Бутенина Е. М. Под знаком ветра и воды: проблема гибридной идентичности в китайско-американской литературе: монография / Е. М. Бутенина. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2007. – 140 с.
4. Дугин А. Г. Евразийство: от философии к политике [Электронный ресурс] / А. Г. Дугин // Независимая газета. – Режим доступа: http://www. ng. ru/ideas/2001-05-30/8_philosophy. html (дата обращения 04. 12. 2011).
5. Еромасова А. А. Русский менталитет: антропо-культурное своеобразие (на материалах Дальнего Востока): автореф. дис. … доктора филос. наук. / А. А. Еромасова. – Санкт-Петербург, 2011. – 48 с.
6. Кириленко Г. Г. Посланник трех миров: Интеллигенция в Российской культуре / Г. Г. Кириленко // Социологические исследования. – 1997. – № 3. – С. 74.
7. Кудряшова И. В. Гибридная политическая идентичность / И. В. Кудряшова // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. Т. 1: Идентичность как категория политической науки. Словарь терминов и понятий. – М. : РОССПЭН, 2012. – С. 93-96.
8. Луман Н. Понятие общества [Электронный ресурс] / Н. Луман. – Режим доступа: http://www. abc-globe. com/word-1. htm (дата обращения 26. 10. 2006).
9. Панарин А. С. Россия в социокультурном пространстве Евразии / А. С. Панарин // Москва. – 2004. – № 4. – С. 173-188.
10. Попов М. Е. Конфликты идентичностей в посттрадиционной России: автореф. дис. … доктора филос. наук / М. Е. Попов. – Ставрополь, 2011. – 58 с.
11. Порус В. Н. На мосту интерпретаций: Р. Мертон и социальная эпистемология / В. Н. Порус // Политическая концептология. – 2011. – № 2. – С. 33-34.
12. Поцелуев С. П. Символические средства политической идентичности. К анализу постсоветских случаев [Электронный ресурс] / С. П. Поцелуев // Экономика. Социология. Менеджмент. Федеральный образовательный портал. – Режим доступа: http://ecsocman. hse. ru/data/891/691/1219/005. POTSELUEV. pdf (дата обращения 25. 02. 2013).
13. Розин В. М. Введение в культурологию / В. М. Розин. – М. : Международная педагогическая академия, 1994. – 104 с.
14. Розов М. А. Феномен социальных эстафет: сб. статей / М. А. Розов. – Смоленск: СГПУ, 2003. – 93 с.
15. Суринов А. Е. Об итогах Всероссийской переписи населения 2010 года [Электронный ресурс] / А. Е. Суринов // Портал «Всероссийская перепись населения 2010 года». – Режим доступа: http://www. perepis-2010. ru/ (дата обращения 25. 12. 2011).
16. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хёсле // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112-123.
17. Чубайс И. Б. Как преодолеть идентификационный кризис: Россия в XXI веке / И. Б. Чубайс. – Мир России (Universe of Russia). – 2000. – Том IX, № 2. – С. 3-27.
18. Яковец Ю. В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций / Ю. В. Яковец. – М. : ЗАО «Изд-во «Экономика»», 2001. – 346 с.

Арташкіна Т. А. Гібридна ідентичність в російській культурі як результат становлення російської цивілізації.

Мета даної статті – проаналізувати процес становлення російської ідентичності в історико-культурному контексті. Встановлюються тенденції, що репрезентують процес становлення російської ідентичності, яка носить гібридний характер. Онтологічний фундамент російського типу гібридної ідентичності складають бінарні опозиції: «протиборство – єднання», «традиція – оновлення». Виділяються основні компоненти такого типу ідентичності. У сучасних умовах формується новий тип ідентичності, яка вже не буде задовольняти єдність всього соціокультурного простору країни, як це було в роки радянської влади.

Ключові слова: ідеологічний розкол, національна ідея, євразійство, неоднорідність соціокультурного простору, толерантність, криза ідентичності, теорія соціальних естафет, модернізація культури, культурна революція, російська цивілізація, російська ідентичність, гібридна ідентичність, компоненти гібридної ідентичності.

Artashkina T. Hybrid identity in russian culture as a result of forming russian civilization.

In discussions on the way of development of Russia's nationhood there appears a certain discourse core whose frames are defined by tree ideological disruptions: «Russia's civilization – Russian civilization», «Eurasianism – Atlanticism», «historical mission of the Russian people as a bearer of collective identity – tolerant world «. Certain events and facts of Russia's history become the empirical grounds for these discussions, these empirical grounds reflecting a historical way of Russia's nation development. The aim of the present article is to analyze the process of Russia's identity formation in the historical and cultural context. For this purpose we apply the methodology which combines the method of culture studies analysis proposed by V. M. Rozin and M. A. Rozov's theory of social relays. The choice of this methodology is stipulated by disruptions in Russia's history. Owing to the application of this combined method we establish a tendency representing the process of Russia's identity formation. Russia's civilization is determined by two characteristics: the civilization is «wider» that Russian culture in social space, but «shorter» in historical time. Hybrid identity localized within the borders of Russia's civilization is determined by the very course of Russia's historical development. The ontological foundation of Russia's type of hybrid identity is composed of the following binary oppositions: «confrontment – unity», «tradition – renewal». The components of this identity type can be distinguished: the individual's belonging to a specific sociocultural area, the individual's belonging to a sociocultural community, which has an ability to integrate sociocultural areas; the third component is determined by globalization processes observed in mass culture. The conclusion is made that under contemporary conditions a new identity type is being formed, which cannot satisfy the unity of the whole sociocultural space of the country as it used to do in the years of Soviet power.

Keywords: ideological disruption, national idea, Eurasianism, heterogeneity of sociocultural space, tolerance, identity crisis, theory of social relays, cultural modernization, cultural revolution, Russia's civilization, Russia's identity, hybrid identity, components of hybrid identity.

Надійшла до редколегії 01. 03. 2013 р.

УДК 1(091) «652»

О. Білик
Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна

СОЛЯРНА МІФОЛОГІЯ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Деякі античні філософи вважали сонце світилом живим і навіть мислячим. За їх уявленнями, сонце живиться вологою. В деяких випадках філософи, зокрема піфагорійці і стоїки, обожнювали сонце. В античності часто сонце називали Аполлоном. Філософи не були винятком в цьому. Плутарх стверджував, що енергію, пов'язану з обертанням сонця, стародавні греки називали Аполлоном, а стародавні єгиптяни – Хоросом, а сонце і Місяць вважали очами Хороса. За словами Плутарха, стародавні єгиптяни в своїх міфах ототожнювали з сонцем Ерос. Порфірій вважав, що, оскільки сонце відвертає зло землі, його назвали Гераклом і винайшли міфи про здійснення дванадцяти робіт Геракла, як символ розділення знаків зодіака в небесах.

Ключові слова: міф, сонце, Аполлон, Хорос, Ерос, Геракл.

Предметом дослідження в цій статті є солярні міфи в античній філософії.

Метою даного дослідження є філософське осмислення особливостей використання солярної міфології в античній філософії.

Про використання міфів у філософії писали досить багато дослідників. Дуже характерними і найбільш відомими в Україні є твори Лосєва [Див., наприклад: 8; 9]. Однак навіть Лосєв, по-перше, виклав це питання не систематично, а по-друге, надто захоплювався існуючими теоріями, не прагнучи до самостійного дослідження питання про використання міфів у філософії.

Хоч було б і не дуже правильно намагатись звести всю античну міфологію тільки до культів сонця, все ж таки про існування солярної міфології в античності говорити цілком виправдано. Ці солярні міфи стародавніх греків і стародавніх римлян, а також частково і стародавніх єгиптян, як правило, досить активно використовувались в античній філософії.

Так, зокрема, деякі античні філософи називали сонце живим. Стоїки, наприклад, вважали сонце світилом живим і навіть світилом мислячим. Таких поглядів дотримувався, зокрема, стоїк Посідоній [6, с. 289].

Підтвердженням цього були стародавні уявлення про живлення сонця. Згідно з поглядами деяких античних філософів, сонце живиться вологою. Уявлення про живлення сонця випарами вологи існувало вже у перших давньогрецьких філософів. Вважали, зокрема, що Фалес говорив про живлення сонця випарами води [17, с. 109].

Для сонця, на думку стоїків, для живлення потрібна була волога як наслідок випаровувань з моря [6, с. 39; 6, с. 289]. Стоїки пов'язували це з тим, що сонце, як вони вважали, підіймається з моря [6, с. 39; 6, с. 289].

Подібні погляди були також у Макробія. Макробій стверджував, що сонце у світовому просторі розташоване і рухається так, що воно живиться океанською водою [10, с. 116]. Макробій це пов'язував з запрошенням у Гомера [4, с. 12] ефіопами до Океана Юпітера та інших небесних богів, яке, за його словами, пояснювали так, що небесні світила отримують живлення з вологи, оскільки тільки ефіопи живуть на березі Океана [10, с. 116-117].

В деяких випадках філософи буквально обожнювали сонце. Це, зокрема, стародавні автори повідомляли про піфагорійців. Піфагор вважав сонце богом, оскільки, на його думку, в сонці переважає тепло, а тепло, як він був переконаний, повинно вважатись причиною життя [6, с. 313].

Алкмеон, який вважався молодшим сучасником Піфагора, теж обожнював сонце [18, с. 69]. Він стверджував, зокрема, що душа безсмертна і що, подібно до сонця, душа безперервно рухається [6, с. 329].

Крім того, сонце пізніше обожнювали також стоїки [6, с. 287]. Клеанф, наприклад, вважав сонце провідною частиною божественного всесвіту [6, с. 287].

В давнину сонце також обожнювали багато різних народів. Так, Климент Александрійський писав, зокрема, про обожнення індійцями сонця [7, с. 65]. Як бога сонце шанували також в і в Стародавній Греції [11, с. 112-113].

В античності часто сонце називали Аполлоном. Філософи не були якимсь винятком в цьому. Плутарх також загалом схвалював ототожнення з сонцем Аполлона [14, с. 93].

Такі погляди були цілком відповідні стародавнім релігійним уявленням стародавніх греків, які досить часто ототожнювали Аполлона з Геліосом [сонцем] [14, с. 75]. Ототожнення Аполлона з сонцем стало можливим, оскільки в міфах вважалось, що сонце все бачить [5, с. 193].

За словами Арнобія [3, с. 241] і Аврелія Августина, в Стародавньому Римі Аполлона також називали сонцем [1, с. 327]. З цієї причини стріли Аполлона ототожнювали з сонячним

промінням [1, с. 327].

Бог, як вважав, за словами Аврелія Августина, Варрон, є душа космосу і його, на думку Варро, слід називати Юпітером [1, с. 176-177; 1, с. 314; 317-320], а окремі божества – частини цієї світової душі, наприклад, Сол [сонце] [1, с. 176] – частина світової душі, яка пронизує небесні світила [1, с. 176].

Юпітера теж, за словами Арнобія, давньоримські філософи розуміли як сонце [3, с. 238]. Як сонце, за словами Арнобія, стародавні римляни могли пояснювати й інші божества, зокрема Януса [3, с. 238], а також Лібера [3, с. 241].

Плутарх стверджував, з посиланням на книги Гермеса, які тоді вважались дуже давніми єгипетськими за походженням, що енергію, пов'язану з обертанням сонця, стародавні греки називали Аполлоном, а стародавні єгиптяни – Хоросом [13, с. 55]. Сонце і Місяць стародавні єгиптяни, за словами Плутархоса, вважали очами Хороса [13, с. 48]. Тому день, коли сонце і Місяць виявлялись на одній прямій лінії, стародавні єгиптяни святкували як день народження очей Хороса [13, с. 48].

Плутарх змушений був визнати, що в його час були люди, які стверджували, що Осіріс є сонце [13, с. 48], а Ісіс є Місяць [13, с. 49]. Тому чорні покрови Ісіс повинні були символізувати затемнення Місяця, в яких Ісіс, тужачи за сонцем, яким є Осіріс, слідує за ним [13, с. 49]. Міф про Осіріса і Тіфона пояснювали також як символ затемнення, коли Місяць займає місце проти сонця і тому потрапляє в тінь Землі [13, с. 40-41]; цю тінь називали труною Осіріса [13, с. 40-41].

За словами Плутарха, Тіфоном стародавні єгиптяни називали світ сонячний [13, с. 38]. Тому, на думку Плутарха, сонце непомірним і жорстоким вогнем палить і висушує все, що росте і квітне, жаром своїм роблячи непридатною для життя більшу частину землі [13, с. 38]. З цієї причини, як вважав Плутарх, стародавні єгиптяни називали Тіфона словом «Сет», значення якого він пояснював як «спричинюючий загибель» [13, с. 38]. Однак, разом з тим, Плутарх був проти того, щоб розуміти Тіфона як сонце [13, с. 49].

У Ямбліха було свідчення про те, що дехто із стародавніх єгиптян пояснював дію офірувань числами, як, наприклад, число шістдесят як таке, що личить сонцю, приписували крокодилу [19, с. 139].

За словами Плутарха, стародавні єгиптяни в своїх міфах ототожнювали Ерос з сонцем [15, с. 746]. Плутарх вважав, що схожість між Еросом і сонцем полягає в тому, що ні сонце, ні Ерос не є вогнем, хоч Плутарх і визнавав, що така думка існувала [15, с. 746]; на думку Плутарха, тепло і сяйво від сонця дає живлення і зростання тілу, а від Ероса – душі; як сонце тепліше, вийшовши з-за хмар після дощу або після туману, так і Ерос внаслідок відновлення кохання після гніву або ревнощів; як про сонце дехто думали, що воно гасне і запалюється, так і Ероса вони вважали смертним та несталим; як тіло без попередніх вправ не може без шкоди виносити сяяння сонця, так і душа, не отримавши належного виховання, не здатна любов переносити безболісно [15, с. 746]; Місяць, на думку Плутарха, залишається безсилим та темним, якщо він не освітлений сонцем, як Афродіта без підтримки Ероса [15, с. 746-747].

За словами Евсевія Кесарійського, Порфірій, виправдовуючи можливість зображати богів поган, вважав, що, оскільки сонце відвертає зло землі, теологи назвали його Гераклом в його проходженні зі сходу на захід [8, с. 88]. Із слів Евсевія Кесарійського відомо також, що Порфірій стверджував, що теологи винайшли міфи про здійснення дванадцяти робіт Геракла, як символ розділення знаків зодіака в небесах [8, с. 88]. За міфами стародавніх греків, свої дванадцять робіт або героїчних вчинків Геракл виконав за наказом дельфійського оракула, перебуваючи у Еврісфея на службі [2, с. 33].

Також говорячи про античні поганські зображення, Порфірій пояснював, що теологи, як ознаку нерівного руху сонця і іншого зразку його сили в сузір'ї Лева, зображали Геракла з кием і шкурою лева [8, с. 88]. Міфографи говорили найчастіше про вбивство Немейського лева, який був породженням Єхідни і Орфроса, або Єхідни і Тіфона [2, с. 33] як про один з героїчних вчинків Геракла [2, с. 33; 11, с. 234].

Однак з цих же міфів відомо, що Геракл вдягав шкуру не Немейського, а Кіферонського лева, якого він вбив ще до того, як виконував свої дванадцять героїчних вчинків [2, с. 32]. Кий Геракл вирубав собі в Немейському лісі сам [2, с. 33]. Геракл отримав меч від Гермеса, від Аполлона – лук і стріли, а від Гефеста – панцир [2, с. 33].

Іншими героїчними вчинками Геракла називали: вбивство дев'ятиголової [2, с. 33-34], або ж стоголової Лернейської Гідри [2, с. 33-34; 11, с. 234], яка була породженням Єхідни і Тіфона – другим героїчним вчинком Геракла, третім героїчним вчинком Геракла – захоплення ним Керінейської лані [2, с. 34], четвертим героїчним вчинком Геракла – захоплення Еріманфського вепра [2, с. 34], п'ятим героїчним вчинком Геракла – прибирання стаєнь Авгія [2, с. 35], шостим героїчним вчинком Геракла – вигнання, або ж знищення [2, с. 35] Стімфалійських птахів [2, с. 35], сьомим героїчним вчинком Геракла – захоплення Крітського бика [2, с. 36], восьмим героїчним вчинком Геракла – захоплення кобил-людожерів фракійського царя Діомеда [2, с. 36] і вбивство самого Діомеда [2, с. 36; 11,

с. 234], дев'ятим героїчним вчинком Геракла – отримання поясу Іполіти [2, с. 36-37], десятим героїчним вчинком Геракла – приведення корів трьохголового, або трьохтілого [2, с. 37] Геріона [2, с. 37-38; 11, с. 234; 11, с. 371], одинадцятим героїчним вчинком Геракла – принесення яблук Гесперід [2, с. 38-39; 11, с. 234], дванадцятим героїчним вчинком Геракла – приведення з підземного царства Аідеса [2, с. 39-40; 11, с. 234] трьохголового [2, с. 39], або п'ятдесятиголового пса Кербера, який був породженням Єхідни і Тіфона.

Плутарх теж безпосередньо пов'язував Геракла з сонцем, говорячи, що Геракл, на сонці розмістившись, подорожує разом з ним [13, с. 38]. Тому, на думку Плутарха, дії сонця подібні до ударів, які є наслідки насильства і могутності [13, с. 39]. Плутарх також наводив міркування стоїків про те, що Геракл є дух насильницький і руйнівний [13, с. 38].

У всіх останніх випадках використання міфів можна бачити очевидно символічне пояснення цих міфів. Притому переважну більшість цих символічних пояснень міфів можна віднести насамперед до небесної символіки.

Бібліографічні посилання:

1. Августин Блаженный О граде Божием / Августин Блаженный – Минск: Харвест, Москва: АСТ, 2000.
2. Аполлодор Мифологическая библеотекаь / Аполлодор. – Ленинград: Наука, 1972.
3. Арнобий Против язычников / Арнобий. – Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008.
4. Гомер Илиада / Гомер. – Москва: Художественная литература, 1986.
5. Гомер Одиссея / Гомер. – Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2008.
6. Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. – Москва: Мысль, 1987.
7. Климент Александрийский Увещевание к язычникам / Климент Александрийский.- Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2006.
8. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Книга I. / А. Ф. Лосев – Москва: Искусство, 1988.
9. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Книга II. / А. Ф. Лосев. – Москва: Искусство, 1988.
10. Макробій Амвросій Теодосій Коментарі до сновидіння Сципіона Африканського / Макробій Амвросій Теодосій. – Київ: Тандем, 2000.
11. Павсаний Описание Эллады. Том 1 / Павсаний. – Москва: Аст, Ладомир, 2002.
12. Павсаний Описание Эллады. Том 2 / Павсаний. – Москва: Аст, Ладомир, 2002.
13. Плутарх Исида и Осирис / Плутарх. – Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1996.
14. Плутарх Об «Е» в Дельфах / Плутарх // Плутарх. Исида и Осирис. – Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1996, с. 71-96.
15. Плутарх Об Эроте / Плутарх // Плутарх. Моралии: Сочинения. – Москва: ЭКСМО-Пресс, Харьков: Фолио, 1999, 719-759.
16. Прокл Комментарий к «Парменид» Платона / Прокл. – Санкт-Петербург: Міръ, 2006.
17. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – Москва: Наука, 1989.
18. Цицерон О природе богов / Цицерон // Философские трактаты. – Москва: Наука, 1985, с. 60-190.
19. Ямвлих. О египетских мистериях / Ямвлих. – Москва: Алетейа, 2004.

Билык А. Солярная мифология в античной философии.

Некоторые античные философы считали солнце светилом живым и дуже мыслящим. По их представлениям, солнце питается влагой. В некоторых случаях философы, в частности пифагорейцы и стоики, обожествляли солнце. В античности часто солнце называли Аполлоном. Философы не были исключением в этом. Плутарх утверждал, что энергию, связанную с обращением солнца, древние греки называли Аполлоном, а древние египтяне – Хоросом, а солнце и луну считали глазами Хороса. По словам Плутарха, древние египтяне в своих мифах отождествляли с солнцем Эрос. Порфирий считал, что, поскольку солнце предотвращает зло земли, его назвали Гераклом и изобрели мифы о выполнении двенадцати работ Геракла, как символ разделения знаков зодиака в небесах.

Ключевые слова: миф, солнце, Аполлон, Хорос, Эрос, Геракл.

Bilyk O. Solar mythology in anticient philosophy.

Some ancient philosophers considered the sun as an alive and even thinking luminary. According to their notions, the sun feeds with moisture. In some cases philosophers, in particular Pythagoreans and Stoics, worshipped the sun. In ancient times the sun was often named Apollo. Philosophers weren't an exception in this. Plutarch affirmed that ancient Greeks named the energy, connected with the sun rotation, Apollo, and that ancient Egyptians named that energy Horus, and considered the sun and moon Horus' eyes. According to Plutarch, ancient Egyptians identified Eros with the sun in their myths. Porphyry considered that as the sun averts the evil of the earth it was named Heracles and devised the myths about the implementation of twelve works by Heracles as a symbol of separation of the zodiac signs in the heavens.

Keywords: myth, sun, Apollo, Horus, Eros, Heracles.

Надійшла до редколегії 01.03.2013 р.

УДК 329. 12. + 316. 774

М. П. Бузский
Финансовый университет при Правительстве РФ (филиал в г. Волгограде).

ЛИБЕРАЛИЗМ, ФАКТИЧНОСТЬ И ПРОСТРАНСТВО КОММУНИКАЦИЙ.

В статье обсуждается проблема восстановления сферы социального в современном обществе, раскрыты истоки исторического формирования и бесперспективность индивидуализма как исторически возникшего способа личностного присвоения общественных (производственных) инноваций, показаны негативные для личности последствия размывания социального в современном обществе.

Ключевые слова: личность, социум, пространство и время, гражданское общество, коммуникации, либерализм, фактичность.

Процесс активного разрастания в современном обществе искусственной среды, увеличение в нем «овеществленной массы» различных структур и регуляторов, которые действуют в направлении «оцифровывания» реальности и дегуманизациии человека, разрушая личность и отчуждая ее от общества и от самой себя, сегодня – факт общеизвестный. Однако осознание того, что это не только техническая проблема, но и социальная, так как индивидуализм (либерализм) размывает саму сферу социального как субъектной стороны общества, регулирующей целостность общественной системы – все еще запаздывает.

Социальное – это ближайшая для человека среда его общественного бытия и также совокупность тех форм, посредством которых он осваивает реальность. Это и язык, и символика культуры, и деятельность как способ существования человека, и системная самоорганизация общества, его саморегулирование, т.е. нахождение наиболее устойчивого для себя режима бытия. В сфере социального коренится смысл, оценка реальности, здесь постоянно обособляются далекое и близкое, сакральное и низменное, добро и зло и другие определения человеческой реальности. Социальное имеет свои институты, структуры, формы общения и т. д. Поэтому и его собственные пространство и время имеют другие свойства, чем пространство и время природы. Социальное – это способ совместного исторического активно-деятельного бытия людей, которые постоянно воспроизводят как самих себя (как субъектов), так и условия собственного существования, структурируя пространство своего совместного бытия.

С этих позиций социальное выступает как самодостаточная реальность, которая самостоятельно определяет темпы своих изменений, формирует вместе с культурой ценностные установки личности и общества. Именно через уровень развития социального человек воспринимает и реальность, включая и природу, различая здесь все больше деталей и накапливая все новые знания и технологии деятельности, все новые пути преобразования природы для своих собственных целей.

Социальное не следует понимать и рассматривать как некий «объект», с которым соотносится определяющий его субъект: это особая реальность, вместе с культурой наиболее близкая существованию самого человека. Социальное люди переживают и осуществляют, проходят изнутри, участвуя в общественных отношениях, в деятельности, в формах общения. «Пребывать изнутри» – означает двигаться в потоке социально-исторического времени, т.е. вместе с темпами изменения самого общества и соответственно этому – осваивать реальность в постоянно меняющихся условиях, структурах, целях и ценностных ориентирах. Социальное, таким образом, существует не как некая диффузная среда, но как сфера понимания и общения, которая создается в профессиональной деятельности, в институтах, в процессах экономического обмена, в бытовой среде и т. д.

Социальное, как и его пространство и время, можно воспринимать лишь «изнутри», подключаясь к его целям, противоречиям, смыслам, текстам, символам и др. Оно развертывается как субъективная сторона общества, но в то же время выражает и его объективные структуры и отношения. Именно через социальное, – его исторические формы – дается человеку мир, природы, раскрываются собственные черты человека. В этой сфере созидается и обновляется человеческая реальность, в которую встроен мир культуры, ценности и нормы, идеалы и схемы деятельности, в которой развертывается язык как наиболее сложная и тонкая система коммуникаций, понимания и освоения мира.

В сфере социального происходят процессы общения, постоянно циркулируют информационные связи и события. В. Г. Виноградский, характеризуя пространство социума, пишет: «Феномен социального пространства… выступает в виде необходимой формы общественного развития (выделено мной – М. Б.), – формы, в которой различные модусы социального времени связаны отношениями сосуществования, находятся в своего рода «синхронном» взаимодействии. Это сосуществование социальных времен в настоящем образует более или менее обширное «поле» практически-преобразующей деятельности

общественного субъекта. Причем…не только поле для деятельности: социальное пространство есть ближайшая форма самой этой деятельности – «ткани», простирающейся в прошлое и будущее. Существенно, что вне и помимо подобной пространственной формы человеческая деятельность не может быть осмыслена в своей содержательной полноте. Центром, главным «ориентиром» социального пространства является…настоящее социальное время, ибо именно оно представляет собой точку координации других измерений (модусов) социального времени, выступает как момент актуального взаимодействия прошлого и будущего» .

Все это представляется настолько очевидным, что деградация социума в современном обществе выглядит как нонсенс, как некая «ошибка». Но каковы же корни этой деградации? Почему сегодня социум не выполняет своей субъектно направляющей функции? В этой связи все более актуальной становится задача выявить факторы дегуманизации общества, чтобы блокировать их действие и по возможности «исправлять» ситуацию, активизируя в современном обществе культурно-экзистенциальные условия и социальные формы бытия человека.

Если внимательно посмотреть на возникший еще в ХУ1-ХУ11 в. в. индивидуализм, через формы реализации которого индивиды начинают осваивать и присваивать материальные продукты развития общества, то отрывается его внутренняя связь с механицизмом, для которого нечто целое всегда составлено из совокупности простых единиц или элементов. В данном случае общество, которое должно соответствовать изменяющейся экономике, также воспринимается как некая конструкция, созданная на разумных началах и совместимая целиком с интересами индивидов.

Общество, которое теряет в сферу социума свое интегральное качество, поскольку складывается из совокупности индивидов, может формировать любые политические, культурные и другие «комбинации», что оказывается затруднительным для прежнего общественного строя, жесткие сословные перегородки в котором делает этот социум жестким, малоподвижным, к тому же регулируемым традициями и нормами прошлого.

Индивидуализм, таким образом, возникший как возможность присвоения каждым новых продуктов общественной жизни и как «проекция» личности на время (темпы) изменений, адаптировал социум к новым условиям общественных изменений. Вместо многочисленных правил, запретов, ритуалов и символов, пронизывающих традиционное общество, возникла система договорного правового регулирования, которая оказалась максимально пригодной к условиям возросшей динамики социальных изменений.

Однако новое общество поставило невиданную прежде проблему: если индивиды непосредственно регулируются темпами экономических изменений, то в какой форме бытия может осуществиться социальное? Что такое теперь это социальное? Философия нового времени усиленно ищет ответ на эти вопросы. Так появляются разные варианты решения: например, – еще с XVII века – концепции договорного источника появления государства (как ограничения губительной для общества свободы индивидов – их «естественного состояния»); попытки рационализма обосновать разумность поведения человека, исходя из законов природы и «связи вещей», раскрыть некий общий механизм деятельности субъекта (немецкая классическая философия), выявить разумные основания общественного прогресса и др.

Однако эти модели, в которых бытие общества конституируется на основе некоторых общих и абстрактных допущений – разумности данного порядка, активности человека-субъекта и др., «не замечают» отсутствие здесь конкретного индивида – «экономического человека», эгоистически действующего в конкурентной среде и не собирающегося следовать этике «равенства и братства» как разумному идеалу общества. Метафизическая модель разума и сознание конкретного индивида расходятся по всем важнейшим параметрам. В этом – важный результат Просвещения, идеологи которого так и не смогли создать адекватную модель общественного индивида.

Марксизм рассматривает решение этой проблемы через революционное преобразование общества, в первую очередь – упразднение частной собственности как источника, порождающего отчуждение человека от труда, от социальных условий своего существования, от себя самого. Однако марксизм в значительной мере усиливает общественно-историческую заданность бытия и свойств индивидов возникающими новыми условиями жизни и общественными отношениями, которые возникают как результат материальной производственной деятельности, а потому затрудняется с ответом на вопрос: почему личность, формируясь через общественные отношения, выполняет вместе с тем функцию субъекта по отношению к обществу, почему человек оказывается способным и призванным осознанно изменить данные общественные отношения?

В XX веке мир личности, субъекта тщательно исследуется в экзистенциализме,

персонализме, философии культуры, в определенной мере – в постмодернизме. Однако, по отношению к личности, как показывают экзистенциалисты, общество и люди в нем оказываются «не подлинными», лишенными индивидуальности, действующими на основе массовых стандартов. «Мы смеемся и ужасаемся так, как смеются и ужасаются другие» – подчеркивает М. Хайдеггер, а Ж.-П. Сартр настаивает, что нормой отношений в обществе, которую нельзя в принципе преодолеть (поскольку она вырастает из индивидуального, проектно-«убегающего» из настоящего к будущему бытия индивида) является ложь или недобросовестность. Схватывая человека через выполняемую им роль, мы одновременно с этим упускаем подлинность этого человека, его не сводимость к любому типу социальной роли или поведения. А попытка Сартра выявить пути конституирования общества, («Критика диалектического разума»), исходя из индивидуальной позиции как «первичной» для членов общества – так и не была реализована.

Представитель феноменологической социологии А. Шюц тщательно исследует возможности постижения «другого» индивида (а значит – и перспективы построения и понимания самого общества) в коммуникациях, но все же затрудняется в решении проблемы раскрытия его внутреннего мира, его субъективности. Активная разработка проблемы общения, понимания, исследования интерсубъективности, начиная от Л. Фейербаха и заканчивая современными представителями философии коммуникации – М. Бубером, Э. Левинасом и др. также не стала реальным решением этой проблемы – «вывести» параметры бытия общества (социума) из условий межличностного общения, диалога.

Итак, получается, что общество можно перевести на уровень многообразных траекторий личностного поведения и общения, но вновь создать на их основе целостную общественную систему оказывается проблемой достаточно сложной. Тем не менее, общество должно существовать как система. И то, что не удается сделать на основе индивидуально выраженного поведения (хотя и регулируемого законом и нормами публичности), реально осуществляется рыночной системой, которая сегодня «замещает» и социум, и культуру, хотя эти образования продолжают функционировать в современном обществе.

Идеологией и практикой индивидуализма сегодня в наибольшей степени является либерализм. Как идеология и политическое движение, он возникает на рубеже XVII-XVIII в. в., значительно усиливая компоненты саморегулирования в обществе на основе самодостаточности бытия и поведения индивидов. Либерализм – это «интеллектуальная и нравственна установка на такую организацию общественной жизни, которая построена на признании политических и экономических прав индивида в пределах, ограниченных действием законов, понимаемых как обобщение естественных потребностей нормальных цивилизованных людей». Либерализм «воплотился в структурных характеристиках и принципах функционирования важнейших политических институтов и получил специфические проявления в основных идейно-политических течениях современного Запада – от консерватизма до социал-демократии» .

Идейно-нравственное ядро «классического» либерализма «образовали следующие положения: 1)абсолютная ценность человеческой личности и изначальное («от рождения») равенство людей.; 2) автономия индивидуальной воли; 3) сущностная рациональность и добродетель человека; 4) существование определенных неотчуждаемых прав человека, таких, как право на жизнь, свободу, собственность; 5) создание государства на основе общего консенсуса и с единственной целью сохранить и защитить естественные права человека; 6) договорный характер отношений между государством и индивидом; 7) верховенство закона как инструмента социального контроля и «свобода в законе» как право и возможность «жить в соответствии с постоянным законом, общим для каждого в этом обществе… и не быть зависимым от непостоянной, неопределенной, неизвестной, самовластной воли другого человека…» (Д. Локк); 8) ограничение объема и сфер деятельности государства; 9) защищенность от государственного вмешательства – частной жизни человека и свобода его действий (в рамках закона) во всех сферах общественной жизни; 10) существование высших истин разума, доступных усилиям мысли индивида, которые должны играть роль ориентиров в выборе между добром и злом, порядком и анархией»

Договорный характер между государством и индивидом определяет и социальную специфику либерализма, которая выступает как законодательное ограничение и нормирование личной свободы. Здесь не столько социум, сколько его правовые нормы являются основой совместного сосуществования индивидов, которые соответственно и реализуют свою свободу преимущественно не в социальном, а в правовом и экономическом пространстве. Социальное пространство оказывается простым внешним сосуществованием индивидов, «оформленным» государственным регулированием и структурой общественной практической деятельности, а также – некоторыми нормами морали и городской культуры.

Индивиды в повседневной реальности обращены к социуму и друг к другу через

интимно переживаемые символические миры, представленные в формах искусства, литературы, театра. В этом контексте функционирование и развитие классической культуры, обращенной к проблемам общества и миру личности, и активизация таких культурных направлений, как инструментальная музыка, театр, новая художественная классическая литература, живопись, рассматривающие индивидов в разных жизненных коллизиях, как бы «замещают» дефицит надличностных социальных форм, в которых бы индивиды могли переживать свои связи и отношения как совместное бытие.

Поэтому можно вполне согласиться с тем, что в эпоху барокко, впервые адекватно выразившей мысли и чувства нового свободного индивида, «… в музыке – и только в музыке – общественная и индивидуальная проблематика могла получить свое высшее идеально-художественное выражение. Следовательно, музыка на немецкой почве точно так же, как и прежняя итальянская опера, выражает духовный мир человека инкогнито (выделено мной – М. Б.). Именно поэтому она превращается в репрезентативное искусство эпохи барокко, наиболее всеохватывающе отражающее глубинное человеческое содержание… Неожиданный подъем в музыке XVI и XVII столетий останется тайной за семь печатями, если мы не постигнем собственного парадокса вызываемой музыкальной духовности: связь, выражение в одно и то же время аффективной однозначности и абстрактного инкогнито, которые можно обнаружить как в массовых песнях эпохи или в протестантском хорале, так и в произведениях И. С. Баха» .

Искусство уходит «вглубь» личности, а его восприятие и переживание индивидом оказывается скрытым от любого другого человека, глубоко интимным и внутренним. Время, а не пространство, становится основным «определением» человека и «траекторией» его связи с обществом. И только культура – народная и классическая (в целом – городская) удерживает для индивидов всю ценность и смысл общественных (социальных, ролевых и др.) связей, в которых существуют и действуют индивиды.

Хотя в буржуазном обществе так же, как и прежних, формируются классы и классовые интересы, но они также складываются на основе сходства личностных установок (мировоззрения) и общественного статуса индивидов. Пребывание в рамках класса не переживается человеком экзистенциально, а является результатом рационального расчета и внешнего для возможностей интегрирования индивидов сходства позиций и условий жизни.

Таким образом, между индивидами, ориентированными на получение прибыли и носителями частной собственности и социумом возникает противоречие. Отсюда – попытки сформулировать позиции гражданского общества как некоторой саморегулируемой реальности, в которой бы экономические позиции личности и всего сообщества (т.е. индивидуального и общественного) были согласованы на основе права. Но такое общество так и не было создано.

В XX веке возникает массовое общество, в котором – прежде всего, в крупных городах – оказываются еще более ослабленными социальные связи между индивидами (хотя такие связи держатся в группах мигрантов, связанных этнической или религиозной культурой и образом жизни). В отличии от предшествующих этапов капитализма, теперь поведение, ориентированное на рост материального уровня жизни, становится массовым. Либерализм теперь претендует на статус массовой идеологии, что так же активно пропагандируется средствами современной массовой культуры, манипуляций общественным и индивидуальным сознанием со стороны СМИ и др. И здесь начинают открываться многие новые проблемы индивидуализма.

Во-первых, оказывается, что взаимодействие личностей не может само по себе восстановить социум и защитить его от распада. В современной информационной среде это оказывается уже вполне очевидным. Во-вторых, сама личность уже начинает разрушаться, так как не может удержаться и в собственном пространстве и времени, но пытается адаптироваться к процессу ускоряющихся изменений жизни общества.

Социальной «проекцией» индивидуализма становится матрица «здесь и теперь»: в данный момент времени и в данном «месте» нужно успеть сделать нечто конкретное, что и оказывается самым важным, ликвидируя тем самым другие установки и проекции. Социально-историческое, культурно заданное время отодвигается на второй план, снимаясь временем физическим, календарным, «деловым». Пространство теряет многие свои измерения, выдвигая на передний план условия выгоды, конъюнктуры, ситуации некоторой «удачи», везения или наоборот – невезения. В обществе возрастает состояние стресса и усталости. Теперь оказывается, что инди- виды не только не могут «сконструировать» социум через свое взаимодействие, но и оказываются беззащитными перед ростом техногенной угрозы, которая непосредственно связана с огромным ускорением и усложнением общественной системы, ее информатизацией.

Так открывается социальная бесперспективность, ложь и опасность идеологии либерализма: сохраняя установку на индивидуальное освоение формирующихся инноваций, на свободу изобретать все новые пути обогащения, либерализм объективно порождает условия деградации личности, поскольку закрывает пути приобщения людей к социальной сути своего бытия. Очень четко это проявляется в десакрализации общества и формировании феномена фактичности.

Десакрализация (она выступает как следующий аспект неадекватности бытия индивидуализма как основного принципа бытия современного общества) – это результат и проявление формирующейся одномерности социального пространства и пространства коммуникаций, из которого изгоняется все символическое, трансцендентное, идеально-нормативное. В потоке тотальных изменений общественной системы не может удерживаться такое символическое прошлое (т.е. смыслы и нормы, традиции возникшие в прошлом), которое реально существует как способ регулирования современности, поскольку находится вне «делового» пространства в культурно-символических формах бытия. Теперь сакральное (духовное, трансцендентное) как никогда прежде выявляет свою антикапиталистическую природу в плане онтологии, а потому оказывается феноменом, враждебным для либерализма.

Типичное «преодоление» сакрального – превращение его в некий «факт», который уже снят современностью или не нужен современникам. Десакрализация – это один из способов искажения исторического прошлого на основе поверхностной критики соответствующих действий государства и исторических личностей. Мир становится набором «фактов», которые сами по себе – лишь моменты убегающего времени, а не символически устойчивые смысловые миры. В этом смысле фактичность – это проявление «одномерности» личности, которая в своем индивидуализме растеряла способность к многообразному восприятию реальности, основываясь лишь на приоритетах простого присвоения.

Но фактичность – не только источник десакрализации, но и основа все большего роста несвободы. Фактичность обнажает диктат объективной безличности, давление возникающих помимо воли людей обстоятельств, в контексте которых индивид становится уже манипулируемой марионеткой.

Г. Маркузе отмечает, что «несвобода – в смысле подчинения человека аппарату производства – закрепляется и усиливается, используя технический прогресс как свой инструмент, в форме многочисленных свобод и удобств. Новыми чертами являются всепобеждающая рациональность в этом иррациональном предприятии и глубина преформирования инстинктивных побуждений и стремлений, скрывается разница между истинным и ложным сознанием. Ибо в действительности ни предпочтение административных форм контроля физическим (голод, личная зависимость, сила), ни изменение характера тяжелого труда, ни уподобление профессиональных групп, ни выравнивание возможностей в сфере потребления не компенсируют того факта, что решения по вопросам жизни и смерти, личной и национальной безопасности являются областью, в которую индивиду нет доступа» .

Фактичность обнажает резкое уменьшение культурного и эстетического «горизонта» восприятия и оценки вещей и ситуаций индивидами: здесь усиливается модус обладания, за счет угасания самих – в том числе и эстетических – свойств предметов. Именно поэтому фактичность – в отличие от символических культурных миров – закрывает человеческую субъективность и ее подлинные измерения (свойства) – свободу, творчество, трансцендирование, выход на позицию субъекта. Но фактичность не только уничтожает сакральное, но и резко сужает, обедняет, делает «плоским» само пространство коммуникаций. В нем высвечиваются для партнеров преимущественно отношения пользы, выгоды, упор на результат, чем на постижение другого человека, реальное развитие диалога как стремления к взаимопониманию. Достаточно посмотреть на язык общения современной молодежи, в котором литературные обороты и выражения воспринимаются уже как нонсенс или «прикол».

Сегодня во всех постсоветских республиках одной из важных задач становится формирование гражданского общества как оплота развития демократизма, гарантии прав и свобод личности. Однако без решения актуальной проблемы современного общества – восстановления социальной сферы бытия человека – и в гражданском обществе будет продолжена деградация человека, личности, культуры и духовности. Фактически, идеал гражданского общества может быть осуществлен, только если получит свою собственную социальную и культурную форму. Именно поэтому идеология либерализма, в которой выражен идеал экономически-правового содержания гражданского общества, является бесперспективной и ведет наше общество назад. Возможно, устарелость политической и экономической формы гражданского общества является также одной из причин падения общественного интереса к идеологии либерализма, возвышающего абстрактную личность

как основной ориентир жизни общества. Утопия личности исторически себя изжила, а потому на повестку дня ставится проблема коллективизма как наиболее адекватного пространства бытия и формы самореализации личности.

Бузський М. П. Лібералізм, фактичність та простір комунікацій.

У статті обговорюється проблема відновлення сфери соціального в сучасному суспільстві, розкриті витоки історичного формування і безперспективність індивідуалізму як способу особистісного присвоєння суспільних (виробничих) інновацій, що історично виник, показані негативні для особистості наслідки розмивання соціального в сучасному суспільстві.

Ключові слова: **особистість, соціум, простір і час, громадянське суспільство, комунікації, лібералізм, фактичність.**

Buzskyy M. Liberalism, factuality and space of the communications.

The article reveals the problem of restore the social in the modern society, sources of historical forming the individualism, which has not future in appropriating social and production innovations. Author shows negative consequences for the personality washing away the social in the modern society.

Keywords: **personality, social, space and time, civil society, communications, liberalism, facticity.**

Надійшла до редколегії 26.02.2013 р.

УДК 130. 2

М. В. Бурковський

Харківська державна академія культури

ФІЛОСОФСЬКІ ДОСЛІДЖЕННЯ МІФОЛОГІЇ Ф. ФОН ШЕЛЛІНГА

Розглядаються основні положення Шеллінгової філософської концепції міфу. Міфологія розглядається як символічна система, матеріал для мистецтва, теогонічний процес.

Ключові слова: **міф, символ, мистецтво, філософія міфології, теогонічний процес.**

Міф і міфотворчість повсякчас розглядаються як дуже важливі явища в історії культури людства. Напевно, вся «історико-філософська традиція вивчення феномену міфу надає підстави вважати його доконечним компонентом» [1, с. 191] останньої. Так, за висловом В. М. Найдиша, «Починаючи з античності, … концепції філософії міфології здійснили вагомий, значний вплив на розробку фундаментальних онтологічних, гносеологічних, етичних та інших проблем, включно із проблемами образу і реальності, … походження мови, народної культури, сутності фольклору, тайни як форми духовності» [3, с. 9].

Філософія міфології як нова спеціальна дисципліна виникла в XIX ст. Перші ж спроби філософського аналізу міфу були здійснені ще за часів античності та доби Відродження. Багатими на міфологічні концепції видалися XVII та XVIII століття. Серед дослідників міфотворчості усіх часів можна відзначити дуже багатьох відомих особистостей, зокрема, К. О. Мюллера, Г. Ф. Крейцера, Б. де Фонтенеля, Ш. де Бросса, Ш. Ф. Дюпюї, М. Мюллера, Д. Фрейзера, А. Потебні, К. Леві-Строса, Л. Леві-Брюля, Е. Касирера, Е. Мелетинського, А. П'ятигорського, Ю. Романенка, В. Найдиша та ін.

Попри значну кількість спроб філософського дослідження міфології, однією з найважливіших фігур у загальній філософській теорії міфу залишається творчість Ф. В. Й. фон Шеллінга (1775-1854), представника німецької філософії Нового часу. Йому, як автору численних праць з міфології, серед дослідників належить, без перебільшень, провідне місце. Так, Шеллінг для свого часу зробив неоціненний внесок у розвиток не лише міфологічної науки, а й гуманітарного знання в цілому. Тому доробок мислителя, в якому здійснено всебічне філософське осмислення міфу, історіографічний та компаративний аналіз різноманітних теорій міфу, цілком виправдано вважають «вихідною точкою сучасних досліджень міфології» [1, с. 165].

В Німеччині останнім часом відбувається своєрідний «шеллінгівський ренесанс», пов'язаний переважно з так званою «позитивною філософією» мислителя. На теренах же вітчизняної філософської традиції визначних досягнень щодо філософії міфу Шеллінга, фактично, не відбулося. Не вийшло друком жодного академічного видання з Шеллінгової теорії міфу. Жодна праця видатного мислителя та тих дослідників, зокрема, Е.-А. Біча, Ж.-Ф. Куртін, Ж.-Ф. Марке, що досить активно концептуально осмислюють філософію міфології Шеллінга, не переведена. Дослідження із зазначеної проблематики були фрагментарними, що можна пояснити довготривалою відсутністю філософської рефлексії міфологічної концепції Шеллінга, яка переважно залишалася поза увагою вітчизняних науковців. Більше того, радянські дослідники проводили принципову межу між «прогресивністю» раннього Шеллінга і «реакційністю» пізнього, саме в той час, коли він розробляв філософію міфології.

Таким чином, проблема дослідження концепції міфології Ф. Шеллінга є актуальною.

Відсутність системного підходу в дослідженні даної концепції у філософії культури німецького мислителя, визначила необхідність сконцентрувати нашу увагу на аналізі його творчості, що присвячена ретельному осмисленню ним міфотворчості. З огляду на це, метою статті є аналіз найважливіших аспектів філософії міфу Шеллінга.

Теоретичне осмислення Шеллінгом проблем, пов'язаних з міфологією, не має чіткої хронологічної періодизації. Сама «філософія міфології» мислителя є складовою його «позитивної філософії», поворотного пункту його духовного та наукового життя. Вона безпосередньо поділяється на дві частини: І. Історико-критичний вступ та філософський вступ до філософії міфології, а також дві книги «Філософії міфології» («Монотеїзм» і «Міфологія»). ІІ. Вступ до філософії одкровення: «Обґрунтування позитивної філософії» та дві частини власне «Філософії одкровення».

Зауважимо, що розуміння Шеллінгом міфу дуже складно звести до якогось одного точного визначення, оскільки він його вважав вельми багатогранним явищем. Хоча, як зазначають дослідники, в мислителя не було чіткого переходу від філософського вчення про міф раннього періоду до пізнього, можна, простежити певну трансформацію шеллінгівської філософії міфу. Так, у різні роки він убачав у ньому матеріал для мистецтва, теогонічний процес, субстанцію релігійної свідомості, основу і перехід до християнства.

Початком міфологічної розвідки у філософії Шеллінга можна вважати працю, написану ним у студентські роки, які, можна сказати, визначають тематику його «філософії міфології», а саме: «Про міфи, історичні сказання і міфологеми давнини» (1793). В ній Шеллінг осмислює проблему походження міфології, як першої форми суспільної свідомості людства. Міфологія, на думку мислителя, не була випадковим продуктом людського розуму, вигадкою, сягаючи глибин народного духу, несвідомого мислення. У міфах, за Шеллінгом, полягає народна традиція, сила якої надає «гармонії» і «єдності» людській спільності. Філософ, дійшовши висновку про певні спільні для людства форми несвідомого мислення, акцентував увагу на природі міфів, як таких, що не впроваджуються казкарями, а «виплескуються» назовні з глибин несвідомого..

Близький до єнських романтиків, Ф. Шеллінг був високорозвиненою особистістю, що зумовлювало його інтерес до міфології в її зв'язку з мистецтвом. Міфологію мислитель тлумачив як необхідну умову та первинний матеріал для будь-якого мистецтва. Структурні властивості міфології Шеллінг вважав внутрішньо притаманними мистецтву в усі часи, запевняючи в їхній тотожності, з огляду на притаманну обом символічність і прагнення буквальності. Міфологія постає для нього нічим іншим як «…універсумом в урочистішому вбранні, … який уже сам по собі є поезією. Вона (міфологія) є ґрунтом, тільки на якому можуть розквітати та зростати витвори мистецтва. Лише в межах такого світу можливі сталі та виразні образи, через які можна виразити вічні поняття» [6, с. 105].

«Ключовим поняттям міфологічної концепції Шеллінга є поняття «першообразу» (себто стародавнього первісного образу). Термін цей надзвичайно місткий, він відсилає до певного взірця, згідно з яким побудований Всесвіт і Дух, та до елементарного початку буття й свідомості в генетичному аспекті, що є вельми важливий у кожній міфології, яка пояснює структуру світу його походженням» [1, с. 166]. Оскільки для Шеллінга мистецтво це «зображення першообразів», а міфологія – «світ першообразів», то міфологію він тлумачить як матеріал для мистецтва, що є водночас взірцем, прототипом цілісного світу, загальним споглядання Усесвіту.

Шеллінг постулює дійсність і реальність міфологічних образів, оскільки вони – це та ж форма єдності загального й особливого, що є основою мистецтва. Образно-художнє осягнення світу відбувається в процесі функціонування мистецтва, котре на кожному етапі свого розвитку трансформує використані інваріантні символи, переводячи їх у ту чи іншу мистецьку форму. Так, центральним поняттям у теорії конструювання мистецтва Шеллінгом стає символ.

Згідно з цим, мислитель наводить дефініцію символічного, вважаючи символ способом зображення, який синтезує схематичну й алегоричну форми зображення. Важливим є твердження Шеллінга, що «зображення абсолютного з абсолютною нерозрізненістю загального й особливого в особливому – яке наявне як у мистецтві, так і в міфології – можливе лише в символічній формі ... Загальним же матеріалом для подібного зображення є міфологія» [6, с. 106].

Схематизм мислитель визначає як спосіб зображення, в якому загальне позначає особливе чи особливе споглядається через загальне. Той же спосіб зображення, в якому особливе позначає загальне чи загальне споглядається через особливе, є алегорією. «Синтез першого й другого, … там, де одне й інше становлять абсолютну єдність, є символом» [6, с. 109]. Найчіткіше зображає Шеллінг поняття «схематизму», як позначення окремого через загальне, на прикладі ремісника, що виготовляє якийсь виріб згідно з кресленням, в якому

реалізується зазначене співвідношення. Міфологія ж, за Шеллінгом, – символічна.

З огляду на це, найбільш довершеною, на думку філософа, постає давньогрецька міфологія. Остання «має нескінченний сенс, оскільки вона символічна. Символічність грецької міфології вихідна, і коли виникає алегорія, розвиток міфології спиняється … Давньогрецькі ж боги по суті є перетвореними, піднесеними на вищу сходинку людськими образами, тобто ідеалами. Відповідно, вони мають бути предметами споглядання і набувати форми конкретних образів; тому і поезія і пластика допомагають у розвитку давньогрецької міфології … Шеллінг вважає, що давньогрецькі боги – істинні боги, які наслідують природу; решта ж – тільки ідоли…» [2, с. 94].

Розглянувши один із базових аспектів філософської реконструкції Шеллінгом міфу – її символічність, можна підсумувати: в контексті його філософії здійснено порівняльний аналіз образу та міфу, схеми й міфу, алегорії та міфу, символу й міфу; зроблено спробу, розділяючи думку Л. Н. Менжуліної, звільнити поняття міфу від усіх історично скороминучих рис і надати гранично загальне його визначення. Так, головною заслугою Шеллінга є те, що він виявив принципову символічність міфології. У міфі особливе не просто означає загальне, а є ним. Лише такий підхід Шеллінга, відкрив сучасній свідомості шлях до адекватного розуміння світогляду давніх людей, подолання скепсису стосовно його істинності. У міфах ідеться, погоджуючись з висловом Л. Н. Менжуліної, не про якісь «прадії», що реально мали місце, чи, навпаки, вигадані, а про універсальні позачасові першозразки космічного буття, коли все відбувається за неповторними космічними законами.

В шеллінгівській теорії міфу змістовною є проблема кореляції між міфологією та одкровенням. Він – як прамонотеїст – вважає, що на початку людської історії наявний монотеїзм. Це так званий відносний монотеїзм, який містить потенції, що можуть реалізовуватися лише з перебігом часу. Міфологія ж тільки в тому разі повна, коли охоплює всі божественні потенції. Серед них Шеллінг називає єгипетську, індійську та грецьку міфології. Поєднуючи божественні потенції індійської та єгипетської міфології, остання є, на думку філософа, «єдиним ні з чим незрівнянним явищем у сфері природних релігій»; язичницькою світовою релігією «в її найвищій пишноті й довершеності» [5, с. 826]. В індійській (як і в єгипетській) міфології, за твердженням Шеллінга, послідовність потенцій до кінця не доведена.

На розсуд Шеллінга, міфологія створюється людством на певному щаблі його розвитку. Тому в міфах різних народів, навіть тих, що не межують між собою, він віднаходить спільні мотиви, сюжети та символи. Ось чому не можна говорити про запозичення. Так, міфологія виникає як індивідуальна свідомість народу, ба більше, немає народу без його власних міфів. У цьому контексті особливо важливим питанням, що стосується основ усієї міфології, на думку мислителя, стало питання історії релігійної свідомості. Так, за висловом А. В. Гулиги, Шеллінг, виводячи дослідження міфології на історичний ґрунт і вважаючи, що лише таким чином можна осягнути міфологію, намагався, власне, написати історію свідомості. Розглядаючи міфологію як феноменологію релігійної свідомості, Шеллінг осмислював питання про те, яким чином людська свідомість із самого початку була просякнута міфологічними уявленнями, а боги ставали предметом вірувань, обрядів і культів серед людей.

Як засіб вирішення проблеми Шеллінг висуває загальне поняття для способу виникнення міфології та міфологічних уявлень – поняття процесу. «Теогонічний процес», іманентний природі свідомості, реалізується, як зазначає Шеллінг, у послідовності уявлень, що змінюються в кожного народу. Наприклад, у Давній Греції існувало дві епохи: доміфологічна, коли панувала релігія Урану, і справжня грецька релігія, коли панував Кронос. При цьому покоління богів змінювали один одного. Першим міфологічним обґрунтуванням теогонії стало жіноче божество – Гея, яке зумовило прогрес у русі поколінь богів. Відтак, за Шеллінгом, момент, коли Уран був повалений Кроносом, можна вважати початком міфології взагалі, а коли Кронос був повалений Зевсом – міфології давньогрецької.

Зрештою, з огляду на зазначений рух поколінь божеств, на запитання – що може примусити людей повірити в божества? – Шеллінг вважає за доцільне відповісти, що свідомість підлягає об'єктивно-необхідній зміні міфологічних уявлень з плином часу. Свідомість, яка виробляє міфологічні уявлення, діє не довільно, не на основі власних суб'єктивних рефлексій, а під впливом теогонічних сил чи потенцій Бога, які породжують природу і водночас свідомість. Людина, за Шеллінгом, у міфологічному процесі «спілкується не з речами – її спонукають ті сили, які підіймаються із глибини свідомості. Теогонічний процес, у якому виникає міфологія, є суб'єктивним процесом настільки, наскільки він відбувається у свідомості та проявляється в породжених уявленнях. Однак причини і предмети цих уявлень – теогонічні сили самі по собі, … це ті ж сили, завдяки яким свідомість споконвічно є свідомістю, яка припускає Бога» [7, с. 335].

Таким чином, розглянувши черговий аспект міфу в контексті філософії Шеллінга, можна стверджувати, що об'єктивно міфотворчість «укорінена» в самому житті. Вона є чимось дійсно пережитим, а не просто вигадкою чи казкою. Так, не поети й не філософи, а сама колективна людська свідомість є дійсним джерелом і принципом, що породжує міфологічні уявлення. Тому, всупереч волі людини, яка до цього була «в обіймах Вічності», як результат неминучого процесу, який має початок у надісторичному, свідомість розпочинає рух крізь міфологічні уявлення. Останні слідують один за одним, будучи «породженням незалежного від мислення та волі процесу», вирізняючись для свідомості, «яка підпала під них недвозначною і неодступною реальністю» [7, с. 323]. Народи й індивіди, за Шеллінгом, – лише знаряддя сутнісного відношення людської свідомості до цього процесу, який є неосяжним і незбагненним.

Отже, розглянувши основні положення Шеллінгової філософії міфу, як висновок зазначимо, що розроблений в його філософській творчості підхід до вивчення міфології цілком справедливо, на нашу думку, можна назвати вихідним пунктом сучасної теоретичної міфології. Адже ніхто не заперечуватиме той внесок, який зробив Шеллінг у розкриття «таїнств» міфології, ґенези й історії релігійної свідомості людства. Так, розуміння Шеллінгом міфу складно звести до єдиного точного визначення, адже міф для нього був багатогранним, виключним явищем. Він уперше виявив принципову символічність міфології, розглядав її як матеріал для мистецтва, поезію, як теогонічний процес; поглянув на міф філософсько-історично, вважаючи міфологію неминучим моментом у розвиткові свідомості.

Подібні ідеї Шеллінга про міф роблять його однією з провідних фігур-міфологів, автором систематичної філософської концепції міфології, яка стала змістовним джерелом, предметом вивчення для наступних поколінь дослідників міфу. Без сумніву, кожний аспект філософії міфу Шеллінга, висвітлений у статті, потребує детальнішого дослідження й аналізу, що становить перспективу подальшої наукової розвідки.

Бібліографічні посилання:

1. Гатальська С. М. Філософія культури : підручник / С. М. Гатальська. — К. : Либідь. — 328 с.
2. Заугольникова А. В. Философия мифа Ф. В. Й. Шеллинга / А. В. Заугольникова // Известия Российского гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. — СПб. : 2009. — № 107. — 89-94 с.
3. Найдыш В. М. Философия мифологии. XIX – начало XX в. / В. М. Найдыш. — М. : Альфа-М, 2004. — 544 с.
4. Романенко Ю. М. Онтология мифа: учебное пособие / Ю. М. Романенко. — СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. — 144 с.
5. Фишер К. Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение / К. Фишер. — СПб., 1905. — 740 с.
6. Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства / Ф. В. Й. Шеллинг. — М. : Мысль, 1966. — 495 с.
7. Шеллинг Ф. В. Й. Введение в философию мифологии / Ф. В. Й. Шеллинг // Соч. : В 2 т. — Т. 2. — М. : Мысль, 1989. – 636 с.

Бурковский М. В. Философские исследования мифологии Ф. фон Шеллинга

Рассматриваются основные положения Шеллинговой философской концепции мифа. Мифология рассматривается как символическая система, материал для искусства, теогонический процесс.

Ключевые слова: миф, символ, искусство, философия мифологии, теогонический процесс.

Burkovsky M. Philosophical investigations of mythology of F. von Schelling

Fundamental tenets of Schelling's philosophical concept of myth are examined. Mythology is considered as symbolical system, a material for art, theological process. Thus, Schelling's contribution directly to the theory of myth is great. His career as a mythologist was exceptionally long and productive because the thinker was engaged in mythology throughout his life. So, one of his first works was straight on myth problems: "On myths, historical legends and protophilosophy of the ancient world" (1793) that consequently inspired him to develop in the so-called "positive philosophy" period his monumental "philosophy of mythology and revelation" that was elaborated by philosopher at least from 1820s to his death. It contains Schelling's own mythological conception by which he wanted to restore myth to itself (so-called "tautegorism"), and his most richly detailed and well-argued criticism and interpreting of other mythic theories: allegorical, natural, euhemerical, language and others. In it Schelling affirms the symbol as the mode of truth, according to him myth is the real moment of the Spirit; the gods are indeed what they represent.

The problems of mythology were also systematically investigated and analyzed in Schelling's "The Philosophy of art" (1804 – 1805) and in a number of different philosophical works, such as, for example, treatise on "The Deities of Samothrace" (1815) etc. In general, this article uncovers, that Schelling was the first in historico-philosophical tradition of studying myth phenomena who claim to set up a "philosophy of mythology" as an equal alongside all other philosophic disciplines, such as philosophy of art, philosophy of nature, philosophy of religion etc. So, in general, mythology became crucial part of Schelling's philosophical system. It is also underlined, that Schelling –pre-monotheist– believed that at the beginning of human history there's monotheism, but not true revelation. He named its "relative" or "simultaneous" monotheism which contains potentials that can be fulfilled only in the course of time. Thus, author of this article demonstrates, that the question of "successive monotheism" and substantiation of the concept of "theogonic process", whereby the histories or stories of the gods actually come to be in consciousness, became the main part in

Schelling's "Philosophy of mythology".

Keywords: myth, symbol, art, philosophy of mythology, theological process.

Надійшла до редколегії 26. 02. 2013 р.

УДК 101. 1

Э. К. Вежлева
Орский колледж искусств

МУЗЫКАЛЬНЫЙ ТЕКСТ В АСПЕКТАХ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

Музыка – явление, в котором сочетаются логическая организация и неосознаваемые моменты. Цель статьи состоит в том, чтобы показать возможность интерпретации музыки в психоаналитическом ключе на основе структурной модели Ж. Лакана, включающей такие элементы как Символическое – Воображаемое – Реальное, рассмотреть бессознательные аспекты музыкального текста. Символическое и Воображаемое взаимосвязаны, между ними осуществляется взаимообмен. Музыкальный текст балансирует между Символическим и Воображаемым. Примером символического обмена при помощи употребления музыкальных семантических стереотипов в музыкальном тексте служит «Фантастическая симфония» Берлиоза.

Реальное – образование в месте разрыва символической цепочки, которое не может быть символизировано. Методом интерпретации Реального служит параллакс – сопоставление противоположных смыслов. Примером является опера «Дон Жуан» Моцарта, в драматургии которой сочетаются черты seria и buffa. Дон Жуан – изначально герой buffa. Он же в финале оперы показан как трагический герой – жертва роковых обстоятельств.

Таким образом, в статье характеризуются особенности бессознательного. С целью показать бессознательные аспекты в музыкальном тексте, приводятся примеры анализа музыкальных произведений.

Ключевые слова: бессознательное, структурный психоанализ, музыкальный текст, параллакс, семантический стереотип.

Современное понимание музыкального сочинения связано с отношением к нему как к интонируемой форме, которая как перманентно процессуальна – выступает в качестве самодвижущейся звуковой материи, так и интенциональна – нацелена на восприятие. В нем сконцентрированы перцепция – неосознаваемое «осязание» звуковой материи, явленной воспринимающему сознанию органами чувств и апперцепция – осознание – анализ чувственно воспринятой информации. Одной из важных научными задач на современном этапе является постижение феноменов бытия, эволюционирующего от рационально-логического к иррациональному – чувственному, интуитивно-ассоциативному, бессознательному опыту. Интонируемая форма обусловлена особенностями музыкального мышления, которое «во многом опирается на интуитивные бессознательные механизмы, что определяет быстроту развертывания интонационного процесса» [7, с. 55]. Это позволяет причислить феномен музыки к иррациональным явлениям, в том числе к соотнесенным со сферой бессознательного.

Проблема формирования понимания и интерпретации музыки в качестве иррационального – бессознательного феномена на данном этапе представляется наиболее актуальной. Она связана с рядом исследований, принадлежащих к различным направлениям в области теоретической мысли. В отношении рассмотрения иррациональных сторон бытия ключевыми выступают феноменологический, психоаналитический и постструктуралистский подходы, среди которого выделяется, в частности, метод структурного психоанализа, предложенный Ж. Лаканом, примененный, в частности, в работах С. Жижека, обогащенные исследовательской позицией авторов, обращающихся к проблемам философии, эстетики музыки и непосредственно музыкознания.

Сущность метафизических исканий феноменологии состоит постижение явлений посредством редукции ощущений, перенесения рефлексии с собственно сознания на чувственное восприятие действительности. М. Мерло – Понти выдвигает постулат существования перцептивной веры, которая в результате «нехватки» бытия как такового, дополняет его, «конституирует себя как недостаток, как щель, которая углубляется равно пропорционально своему заполнению» [12, с. 81]. Перцептивная вера замещает само бытие его восприятием. Она олицетворяет вхождение в чувственно-эмоциональную «реальность», более значимую – если речь идет о явлениях художественного мира – чем дефинитная, рассудочная сторона бытия. Кредо музыкальной феноменологии составляет исследование одновременной связи объективных структур музыки и воспринимающего их музыкального сознания, поскольку «между музыкальной логикой или внутренней динамикой музыкального произведения и звучащими фактами, которые обозначают эту логику, лежит интенция слушателя» [14, с. 75]. Парадокс и своеобразие музыкального текста заключается

в том, что его развертывание осуществляется в восприятии. Помимо неотъемлемой чувственно-эмоциональной составляющей, можно говорить об интеллектуальной окраске чувств, музыкальная ткань несет смысловую нагрузку – обладает характеристиками текста, необходимыми для передачи той или иной информации. Феноменологическое «вчувствование» в мир по отношению к музыкальным явлениям означает наполнение музыкальной ткани образами, возникающими в сознании при прослушивании сочинения. Музыкальный текст, предстает, таким образом, прежде всего, как движение образов.

Расширением и дополнением феноменологического подхода служит психоаналитический, который переносит акцент с актов воспринимающего сознания на дополняющую дефинитную – сновиденческую реальность, находящуюся за порогом сознания. Бессознательное так же как перцептивная вера, данная в актах восприятия, также обладает образо- и смыслополагающими качествами. В. А. Мазин, в частности подчеркивает, что именно движение образов является спецификой бессознательного: «Кино – сфера видимого, образного, воображаемого. Сновидение и кинематограф родственны своей визуальностью, изобразительностью. Для Фрейда именно мышление образами – признак бесознательного мышления; а изобразительность – признак сновидения. Сновидение предстает, пишет он, в основном в образах. Как в ребусе. Его письменность – иероглифическая» [11, с. 137].

Поскольку музыкальные произведения являются носителем смысло- и эмоционально-звучащих текстообразующих единиц – образов, это позволяет осознать их также в качестве явлений постструктурализма, который рассматривает сознание человека, культурные феномены, бытие в целом в качестве текстов. Существенное влияние на концепцию постструктурализма оказали идеи Ж. Лакана – теоретика и практика структурного психоанализа, который осуществил опыт интерпретации – лингвистического перепрочтения – фрейдовского графа желания. В ряде исследований, в частности, таких как «Стадия зеркала как образующая функцию «Я», авторских семинарах в XXVI книгах, часть из которых издана на русском языке – среди них «Образования бессознательного», «Четыре основных понятия психоанализа» и другие – автор изложил теорию, посвященную концептуальному осмыслению и прочтению бессознательного. Лакан вписывает бессознательное в топическую модель, определяемую им как имена Отца – Реальное – Воображаемое – Символическое. Допуская вторжение в бессознательное техники означающего, Ж. Лакан переводит бессознательное в знаковые формы, наделяя бессознательное свойствами текста. Под символическим подразумевается язык и различные его формы. Воображаемое – это имаго – образ самого себя, сформированный взглядом со стороны, взглядом в зеркало. Структурирующая функция имаго позволяет соотнести субъективное онтологическое пространство с «полем бытия» внеположной субъекту реальности. Если на место имаго поместить замещающие зеркало формы языка, какими являются культура, традиции, социум, нахождение творческой индивидуальности внутри этих форм благодаря охваченности символическими формами, означает творимость ее облика институализированными языковыми разновидностями.

Между Символическим и Воображаемым непрерывно осуществляется обмен. Благодаря прозрачности границ Воображаемого и Символического, любая символическая структура (экзистенциальный феномен) имеет потенциал обращения в бессознательное. Реальное – наиболее глубинный, несимволизируемый слой бессознательного в топической модели Лакана –выпадающий из символического обмена, особое преломления дискурса. Последователь лакановского учения С. Жижек придает Реальному более ясные очертания, называя новую форму дискурса зиянием, образованным в месте разрыва символической цепочки. Устройство разрыва есть параллакс – «сопоставление двух тесно связанных перспектив, между которыми невозможны никакие нейтральные точки соприкосновения» [4, с. 12] – кривизна, в точке пересечения которой высвечиваются антиномия, сочетание смыслов, проясняющих друг друга.

Феноменологические и психоаналитические исследования, таким образом, предполагают постижение иррациональных феноменов бытия. Психоаналитический дискурс, в том числе, структурный психоанализ охватывает различные экзистенциальные формы. В качестве бессознательных феноменов, в частности, рассмотрены кино, сновиденческие откровения. Психоаналитические исследования как результат «внутренней жизни» бессознательного рассматривают также произведения художественной литературы. В то же время, музыкальные явления с психоаналитической позиции анализируются достаточно редко. Почти что единственной работой с применением метода структурного психоанализа является исследование С. Жижека «Рихард Вагнер, или параллакс искупления». Анализируя оперы Вагнера, автор обнаруживает сочетание взаимоисключающих смыслов, дающее неожиданный результат в интерпретации понимания Возвышенного как избытка чувственных данных. В отношении «Тристана» исследователь, в частности,

отмечает, что «у Вагнера мы встречаем динамическое Возвышенное, которое выражается в сконцентрированной неодолимой силе ОДНОГО лишь требования безоговорочной любви. Можно также сказать, что вагнеровское Возвышенное – это абсолютная эмоция» [5, с. 311].

Учитывая необходимость дальнейшего продолжения исследований в этой области, цель статьи состоит в следующем: показать возможность интерпретации музыки в психоаналитическом ключе, что связано с решением задачи: учитывая особенности топической модели Ж. Лакана, рассмотреть бессознательные аспекты музыкального текста с представлением образцов анализа музыкальных текстов.

Структурные элементы топики Лакана Воображаемое и Символическое взаимосвязаны, являются зеркальным отражением друг друга. Воображаемое рефлекторно копирует, присваивает внешний образа, посредством чего «Я» становится парадоксальным двойником своего отражения. Внешними формами являются формы символической реальности, в числе которых знаки, символы, культурные стереотипы и т. п. Под влиянием «языка как орудия» [8, с. 9] воображаемый, обусловленный взглядом со стороны антропологический образ повторяет символическую реальность, организованную согласно законам языка. Тем самым бессознательное «прописывается» символическими формами, приобретая в соответствии с цепочкой означающих черты аналитического дискурса. В свою очередь, Воображаемое обращает языковую реальность Символического в бытие-сон.

С точки зрения психоанализа, сон – это сущностно трансцендентальное бессознательное, данное в преломлении бытийного опыта. Аналогичный сну визионерский опыт («обмирания», болезненный бред, коматозные, летаргические состояния, видения, восприятие «потусторонних» голосов, собственно сновидение) обладает языковой организацией. Моделируется образами, имеющими семантические значения, заданные экзистенциальными возможностями культуры, которая окружает визионера.

Произведение искусства – результат творческого воображения, в котором переплетаются рациональный и иррациональный опыт автора, где через призму логического проступает «изнанка», запечатлевшая и отразившая, в том числе, особенности бессознательного, уподобляя художественное творение сновидению. Например, создавая фотографию, фотохудожник «моделирует свой собственный сюжет и композицию, выхватывая её из хаоса реальности… Фотограф может также захотеть преобразовать обычное в возвышенное, колдуя над светом, стереть с образа нежелательные черты. При этом он может воспользоваться оптическими и химическими приемами. Этот процесс подобен интерпретации и рационализации в психотерапии. «Перекрашивание» на художественном языке связано с тем процессом, который описан в психоанализе термином «покрывающие воспоминания», которые актуализируют первичные аффективно окрашенные образы, запечатленные в бессознательном» [15, с. 39]. При истолковании сна большую роль играет процесс наложения ассоциаций, который в конечном итоге придает сновиденческой реальности многозначную смысловую палитру. Аналогичным образом, оживляя личностный и коллективный опыт, художественный текст интерпретируется воспринимающим адресатом.

Как одна из разновидностей символических форм, музыкальный текст балансирует между Символическим и Воображаемым. Обращаясь к феномену музыкального мышления, М. Г. Арановский отмечает: «Как же формируется музыкальное сознание? В принципе так же, как языковое, то есть стихийно, в процессе онтогенеза, в результате воздействия музыкальной действительности, в общении с музыкой, функционирующей в данной социальной среде. Это означает, что владение музыкальным языком является бессознательным, интуитивным» [2, с. 110]. Автор обращает внимание на то, музыка отличается способностью создания образов благодаря ассоциативной природе восприятия. Контуры иммагинации задаются знаками, обладающими стойкими смысловыми значениями, являющихся результатом неоднократного применения того или иного знака в музыкальной практике. Знаковую функцию выполняют некоторые мелодические формулы, в частности, связанная с выражением скорби интонация малой секунды, интервал лирической «шубертовской» сексты, средневековая секвенция «Dies irae», связанная с выражением образа смерти. Кроме семантических инвариантов музыкальной интонации существуют семантические инварианты стиля, жанра.

Начало восприятия музыки связано с процессом абстрактного означивания, в этот момент музыкальная ткань, собственно, является «резервом семиотической неопределенности, пространством, которое еще надлежит заполнить смыслами», «идеальным ich-Erzalung-ом, способным заполняться разнообразным, как мистическим, так и эстетическим толкованием» [13, с. 11]. В завершающей стадии восприятия означаемое отсылает к означающему со стабильным значением. Момент осмысления ассоциации улавливается в завершающем процесс идентификации акте присвоения образа.

Примером символического обмена между элементами топики может служить

«Фантастическая симфония» Г. Берлиоза, которая «открыла новую эпоху в истории музыки. Берлиоз осуществил «отождествление музыкального замысла с … современной идеей, уже успевшей получить типическое выражение в образах новейшей литературы (у Гете, Байрона, Мюссе, Гюго, Мура, у «открытого» романтиками Шекспира)» [6, с. 400]. Начальный и окончательный варианты программы-сценария имеют существенные отличия. Оригинал программного замысла наиболее полно излагается в письме к Юмберу Феррану от 16 апреля 1830 года. Герой, принимая наркотическое вещество, погружается в глубокий сон, опиум вызывает фантасмагорические видения. Происходит это после окончательной потери надежды на ответное чувство (III части эскиза симфонии). В окончательном варианте программы герой погружен в сон уже на момент развертывания сюжета первой части. В условиях параллелизма символического и бессознательного, знаки бодрствующего сознания, являются также знаками бессознательного. Поэтому, показывая в «Фантастической симфонии» измененную форму сознания, Берлиоз использует те же приемы, которые в первой, второй и третьей частях произведения осуществляют визуализацию музыкальной ткани, рисующей «дневные» образы. Сюжетно-повествовательный тип программности «Фантастической симфонии» Берлиоза основан на возможностях самого музыкального текста, который непосредственно опирается на семантические стереотипы. С помощью употребления стереотипов композитор вызывает ассоциации образов, сцен, бытующих в музыкальной и художественной литературе, знакомых читателю и зрителю XIX века. Так, средством создания пасторальной картины в «Сцене в полях» служат тембры английского рожка и гобоя. Роскошная и изысканная мелодическая линия вальса II части симфонии вызывает в представлении картину блестящего бала. Марш, который звучит в начале IV части симфонии, содержит метроритмические признаки сарабанды, вызывая ассоциации с погребальной процессией. В финале симфонии «Сон в ночь шабаша» Берлиоз, воплощает демонический аспект сил зла, разрушающий личность изнутри. С помощью инструментальных средств автор вызывает визуальные ассоциации с «Фаустом» Гете, со сценой «Волчьей долины» из «Волшебного стрелка» Вебера.

Реальное в топической модели Лакана – фундамент бессознательного на который не распространяется власть означающего – являет свой «облик» в разрывах символической цепочки. Цель максимально приблизиться к пониманию Реального, объяснить, какие принципы оно в своем движении артикулирует, обозначена у Лакана в семинарах известных как «Этика психоанализа» [10]. Реальное – это одновременно и место «обитания» желания, и Вещь –точка, в которой концентрируется суть желания, и пустота – метафора, обозначающая особое преломление дискурса, находящегося во власти парадокса. Искусство – это форма пустоты, сублимированная в художественные формы, так как «Вещь, все сотворенные человеком формы…всегда оказываются представленной с помощи пустоты, так как ничем другим она представлена быть не может» [10, с. 169]. Если пустота – результат творческого порыва и, одновременно, способ организации художественного текста, то художественный текст может быть представлен в виде репрезентанта – панорамы бессознательного. Поскольку Реальное – это то, что не может быть символизировано и художественные явления как формы пустоты разнообразны, открываются возможности нестандартным, порой парадоксальным интерпретациям музыкального текста.

Среди разнохарактерных сочинений фортепианной сюиты М. П. Мусоргского «Картинки с выставки» привлекает необычный звуковой облик пьес, вызывающих состояние мрачной и зловещей сосредоточенности «Катакомбы. Римская гробница» и «С мертвыми на мертвом языке». «Катакомбы» возникли под впечатлением от рисунка Гартмана «Парижские катакомбы», на котором изображены в виде полутеней сам. В. А. Гартман, его коллега, петербургский театральный деятель В. А. Кенель и проводник, держащий фонарь. Для Мусоргского катакомбы, как и проводник служат олицетворением смерти. Автограф сохранил карандашную надпись композитора: «творческий дух умершего Гартмана ведет меня к черепам, взывает к ним» [цит. по 1, с. 32]. Неожиданно открывается смысл, послуживший причиной создания цикла. Сюита возникла в качестве своеобразной надгробной эпитафии безвременно ушедшего из жизни друга композитора. Это столкновение самого Мусоргского со смертью, от мыслей о которой он старается изо всех сил отвлечься, пытаясь спрятаться за образы других, менее трагических миниатюр.

Для обнаружения несимволизируемого существует процедура указания на Реальное, которая возможна с помощью введения метонимического объекта, выполняющего функцию сокрытия. Метонимический объект – объект, за которым что-то прячется, Ж. Лакан характеризует следующим образом: «Метафорическое измерение соответствует сгущению. Смещению соответствует измерение метонимическое. … В двух различных контекстах слово может вступить в совершенно различные связи, приобретая в итоге совершенно два различных смысла. Придавая ему в одном контексте смысл, который оно имеет в другом,

мы оказываемся в метонимическом измерении» [9, с. 70].

Структура психики, основанная на соотношении принципов удовольствия и реальности, удовольствия и желания имеет остроконфликтный характер. В качестве метонимического объекта, могут выступать «обманки» различных форм-запретов, принимающих этическую, нравственную окрашенность, за которыми желание маскируется. Желание предрасположено к сублимации, преобразованию. Особенность ее заключается в том, что «сублимация – это совсем не то, за что люди безосновательно ее принимают, и вовсе не обязательно устремлена к чему-то возвышенному» [10, с. 209]. Сублимация желания возможна как в сторону восходящей прогрессии, так и своей противоположности. Модель Реального ассоциируется с то восходящим, то нисходящим движением шприца, что и определяет непредсказуемый и противоречивый характер метаморфозы – прибор предназначен для того, чтобы брать кровь из чаши Грааля, которой там нет. Параллакс – особая процедура обнажения Реального и пребывающего в нем желания, как модель суждения представляет собой структуру, где в точке пересечения встречаются противоположности и с этого момента принадлежат к явлениям одного порядка. Рядом оказываются лицо и изнанка – видимый и скрытый смысл, причем изнанка и помогает увидеть облик лицевой стороны в подлинном свете.

Примером демонстрации разрыва дискурса, балансирующего на грани двусмысленности парадоксальности, может служить опера «Дон Жуан» Моцарта. Двойственно само определение жанра оперы – веселая драма, сочетающая черты оперы seria и оперы buffa. Интонационный строй партии Дон Жуана подчеркивают смысловую неоднозначность, двойственность образа главного персонажа. Дон Жуан одержим кипучей дионисийской страстью, опьянен жаждой жизни. Составляющие центральную характеристику образа Ария «с шампанским», а также Ария «со списком», в которой дается косвенная характеристика Дон Жуана его слугой Лепорелло, изобилует буффонными интонационными формулами. В то же время драматургия оперы насыщена ситуациями, свидетельствующими о том, что развитие сюжета может в любой момент повернуть в противоположную сторону. Поединок Каменного гостя и главного героя в финале оперы переосмыслен в демонстрацию борьбы жизни и смерти, бытия и небытия. Дон Жуан выходит победителем. Его гордое человеческое «Я» оказывается способным противостоять вызову самой смерти, обнаруживая тем самым свою принадлежность аполлоническому миру оперы seria, полной гордой царственной невозмутимости, отраженной в более строгом, ариозно-декламационном характере интонаций, тональном и оркестровом оформлении сцены.

Обладая способностью символизации травмирующих чувств и эмоций, бессознательное отдает окультуренному сознанию его чувственную реакцию. Травматические переживания кодируются в бессознательном в виде мифологических, как правило, жутких, монструозных, противостоящих сознанию пра-образов. В частности, в мифе об Эдипе, так как инцест для окультуренного сознания представляется противоестественным явлением, взаимоисключающие друг друга чувства и эмоции – омерзения и восхищения, жути и восторга, низменного и возвышенного свернуты в виде сформированной эмоциональной реакцией образа монстра – зверя-человека. В то же время, сущностью Реального, сердцевиной желания является мать, стремление к инцестуозным отношениям, что и нашло отражение в мифе об Эдипе, явившего Эдипов комплекс, лежащий в основании культуры как системы запретов. Инцест равнозначен деструкции: «Желание матери не может быть удовлетворено, потому что оно знаменует собой конец, границу, упразднение всего мира требования – того мира, где выстраиваются глубинные структуры человеческого бессознательного» [10, с. 91]. Инцест сакрален – это поле уничтожения, стремление к возвращению в неодушевленное состояние, точка, где разворачивается острый конфликт между бытием и небытием. Поэтому сакральное всячески подчеркивает свою недосягаемость, представая как священное, идеальное, требующее поклонения, упорядоченности, ритуала. Сакральное устанавливает и требует соблюдения границ – необходимого условия, при котором желание заменяется прекрасным. Функция прекрасного, которое «выступает как предельная фигура зияющей пустоты, а любовь как влечение к этой фигуре конституирует субъекта» [3, с. 238] состоит в подавлении, то есть замещении собой желания.

Сущность и характер желания в художественной форме запечатлены в «Дон Жуане» Моцарта. Дон Жуан и Дон Оттавио – два противоположных персонажа, олицетворяющие различные ипостаси страсти, которые разгораются вокруг Донны Анны – инцестуозной, стремящейся к запретному, сакральному и чувственно-благородной, но земной. Донна Анна недосягаема – не в смысле того, что она – лицо добродетели, она неприкосновенна по той причине, что она олицетворяет священное. Это ритуальная фигура, которая приравнивается к конечной точке запретного сакрального желания. Сакральное охраняет свои границы. Ритуальная сфера оперы связана с определенным комплексом средств музыкальной выразительности. Тональность d moll (это также тональность Реквиема

Моцарта) концентрированно представлена во вступлении и финале оперы, олицетворяет скорбь и уход в небытие. К средствам выразительности, направленным на воплощение ритуальности, принадлежат также риторические фигуры anabasis и catabasis – поступенное восходящее и нисходящее движение, иллюстрирующим вознесение на небо и низвержеие в ад, а также passus duriuculus и saltus duriuscus, выражающие аффекты страдания и страха.

Функцию замещения инцестуозного желания прекрасным в опере выполняет страдание – основное качество Донны Эльвиры. Донна Эльвира – благородный двойник Дон Жуана, воплощение жизни сердца героя, его страдающей души. По количеству вокальных номеров – арий, выступлений ее в ансамблевых номерах, по силе эффекта партия Доны Эльвиры не уступает партии Дон Жуана. Ее вокальные номера включают интонационный комплекс арии молитвы с ее скорбными, горестными секундовыми вздохами, гибкой, предельно выразительной мелодической линией. Таким образом, в Дон Жуане высвечивается еще одна его ипостась – жертвы. Если Эдип – символический убийца матери и жертва роковых обстоятельств, в которой зверь подменяет человека, то Дон Жуан, напротив является олицетворением подмены ужасного прекрасным. Это герой, низведенный до уровня жертвы, объект ритуального жертвоприношения, вызывающий сопричастность сакральному.

Таким образом, в статье, опираясь на психоаналитическую модель Лакана рассмотрены и охарактеризованы особенности бессознательного: постоянный обмен, осуществляемый между Воображаемым и Символическим. Реальное, предстающее как трещина, разрыв символической цепочки – открытая структура, отмеченная эффектом многоточия, при которой попытка досказать, отрефлектировать его метаморфозы означает оказаться лицом к лицу с его невозмутимой неосознанностью, фрейдовским ощущением того, что приоткрыта дверь в неведомое. Лакановская топика применена при интерпретации музыкального текста, приведены примеры анализа с точки зрения преломления в нем особенностей бессознательного. Это позволяет расширить представление о самом феномене музыки, и, в дальнейшем, трактовать музыкальные явления в качестве форм, относящихся либо граничащих со сферой бессознательного. С другой стороны, перспективным является само расширение границ и возможностей интерпретации музыкального текста как средства обогащения способа познания бытия.

Библиографические ссылки:

1. Абызова Е. Н. «Картинки с выставки Мусоргского» / Е. Н. Абызова.- М., 1987.- 47с.
2. Арановский М. Г. Мышление. Язык. Семантика / М. Г. Арановский // Проблемы музыкального мышления. М.,1974.- 90 – 128 сс.
3. Дьяков А. В. Жак Лакан. Фигура философа / А. В. Дьяков – М.,2010. – 560 с.
4. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение / С. Жижек.- М.,2008.--516 с.
5. Жижек С. Рихард Вагнер, или параллакс искупления / С. Жижек // Устройство разрыва. Параллаксное видение.- М.,2008.--301-360 с.
6. Конен В. Д. История зарубежной музыки / В. Д. Конен..- М., 1984.- Вып. 3 – 534 с.
7. Красильников И. М. Электронное музыкальное творчество в системе художественного образования / И. М. Красильников.- Дубна:Феникс+,2007. – 496 с.
8. Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII(1969-70) / Ж. Лакан.- М., 2008. – 272 с.
9. Лакан Ж. Образования бессознательного(Семинары: Книга V(1957/ 1958) / Ж. Лакан.- М., 2002. – 608 с.
10. Лакан Ж. Этика психоанализа (Семинары: Книга VII (1959-60) / Ж. Лакан -М.,2006. – 416 с.
11. Мазин В. Сновидения кино и психоанализа / В. Мазин.- СПб., 2007. – 252 с.
12. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / М. Мерло-Понти.- Мн., 2006.- 400 с.
13. Панченко А. А. Сон и сновидение в традиционных религиозных практиках / А. А. Панченко // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты.- М., 2001.- С. 9-27
14. Тельчарова Р. А. Введение в феноменологию музыки / Р. А. Тельчарова.- М., 1991.- 214 с.
15. Шугайло И. В. Фотографирование как санирующая практика культуры / И. В. Шугайло // Вестник Омского университета.- 2011.- №1. – С. 36-40

Вежлева Е. К. Музичний текст в аспектах несвідомого.

Музика – явище, в якому поєднуються логічна організація і неусвідомлювані моменти. Мета статті полягає в тому, щоб показати можливість інтерпретації музики в психоаналітичному ключі на основі структурної моделі Ж. Лакана, що включає такі елементи як Символічне – Уявне – Реальне, розглянути несвідомі аспекти музичного тексту. Символічне і Уявне взаємопов'язані, між ними здійснюється взаємообмін. Музичний текст балансує між Символічним і Уявним. Прикладом символічного обміну за допомогою вживання музичних семантичних стереотипів у музичному тексті служить «Фантастична симфонія» Берліоза.

Реальне – утворення в місці розриву символічного ланцюжка, яке не може бути символізованим. Методом інтерпретації Реального служить паралакс – зіставлення протилежних смислів. Прикладом є опера «Дон Жуан» Моцарта, в драматургії якій поєднуються риси seria і buffa. Дон Жуан – спочатку герой buffa. Він же у фіналі опери показаний як трагічний герой – жертва фатальних обставин.

Таким чином, у статті характеризуються особливості несвідомого. З метою показати несвідомі аспекти

в музичному тексті, наводяться приклади аналізу музичних творів.

Ключові слова: несвідоме, структурний психоаналіз, музичний текст, паралакс, семантичний стереотип

Vezhleva E. Musical texts in the unconscious

Currently, the understanding and interpretation of irrational phenomena being most relevant. Music refers to the phenomena that combine rational-logical organization and user-unconscious moments. The main approaches that treat music as an irrational phenomenon is phenomenological, psychoanalytic and poststructuralist approaches, including structural analysis.

The purpose of this paper is to show the possibility of interpreting the music in the psychoanalytic way, based on a structural model of J. Lacan consider unconscious aspects of the musical text. French psychoanalyst J. Lacan proposed a method of structural psychoanalysis. He carried his own experience interpreting unconscious. Lacan describes the unconscious as a spatial model. The structural elements of the model – real – imaginary – Symbolic – have their own characteristics. Symbolic – the language and its various forms, culture, traditions, society. Imagine – it's self-image formed by the eye in the mirror. Real – the deepest, where the characters are not having any, which is formed at the break of symbolic chain.

Between the symbolic and the Imaginary continuously exchanged. Therefore, any symbolic structure (existential phenomenon) is potentially unconscious. Musical text is balanced between the symbolic and the imaginary. An example of symbolic exchange between the elements of the unconscious is the «Symphonie Fantastique» by Berlioz. Plot and narrative type of software «Symphonie Fantastique» is based on the capabilities of the musical text, which is based on the semantic patterns. With the use of stereotypes, the composer conjures images and scenes. Elegant waltz II is part of the symphony to present a picture of a brilliant ball, pastoral picture III part of the symphony, which is subtitled «The scene in the fields», create voices English horn and oboe.

Really – it's a void, that can not be symbolized. It is the desire itself, which takes many forms, for which he is hiding. Artistic phenomena as diverse forms of emptiness. The method of interpretation of the Real is parallax – comparison of opposite meanings. Are near the face and reverse side – visible and hidden meanings. Wrong side helps to see the true face of the front side.

An example of parallax, which balances on the edge of ambiguity, paradox, is the opera «Don Giovanni» by Mozart. Opera seria combines features and buffa. Don Juan possessed exuberant Dionysian passion, intoxicated with lust for life. He's in the final composition is shown as a tragic hero. The dramaturgy of the opera also ambivalent. Developments may at any time to turn in the opposite direction. Duel Stone Guest and the main character in the finale is reinterpreted in a demonstration of the struggle of existence and nonexistence. Don Juan spiritually wins. His proudest human «I» opposed the call of death.

Thus, the article examines the features and characterized by the unconscious. In the interpretation of a musical text applies Lacanian model. The examples of the analysis of the musical text in terms of the refractive index in the features it unconscious. This extends the idea of the phenomenon of music, consider music as a phenomenon of unconscious phenomena. Prospects interpreting musical text is a means of enriching the knowledge of ways of being in general.

Keywords: unconscious, structural analysis, the musical text, parallax, semantic stereotype.

Надійшла до редколегії 28. 02. 2013 р.

УДК 141. 32 (44)

Т. В. Власевич-Хоркава

Львівський національний університет імені Івана Франка

СВОБОДА ТА ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ В ФРАНЦУЗЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ

Досліджено проблему ідентичності людини у філософських концепціях французьких мислителів-екзистенціалістів: Ж.-П. Сартра, Г. Марселя та А. Камю. З'ясовано, що Ж.- П. Сартр та Г. Марсель розглядали питання про ідентичність як питання про взаємовідносини людських суб'єктів. Встановлено, що у стосунках з іншими екзистенціями ми пізнаємо та відкриваємо себе. Стверджено, що завдяки бунту людина набуває та зберігає свою ідентичність.

Ключові слова: людина, ідентичність, екзистенція, буття-у-собі, буття-для-себе, свобода, відповідальність, комунікація, бунт.

Проблема ідентичності, безумовно, належить до однієї з найбільш дискусійних та актуальних проблем сучасної філософської думки. Питання ідентичності людини знаходять свою розробку в одній з магістральних течій філософії XX сторіччя – екзистенціалізмі. В рамках екзистенційної філософії проблема ідентифікації переломлюється крізь призму віднайдення своєї сутності, сенсу екзистенції, пошуку трансцендентності. Людина перебуває в ситуації закинутості у буття, самотності, вона не знає ні себе, ні сенс буття як такий. І це радикальна ситуація закинутості. Але екзистенціалізм пропонує вихід з такої ситуації тут-буття: це абсолютно конкретний вихід для людини, а не людини-взагалі. Це зустріч. Всі філософи-екзистенціалісти надають цій фундаментальній ситуації своїх відтінків, проте сходяться в тому, що буття-з-іншим є спосіб віднайдення екзистенції. В такому разі фундаментальною категорією стає заклик; відповідаючи на нього, присутність формує себе. Отже, всі філософи-екзистенціалісти (М. Гайдеґер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, Г. Марсель, А. Камю) зробили великий внесок в розробку проблеми ідентичності людського буття.

Мета статті – розглянути проблему ідентичності людини у філософських вченнях Ж.-П. Сартра, Г. Марселя та А. Камю та з'ясувати їх внесок у дослідження цього питання.

Слід зазначити, що проблема ідентичності у філософії екзистенціалізму, зокрема у таких французьких мислителів як Ж.-П. Сартр, Г. Марсель та А. Камю, є ще не достатньо досліджена і тому вона є актуальною та потребує подальшого вивчення та осмислення.

Величезну славу мав у ХХ ст. послідовник М. Гайдеґера французький філософ Ж.-П. Сартр. У своєму вченні про людське існування, яке він визначав як феноменологічну онтологію, Ж.-П. Сартр твердив про протистояння двох головних регіонів буття – зовнішнього світу (буття-у-собі) і людської свідомості (буття-для-себе).

Буття не створене ніким і нічим, воно просто є. Воно не активне, не пасивне, не іманентне, воно не відрізняється від самого себе, воно «приросло до самого себе». Буття є те, що воно є [4, с. 33]. Буття є абсолютна позитивність, «вислизає» з часовості, позбавлене основи. Це – буття-у-собі і тому абсолютно випадкове. Отже, буття є, є в-собі, є те, що воно є.

Свідомість як буття – специфікою її способу існування в-собі є буття-для-себе. «Існувати для свідомості означає мати свідомість про своє існування. Вона з'являється як чиста спонтанність перед світом речей, які є чистою інертністю» [5, с. 1]. Носієм, унікальним представником буття свідомості є специфічно людське буття – єдине буття в світі, здатне ставити запитання про себе і, отже, відрізняти себе від самого себе. Проте питання може бути поставлене не тільки про буття, а й про небуття, ніщо. Це питання передбачає, в свою чергу, можливість трансцендентального існування небуття принаймні у трьох його формах: небуття предмета; небуття іншої визначеності предмета, ніж дане; небуття знання про предмет.

Небуття (ніщо) існує на рівних з буттям. Але небуття є не просто відсутність будь-якого буття, а заперечне буття. Тому небуття (ніщо) є вторинним, похідним від буття. «Небуття є тільки на поверхні буття» [4, с. 52]. Джерелом небуття є людина – «людина є буття, через яке небуття приходить у світі» [4, с. 60]. Але заперечення не породжує небуття (ніщо). Воно саме базується на ніщо, яке має онтологічний статус. Негативне твердження лише виявляє факт існування негативного буття – ніщо.

Ж.-П. Сартр не намагався знайти сенс людського існування – людське буття безглузде, це треба усвідомити й упокоритися. Відсутність сенсу життя й інтересу до нього призводять до радикального заперечення зовнішнього світу, занурення його цілком у Ніщо. У такому випадку світ сприймається свідомістю як абсолютно ворожий, як такий, що викликає у людини відразу (нудоту).

Продукування свідомістю Ніщо – це спосіб бачення людиною світу, її світовідчування. Зовнішній світ є даним, його не можна знищити, можна лише змінити до нього ставлення. Ця передумова стала вихідною для формування Ж.-П. Сартром концепції абсолютної свободи волі (свободи вибору). Свобода, як вважав він , є універсальною властивістю буття людини, способом буття її свідомості. Свобода означає незалежність вибору людини від будь-яких умов зовнішнього світу. Свобода абсолютна – «людина не може бути то вільною, то рабом – вона цілком і завжди вільна» [4, с. 452]. Навіть сидячи у в'язниці в людини є вибір – упокоритися обставинам, спробувати втекти або покінчити життя самогубством. Можливості вибору, звичайно, обмежені, але вибір є завжди.

Способом буття свободи є туга, яка виступає екзистенційним феноменом. Екзистенційна туга має свої емпіричні вияви – нудоту, страх та ін. Солдат перед боєм боїться смерті – це страх, але коли солдат перед боєм боїться свого страху – це туга. Тому свобода важко переживається людиною. Людина шукає способів «утвердитися» в оцінці інших людей, ніби кам'яніє під поглядом Іншого, як під поглядом міфічної медузи Горгони. Шукаючи певності, солідності, опори, людина ніби боїться своєї свободи, постійно втікаючи від неї у «недоброчинність».

На думку Ж.-П. Сартра, основним принципом екзистенціалізму є твердження про те, що індивідуально-духовне існування людини (екзистенція) передує її речовинній сутності (есенції). Людина спочатку нічого собою не являє. Немає жодної природи людини, як немає і Бога, який би її задумав. Людиною вона стає лише згодом, причому такою, якою вона зробить себе сама. Вона, отже, є не що інше, як проект самої себе. Визначальне місце в цьому посідає свобода вибору. Боягузами не народжуються і героями не народжуються, як говорив Ж.-П. Сартр. Боягуз робить себе боягузом і герой робить себе героєм. Для боягуза завжди є можливість більше не бути боягузом, а для героя – перестати бути героєм.

Багатьом людям, без сумніву, легше зносити власну неспроможність за допомогою міркувань типу: «Обставини були сильніші за мене, я гідний набагато більшого. Правда, я не досяг будь-чого у житті, але на це були поважні причини. А так у мені безліч нерозтрачених здібностей і талантів, які надають мені значимості багато більшої, ніж це може здаватися на перший погляд». Усе це оманлива віра. Враховується тільки реальність: «Навіщо говорити,

що Расін міг би написати ще одну трагедію, якщо він її не написав?» [7, с. 333].

На глибоке переконання філософа усі людські проекти є індивідуальними. Оскільки Бога немає, то немає й однозначного для всіх визначення людських цінностей. Кожен сам обирає для себе цінності й відповідно до них удосконалює себе. Жодні умови зовнішнього світу не можуть бути обмеженням для вільного вибору людини. Однак, роблячи цей вибір, людина повинна нести і відповідальність за нього. «Вибрати себе так чи інакше означає водночас стверджувати цінність того, що ми вибираємо» [7, с. 324]. Отже, наші вчинки мимоволі стають прикладом для наслідування оточуючих нас людей. «Людина засуджена бути вільною, – відзначав Ж. П. Сартр. – Засуджена, оскільки не сама створила себе, і все, що робить» [7, с. 327]. Тому, приймаючи рішення,людина кожен раз відчуває тривогу і сумнів, адже вибираючи себе, вона фактично творить загальне. Неминучим є виникнення в неї запитання: чи дійсно я маю право діяти так, щоб людство брало приклад з моїх учинків?

Оточуючі людину люди (Інші) повинні сприяти всілякому розширенню кола можливостей її вибору. Однак, у дійсності все відбувається зовсім навпаки. Тому Ж.-П. Сартр і говорив: «Ось воно яке, пекло! Ніколи б не подумав….. Пам'ятаєте: сірка, грати, сковорода… . Нісенітниця все це. Навіщо сковорода: пекло – це Інші» [6, с. 536].

Автентичність людського існування, як вважав філософ, припускає розуміння і прийняття людиною своєї абсолютної свободи вибору й особистої відповідальності. Для виявлення початкового вибору людини, який служить підставою її станів, переживань та дій, Ж.-П. Сартр запропонував метод екзистенціального психоаналізу. «Початковий вибір», на його думку, є тією продуктивною структурою, тією єдиною темою та єдиним логічним змістом, які стійко відтворюються індивідом у найрізноманітніших емпіричних ситуаціях, проектах і поводженнях.

У Ж.-П. Сартра проблема інтерсуб'єктивності пов'язана з буттям «іншого» як учасником мого екзистенціального переживання. Але бере участь інший в цьому переживанні агресивно. Індивід постійно перебуває під поглядом іншого. Інший віднімає мене від мене ж. Він намагається володіти мною і тим самим перетворює мене в статичне, «підручне», слухняне, наперед задане буття, тобто буття цілком нелюдське. Але з іншого боку, іншому (також як і мені стосовно іншого, ми тут стоїмо один до одного) хочеться володіти мною так, щоб я при цьому залишався суверенною, вільною істотою. Тільки в цьому випадку володіння приносить задоволення. Така структура любові. Але таке прагнення суперечливе. Або володіння, або свобода. Або буття-для-себе, або буття-в-собі. Тому любов зазнає невдачі. Вона постійно піддається спокусі буття-в-собі (буття відсталого, статичного, собі тотожного), але не може позбавити людину її споконвічної волі. А комунікація між людьми обертається однією з форм "марної пристрасті".

Наголошуючи на унікальності й неповторності як специфічних рисах людського буття, екзистенції, Ж.-П. Сартр вважає, що ці характеристики є співмірними з якісною специфікою самої реальності, з її відкритістю, репрезентованою феноменами самого буття, які самі себе проявляють. Ж.-П. Сартр розкриває складну взаємодію індивідуального людського буття – екзистенції – і суспільної організації («серії»), яка всіляко протистоїть неповторності людського індивіда. Філософ демонструє, як конфлікт людського індивіда і «серії" призводить до появи нових спільнот – «груп», які, ставлячи своєю метою сприяння розвитку суверенності індивіда, водночас переживають процес переродження. Ж.-П. Сартр розглядає феномен «суверенної інкарнації» — процеси персоніфікації суспільних структур. Персоніфікація ця виражається у налагодженні гармонійної взаємодії «спільної» (суспільної) практики та індивідуальної практики суверенних людських особистостей. Ідея полягає в тому, що подібно до того, як конфлікт між людиною і природою неможливо розв'язати насильством, так само неможливо розв'язати насильно суперечність між індивідом і суспільством. Необхідний консенсус.

Отож, Ж.-П. Сартр вважав, що людина вільна у визначенні своєї ідентичності. Немає жодного зумовленого сценарію нашого життя! Немає жодної «сутності», яка повідомляє нам, хто ми такі і якими ми повинні бути. Наша свобода і наша відповідальність в тому і полягають, що ми самі, всі разом і кожен окремо, повинні знайти, точніше створити, відповідь на цю екзистенційну загадку. Ж. П. Сартр розглядав питання про ідентичність як питання про взаємовідносини людських суб'єктів. Для Ж. П. Сартра взаємне визнання індивідів є полем битви. Коли дві людини дивляться одна на одну, завжди присутній елемент силової боротьби з приводу того, хто має намір контролювати, хто збирається визначити самого себе й іншого. Навіть в нерівноправні форми взаєморозуміння та ідентичності залучені дві сторони, які погоджуються з нерівним становищем. Це – питання взаємовідносин, а не тільки внутрішнього бачення ізольованим суб'єктом самого себе та інших. Ми не можемо володіти бажаною нами ідентичністю без визнання з боку інших. Саме тому ми залежимо від того, що кожен інший думає про нас, ось чому неминуча боротьба. Однак ми можемо

вважати, що це відбувається завдяки природі, а не культурі та боротьбі.

Французький філософ Г. Марсель своє вчення називав християнським екзистенціалізмом, а після осудження екзистенціалізму в папській енцикліці (1950 р.) – християнським сократизмом («неосократизмом»).

Г. Марсель розрізняв індивідуально-духовний світ існування людини (трансцендентний світ) та онтологічний світ, який існує незалежно від людини та утворюється зв'язками, відчуттями і почуттями людського тіла. Відповідно до цього вся дійсність розглядалася як розщеплена на «справжній світ буття» та «несправжній світ володіння». Основне протиріччя людського життя і є протиріччя між «бути» і «мати». Мати означає заглибленість людини у зовнішній світ, обтяжений матерією, власністю, яка заслоняє від неї справжнє буття, відбирає в неї справжню свободу, даючи замість цього лише видимість свободи. Не власність належить нам – насправді ми належимо їй. Довільне прийняття рішень у світі володіння ще не є справжньою свободою. Дійсна свобода саме і полягає у тому, щоб стати самим собою, перебороти підпорядкування обставинам.

Бути самим собою, за Г. Марселем, означає бути здатним сказати «Я – це Я» (те, чим Я є, є тим, чим Я хотів би бути). Чи може це зробити людина, яка тисячами ниток зобов'язань пов'язана із суспільством? У повсякденному житті вона у більшості своїх вчинків є невільною і не може сказати «Я – це Я». Упевненість бути самою собою в сучасному світі, в якому панує відчуження людини, катастрофічно зменшується. Матеріальний світ, на думку Г. Марселя, є тупим і бездушним, він позбавлений власної гармонії та є лише місцем випробування. Чим вище матеріальна культура, тим більше вона загрожує особистій гідності людини і тим більше перешкод виникає на шляху до її вдосконалювання. Як зазначив Г. Марсель, «людський світ, напевно,мав колись серце, яке, схоже, вже не б'ється» [1,с. 418].

На сьогодні, як стверджував Г. Марсель, люди охоплені духом наживи і корисливості, вони прагнуть більше «мати», ніж «бути». Справжні форми спілкування замінені зовнішньою спільністю знеособлених людей, які часто знають один одного тільки за іменем або за зовнішнім виглядом і які цікавлять тих, хто посідає місце на чолі людських мас, тільки з погляду функції, яка виконується ними в соціальному механізмі. Пропаганда, яка маніпулює людиною, стандартизація смаків і думок, бюрократизація, концентраційні табори і в'язниці, масове винищування людей – усе це свідчення глибокої суспільної недуги.

Протилежність між «мати» і «бути» чітко проявляється у протилежності між бажанням та любов'ю. Бажання є прагненням володіти чимось чужим, відчуженим: чужим тілом, чужими речами, якимись чужими якостями і т. д. любов переборює протилежність себе й іншого, переносить нас у сферу власного буття. Прикладом прагнення до володіння є і жадоба влади. Одним із найнебезпечніших типів володіння, за Г. Марселем, є ідеологія – влада над ідеями та думками інших людей. Ідеолог – раб тирана, який допомагає володіти думками і прагненнями інших рабів.

Навіть володіння власним тілом втягує нас у несправжній онтологічний світ. Усвідомити своє істинне буття людина може тільки через усвідомлення своєї втіленості, тобто містичного зв'язку духу з тілом, своєї нетотожності тілу. Тілесність означає вписаність у простір і час, вона припускає тимчасовість людини, її постійне наближення до смерті. Неминучість смерті й пов'язані з нею численні нещастя, які підстерігають людину на її життєвому шляху, нерідко вводять її у розпач.

Способом подолання розпачу є надія. Вона покладається на те, що в реальності є щось, що здатне перемогти нещастя, що існує щось трансцендентне, яке несе нам порятунок. Надія можлива тільки у світі, в якому є місце диву. Надія є порив, стрибок, заклик до союзника, яким є сама любов.

Людина повинна прагнути до досягнення внутрішньої єдності із самою собою («Я – це Я»). Це можливо тільки за однієї умови – повернення її до Бога. Людина не народжується вільною. Свободу дає людині Бог. Свобода – це безоплатний дарунок, який, однак, треба завоювати. Для досягнення справжньої свободи людина повинна пройти крізь моральне відновлення, крізь водохрещення християнською мораллю.

Дискутуючи із Ж. П. Сартром, Г. Марсель говорив, що існувати для людини означає жити «конкретно», а «конкретність» життя припускає спілкування з іншими людьми. Наше існування є відгуком на заклик, на увагу до нас «іншого». І воно триває доти, поки є цей відгук, поки воно важливе для когось, поки ми пов'язані з іншими. Так, наприклад, смерть людини може бути описана за допомогою фізіологічної мови (дата, час), а може бути описана за допомогою екзистенціальної мови. І ці мови, а отже, ці події можуть не збігатися. Може статися, що фізично людина жива, але екзистенціально – давно померла. А може бути і навпаки.

Екзистенція відкриває себе для нас у духовному спілкуванні між людьми. Ми пізнаємо себе в «іншому», відкриваємо себе в ньому. Подібний зв'язок з «іншим» припускає особливі

ознаки екзистенції – довіра «іншому», вірність йому, відкритість, надію.

Г. Марсель розділяв «Ти» і «Він». «Ти» – це і є мій екзистенціальний «партнер», від якого залежить моє існування. Точніше, воно залежить від моєї довіри до цього «партнера», від моєї йому відкритості. Існує абсолютне «Ти», тобто Бог – межа мого буття- в-світі. «Інший» – в кінцевому рахунку Бог. Я існую в Бозі. Я лише остільки існую, оскільки Він відкритий для мене, так само, як і я – для Нього. Крім Ти є також «він» – той, хто перетворює мене в об'єкт, у простий факт зовнішнього світу, спрощує до фізичної реальності. Аналогом «його» є гайдегерівське поняття Das Man (усереднене,знеособлене існування). das Man – це людина натовпу. Він – ніхто, бо він такий же, як усі. Він – представник класу об'єктів. Людина – і екзистенція, і «гвинтик» соціального цілого; він – місце буття, і він же – частина якоїсь суми. Все залежить від орієнтації людського досвіду. Таким чином, за Г. Марселем, ідентичність розкривається у духовному спілкуванні між людьми. У стосунках з іншими екзистенціями ми пізнаємо себе та відкриваємо себе.

Основною темою творчості французького письменника і філософа А. Камю було вирішення питання: «Чи гідне життя зусиль бути прожитим, чи ні?». Прагнучи осмислити сенс свого існування, людина, на думку А. Камю,звертається насамперед до навколишнього світу. Але чим уважніше вона вдивляється в природу, тим більше усвідомлює її глибоку відмінність від себе та її байдужість до своїх турбот. Байдужість і споконвічна ворожість світу не дозволяє людині пізнати навколишні речі, а якщо ідеал пізнання є нездійсненним, то навколишній світ може бути охарактеризований як ірраціональний.

Абсурдність «знелюдиненої природи» доповнюється нелюдськістю людських відносин. Пильний погляд на суспільство розкриває його як світ безправ'я, відчуження, приреченості та байдужості. У відносинах між людьми панує жорстка безглуздість, і лише на порозі смерті людина почуває себе вільною, умиротвореною та щасливою.

Намагаючись врятуватися від розпачу, людина шукає духовну опору для надії і за допомогою розуму знаходить її в Богові. Однак, це черговий абсурд, «троянда ілюзій», платою за який є метафізичне самогубство – зречення від розуму. Тому, усвідомивши байдужість і мовчазність світу та втративши віру в Бога, «абсурдна» людина, яка є ідеалом А. Камю, доходить висновку, що джерелом усіх цінностей і єдиним суддею може бути тільки вона сама. У цьому самовизначенні й виражається свобода людини, яку в неї ніхто не може відняти та яка робить її подібною до Бога. Абсурдна людина, як писав А. Камю, «нічого не починає заради вічності й не заперечує цього. Не те, щоб їй взагалі не була властива ностальгія. Але вона віддає перевагу своїй мужності та своїй здатності судження. Перше вчить її вести не підлягаюче оскарженню життя, задовольнятися тим, що є; друге дає їй представлення про її границі. Упевнившись у кінечності своєї свободи, відсутності майбутнього в її бунті та у тлінності свідомості, вона готова продовжити свої діяння у тому часі, який їй відпущено життям. Тут її поле, місце її дій, звільнене від будь-якого суду, крім її власного. Більш тривале життя не означає для неї іншого життя» [3, с. 59].

А. Камю стверджував, що абсурд не звільняє, він прив'язує. Абсурд не є дозволом на виконання будь-яких дій. «Усе дозволено» не означає, що ніщо не заборонено. Абсурд показує лише рівноцінність наслідків усіх дій. Він не рекомендує робити злочини, але виявляє марність каяття совісті. Для абсурдного розуму існує відповідальність, але не існує провини.

На думку А. Камю, саме свобода виражає дійсне призначення людини, надає сенс людському життю. Зразком для наслідування для нього було становище давньогрецького героя Сизіфа («Міф про Сизіфа»). Стародавні боги покарали корінфського царя Сизіфа безнадією, довічним відчаєм. Він мусить котити важкий камінь на високу гору,знаючи, що ніколи не досягне вершини. Покарання не у важкості самої Сизіфової праці, покарання у принциповій незавершуваності його зусиль. І Сизіф справді страждає, і саме від безнадії. Але А. Камю придумує новий кінець давньому міфові. Так, праця, що не має завершення, примушує вічно страждати. Але ж чому праця має обов'язково завершуватись? – така думка якось сяйнула в голові Сизіфа, коли він черговий раз спускався в долину, щоб, піднявши камінь, знову котити його вгору. А може, нескінченність нашої праці і є її сенс? Хіба ми не виконуємо в нашому житті тисячі справ, яким не дано завершитись? І А. Камю повертає Сизіфові душевний спокій, він ніби скасовує вирок старих богів і робить його щасливим – такою є оптимістична кінцівка твору. «Пролетарій богів» – Сизіф –«безсилий і обурений, пізнав до решти всю жалюгідність свого таланту: саме про це він думає, сходячи з гори. Ясновидіння, яке мало стати його мукою, водночас завершується його перемогою. Нема такої долі, яка б не перевершила себе завдяки зневазі… Якщо у певні дні сходження долу супроводжується стражданням, то воно може супроводжуватися й утіхою. Це слово цілком доречне. Я ще уявляю собі Сизіфа, коли він повертається до свого кам'яного валуна. Ото спочатку було страждання. Коли земні образи надто цупко тримаються в пам'яті, коли

поклик щастя стає надто наполегливим, тоді, буває, туга підступає до людського серця: це перемога кам'яного валуна, саме тоді людина обертається на камінь. Незмірна скорбота стає заважкою ношею…» [3, с. 152]. Тому Сизіф є вільною людиною – свідомо піднявши бунт проти богів, він сам обрав свою долю. Людське існування є безглуздим (абсурдним), як стверджував А. Камю. Це необхідно усвідомити, героїчно прийняти і продовжувати жити.

У праці «Бунтівна людина» А. Камю усе таки знаходить сенс буття в бунті проти абсурду. Справжнє існування припускає бунтарську позицію людини, заперечення пристосовництва, схилення лише перед справедливістю, боротьбу за свою людську гідність. Цю гідність людина затверджує вже тим, що бореться, а не мириться зі своїм приниженим становищем.

Свобода, знайдена у бунті, виражає людську солідарність у боротьбі проти зла, вона породжує в людях прагнення до возз'єднання і спілкування один з одним, тому бунт має не тільки індивідуальну, а й суспільну значимість. Він витягає індивіда з його самотності, він є тим спільним, що лежить в основі першої цінності для всіх людей. «Я бунтую, отже, – ми існуємо» [2, с. 134] – говорив А. Камю. Бунт, за А. Камю, – це прагнення до справжнього існування, пошук сенсу життя.

А. Камю розрізняв бунт метафізичний та бунт історичний. «Метафізичний бунт – це повстання людини проти своєї долі та всієї світобудови. Цей бунт є метафізичним, оскільки заперечує кінцеві цілі людини і всесвіту… Метафізичний бунтар протестує проти долі, уготованій йому як представнику роду людського» [2, с. 135]. Значення метафізичного бунту є винятковим. Етапи його розвитку характеризуються зростаючою тенденцією зрівняння людини з Богом. Метафізичний бунтар властивий йому принцип справедливості протиставляє принципу несправедливості, який, як він бачить, править світом. Бунтар хоче тільки одного – розв'язати це протиріччя, побудувати, якщо це є можливим, єдине царство справедливості або царство несправедливості, якщо він доведе свій принцип до останньої межі.

Протестуючи проти незавершеності людських устремлінь, яка обумовлюється смертю, і проти розрізненості людей, яка пояснюється злом, метафізичний бунт є «мотивованою вимогою блаженної єдності, антиподом страждань життя і страху смерті» [3, с. 135]. Якщо загальний смертний вирок визначає людське життя, то в деякому сенсі бунт виникає водночас із ним. Протестуючи проти своєї смертної природи, бунтівна людина відмовляється визнати силу, яка примушує її жити в подібних умовах.

Віддаючи належне історичному бунту та революційності, оскільки вони породжені людською долею, А. Камю мав, однак, стосовно них дуже критичну позицію. Зв'язок між поваленням принципів, революційним потрясінням основ та знищенням людей уявлявся йому безсумнівним. Терор, війни, масове знищення іноплемінників та одноплемінників як фактори, що супроводжують історичний бунт, були неприйнятними для філософа. Водночас він вірив, що можливими є «істинний бунт» та «новий революціонаризм», які вільні від руйнівних наслідків. Як зазначив А. Камю, «революційний дух Європи може в перший та останній раз задуматися над своїми принципами, запитати себе, що за відхилення штовхає його до тероризму та війни, і разом із цілями бунту знайти вірність самому собі» [3, с. 347].

Отже, бунт, за А. Камю, боротьба людини за цілісність своєї особистості, яка протестує проти посягання на її індивідуальну ідентичність. Преображення з метою встановлення «порядку серед хаосу», прагнення до «цілісності в самій серцевині» – так говорить про бунт філософ-екзистенціаліст. У реальності бунт позитивний, бо «відкриває в людині те, за що завжди варто боротися». Основна характеристика людського існування – це переживання абсурдності людського життя. Абсурд – це протиріччя в самому собі, екзистенціальний еквівалент філософського сумніву, єдиною очевидністю якого виступає бунт, породжуваний усвідомленням безглуздості життя і несправедливістю людської долі. «Безперервна конфронтація людини, постійна даність людини самій собі» – ось в чому полягає, на думку філософа, ціль бунту. Бунт повинен шукати підстави тільки в самому собі, повинен пізнати самого себе, що послужить ключем до подальших дій. Таким чином, людина набуває і зберігає свою ідентичність.

Загалом, в екзистенційних пошуках названих вище французьких мислителів при усій різноманітності їх підходів до проблеми ідентичності стосовно сутності людського існування є духовні, екзистенціальні імперативи, серед яких визначальними є проблеми вибору та особистої (індивідуальної, персоналістської) відповідальності в процесі взаємовідносин з іншим. Людина знаходить себе в процесі, передусім, духовної діяльності з опертям на універсальні (всезагальні) моральні цінності. Хоча (це особливо чітко простежується в А. Камю) індивідуальне має пріоритет у співставленні із загальним та сповнене революційного захисту своєї ідентичності.

Бібліографічні посилання:

1. Антисери, Д., Западная философия от истоков до наших дней. Том 4. От романтизма до наших дней / Д. Антисери, Дж. Реале – СПб. : Петрополис, 1997. – 880 с.

2. Камю, А. Бунтующий человек / А. Камю // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство; [пер. с фр. И. Я. Волевича, Ю. М. Денисова, А. М. Руткевича, Ю. Н. Стефанова]. – М. : Политиздат, 1990. – С. 116-355.

3. Камю, А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство; [пер. с фр. И. Я. Волевича, Ю. М. Денисова, А. М. Руткевича, Ю. Н. Стефанова]. – М. : Политиздат, 1990. – С. 21-99.

4. Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр; [Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко]. — М. :Республика, 2004. — 639 с.

5. Сартр, Ж. П. Воображение / Ж. П. Сартр [Електронний ресурс]. – Режим доступу : URL: http://philosophy.ru/library/sartre/sartr_img.

6. Сартр, Ж. П. За закрытыми дверями / Ж. П. Сартр // Тошнота. Пьесы. – М. : АСТ, 2003. – С. 497-536.

7. Сартр, Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж. П. Сартр // Сумерки богов: сборник / Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм и др.; сост., общ. ред. и предисл. А. А. Яковлева. – М. : Политиздат, 1989. – С. 319–144.

Власевич-Хоркава Т. В. Свобода и проблема идентичности во французской философии экзистенциализма.

Исследовано проблему идентичности человека в философских концепциях французских мыслителей-экзистенциалистов: Ж. П. Сартра, Г. Марселя и А. Камю. Выяснено, что Ж. П. Сартр и Г. Марсель рассматривали вопрос об идентичности как вопрос о взаимоотношениях человеческих субъектов. Установлено, что в отношениях с другими экзистенциями мы познаем и открываем себя. Утверждено, что благодаря бунту человек приобретает и сохраняет свою идентичность.

Ключевые слова: человек, идентичность, экзистенция, бытие-в-себе, бытие-для-себя, свобода, ответственность, коммуникация, бунт.

Vlasevych-Khorkava T. Freedom and the problem of human identity in French philosophy of existentialism.

The problem of human identity in philosophical concepts French existentialist thinkers J.-P. Sartre, G. Marcel and A. Kamyu is investigated. J.-P. Sartre and G. Marcel considered the question of identity as the question of the relationship of human subjects are found out. In dealing with others existence we know and discover yourself is established. A person acquires and retains its identity thanks to rebellion is approved.

Keywords: human, identity, existence, being-in-itself, being-for-itself, freedom, responsibility, communication, rebellion.

Надійшла до редколегії 17. 02. 2013 р.

УДК 261. 6

О. О. Волинець

НУ «Львівська політехніка»

ГЛОБАЛЬНА ПРОБЛЕМА БІДНОСТІ У СОЦІАЛЬНОМУ ВЧЕННІ КАТОЛИЦИЗМУ

На основі аналізу соціальної доктрини католицької церкви, розкривається її бачення глобальної проблеми бідності як наслідку нерівномірності розвитку. Досліджуються теоретичні принципи соціального вчення католицизму – теоцентризму, теогуманізму, солідарності, субсидіарності, загального блага та їх практична реалізація церквою у подоланні сучасних глобальних проблем.

Ключові слова: соціальна доктрина католицизму, глобальна проблема, церква, бідність, теоцентризм, теогуманізм, солідарність, субсидіарність.

Сучасний етап цивілізаційного поступу позначений складним явищем економіко-фінансової глобалізації, що проявляється в процесі зростання інтеграції національних економік у сфері обміну товарами і послугами та фінансових трансакцій. Цей процес спонукає все більшу кількість суб'єктів економіки враховувати глобальну перспективу в процесі ухвалення рішень щодо майбутнього розвитку. Наявність економічних та фінансових зв'язків між національними суб'єктами та безпрецедентна природа нової системи взаємовідносин відкривають перед глобальним суспільством все нові і нові можливості. Породжуючи нові сподівання, глобалізація, водночас, ставить низку складних питань, які потребують вирішення. Однією з найгостріших проблем сучасності постає проблема перерозподілу багатства між різними регіонами планети та подолання бідності у країнах, що залишились осторонь соціально-економічного прогресу і опинились на маргінесі розвитку цивілізації. В цьому контексті актуальним постає дослідження католицького соціального вчення, в якому аргументоване теологічне обґрунтування джерел, проявів та шляхів подолання проблеми бідності та нерівномірності розвитку, які набули глобального характеру.

Аналіз проблеми бідності, як наслідку нерівномірності економічного розвитку в епоху капіталізму, був започаткований ще в енцикліці папи Лева XIII «Rerum novarum», яка стала першою енциклікою Римських Архієреїв на соціальну тематику. У другій половині XX століття, а особливо після II Ватиканського Собору, дослідження соціальних, як позитивних, так і негативних проявів економічного розвитку стають дедалі масштабнішими. Соціальні

проблеми, які набувають глобального характеру, стають предметом аналізу цілої низки енциклік, зокрема: «Populorum progressio» Павла VI, «Centesimus annus» Івана Павла II, «Caritas in veritate», «Verbum domini», «Sacramentum Caritatis» Бенедикта XVI. У зазначених працях проблема бідності розглядається в контексті залежності економічного розвитку від християнських моральних норм та акцентується на необхідності творення нового глобального суспільного буття на засадах справедливості та солідарності. Соціальну теорію та харитатавну діяльність Католицької Церкви з позиції соціального реалізму досліджували католицькі теологи А. С. де Воссе, С. Дзаманьї, Ю. Майка, В. Пшигода. Попри комплексний підхід до аналізу проблеми, дещо менше уваги автори приділяють питанню негативного впливу бюрократизації церковних структур на практичну реалізацію харитативної місії церкви.

Метою статті є аналіз документів II Ватиканського Собору, папських енциклік і праць католицьких теологів та дослідження позиції католицизму щодо джерел, практичних проявів та засобів подолання глобальної проблеми бідності, як наслідку нерівномірності розвитку.

Інтернаціоналізація економіки не є новим явищем. Економічно-фінансові зв'язки між різними регіонами та країнами існували завжди. Однак, сучасна природа таких зв'язків та інтенсивність їх формування стали основою для творення нового феномену – глобалізації. С. Дзаманьї виокремлює наступні складові елементи глобалізації: фінансовий характер економіки; третя промислова революція і транснаціоналізація технології; гіперконкуренція; утвердження культури контракту; поява світового громадянського суспільства [5, с. 144 – 158]. Панування lex mercatoria (лат. – торговий закон), планетарний масштаб трансакцій розмивають кордони між державами та обмежують свободу вибору для національних інституцій влади. Глобальний вимір економіки призводить до появи «багатства без націй» та «націй без багатства», що, в свою чергу, вимагає модифікації існуючих раніше концептуальних схем та категорій мислення.

Предметом і, водночас, причиною розвитку соціальної доктрини католицької церкви є людина, її гідність і права. Центральність людської особи, згідно соціальної доктрини католицизму є началом, осереддям і метою суспільства. Людська особа, у християнському розумінні, перебуває поза межами будь-якої системи, будь-якої часткової логіки, будь-якого редукціонізму та перебільшень, які не враховують належним чином гідність людської особи у її стосунках зі спільнотою. Відтак, соціальне вчення католицизму, виходячи з системного аналізу проблеми, пропонує не лише цінності і критерії оцінки, а й відповідні норми і напрямки дій, апелюючи до сумління.

В період динамічних і складних суспільних трансформацій, викликаних інтенсивним розвитком науково-технічного прогресу, на перший план виходить робітниче питання. Потреби капіталістичного устрою, нової промислової організації праці, експлуатація робітників та ідеологічні маніпуляції прихильників соціалізму і комунізму вимагають від церкви негайної та адекватної відповіді. Саме в цьому історичному контексті папа Лев XIII у енцикліці «Rerum novarum» зазначає: «Все-таки було б добре, і з цим погоджуються всі, якби найнижчим верствам була надана термінова і результативна допомога, так як внаслідок нещасливих відносин дуже велика частина людей веде злиденне і нещасне життя, негідне людини» [9, с. 62]. Розглядаючи робітниче питання у реальних масштабах, енцикліка досліджує його соціальний і політичний виміри та дає їм належну оцінку у світлі доктринальних принципів, заснованих на Одкровенні, природному законі і моралі. Ці принципи лягли в основу методології дослідження та програми подальшої діяльності церкви у соціальній сфері. На думку Івана Павла II, енцикліку«Rerum novarum» особливо доцільно популяризувати в країнах колишнього соцтабору, які, після «провалу реального соціалізму наштовхнулись на великі труднощі у справі відновлення» [8, с. 272].

Новий глобальний погляд на суть соціальної проблеми в цілому, та проблему бідності як наслідку нерівномірності розвитку, зокрема, був започаткований в енцикліці Павла VI «Populorum progressio». Енцикліка аналізувала відносини між слаборозвиненими, відсталими, в плані економічного розвитку, країнами третього світу та високорозвиненими економічно країнами Західної демократії. ПавлоVI проводить аналіз існуючого стану, не з позиції підрахунку нанесеної колишніми митрополіями шкоди колонізованим країнам, а з позиції соціальної справедливості у світовому масштабі. Енцикліка наголошує не небезпеках, які можуть виникнути в період остаточного краху колоніальної системи і нести в собі загрозу окремій людині, народам і міжнародному співтовариству в цілому. Вихід з-під колоніального рабства та прагнення держав третього світу до побудови незалежних національних держав утруднювався як причинами політичного, так і економічного порядку. Труднощі політичного характеру полягали у відсутності національної еліти та браку досвіду державотворення. Водночас, як колишні колонії, так і раніше незалежні держави третього світу, переживали економічні труднощі, викликані наступними причинами: низьким рівнем

освіти та наукового потенціалу; відсутністю економічної інфраструктури та необхідного рівня капіталовкладень; несформованістю соціальної структури; недостатнім розвитком промислового сектора економіки (переважно, всі ці країни були сільськогосподарськими); несприятливими умовами торгівлі на міжнародному ринку; тиском з боку більш розвинених держав [10, с. 402 – 403]. Як наслідок, поляризація світу відбулась, окрім, в політичному сенсі, в напрямку Захід – Схід ще й у економічному плані – на високорозвинену Північ і слаборозвинений Південь. Позиція католицької церкви щодо вирішення цієї проблеми однозначна і полягає у заохоченні всіх суб'єктів міжнародної економіки до активних дій у напрямку забезпечення цілісного солідарного розвитку. Реалізація цього завдання вимагає такої концепції міжнародної економіки, яка б гарантувала справедливий розподіл ресурсів і враховувала економічну, політичну і культурну взаємозалежність всіх суб'єктів міжнародних відносин. Сьогодні на порядку денному стоїть питання подолання меж індивідуалістичної культури і необхідності пошуку нових моделей розвитку, які передбачають не стільки «підтягування всіх народів до рівня найбагатших країн, а те, щоб спільною працею побудувати достойне життя, утвердити гідність і збільшити творчий потенціал кожної людини, щоб вона могла жити згідно зі своїм покликанням: покликанням Божим» [8, с. 230 – 231].

Економічна модель розвитку промислово високорозвинених держав спрямована на створення величезної кількості багатств. Проте, коли йдеться про їх справедливий розподіл та розвиток найбільш економічно відсталих регіонів і зон, на поверхню виступають всі недоліки цієї моделі. Ця суперечність наявна і в країнах з високорозвиненою економікою, однак, апогею драматизму вона набуває у країнах що розвиваються. В першу чергу це стосується питання перерозподілу, неналежного привласнення і концентрації землі, яка у слаборозвинених сільськогосподарських країнах є, водночас, і благом, і місцем праці, і основним фактором виробництва, і визначальним джерелом національного багатства [7, с. 8]. Впродовж останніх десятиліть, у країнах що розвиваються відбулось розширення спектру економічних форм господарювання за рахунок інтенсивного використання природних ресурсів, в першу чергу, землі, яка споконвіку належала корінному населенню, а тепер опинилась в руках, здебільшого, іноземних власників. Виникає парадоксальна ситуація, коли місцеве населення опиняється в статусі загарбників чужої, колись своєї землі. Вважаючи землю «основою всякої цінності і чинником їх об'єднання і самоутвердження… це населення залишається без своєї землі і культури» [7, с. 19] і змушене працювати на великих власників, або емігрувати в пошуках іншої роботи і, тим самим, наражати себе на небезпеку поповнити ряди злиденних.

Після падіння тоталітарних політичних систем у Східній Європі постали нові проблеми, в основі яких лежали питання політичного та економічного переустрою держав, що стали на шлях демократизації та державного будівництва. Іван Павло ІІ виділяє три небезпечні моменти, які можуть практично проявитися в посткомуністичну добу, серед них: загроза відродження тоталітаризму та авторитаризму; поява нових форм ідеологічного чи релігійного фундаменталізму; зростання у суспільстві споживацьких відносин [10, с. 453]. Після падіння тоталітарних режимів у країнах Східної Європи розпочався процес зближення та взаємного порозуміння між Заходом і Сходом в ході якого стало очевидно, що проблема бідності існує і у країнах розвиненої демократії. Ні ліберальні суспільства Заходу, ні соціалістичні Сходу не тільки не спромоглися викорінити проблему бідності і убозтва, а й відмовлялись її визнавати. Реакція з боку обох типів суспільств була однаковою – якщо люди так живуть, це означає, що вони слабкі духом, безвольні, нероби, схильні до злодійства і насильства. Однаковими, на Заході і Сході Європи, були й конкретні заходи й дії – вигнання із суспільства, контроль, примусове виховання, покарання [4, с. 276-277]. Таким чином, найбідніший прошарок будь-якого суспільства («четвертий світ») опинився поза межами соціального, економічного та культурного життя і став основою специфічної соціальної групи – маргіналів.

Принципи теоцентризму, теогуманізму та універсалізму, які лежать в основі соціального вчення католицизму, передбачають визнання природного права людини на гідне життя не залежно від її приналежності до певної раси, національності чи соціальної групи. У зв'язку з цим, питання бідності та шляхів її подолання піднімалось на ІІ Ватиканському Соборі і розглядалось з позиції екуменізму. У Душпастирській Конституції «Gaudium et spes» («Про Церкву в сучасному світі») Собор закликає християн до співпраці у справі побудови міжнародного ладу на засадах братерства і пошани прав усіх «і то тим більше, чим більша частина світу страждає ще такою великою нуждою, що самий таки Христос, здається, голосно закликає своїх учнів до любови бідних» [6, с. 614]. Собор зауважує, що деякі народи втішаються своїми достатками в той час, коли інші народи страждають від недуг, бідності, злиднів, голоду та хвороб [6, с. 614]. Багаті країни засвідчили свою

спроможність створювати матеріальний добробут, але часто досягають його за рахунок людини і найслабших соціальних верств. Не варто ігнорувати той факт, що кордони багатства і бідності проходять в середині самого суспільства, незалежно від того, чи воно розвинуте, чи ні. Соціальна несправедливість, навіть такі її форми як крайня бідність і злидні, існує в усіх суспільствах, незалежно від того, якого високого рівня економічного розвитку вони досягли. Визнаючи чеснотою самопожертву людини, особливо молоді, у справі допомоги іншим людям і народам, Собор акцентує на способах збору і розподілу допомоги, які не обов'язково повинні бути офіційними і організованими, водночас, їх «слід таки добре наладнати по єпархіях, націях і в цілому світі, об'єднуючи акцію католиків з іншими братами християнами» [6, с. 614].

Бідність не є явищем лише економічного порядку. Доволі часто вона виникає у моральній, етичній, духовній сферах та творить новітні форми, котрі часто проникають у заможні верстви населення, вражені відчаєм через відсутність сенсу життя, наркотичну залежність, страх перед самотністю в похилому віці, хворобою, наслідки екологічної кризи, загрозу миру та катастрофу війни. Люди все чіткіше усвідомлюють поєднаність спільною долею, котра вимагає спільної відповідальності, натхненної цілісним і солідарним гуманізмом. Людство відчуває і бачить, що ця єдність доволі часто обумовлена, або навіть, нав'язана технікою чи економікою, тому відчуває потребу поглибити моральну свідомість, відродити суспільну етику та збагатити духовність, які, на відміну від технократичного мислення, можуть спрямувати прогрес на досягнення істинного блага та стануть основою нового солідарного буття.

Однією з найбільш сталих і характерних настанов католицького соціального вчення, яка міститься вже у першій енцикліці «Rerum novarum», є – субсидіарність, як принцип соціальної філософії. Утвердження людської гідності неможливе без піклування про родину, групу, асоціацію, тобто, сукупність економічних, суспільних, культурних, професійних . політичних та інших об'єднань, які виникають спонтанно і творять громадянське суспільство. Відносини між окремими індивідами і проміжними суспільними групами у середовищі громадянського суспільства є первинними і виникають на основі творчої суб'єктності громадян. Мережа цих відносин укріплює соціальну матерію, закладає основи солідарної спільноти, дозволяє визнавати найвищі рівні соціальної діяльності [8, с. 264-265] і, таким чином, уможливлює досягнення ефективного соціального росту. Принцип субсидіарності повинен визначати взаємовідносини громадянського суспільства і політичної спільноти, на яку покладається відповідальність за його дотримання. Водночас, джерело розвитку демократії знаходиться в площині суспільних відносин. Різнобічна діяльність громадянського суспільства є найадекватнішим шляхом розвитку соціального виміру людської особи, яка знаходить у різних видах суспільної діяльності необхідний простір для самовираження та самовдосконалення. Співробітництво у площині громадянського суспільства, навіть у своїх найменш структурованих формах, – це одна з найдієвіших реакцій на логіку конфлікту і нестримної конкуренції. Взаємовідносини у дусі солідарності та субсидіарності долають ідеологічні розбіжності і сприяють пошуку об'єднавчого начала. Громадянське суспільство, співпрацюючи з державою і ринком здатне зробити значний внесок у спільне благо, а, відтак, сприяти розвитку належної економічної демократії. Безумовно, вирішення глобальної проблеми бідності як наслідку нерівномірності розвитку не може відбутися на рівні локальних чи, навіть, національних структур. Глобальність проблеми вимагає глобального підходу до її подолання, а отже – залучення всіх міжнародних, як політичних, так і економічних суб'єктів і організації та церкви до співпраці на засадах солідарності.

Від початку свого заснування, церква завжди була свідома свого покликання до харитативної діяльності у світі. В історії католицизму можна віднайти численні прояви міжнародної допомоги і солідарності. Заснована папою Григорієм X (1271 – 1276) організація «Апостольський Доброчинець» та перейменована у 1968 році папою Павлом VI у «Службу Допомоги і Доброчинності Святішого Отця», засвідчує особливу увагу Апостольської Столиці до універсального характеру харитативної діяльності [12, с. 91 – 92]. Однак, варто зауважити, що залучення церкви до вище згаданої діяльності протягом століть було значно обмежене стосовно здійснення реальних потреб. Розвиток науково-технічного прогресу минулого століття створив для церкви можливість не тільки чіткіше розпізнавати та аналізувати суспільні проблеми, але й дав можливість створити організовані структури міжнародної харитативної діяльності. На сьогоднішній день, допомога окремим людям, родинам чи навіть групам людей є недостатньою. Нагальною проблемою постає необхідність зміни актуальних суспільних структур, що домінують у певних регіонах та утримують людей у постійній бідності.

Можна визначити наступний потрійний обсяг координування діяльності харитативних організацій у католицькій церкві: внутрішньо церковна координація; екуменічна співпраця

з іншими християнськими церквами; співпраця із позаконфесійними регіональними та міжнародними організаціями. Основні харитативні імперативи католицької церкви реалізуються, перед усім, через дві інституції: «Caritas Internationalis» (заснована папою Пієм XII у 1951 році) та Папська Рада «Cor Unum» (заснована папою Павлом VI у 1971 році). «Caritas Internationalis» – це конфедерація міжнародних католицьких організацій, що займаються харитативно – соціальною діяльністю. По відношенню до церковної влади, хоч і апробована нею, все ж втішається значною автономією у своїй діяльності. До основних завдань конфедерації належить не тільки координація співпраці міжнародних харитативних організацій, але й залучення до покращення умов життя найбільш знедолених народів, а також допомога у випадку катастроф та стихійних лих. «Caritas Internationalis» в міжнародному обсязі також організовує співпрацю із поза церковними харитативними організаціями. Папська Рада «Cor Unum» посідає домінуючий статус стосовно всіх харитативних інституцій, організацій та спільнот, що діють у межах церкви, а також є потужним знаряддям католицизму у справі реалізації його онтологічної функції – дияконії (служіння) у світі. Як один з чисельних прикладів, можна навести тісну співпрацю Папської Ради «Cor Unum» та «Caritas Internationalis» у 1984 році для подолання голоду в Ефіопії [8, с. 111-114].

Високорозвинена організація вище згаданих церковних структур, водночас, тягне за собою чимало загроз і небезпек, серед яких: бюрократія; невиправдане нарощення адміністративного апарату; рутина; прагматичний підхід до допомоги; апатія і конформізм осіб, залучених до організаційних структур. Бажано, щоб церква вчасно розпізнавала та максимально нівелювала наслідки таких небезпек. Незважаючи на відмінності у статусі, структурах та формах праці «Caritas Internationalitis» та «Cor Unum», все ж їхня діяльність є продуктивною і корисною для компліментарності та інтегральності праці.

Розвиток соціального вчення католицизму позначений перманентністю та динамізмом. Після II Ватиканського Собору всі Римські Архієреї звертались до аналізу глобальних проблем та пропонували шляхи їх подолання з позиції теоцентризму та гуманізму. Широкого резонансу у світі набула енцикліка Бенедикта XVI «Caritas in Veritate», присвячена аналізу інтегрального розвитку людства на сучасному етапі. Папа зазначає, що автономність економіки від морального впливу призвела до зловживання економічним інструментарієм та творенні економічних «суспільних і політичних систем, що потоптали свободу особи і суспільних груп, і які саме з цього приводу не змогли забезпечити обіцяної справедливості» [1, с. 52]. У Апостольському повчанні «Sacramentum Caritas» папа Бенедикт XVI закликає не тільки ієрархію але й усіх християн і людей доброї волі до поглибленого вивчення суспільної науки церкви. Вірні церкви, а особливо, члени церковних благочинних інституцій, беручи участь у сакраментальних практиках, отримують категоричний моральний імператив політичної і суспільної відповідальності. У цінній спадщині суспільної науки церкви, у її стародавній традиції знаходяться елементи, котрі визначають вектор вразливості християн на гострі суспільні проблеми. Ця наука, що визрівала протягом двох тисячоліть існування церкви, характеризується реалізмом та рівновагою, що сприяє уникненню хибних компромісів та порожніх утопій [11, с. 170-172]. Усвідомлюючи зв'язок між слуханням Слова Божого і безкорисливим служінням людині, папа акцентує на необхідності перетворення вислуханого слова у конкретні вияви любові до ближнього, особливо до убогих та наголошує, що: «…любов буде потрібною завжди, навіть у найсправедливішому суспільстві…хто бажає усунути любов, той ризикує позбутися людини як такої» [2, с. 152]. В енцикліці «Spe salvi» Бенедикт XVI наголошує на необхідності внутрішнього переродження людини, зміни її відношення до самої себе та світу через молитву. Звертаючись до Бога людина не повинна просити поверхневих і вигідних для неї миттєвих речей. Вона має «очищати свої бажання і надії… звільнятися від своєї таємної брехні, якою одурює саму себе» [3, с. 38]. В контексті глобальних проблем, це твердження Бенедикта XVI можна потрактувати як заклик до гуманізації економіки, спрямування її розвитку у напрямку забезпечення потреб людства та відмови від отримання надприбутків за рахунок інших людей, а у глобальному масштабі – цілив народів і континентів. Наголошуючи на совісті, як визначальному критерії діяльності папа зазначає: «Кожен серйозний і справедливий вчинок людини є надією у дії, передусім у тому сенсі, що через нього ми намагаємося реалізовувати наші надії, великі й малі; вирішуємо те чи те важливе для подальшого життя завдання; своїми зусиллями робимо внесок у те, щоб світ став трохи світліший і людяніший, відкриваючи тим самим двері в майбутнє» [3, с. 39].

Висновки. Аналіз соціальної доктрини католицизму засвідчує, що дослідження глобальних проблем, зокрема, бідності як наслідку нерівномірності розвитку, католицька церква здійснює на основі системного підходу та принципів теоцентризму, теогуманізму, солідарності, субсидіарності, загального блага та залежності діяльності від морально-

етичних норм.

Соціальне вчення католицизму можна розглядати у двох аспектах – теоретичному та практичному. На рівні теоретичного аналізу, суспільна наука католицької церкви досліджує причини та прояви глобальних проблем, які, з позиції католицизму, виникають внаслідок гріховної природи людини, прагнення до постійного збагачення та отримання надприбутків, відсутності морального підґрунтя економічної діяльності, нерівномірності у розвитку різних регіонів та континентів, відсутності доброї волі та любові до ближнього.

Визнаючи глобальний масштаб проблеми бідності, католицька соціальна доктрина містить в собі практичні рекомендації щодо можливих шляхів її подолання, а відтак, потребує подальшого обґрунтованого наукового аналізу. Звертаючись до всіх суб'єктів міжнародного співтовариства, католицька церква закликає до творення якісно нового світового громадянського суспільства, заснованого на принципах солідарності та субсидіарності. З цією метою церква сама активно включається у цей процес через співпрацю з міжнародними організаціями, харитативну діяльність, створення благодійних структур, надання гуманітарної допомоги окремим людям, народам та державам. Наголошуючи на необхідності визнання та дотримання прав людини та її особливому статусі як Творіння на Образ і Подобу Бога, католицька церква прагне залучитися підтримкою й інших християнських церков та конфесій і всіх людей доброї волі, що дозволить вирішувати та долати глобальні проблеми на глобальному рівні міжнародної співпраці.

Бібліографічні посилання:

1. Венедикт XVI. Caritas in Veritate. Любов у правді / Венедикт ХУІ. Енцикліка Любов у правді Вселенського Архиєрея Венедика XVI про інтегральний людський розвиток у люблві та правді. – Жовква: Місіонер, 2010, 128 с.
2. Венедикт XVI. Verbum Domini. Слово Господнє / Венедикт ХУІ. Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Венедикта ХУІ єпископам, духовенству, богопосвяченим особам та вірним мирянам про Слово Господнє в житті та місії церкви. – Львів: «Свічадо», 1011. – 176 с.
3. Венедикт XVI. Spe salvi. Спасенні надією / Венедикт ХУІ. Енцикліка Спасенні надією. Про християнську надію. – Львів: «Місіонер», 2008. – 60 с.
4. Воссе А. Про соціальний захист найубогіших / Альвін ван Стенвейк де Воссе / Соціальна доктрина церкви (Збірник статей). – Львів: «Свічадо», 1998. – С. 276 – 284.
5. Дзаманьї С. Глобалізація як специфічна риса постіндустріальної економіки: економічні наслідки та етичні можливості / Стефано Дзаманьї / Соціальна доктрина церкви (Збірник статей). – Львів: «свічадо», 1998. – С. 142 – 160.
6. Душпастирська Конституція Про Церкву в сучасному світі / Документи II Ватиканського Собору. – Львів: «Свічадо», 1996. – С. 499 – 619.
7. За кращий розподіл землі. Виклик аграрної реформи / Папська Рада «Справедливість і мир». – Львів: «Свічадо», 1998, 67 с.
8. Иоан Павел II. Энциклика «Centesimus annus» («Сотой годовщине»)/ Энциклики Его Святейшества Папы Римского 1891, 1981, 1991 г. г. о труде, человеческой жизнедеятельности, нравственности и морали. – Киев: Институт праксеологии, 1993. – С. 185 – 278.
9. Лев XIII. Энциклика «Rerum novarum» (О новых вещах») / Энциклики Его Святейшества Папы Римского 1891, 1981, 1991 г. г. о труде, человеческой жизнедеятельности, нравсвенности и морали. – Киев: Институт праксеологии, 1993 . – С. 59 – 106.
10. Майка Ю. Социальное учение Католической Церкви / Юзеф Майка. – Рим – Люблин: Издательство Святого Креста, 1994. – 480 с.
11. Benedykt XVI. Posynodalna adhortacja apostolska Sacramentum Caritatis / Benedykt XVI. – Krakòw: wydawnictwo AA , 2007. – 182 s.
12. Przygoda W. Funkcja charytatywna Kościoła po Soborze Watykańskim II / Wiesław Przygoda. – Lublin, 1998/ – 271 s/

Волынец О. А. Глобальная проблема бедности в социальном учении католицизма.

На основе анализа социального учения католической церкви, раскрывается ее видение глобальной проблемы бедности как следствия неравномерности развития. Исследуются теоретические принципи социального учения католицизма – теоцентризма, теогуманизма, солидарности, субсилиарности, общего блага и их практическая реализация церковью в преодолонии глобальных проблем.

Ключевые слова: социальная доктрина католицизма, глобальная проблема, церковь, бедность, теоцентризм, теогуманизм, солидарность, субсидиарность.

Wolynets O. Poverty as a global problem in Social Doctrine of Catholic Church.

Based on the analysis of the Social Doctrine of the Catholic Church, this particular article expands its vision in the matter of global poverty as a consequence of unequal development. The article investigates the theoretical principles of social teaching of Catholicism – theocentrism, theohumanizm, solidarity, subsidiarity, commonwealth, and their practical realization within the church in overcoming of the contemporary global problem.

The aim of the article is to analyze the documents of the Second Vatican Council, Papal Encyclicals and Catholic theologian's researches upon the position of Catholic Church on sources, practical displays and means of overcoming of global poverty which is displayed as a result of uneven development.

Conclusions. Analysis of Social Doctrine of Catholic Church on the research of global issues such as matter of consequence of unequal development shows that Catholic Church provides a systematic approach based on principles theocentrism, theohumanizm, solidarity, subsidiarity, commonwealth, and dependence of moral and ethical norms.

The social teaching of Catholic Church can be developed in theoretical and practical analysises. The theoretical analysis of Social Doctrine of Catholic Church explores reasons and manifestations of global problems, which appear within sinful nature of human being. Taking into account the perspective of Catholicism, those are: the desire to constant enrichment and obtainment of the profits, lack of moral foundation in economic activities, unequal development of different regions and continents, and lack of good will and love to your neighbor.

Recognizing the problem of poverty global scale, Catholic Social Doctrine contains practical recommendations on possible ways of solution of this particular question. Therefore, it also requires further detailed scientific analysis. As a result, Catholic Church calls to create new global civil society based on the principles of solidarity and subsidiarity. This proposition is referring to all the subjects of the international society. For this purpose, the church itself is actively involved in this process through the cooperation with international organizations, charitable activities, and humanitarian assistance to individuals, and even whole nations. Catholic Church seeks support of other Christian churches and rites and all people of good will in the matter of solution and overcoming worldwide challenges on the global level of international cooperation. Catholic Church emphasises all the said based upon the need for recognition and respect for human rights and human's special status as a creation made after image and likeness of God.

Keywords: Social Doctrine of Catholic Church, the global problem, the church, poverty, theocentrism, theohumanizm, commonwealth, solidarity, subsidiarity.

Надійшла до редколегії 01. 03. 2013 р.

УДК 32: 001. 891. 3 (075. 8)

О. В. Воронянський

Харківський національний технічний університет сільського господарства імені Петра Василенка

МАСОВА СОЦІАЛЬНА КОМУНІКАЦІЯ ЯК ПРОЦЕС РЕАЛІЗАЦІЇ ВЛАДИ НАД СУСПІЛЬСТВОМ

Автор аналізує феномен масової соціальної комунікації як процесу здійснення політичної влади. Коротко розглянуто системні функції, ресурсне забезпечення та суб'єкти масової соціальної комунікації з точки зору політичних відносин. Обгрунтовано необхідність розгляду держави як одного з основних каналів масової соціальної комунікації.

Ключові слова: **масова соціальна комунікація, ресурси влади, держава, політична влада.**

Одним із основних питань теорії соціальної комунікації є проблема соціального значення комунікації, яка характеризує різноманітність зв'язків та відносин, що виникають у людському суспільстві.

Можна виділити кілька основних підходів до розуміння сутності соціальної комунікації в сучасній науці. Зокрема, масова соціальна комунікація розглядається як:

- механізм, завдяки якому забезпечується існування та розвиток людських відносин, який включає в себе всі розумові символи, засоби їх передачі у просторі та збереження у часі (Чарльз Кулі);
- обмін інформацією між складними динамічними системами та їх частинами, які здатні приймати інформацію, накопичувати її та перетворювати (Аркадій Урсул);
- інформаційний зв'язок суб'єкта з тим чи іншим об'єктом (Мойсей Каган);
- спосіб діяльності, який полегшує взаємне пристосування людей (Тамотсу Шибутані);
- акт відправлення інформації від мозку однієї людини до мозку іншої (Пол Сміт, Кріс Беррі, Алан Пулфорд);
- специфічний обмін інформацією, процес передачі емоційного та інтелектуального змісту (Андрій Звєрінцев, Альвіна Панфілова).

У соціології масову комунікацію описують у термінах або соціального спілкування, або соціального обміну, або соціальної взаємодії. Спільним у цих описах є те, що йдеться про символічні форми взаємозв'язку в суспільстві, тобто про такі, що репрезентують циркулюючі в соціумі знання, цінності, норми, значення – письмові та аудіовізуальні тексти. Однак традиційне обмеження на цій основі інституційної підсистеми масових соціальних комунікацій лише медійними, культурно-інформаційними та освітніми інституціями не є науково обґрунтованим.

У цілому можна говорити про існування двох підходів до визначення сутності комунікації – механістичного та функціонального. Механістичний підхід розглядає масову соціальну

комунікацію як однонаправлений процес передачі та прийому інформації, що характерно перш за все для представників технічних наук. Функціональний підхід розглядає масову соціальну комунікацію як процес спілкування, обміну думками, знаннями, почуттями, схемами поведінки, а також як спільну діяльність учасників комунікації, в ході якої виробляється спільний погляд на речі та дії з ними [1]. Саме такий підхід є прийнятним для аналізу процесу масових соціальних комунікацій суспільними науками. Найбільш плідним у рамках такого підходу є визначення масової соціальної комунікації як цілеспрямованої системної діяльності по зміні поведінки соціуму чи його частини [2].

Неважко помітити, що в такій трактовці вже сама постановка питання про основну функцію масової соціальної комунікації фактично відносить останню до сфери політичних відносин, оскільки системною діяльністю по зміні поведінки соціуму чи великих соціальних груп є саме політична влада з її специфічними інституціями та способами функціонування. Таким чином, виникає потреба суттєво розширити розуміння поняття масової соціальної комунікації, який у науковій літературі зводять здебільшого до зв'язків із громадськістю та ролі мас-медіа [3]. Відтак функція масової соціальної комунікації визначається як «забезпечення сумісних дій за умов формування уявлень про загальність віри, колективної інтенції, загальних обов'язків спільноти» [4, с. 29]. Однак такий підхід, ігноруючи основи політичної науки (політичну неоднорідність нації, конкурентність відносин у суспільстві, вплив економічного середовища на політичну систему тощо), абсолютно непридатний в аналітичному плані. Необхідність розглянути процес масової соціальної комунікації як процес здійснення політичної влади викликана перш за все потребами аналітичними, оскільки наявні підходи до аналізу соціальної комунікації фактично виводять із поля дослідження як її реальних суб'єктів із їх інтересами та цілями, так і механізми їх системного впливу на суспільну свідомість.

У даній статті робиться спроба загального опису масової соціальної комунікації як процесу здійснення влади над суспільством та ролі в цьому процесі основного механізму політичної влади – держави.

У цілому, фактично будь-яку систему соціальних комунікацій можна визначити як системну діяльність по підтриманню в суспільстві відносин панування-підкорення. Для її здійснення необхідна організована сила, що забезпечує здатність пануючого суб'єкта – лідера, групи, роду, класу, народу – підкоряти своїй волі об'єкт влади (підвладних) – людей або їх об'єднань, використовуючи різні методи, у тому числі метод примусу. І хоча прийнято вважати, що система масових соціальних комунікацій забезпечує виконання своєї основної функції через силу ідеологічного впливу, не слід забувати також про існування предметно-матеріальних джерел впливу на масову поведінку, таких як органи (у першу чергу державні) насильства, примусу, збройні організації людей. Саме вони в достатньому ступні впливають на суспільну свідомість, викликаючи острах покарання.

Якщо розглядати процес масової соціальної комунікації під таким кутом зору, то фактично його можна співвіднести із процесом здійснення політичної влади. Із цієї точки зору комунікатор виступає як суб'єкт влади, комунікант (реципієнт комунікації) – як її об'єкт, а засоби впливу на соціальну свідомість набувають функцій ресурсів влади. Сукупність суб'єктів і об'єктів масових соціальних комунікацій утворює соціальну структуру у вигляді класів, прошарків, груп, тощо з регламентованими нормами взаємодії та суспільної поведінки в цілому.

Перш за все, необхідно уточнити питання про сутність політичної комунікації як системної функції соціальних відносин. Як показує світовий досвід, будь-яке суспільство будує свої політичні структури навколо проблеми суспільного розподілу. Реальна участь у здійсненні влади передбачає, у першу чергу, доступ до контролю над розподілом ресурсів. Такий контроль зосереджує в своїх руках меншість суспільства, що формує політичну (владну) еліту. Результатом цього стає встановлення системного (унормованого традиціями чи законодавством) порядку забезпечення пільгового доступу до ресурсів для еліти за рахунок обмеження доступу для більшості. Це викликає спротив з боку більшості, яка вважає даний порядок розподілу несправедливим. При цьому політичні еліти, що отримують ренту від прийняття владних рішень щодо перерозподілу, змушені досить значну частку цієї ренти витрачати на легітимацію свого статусу в очах більшості суспільства. Ця більшість, не маючи достатнього обсягу концентрації ресурсів для участі у прийнятті владних рішень, завжди є потенційною загрозою привілейованого положення еліт. Разом з тим рівень споживання еліт обумовлений їх здатністю вилучати на свою користь суспільні ресурси – або шляхом придушення спротиву більшості, або шляхом створення в масовій свідомості позитивного відношення до існуючого порядку перерозподілу [5, с. 138-154].

Тому інститут політичної влади є найбільш універсальним компенсаторним фактором такої системної функції суспільних відносин як соціальна нестабільність, викликана

нерівномірним розподілом та вилученням частини ресурсів у власників на потреби суспільства та правлячого угрупування, що виступає формальним суб'єктом цього забезпечення. В самому суспільстві це передбачає конкуренту боротьбу між різними соціальними групами та класами за доступ до ресурсів. Ця боротьба, яка відображають економічні інтереси різних груп суспільства (у ряді випадків антагоністичні) є однією з основ всього процесу політичної комунікації. Саме необхідність вторинного розподілу (перерозподілу за допомогою влади) ресурсів після того, як у сфері економічних відносин відбувся первинний їх розподіл, і викликає до життя весь спектр політичних відносин. Сама система соціальної ієрархії, яка інституціює систему масової соціальної комунікації в даному суспільстві, відображає в своїй основі порядок доступу різних соціальних груп до ресурсів і цінностей. У цьому плані комунікатор як суб'єкт влади має за кінцеву мету як мінімум пільговий доступ до ресурсів та цінностей, а як максимум – отримання монопольного контролю над їх розподілом.

Таким чином, із точки зору розподілу ресурсів основу масової соціальної комунікації становлять:

- спосіб організації отримання необхідних для існування суспільства матеріальних і духовних благ (так званий спосіб суспільного присвоєння чи виробництва);
- місце, яке займають у даному способі присвоєння окремі соціальні групи (так звані виробничі відносини);
- порядок доступу окремих членів суспільства та соціальних груп в цілому до матеріальних і духовних благ, які знаходяться у розпорядженні даного суспільства (що становить основу соціальної ієрархії);
- розподіл серед окремих членів суспільства чи серед соціальних груп ресурсів здійснення влади (концентрація політичної влади).

Звичайно концентрація власності в руках однієї з частин суспільства означає на практиці і концентрацію ресурсів здійснення влади («владних ресурсів») над іншою його частиною.

Відповідно до проблеми розподілу ресурсів і влади в суспільстві соціальні комунікації доцільно розділити на дві базові групи:

- комунікації неполітичного типу, суб'єктами яких (комунікаторами) може виступати будь-яка частина суспільства, всі члени суспільства, які мають достатню концентрацію ресурсів для здійснення відповідної діяльності;
- політичні комунікації, що здійснюються через політичні інститути, насамперед -державу та право. Комунікаторами в даному випадку можуть виступати лише суб'єкти, що розпоряджаються відділеною від суспільства владою (публічною владою у вигляді політичної чи державної влади), зосередженою в руках визначеного кола осіб (правлячої еліти чи контр-еліти.

Основною функцією політичної комунікації є виконання триєдиного завдання:

- організація суспільства для видобутку й виробництва ресурсів;
- контроль над розподілом ресурсів і цінностей, що перебувають у розпорядженні суспільства (земельні та водні ресурси, природні копалини, робоча сила, нерухомість, фінансові ресурси тощо);
- захист порядку даного розподілу, прийнятного для політичної еліти, котра є суб'єктом політико-комунікаційних відносин. Зрозуміло, що у випадку множинності політичних еліт політико-комунікаційні відносини передбачають відповідну множинність комунікаторів, а відтак — конкурентний характер самих відносин. При цьому здатність до конкурентної боротьби визначається головним чином наявністю такої концентрації ресурсів влади, яка достатня для вирішального впливу на прийняття державних рішень (оскільки держава і встановлювана нею правова система є одними із визначальних механізмів політичної комунікації).

Системно регламентують, санкціонують і контролюють поведінку окремих або об'єднаних у формальні й неформальні спільноти індивідів визначені соціальні інститути й організації, які фактично є магістральними каналами масових соціальних комунікацій. На макрорівні соціальної системи помітний вплив на перебіг суспільних процесів справляє саме нормативна система, яка задає суспільству домінуючі ідеали й ціннісні ієрархії, а також надає легітимності ціннісним критеріям колективної й індивідуальної свідомості. Ця нормативна система формалізується за посередництвом звичаєвого права, а в класовому суспільстві – і права державного, яке захищене всім механізмом державної влади.

Система масових соціальних комунікацій не може функціонувати усупереч волі й свідомості людей. Воля є найважливішим елементом будь-якої системи масових соціальних комунікацій. Вона міцно з'єднує цю систему з її комунікатором: масова соціальна комунікація втілює в суспільне буття (і перш за все – в масову свідомість) інтереси тієї соціальної спільноти або лідера, воля яких у ній втілена. Безсуб'єктної, тобто нікому не

належної, соціальної комунікації немає за визначенням. Тому у вивченні процесу соціальної комунікації як цілеспрямованої системної діяльності по зміні поведінки соціуму чи його частини важливе місце займає її суб'єкт, який втілює в собі функцію суб'єкта влади.

Процес масової соціальної комунікації неможливий і без об'єктів свого впливу – індивідів, їхніх об'єднань, класів, суспільства в цілому. У даному випадку як об'єкт ми виділяємо масову соціальну свідомість, що лежить в основі суспільної поведінки. Соціальна свідомість не є незмінною. Вона відображає потреби і відносини, що складуються в суспільстві в процесі присвоєння, розподілу і споживання матеріальних ресурсів і культурних цінностей, доступних для даного соціуму. Тому будь-яка система політичних комунікацій може ефективно виконувати свої функції лише у відповідному соціальному часі і соціальному просторі (стані-вимірі суспільного світосприйняття-світорозуміння), які є ідеалізованими відображеннями реального світу в суспільній свідомості (світосприйнятті). Звідси сенси масової соціальної комунікації конструюються у відповідності з системою масових соціальних стереотипів, що існують у даному суспільстві на даному етапі його розвитку.

У залежності від способу суспільного присвоєння, рівня розвитку виробничих відносин на кожному конкретно-історичному етапі розвитку даного суспільства складується відповідна система соціальної комунікації. Наприклад, у соціально однорідному суспільстві не існує концентрації влади в руках якоїсь частини суспільства, відносини між його членами регулюються без участі спеціального апарату управління і примусу. В аграрних суспільствах загальноприйнятною є досить жорстка регламентація соціальних статусів та соціальних комунікацій, заснована на принципі власності на землю. Найбільш жорстко регламентує систему передачі соціальної інформації кастове суспільство, яке є найстарішим із відомих нам різновидів аграрного традиційного суспільства. В його системі масової соціальної комунікації немає місця для варіативності реакції комуніканта на отриманий від комунікатора сигнал; більш того, жорстке закріплення самого напрямку передачі соціальної комунікації не передбачає її вільної циркуляції.

У сучасному ж суспільстві з його відкритою вертикальною соціальною мобільністю напрямок потоку масової соціальної комунікації не є жорстко заданим, а сприйняття інформації не є лінійним. По-перше, відсутність монополії на повний контроль над ресурсами не дозволяє жодній з елітних груп уникнути «викривлення» поданого сигналу з боку конкуруючих угруповань. По-друге, реципієнт має не лише «право вибору сигналу», але й можливість скористатися підтримкою конкуруючих комунікаторів.

Тому сьогодні ефективне просування як будь-якого об'єкта масового комунікативного споживання, так і підтримка самого процесу масової соціальної комунікації потребує досить значних ресурсних затрат. При цьому вирішальну роль відіграє реальна можливість контролю за інформаційним простором, а також наявність ресурсів, достатніх для ефективного «вкидання» комунікативних сенсів у соціальний простір та підтримки їх просування до споживача. Як правило, таку можливість у суспільстві мають лише владна еліта (через державні механізми контролю за інформацією та впливу на її формування) та потужні бізнес-групи, що контролюють мас-медіа (включаючи й електронні). Ці ж бізнес-групи, маючи достатню концентрацію ресурсів влади для довгострокового вирішального впливу на процес прийняття державних рішень, а в деяких випадках – і контроль над цим процесом, як правило, є також і реальними суб'єктами формування персонального складу органів державної влади. Таким чином, вони забезпечують адміністративну, правову, інформаційну й фінансову підтримку реалізації власного сенсу масових соціальних комунікацій, виходячи при цьому, перш за все, зі своїх політичних, управлінських і економічних інтересів. Цей сенс носить консервативний, і як правило централізаторський характер, забезпечуючи ідеологічне супроводження процесу концентрації влади в руках правлячої еліти. Отже, як один із ресурсів влади і як елемент забезпечення реалізації політичних рішень процес масової соціальної комунікації набуває управлінського значення.

Тому досить часто включення суспільства в процес масової соціальної комунікації насправді консолідує масову свідомість навколо інтересів даних бізнес-груп, стає одним із найважливіших чинників легітимації правлячою елітою своєї влади над суспільством та контролю над суспільними ресурсами й цінностями; мобілізації суспільства на виконання розпоряджень держави, якою керують угруповання, що мають достатню для цього концентрацію ресурсів, чи на підтримку контр-еліти, що намагається використати суспільний ресурс у ході конкурентної боротьби з елітою правлячою.

З іншої сторони, ряд соціальних та державних інституцій, які забезпечують матеріальне заохочення людей, також здійснюють прямий вплив на формування суспільної свідомості і їх також правомірно відносити до системи масових соціальних комунікацій як один із важливих системних елементів її механізму. Перш за все, в даному плані необхідно розглянути соціально-комунікаційну роль держави як універсальної політичної організації

суспільства. Держава володіє вищою владою, рішення якої обов'язкові для всіх громадян, організацій і установ. Лише їй належить право на видання законів і норм, обов'язкових для всього населення. Більше того, вона має монополію на легальне застосування насильства і фізичного примусу, діапазон якого тягнеться від обмеження свободи до фізичного знищення людини. Саме це визначає особливу дієвість державної влади. Для виконання функцій примусу держава має спеціальні засоби (зброя, в'язниці і т. д.), а також органи – армія, поліція, служби безпеки, суд, прокуратура. Всі державні органи утримуються за рахунок податків і зборів з населення, котрі мають обов'язковий характер. Членство в державі, підкорення її владі є обов'язковим для населення. Держава як суверенне політико-територіальне об'єднання суспільства, кероване апаратом управління, що виражає свою волю в загальнообов'язкових юридичних нормах і реалізує її за допомогою апарату управління, примусу, податкової системи та інших інститутів, забезпечує системну підтримку визначених через її механізм норм соціальної поведінки. Держава ж через систему законодавства регламентує процес вироблення та зміни цих норм. Таким чином, можна стверджувати, що державу як механізм цілеспрямованої системної діяльності по зміні поведінки соціуму цілком правомірно розглядати у якості одного із центральних елементів системи масових соціальних комунікацій.

Таким чином, система масових соціальних комунікацій тісно пов'язана із системою влади і є своєрідною надбудовою над суспільством та економікою; її природа, властивості та функції значною мірою визначаються економічними відносинами, які складають підвалини суспільного устрою (базис суспільства).

З цієї точки зору, на наш погляд, у функціональному плані доцільно виділити дві сторони політичного аспекту процесу масової соціальної комунікації: інтегративну, яка повинна забезпечити сприйняття себе населенням як спільноти – на основі історичної долі, культури, мети, що витікає зі спільного світосприйняття (котре втілюється у визначеній ідеології/ релігії), загального інтересу тощо, а також операційно-управлінську, яка забезпечує мобілізацію цієї спільноти та керованість нею в заданому напрямку.

У цілому з точки зору політичної науки процес масової соціальної комунікації необхідно розглядати водночас і як системний владний ресурс, і як важливий елемент механізму реалізації функцій політичної системи. Отже, масова соціальна комунікація є специфічним механізмом підтримання певного соціального порядку за допомогою впливу на суспільну свідомість з метою її зміни у бажаному для суб'єкта комунікації напрямку. Цей вплив здійснюється за допомогою соціальної влади та її специфічного різновиду – влади політичної. Держава як універсальний механізм влади з цієї точки зору є одним із основних каналів системи масових соціальних комунікацій. Для використання державної організації як комунікаційного каналу суб'єкту комунікації необхідно сконцентрувати у своїх руках достатній для цього обсяг ресурсів влади, який дозволяє конкурувати з іншими претендентами на неї. Відповідно, при дослідженнях політичної сфери суспільного життя процес масової соціальної комунікації доцільно розглядати як процес політичний, із притаманними йому цілями та способами реалізації інтересів акторів.

Бібліографічні посилання:

1. Урсул А. Д. Информатика и общество: глобальные изменения взаимодействия / А. Д. Урсул // Науковедение и информатика. — 2002. —Вып. 37. —С. 62 – 71.

2. Макеєв С. О. Соціологія: підручник [електронний ресурс: http://pidruchniki. com. ua/19991130/sotsiologiya/ sotsiologiya].

3. Бутиріна М. В. До питання дослідження впливу ЗМК на стереотипи масової свідомості / М. В. Бутиріна // Наукові записки інституту журналістики. — К., 2006. — Т. 25. — С. 40 – 44.

4. Навроцький В. В. Логіка соціальної взаємодії / В. В. Навроцький.-Х. : Консум, 2005.-204 с.

5. Социальные коммуникации (теория, методология, деятельность): словарь – справочник / Автор – составитель В. А. Ильганаева. —Х. : КП «Городская типография», 2009. — 392 с.

Воронянский А. В. Массовая социальная коммуникация как процесс реализации власти над обществом.

Автор анализирует феномен массовой социальной коммуникации как процесс осуществления политической власти. Кратко рассмотрены системные функции, ресурсное обеспечение и субъекты массовой социальной коммуникации с точки зрения политических отношений. Обоснована необходимость рассмотрения государства в качестве одного из основных каналов массовой социальной коммуникации.

Ключевые слова: массовая социальная коммуникация, ресурсы власти, государство, политическая власть.

Voronyansky A. Mass communication as a social process of implementation of power over society.

The author analyzes the social phenomenon of mass communication as a process of political power over society and the role in this process, the main mechanism of political power – the state. In this regard, the communicator as

an authority has the ultimate goal of at least preferential access to resources and values, as well as a maximum – a monopoly control over their distribution. According to the problem of the distribution of resources and power in society social communications should be divided into two basic groups: – non-political type of communication, the subjects of which (communicators) can serve any part of society, political communication made through political institutions, especially the state and law. Communicators in this case may act only entities that administer separated from the public authorities (public authorities in the form of political or state power) is concentrated in the hands of a certain circle of people (the ruling elite or counter-elite). Systematic regulate, authorize and control the behavior of individual or combined in formal and informal community individuals social institutions and organizations that are actually main channel massive social communications. At the macro level social system noticeable impact on the social processes it creates regulatory system that sets the dominant society ideals and values of the hierarchy, and provides legitimacy value criteria collective and individual consciousness. This regulatory system is formalized through the common law, and in a class society – and the state law that protected all the mechanism of government. State as a mechanism of targeted systemic activities to change behavior society rightly regarded as one of the central elements of mass social communications. Thus, the system of mass social communication are closely connected with the system of government and is kind of an add-on society and the economy, its nature, properties and functions are largely determined by economic relations, which form the foundation of social order. In general, from the perspective of political science process media of social communication should be seen both as a system of power resources, and as an important element of the mechanism of function of the political system. Thus, mass social communication is a specific mechanism to maintain a certain social order through the impact on the public consciousness in order to change it in the desired direction for the subject of communication. This influence by means of social power and its specific kind – political power.

Keywords: mass social communication, resources, government, state, political power.

Надійшла до редколегії 01.03.2013 р.

УДК 113/119:140. 8

Т. В. Горбатюк

Національний університет біоресурсів і природокористування України (м. Київ)

ВІДКРИТТЯ БОЗОНУ ХІГГСА ЯК НОВИЙ ЕТАП РОЗВИТКУ ЗНАННЯ ПРО ПРИРОДУ МІКРОСВІТУ: СВІТОГЛЯДНИЙ АСПЕКТ

Бозон Хіггса являє собою останній відсутній елемент сучасної теорії елементарних частинок, так званої Стандартної моделі фізики. Теорія передбачає, що повинна існувати нова нейтральна елементарна частинка з масою більше, ніж сто мас протона, але набагато меншого розміру. Саме ця гіпотетична частинка відповідає за масу всіх інших елементарних частинок.

Ключові слова: **бозон Хіггса, Великий андронний колайдер, ЦЕРН, матерія, Стандартної моделі фізики.**

Пошуки першоджерела та принципів існування світу захоплювали уяву практично всіх відомих мислителів в історії людства. З розвитком науки і наукових уявлень ці уявлення все більш поглиблювались і ставали більш фундаментальними.

Зусиллями декількох поколінь фізиків XX століття, багато з яких були відзначеними Нобелівськими преміями, за минулі півстоліття стався гігантський прогрес розумінні того, як влаштована матерія на самому фундаментальному, глибинному рівні. Була створена так звана Стандартна Модель, яка об'єднує на основі простих і загальних принципів всі фундаментальні взаємодії, відомі сьогодні, а саме електромагнітні, слабкі і ядерні. Стандартна Модель пояснює кількісно і часто з неймовірно високою точністю величезну кількість фактів і характеристик нашого світу.

Одним з наріжних каменів Стандартної Моделі є «бозон Хіггса». Теорія передбачає, що повинна існувати нова нейтральна елементарна частинка з масою більше, ніж сто мас протона, але набагато меншого розміру. До цих пір ця частинка проявляла себе лише непрямим чином. Безпосередньо її побачити неможливо – вона живе занадто короткий час, – але її можна виявити по продуктах розпаду на більш легкі і відомі елементарні частинки. Полюванням за «бозоном Хіггса», (концепція якого була запропонована одночасно і незалежно в роботах трьох груп авторів у 1964 році: Р. Броут і Ф. Енглерт [1], П. Хіггс [2], Д. Гуральник, К. Р. Хаген, і Т. Кіббле [3]), зайняті, змагаючись і доповнюючи один одного, детектори на Великому андронному колайдері (ВАК).

Кожну частинку, народжену при зіткненні протонів, треба зареєструвати: встановити точний час появи «новонародженої», її масу, заряд, швидкість і напрямок вильоту. Для цього кожне з чотирьох місць зіткнення оточують детекторами. Основних чотири детектори, отримали назву ATLAS, CMS, ALICE і LHCb. По суті БАК – це чотири величезних мікроскопа, з допомогою якого фізики «розглядають» деталі будови матерії на рекордно дрібному масштабі.

CMS і ATLAS – і є саме тими двома установками, основним завданням яких є відкриття хіггсівського бозону і пошук «нової фізики» – фізичних явищ, що лежать за межами сучасної

Стандартної моделі.

Складність полягає в тому, що в кожному зіткненні народжується дуже багато частинок, які створюють фон для продуктів розпаду шуканого бозону. Наприклад, бозон Хіггса може розпастися на два жорстких гамма-кванта (фотона). Але якщо при зіткненні народжується багато фотонів (а так воно і є), то очевидно, що ототожнити ті два фотони, які утворюються саме від розпаду бозону Хіггса, важко – особливо якщо заздалегідь не знаєш, яка у них повинна бути сумарна енергія.

Бозон Хіггса – це останній відсутній елемент сучасної теорії елементарних частинок так званої Стандартної моделі. Це гіпотетична частинка, яка відповідає за масу всіх інших елементарних частинок. Проте теорія не дозволяє точно встановити масу бозона Хіггса. Вчені зараз розглядають дві можливості – існування «легкого» і «важкого» варіантів. «Легкий» Хіггс з масою від 135 до 200 гігаелектронвольт повинен розпадатися на пари W-бозонів, а якщо маса бозону становить 200 ГеВ або більше, то на пари Z-бозонів, які, у свою чергу, породжують електрони і мюони.

Пошуки бозону Хіггса були розпочаті ще у вісімдесятих XX століття. Експерименти проведені на електрон-позитронного колайдері LEP в 1980-і роки, дозволили виключити діапазон мас менше 114 ГеВ. Значення маси в 100 ГеВ приблизно в 107 разів більше маси протона.

У липні 2009 на американському колайдері Теватрон виключили можливість існування бозону Хіггса в інтервалі мас від 158 до 175 ГеВ, а в листопаді цього року, в Фермілабі «закрили» інтервал з 163 до 166 ГеВ.

Перші ознаки існування бозона Хіггса виявлені фізиками як на Великому адронному колайдері, так і на американському колайдері «Теватрон». Відповідні результати представлені на науковій конференції з фізики елементарних частинок в Гренобліе EPS-HEP 2011.

На цьому заході були представлені результати обробки останніх даних з Великого адронного колайдера (ВАК). Ці дані за своїм обсягом в 30 разів перевищували ті, які були отримані в 2010 році, відповідно, їх обробка дозволила вченим отримати ряд цікавих результатів. Суть доповідей, представлених на конференції, у яких розповідалося про пошук бозону Хіггса, полягала в демонстрації перших серйозних ознак його існування. Так, у широкому діапазоні мас вдалося підтвердити його відсутність.

Зате у вузькому інтервалі мас 130-150 ГеВ/с2 є деякі відхилення, які можуть бути пов'язані з бозоном Хіггса. Причому ці відхилення спостерігалися не тільки за даними детекторів CMS і ATLAS на колайдері, але і на детекторах D0 і CDF американського колайдера «Теватрон». Втім, як зауважив співробітник колаборації CMS А. Нікітенко з Імперського коледжу Лондона, ці «відхилення» можуть бути коливаннями фону і не бути ознаками існування бозону Хіггса. В той же час А. Нікітенко стверджував, що відкриття бозону Хіггса або виключення його існування в певних інтервалах енергії залежить багато в чому від світимості (тобто інтенсивності пучків протонів), якій ВАК зможе досягти в 2011-2012 роках [4].

На засіданні 13 грудня 2011 дві колаборації – ATLAS і CMS – представили результати своїх аналізів з пошуку бозону Хіггса. Обидві групи фіксують, причому відразу по декількох продуктах розпаду, слабкі сигнали, що відповідають приблизно однаковій масі бозону, близько 130 мас протона. Словосполучення «слабкий сигнал» означає, що число подій розпаду не сильно перевищує природний фон, для таких подій, який був би навіть тоді, коли б ніякого бозону Хіггса взагалі не було. Тому фізики говорили не про відкриття, а тільки про ймовірність такого відкриття.

Так що може бути, що бозон Хіггса існує насправді, а може бути, що це випадкова імовірнісна флуктуація. Тому потрібно більше вимірів, більше статистики, щоб підтвердити або спростувати існування бозона Хіггса в цій області мас.

Керівник експерименту ATLAS Ф. Джанотті розповідає про головні ознаки існування бозону Хіггса. Бозон Хіггса може мати масу 126 Гев/с2 – такі дані були представлені в CERN на спеціальному семінарі. Зареєстрований сигнал є більш переконливим, ніж ті ознаки існування бозона Хіггса, про які йшлося влітку 2011 року, проте фізики не поспішали святкувати успіх. Остаточну відповідь на питання про існування бозону Хіггса повинен був дати 2012 рік [5].

13 грудня 2011 в Женеві в Європейському центрі ядерних досліджень (CERN) відбувся спеціальний семінар, на якому були представлені дві доповіді, присвячені пошукам бозону Хіггса. За кілька днів до заходу в блогах, присвячених фізиці елементарних частинок, активно обговорювалися чутки, що в цей день фізики можуть оголосити про відкриття бозону Хіггса. В якійсь мірі ця інформація підтвердилася.

Першою виступила керівник експерименту ATLAS Ф. Джанотті [5]. Вона представила дані, які підтверджують відсутність бозона Хіггса в діапазоні мас 131-453 ГеВ, що, загалом,

не стало великим сюрпризом – на літній конференції в Греноблі фізики вже оголосили про те, що вони виключили широкий діапазон мас вище 141 ГеВ.

Набагато більший інтерес викликало підтвердження інформації про те, що на значенні 126 ГеВ зареєстрований сигнал, який може бути ознакою існування бозона Хіггса.

Втім, рівень достовірності цього сигналу становив 3,5 сигма (значення 3 було б достатньо, щоб говорити про ознаки існування частинки, але для відкриття необхідно 5 сигма).

Слідом за Ф. Джанотті виступив Г. Тонеллі керівник експерименту CMS, який представив дані, що бозон Хіггса не існує при масах від 127 ГеВ до 600 ГеВ. Таким чином, ознаки існування бозона Хіггса, які були виявлені у вузькому інтервалі мас 130-150 ГеВ і про які повідомлялося влітку, виявилися простими флуктуаціями [5].

Проте експеримент CMS також зафіксував ознаки сигналу при значенні маси 126 ГеВ, рівень достовірності цього сигналу в залежності від методу обробки даних становить 2,6 або 1,9 сигма. Відкриття, звичайно, не відбулося в один день. Спочатку з'явилися дані, потім з'явилися сумніви, потім сумніви розвіялися, потім з'явилися нові сумніви. В якийсь момент, коли ви бачите велику кількість позитивних флуктуацій, коли вони починають виглядати як сигнал, ви починаєте вірити в нього, але це ніяк не скасовує верифікації та необхідності набору статистики для досягнення достатньої точності зазначав в своїй доповіді Г. Тонеллі [5].

Е. Гросс співробітник колабрації ATLAS, а також представник Науково-дослідного інституту іменні Вейцмана (Ізраїль) в своїй доповіді зазначав, озираючись назад, ми можемо сказати, що вперше ми побачили сигнал ще в червні 2011 року. Але говорити про те, що це був потрібний сигнал, ми можемо тільки зараз, коли достовірно знаємо, що це саме він. А в той же час це могла виявитися лише статистична флуктуація, яка не має нічого спільного з реальним бозоном Хіггса [6].

Вчені пояснювали, що це спостереження не могло вважатися великим відкриттям. Це не була наука, це був лише збіг. Ми бачили натяк на сигнали і при інших енергіях, але тут цікаво те, що це було повне співпадіння, рівно на 126 ГеВ. Але зараз кумедно усвідомлювати, що це було та маса, яку шукали науковці – сказав співробітник ATLAS, М. Кадо з Університету Париж-південь [6].

Потрібно чітко розуміти різницю між реальним сигналом та статистичної флуктуації. Сигнал – це перевищення числа подій, що відповідають в даному випадку за розпад нової частинки, над фоном, але в абсолютно чітко визначене число разів, чітко визначену кількість. Тобто це не будь-який абстрактний викид. Якщо цих викидів занадто багато на різних енергіях – це може бути якийсь ненормальний сигнал, статистичні викиди, експериментальна помилка, що завгодно. Можливо, той «точний» сигнал і був такий.

Реальне відкриття відбулося в кінці листопада 2011-го. Ось тоді вчені вже знали, що вони були у мети і ця елементарна частинка вже знайдена. Але ще потрібно було набрати дані, спостерігати різні канали розпаду, але все ж таки вони вже вірили в своє відкриття.

«Проте в науці не можна покладатися на почуття, і ніхто не покладався. Наприклад, у детектора CMS в якийсь момент було два сигнали – один з масою 119 ГеВ, а другий – 126 ГеВ, причому другий лише трохи перевищував перший. Чіткої впевненості не було», – сказав М. Кадо [6].

Крім того, навіть якщо один експеримент бачить чіткий сигнал, це ще нічого не значить, це все ще можуть бути статистичні флуктуації, систематичні помилки особливостей детектора. От тільки коли два експерименти (вони мають зовсім різну конструкцію, колаборації їх працюють абсолютно незалежно) бачать один і той же сигнал з співпадаючою масою, можна говорити про відкриття. Тут ймовірність помилки вже значно менше.

4 липня 2012 в Женеві в Європейській організації ядерних досліджень (CERN) завершився семінар, на якому були представлені останні дані роботи Великого адронного колайдера, зокрема, результати зусиль з пошуків бозона Хіггса.

Трансляція семінару велася в десятки провідних центрів вивчення фізики елементарних частинок, а також на найбільшій міжнародній конференції з фізики частинок, що проходить в ці дні в Австралії.

Аудиторія в CERN зустріла бурхливими оплесками Пітера Хіггса, спеціально запрошеного на семінар, керівники обох експериментів, що займалися пошуками бозона Хіггса, – CMS і ATLAS – оголосили про відкриття нової елементарної частинки, але підкреслили, що для її точної ідентифікації ще знадобиться час.

«Ми спостерігали новий бозон з масою 125,3 ± 0,6 ГеВ зі статистичною значущістю в 4,9 сигма», – оголосив Д. Інкандела, керівник колаборації CMS [7].

«У наших даних ми спостерігали ясні свідчення існування нової частинки на рівні точності в 5 сигма в галузі мас в 126 ГеВ. Чудова робота БАК і детектора ATLAS і величезні зусилля десятків людей дозволили нам сьогодні розповісти про настільки чудові результати, однак,

щоб довести наші результати до рівня офіційної наукової публікації, потрібен ще якийсь певний час», – заявила в ході своєї доповіді керівник експерименту ATLAS Ф. Джанотті [8, с. 1578].

Рівень статистичної значущості в 5 сигма означає, що ймовірність того, що відкриття помилкове, становить одну соту частку відсотку.

«Висновки поки є попередніми, але рівень сигналу в 5 сигма поблизу маси в 125 ГеВ, який ми бачимо, – це кардинально новий результат. Це дійсно нова частинка. Ми знаємо, що це повинен бути бозон і що це найважчий бозон, відомий на сьогодні. Значення цього відкриття дуже велике, і саме тому ми повинні бути надзвичайно обережними та уважними, проводячи наші виміри та перехресні перевірки результатів», – підкреслив керівник експерименту CMS Д. Інкандела [9, с. 1571].

Бозон Хіггса являє собою останній відсутній елемент сучасної теорії елементарних частинок, так званої Стандартної моделі фізики. Ця гіпотетична частинка відповідає за масу всіх інших елементарних частинок.

Обидва керівника колабрацій відзначили відмінну роботу всього устаткування та своїх наукових співробітників. «Було б неможливо уявити наші фізичні результати сьогодні так швидко – через два тижні після отримання даних, якби не приголомшлива робота нашої розподіленої мережі обробки даних і обчислень GRID. Десятки людей по всьому світу зробили свій внесок у швидку обробку даних, які ми отримали на нашому детекторі», – зазначила Ф. Джанотті [10].

Однак питання про те, чи є ця частинка бозоном Хіггса Стандартної моделі чи «мостом» до «нової фізики», залишено відкритим. Це пов'язано з низкою складнощів спостереження елементарних частинок в сучасній експериментальній фізиці.

Варіантів розпаду бозону Хіггса, за якими його можна ідентифікувати, дуже багато. Причому на деяких експериментальних установках простіше реєструвати одні моди розпаду, на деяких – інші. «Теватрон», наприклад, більш чутливий до розпаду бозона Хіггса на b-кварки. На LHC простіше спостерігати такі моди розпаду як H-> gamma, gamma (розпад на два гамма-кванта) і H-> ZZ-> llll (розпад на два Z-бозони з наступним розпадом на 4 лептона). Перший канал має більший перетин, у другому каналі практично відсутні фони. На детекторі CMS, наприклад, передбачалося, що одним з основних каналів розпаду стане H-> gamma, gamma, і тому був створений унікальний електромагнітний калориметр, який не має аналогів у світі. Ядро цього калориметра складають кристали вольфрамату свинцю.

В ході експериментів спостерігали два канали розпаду бозону Хіггса – H-> gamma, gamma і H-> ZZ-> llll. У кожному з цих каналів на сьогодні число зареєстрованих подій недостатньо, щоб зробити відкриття, але якщо їх скомбінувати, то виходить шукане відхилення від фону в 5 сигма, і це відкриття. Однак для уточнення даних про цю елементарну частинку потрібно ще набирати статистику в окремих каналах [11, с. 1562].

Що стосується того, що вже не зміниться і що можна сказати зараз. Суть цього така: два експерименти – CMS і ATLAS – спостерігали однакові елементарні частинки, хоча їх також можна назвати і станами. Маса цієї частинки приблизно 125 ГеВ. Рівень статистичної значущості становить 5 сигма (це статистичне стандартне відхилення). Іншими словами, вірогідність того, що відкриття помилкове, становить одну соту частку відсотку.

CMS (Compact Muon Solenoid) і ATLAS (A Toroidal LHC ApparatuS) – це дві найбільші установки БАК, основним завданням яких є відкриття хіггсовского бозону та пошук «нової фізики» – фізичних явищ, що лежать за межами сучасної Стандартної моделі. Ці установки мають різну конструкцію, різні пристрої та набір детекторів, але дублюють один одного по задачам: перевірка отриманих даних різними методами зменшує ймовірність системних помилок.

Ще більш обнадіює, що обидва експерименти розглядають цей стан у різних каналах розпаду частинок. Тепер питання в тому, що це таке, що це за частинка. І тут є два варіанти.

Перший варіант – це той самий бозон Хіггса, який давно шукали вчені і який пророкує Стандартна модель.

Однак щоб точно це стверджувати, треба визначити спін цієї елементарної частинки, її власний момент імпульсу. Якщо спін нульовий, то це скалярна частинка, тобто бозон Хіггса Стандартної моделі.

Бозон Хіггса – це остання невідкрита елементарна частинка Стандартної моделі, однак без неї не можна пояснити існування маси всіх інших частинок, саме тому бозон Хіггса називають «часткою бога». Стандартна модель – це своєрідна «таблиця Менделєєва» фізики елементарних частинок. Ця теоретична модель світу елементарних частинок, сформована більш 40 років тому, і протягом цього часу чудово підтверджувалася всіма доступними експериментальними даними. Відповідно до цієї моделі, маса елементарних частинок визначається силою їх взаємодії з полем хіггсовского бозона. Якщо відкрита в

CERN частинка виявиться бозоном Хіггса, то вірність Стандартної моделі буде остаточно підтверджена [12]. Однак у вчених вже не перший рік існують підстави припускати, що ця модель неповна і за нею ховаються нові, невідомі поки нам явища, які називають «новою фізикою». З цим і пов'язаний другий варіант розвитку подій.

Друга можливість – спін знайденої нами частинки дорівнює двом (спін 1 виключено з інших причин). Якщо це так, то це не бозон Хіггса Стандартної моделі, а раніше невідома нам навіть теоретично елементарна частинка, – це вихід у нову фізику і це було б більш цікаво.

Щоб визначити спін частинки, треба використовувати весь наявний статистичний матеріал, він ще не весь використаний сьогодні. Надію дає те, що ми спостерігаємо нашу частинку в різних фізичних каналах – це різні моди розпаду, які дають різні частинки. У нас є дуже чиста мода розпаду – розпад на два Z-бозона, яка може дати відповідь на наші запитання. Для цього треба виміряти кутовий розподіл в цих розпадах, але зараз у нас в цьому каналі всього 8 частинок, тому статистика занадто мала для аналізу кутів. До кінця року вчені зможуть в чотири рази збільшити статистику, і тоді ми щось зможемо сказати.

Всі результати, оприлюднені 4 липня 2012 року, є попередніми, говориться в офіційному повідомленні CERN. Вони ґрунтуються на даних, зібраних в 2011-2012 роках, однак інформація останніх місяців все ще знаходиться в обробці.

Наступне завдання – точно визначити природу знайденої елементарної частинки і її місце в нашій картині розуміння устрою Всесвіту.

Головне питання в тому, чи є ця частинка довгоочікуваним бозоном Хіггса Стандартної моделі, останнім відсутнім її «інгредієнтом», чи це щось зовсім інше, абсолютно нове.

Якщо вірно друге, то нова елементарна частинка може стати містком до розуміння природи таємничих темної матерії і темної енергії, яким належить 96% маси Всесвіту і про які ми поки нічого не знаємо.

Це віха в нашому розумінні природи, великий день. Відкриття частинки, схожої на бозон Хіггса, що відкриває шлях до більш детального вивчення, для якого потрібно більше статистики. Однак воно дозволить детально описати властивості нової частинки і, ймовірно, проллє світло на таємниці нашого Всесвіту.

Відкриття бозону Хіггса на Великому адронному колайдері визнано найбільш значним науковим проривом року, що минув – за версією журналів Science і Nature [13; 14].

У редакційній статті головний редактор журналу Science Брюс Альбертс назвав це досягнення тріумфом людського інтелекту і кульмінацією десятиліть роботи багатьох тисяч фізиків і інженерів. На думку Альбертса, з цього відкриття починається ера нової фізики. Так це чи не так, покаже майбутнє, але, незважаючи на пишний букет відкриттів 2012 року, бозон Хіггса зайняв верхню строчку списку Science на безальтернативній основі [13, с. 1524].

В журналі Nature, перше місце в досягненням за рік займає відкриття бозона Хіггса, яке могло б і не відбутися без дипломатичних зусиль генерального директора CERN Рольфа-Дітера Хойера як керівника експериментів на ВАК [14, с. 320].

Це надзвичайно фундаментальне відкриття. Взагалі кажучи, пошук бозона Хіггса був однією з найважливіших мотивацій створення всього прискорювача. Чому? Тому що «хіггс» – це остання відсутня ланка Стандартної моделі, загальної теорії фізики частинок, яка поки ще жодного разу не помилялася у своїх прогнозах. Не вистачало тільки бозона Хіггса – це частинка, яка пояснює, як виникає маса. Намає «Хіггса» – і всі частинки, всі люди без маси. «Хіггс» – це механізм виникнення маси у Всесвіті. Тому, якщо ми знаходимо цей бозон, Стандартна модель буде закрита. Але це не єдиний сценарій.

Ми говоримо: знайдена частинка, яка задовольняє всім критеріям «Хіггса». Але ми не говоримо, що це саме бозон Хіггса, тому що, щоб довести це, треба ще виміряти спін частинки, її власний момент імпульсу. Зараз ще недостатньо статистики, коллайдер напрацював занадто мало подій, щоб можна було визначити спін. Нам потрібно виміряти кутові розподіли продуктів розпаду «Хіггса» на досить великій кількості частинок. Тільки тоді можна буде визначити, чи це бозон Хіггса чи ні. Це те, над чим науковці працюють зараз, цієї хвилини. Статистику, яку вони наберуть у цьому році, буде достатньо, щоб однозначно визначити спін. Якщо спін нульовий – це «хіггс». Але припустимо, що виявиться спін ненульовим, тоді це не «хіггс» і, на наш погляд, це ще цікавіше. Тому що це вихід за межі наших сьогоднішніх знань.

10 лютого 2013 року Великий адронний колайдер зупинений на 20-місячний апгрейд. Після нього вчені розраховують збільшити сумарну енергію зіткнень протонів з нинішніх 8 тераелектронвольт до 14 тераелектронвольт. Підвищення енергії зіткнень дозволить вченим частіше отримувати рідкісні події – наприклад, бачити народження бозона Хіггса, а також дасть більше можливостей для пошуків «нової фізики» – за межами Стандартної моделі.

Бібліографічні посилання:

1. Englert F. Broken Symmetry and the Mass of Gauge Vector Mesons / F. Englert, R. Brout // Physical Review Letters. – 1964. – Vol. 13. – p. 321-323.
2. Higgs P. W. Broken symmetries and the masses of gauge bosons / P. W. Higgs //Physical Review Letters. – 1964. – Vol. 13. – p. 508-509.
3. Guralnik, G. Global Conservation Laws and Massless Particles. Physical Review Letters / G. Guralnik, C. Hagen, ; T. Kibble, – 1964. – Vol. 13. – p. 585-587.
4. Бозон Хиггса к 2012 году [електронний ресурс].- Режим доступу: http://www. gazeta. ru/science/2011/02/01_a_ 3511354. shtml
5. «Хиггс» послал легкий сигнал [електронний ресурс].- Режим доступу:http://www. gazeta. ru/ science/2011/12/13_a_ 3926726. shtml
6. «Впервые увидели бозон летом 2011 года» [електронний ресурс].- Режим доступу: http://www. gazeta. ru/ science /2012/12/19 _a_ 4897977. shtml
7. Детектор CMS «видит» новый бозон, сообщили в ЦЕРН [електронний ресурс].- Режим доступу: http://ria. ru/science/ 20120704/691545119. html#13573831181043&message=resize&relto=login&action=removeClass&value =registration
8. A Particle Consistent with the Higgs Boson Observed with the ATLAS Detector at the Large Hadron Collider [електронний ресурс].- Режим доступу: The ATLAS Collaboration//Science – Vol. 338 – no. 6114 – pp. 1576-158
9. A New Boson with a Mass of 125 GeV Observed with the CMS Experiment at the Large Hadron Collider // The CMS Collaboration//Science – Vol. 338 – no. 6114 pp. 1569-1575
10. Ученые ЦЕРН объявили об открытии нового бозон [електронний ресурс].- Режим доступу:/ http://ria. ru/science/ 20120704/691561481. html#13573825343072&message=resize&relto=register&action=addClass&value=r egistration
11. Della Negra M. Journey in the Search for the Higgs Boson: The ATLAS and CMS Experiments at the Large Hadron Collider / M. Della Negra, P. Jenni, T. S. Virdee // Science – Vol. 338 – no. 6114 – pp. 1560-1568
12. Открытие бозона Хиггса «закроет двери» Стандартной модели – физики [електронний ресурс].- Режим доступу: http://ria. ru/science/20120703/690749244. html#13573824414532&message=resize&relto=register &action=addClass&value=registration
13. Cho A. Breakthrough of the Year / A. Cho //The Discovery of the Higgs Boson// Science – Vol. 338 – no. 6114 – pp. 1524-1525.
14. Ten people who mattered this year. // Nature. – Vol. 492 – no. 7429 – pp. 311-462

Горбатюк Т. В. Открытие бозона Хиггса как новый этап развития знания о природе микромира: мировоззренческий аспект.

Бозон Хиггса представляет собой последний недостающий элемент современной теории элементарных частиц, так называемой Стандартной модели физики. Теория предсказывает, что должна существовать новая нейтральная элементарная частица с массой более ста масс протона, но гораздо меньшего размера. Именно эта гипотетическая частица отвечает за массу всех других элементарных частиц.

Ключевые слова: бозон Хиггса, Большой андроный коллайдер, ЦЕРН, материя, Стандартной модели физики.

Gorbatiuk T. Opening the Higgs boson as a new stage in the development of knowledge about the nature of the microcosm: the ideological aspect.

Higgs boson is the last missing piece of the modern theory of elementary particles, the so-called Standard Model of physics. The theory predicts that there should be a new neutral elementary particle with a mass of more than a hundred proton masses, but much smaller ones. It is this hypothetical particle that is responsible for the mass of all other elementary particles. Search for «Higgs boson» (the concept of which was proposed simultaneously and independently in the works of the three groups of authors in 1964: R. Brouti and F. Englert, P. Higgs, D. Huralnyk, C. R. Hagen and T. Kibble) were busy competing and complementing each other, groups of detectors CMS and ATLAS at the Large Hadron Collider (LHC).

On July 4, 2012 in Geneva at the European Organization for Nuclear Research (CERN) the seminar, which was presented the last data of the Large Hadron Collider, in particular, the results of efforts to search for the Higgs boson ended. The leaders of the experiments, – CMS and ATLAS – announced the opening of a new elementary particle, but stressed that its accurate identification would take time.

The question of whether the long-awaited Higgs boson particle of the Standard Model, the last missing its «ingredient», or is it something completely different, completely new specific «bridge» to «new physics» was left open. This is due to a number of difficulties in observation of elementary particles in modern experimental physics.

If it is the latter, a new elementary particle can become a bridge to understanding the nature of the mysterious dark matter and dark energy, which own 96% of the mass of the universe and that we still do not know.

This is a milestone in our understanding of nature, a great day. Opening particles, similar to the Higgs boson, which opens the way to a more detailed study, that needs more statistics. However, it will describe in detail the properties of new particles and probably will shed light on the mysteries of our universe.

Keywords: Higgs boson, Large Hadron Collider, CERN, matter, the Standard Model of physics

Надійшла до редколегії 01.03.2013 р.

УДК 37. 033

L. Grigorieva
North-Eastern Federal University named after M. K. Ammosov

CONCEPT OF «ECOLOGICAL CONSCIOUSNESS» IN THE SYSTEM OF ECOLOGICAL EDUCATION AND EDUCATION

In the article the solution of problems of ecological education and education from a position of consideration of the natural nature as subject as active beginning in relation to which the trainee turns into object, i. e. into the passive beginning is considered. It is claimed that the nature can act as the active beginning under certain conditions. Integrity, nature etalon's will be conditions of formation of ecological consciousness.

Keywords: ecological education, natural nature, nature as active beginning, ecological consciousness, emotional and sensual component of consciousness.

Introduction

The urgency of research is caused by one of the main contradictions of our civilization which consists in discrepancy of the increased intellectual and technocratic possibilities of mankind with its moral and ethical consciousness.

The world of production of goods is represented as real life, and the world of cultural wealth – soul, nature, cultural heritage of the people – are insufficiently incarnate in consciousness of people. It is a question of formation of ecological consciousness in structure of the new outlook, a new picture of the world. In realization of this task special value is gained by education and culture.

Conceptual positions in judgment of ecological education are its principles. Incorporating all all-didactic, principles of ecological education are enriched with specific, training and bringing-up functions of the natural nature. The nature leaves a peculiar mark on psychophysical properties and on attitude of ethnic people depending on concrete circumstances: whether people live in the destroyed or untouched environment. The special role of the nature in formation of ecological consciousness of the person as the subject of interaction and we put in the concept «nature» natural environment. In people-nature system harmony assumes achievement of «nirvana» – merges of the person to the nature. Another activity – development of internal spiritual life is required from the people. Modern economic crisis, problems in the social sphere undermined health of the person, health of environment and led to spiritual falling.

The thought on that the nature can be an active factor of formation of ecological consciousness, awakened us to a choice of a subject of research: «Formation of ecological consciousness of school students in system of ecological education and education». Formation of ecological consciousness of school students represents the system of the purposeful pedagogical influences causing high-quality changes in the identity of the school student at complex and multistage nature of interaction of ecological education and education. The theoretical importance of research consists in development of the concept of formation of ecological consciousness of school students on the basis of natural environment, in justification of scientific approaches to development of ecological consciousness of rural school students in the conditions of a complete ecosystem and in specification of the concept ecological consciousness from positions of psychological and pedagogical categories.

Process of formation of ecological consciousness at the beginning of the XXI century

In definition of concept of ecological consciousness we start with the concept of natural-science understanding of the world, ethnocentrism, psychopedagogics, modern approaches to ecological education.

The psychology of consciousness includes development of psychological regularities, mechanisms and methods of diagnostics, formation of the personal relation to «the nature world», psychopedagogical principles and methods of ecological education, harmless educational technologies, in particular, the imitating and game methods, special trainings. The purpose of ecological education and education is formation of the harmless personality possessing ekotsentric type of ecological consciousness.

«The ecological consciousness» is traditionally designated by the term set of such representations, as the relation of the individual to the nature, society, the harmonious relations of the person and the nature. D. Zh. Markovic, E. S. Slastenina consider that the knowledge turns into an active factor of ecological consciousness, behavior and activity.

The ecological consciousness at the initial stage of social genesis was archaic. People didn't separate themselves from nature. So during an antiquity era people considered that the person and the nature were created by god. In the middle ages the relation to the nature sharply changed. The person appeared at the top of a pyramid of the Terrestrial world and gradually turned into the consumer and only. It couldn't proceed long. In this regard there was a new ecological consciousness in the USA – an ekologizm or the American environmentalism.

The theoretical basis of interaction of the person with the nature was put by representatives of

a philosophical religious trend in Russia with N. A. Berdyaev, I. V. Kireevsky, V. S. Solovyev, N. F. Fedorov, P. A. Florensky, etc. Russian cosmism proved need of new morals of interaction of the person with the nature.

V. I. Vernadsky's idea about the sphere of reason expanded the idea of an ecology subject, having included in it problems of influence of mankind on the biosphere. As a result the ecology from purely biological science turned into interdisciplinary area not only natural sciences, but also philosophical and social knowledge.

So, Charles Darwin, having created the theory of evolutionary development of the person, laid the foundation for the scientific world outlook concept of a coevolution of the person and the nature. Further V. I. Vernadsky confirms a genetic and functional community of live organisms and habitat. It entered complete idea of a science as the main component of evolutionary development of the last century and its importance in the future. Further the person became the «force», capable to change an earth face. The person doesn't treat any more the world «particle», moreover he finds the status «to be over the world». Nowadays many researchers suggest to «put» the person in such condition where he, realizing the dominant over the nature world, at the same time could recognize a nature priority. Some scientists call for judgment of a new ecological picture of the world where the subjective relations of the person to the nature are dominating. Imposing of «fields» of a new ecological paradigm forms «field» of ecological education and education, and it forms ecological culture of society and the personality. Also it is promoted by the purposes of ecological education where there is a person in the centre of all. The person as a special form of life and a being possessing reason, brings essentially new elements in relationship with the nature. He acts as independent integrity in the biosphere. Practice showed, what exactly existence of a various environment is an optimum factor of development of the person and society. For the person the positive moments of development and transformation of natural sources as components of a native habitat are conclusive. As a result of a production activity people could not only survive as a species, but also gained those essentially distinguishes from other live beings – ability to make an instrument of labor, to create and accumulate material and spiritual culture, purposefully to transform environment, civilizations. Researchers are common in opinion – the solution of environmental problems lies in education of the person. In this regard there appeared new terms as ecological consciousness, ecological education.

At the international level the greatest support was got by orientation «the nature as a habitat». The general principles of ecological education are: integrity, integration of subjects, a continuity, interrelation of local history, national, regional and global approaches to disclosure of problems of environment. Such approach provides development of the valuable and motivational sphere of the personality. The content of ecological education is realized in educational process through specialized and optional courses. Such didactic tutorials are applied to the most complete disclosure of the ecological educational contents, as cinema, educational television, videos, filmstrips, the slides, special literature.

In Russia ecological education appeared on the basis of natural sciences teaching since Ekaterina II. K. D. Ushinsky wrote about the nature as about «one of the most powerful agents of education of the person». The ecological knowledge received by pupils at lessons, was fixed and developed on out-of-class activities (conferences, exhibitions, ecological tracks, propaganda activities). In various regions of Russia purposeful non consumptive works (stations of young naturalists, clubs, circles, ecological camps, expeditions, ecological tracks, cooperatives) were carried out. It is remarkable, as small academies of Sciences, scientific organizations of pupils were organized at that time.

N. M. Chernova emphasizes a special role in ecological preparation of pupils of school biology. I. D. Zverev allocates the scientific, valuable, standard, active aspects in educational process. Analyzing works of classics of pedagogics (Zh. Zh. Russo, Ya. A. Komensky, K. D. Ushinsky, L. N. Tolstoy, L. Leonov), he gives examples of bringing-up value of impressions of the nature.

Zverev leans on conclusions of psychological researches of G. V. Sheynis that the relation of the younger children and teenagers to the nature differ. Teenagers have a sympathetic and effective, neutral and passive, indifferent and consumer relation. Activities for conservation are criterion of a formed moral qualities of the personality. I. D. Zverev allocates such major characteristics of ecological consciousness:

- understanding of essence of ecological laws and rules;
- understanding of the reasons of contradictions (conflicts) in system society – the nature;
- awareness of danger global disaster;
- moral choice of a way of expedient activity;
- knowledge of both relation to themselves and world around, as parts of themselves;
- formation «eco- I», instead of «ego-Ya».

I. T. Suravegina, N. M. Mamedov investigated the relation of pupils to the nature. They consider as a moral basis of unity of a word and business practical activities which develop the steady

responsible relation to environment «health», and to their health. The relation of the person to the nature as to habitat of the person, forms the general ecological culture, ecological thinking. The pupils will develop their ability to estimate a condition, interaction of natural components from the point of view of their ecological wellbeing. Their practical actions in the nature should develop ecological thinking.

D. A. Danilov considers that ecological education is a complex process where it is necessary to use results of ecological social movement, ecoclubs, scientific and practical conferences, camps, etc. Pupils reach understanding of unity of the person and the nature, working at school sites, at excursions, at lessons of conservation. On the basis of an educational and skilled site pupils receive the biological and ecological knowledge, valuable human qualities, show the creative relation to work, aspire to achieve the object. Along with it on a school site pupils gain experience of research work that is important for formation of scientific outlook. However emotional experiences of the child can be connected only with the native nature because the perception of the nature as in many respects is defined ethnocentric habitats. We try to explain to children that all planet is our native house.

Ecological education is reached by a belief method, by means of various methods of problem training, interactive forms, development of skills of nature protection activity, aspiration to self-education. B. Kalinin presented essence of ecological formation in the following look: ecological education = culture + global thinking + action + pedagogical technologies. If the person likes the native country, if since childhood he developed feeling of empathy and if he possesses ecological consciousness, it shouldn't be.

At formation of ecological consciousness habitat has a big role for the child. City dwellers have no possibility to attach children to the nature. In these conditions pupils are engaged with the pets only in nature corners. And from the person who has grown in the natural nature, it will seem «big punishment for animals». Animals in a zoo, in a nature corner actually are worthy compassions. In big cities there is a sharp problem of synthetic materials which in a large number became garbage. Pupils try to answer the questions «How can one recycle garbage trying to solve a problem?», «How to fight with freions, against sulfur oxide, with exhaust gases?».

In rural areas they try to solve absolutely other environmental problems. For example, «How to keep what we have? » Let's compare perception of children of a bear in the wood or in the zoo. Rural children know in practice that is a predator which should be been afraid, avoid a meeting with it. For city children a bear from the zoo is an entertainment. Pupils test their real feelings being in a real habitat. So, in the wildlife area they get the system of ecological and nature protection knowledge and abilities. Here their knowledge received at lessons of biology is fixed in practice. Pupils gain experience of research work, learn to reflect. But at the same time such approach doesn't give complete ecological attitude. Complete attitude can be received only in the natural, reference nature.

As a whole in educational process it is necessary to consider, that attitude depends on traditions and customs of the people, from social conditions of the environment (the city, the village) and the most important it depends on environment.

The system of ecological education has some distinctive features connected with an environment, culture, history development of environmental management and other factors. So, Indians of the North have an environmentally safe consciousness, they observe ritual of worship sacred places, they worship to sacred animals, in particular, an eagle for them is a power and health symbol. It testifies former interrelation of the person with the nature. Americans explain modern alienation by various theories: it is a bioregionalism, deep ecology, an ecofeminizm. Multicultural teaching of the love to the nature is widespread among the American teachers. Since early years children train to respect customs and traditions of aboriginals. For example, to the African rituals.

The deep ecology develops active nature protection involvement of the person, as parts of the nature. Along with it there are some directions which practice personal participation of children in this direction together with training. The bioregionalism urges the person to be closer to the nature, to watch it attentively, to treat a residence responsibly, introducing in ecological education deep respect for a native place.

Such approach to ecological education in America is the result of the personal relation to the nature, understanding of a priority of the nature after long years of alienation from it. And in our country we should draw attention to problems of the native land, inspire to the child feeling of attachment to native places by subject and practical actions, with personal participation of each of them. And the ecofeminizm is the ideology combining ecological philosophy and feminism. The existing injurious relation to the nature contacts role oppression in the company of women. Meanwhile the woman harmony with the nature is put by nature, natural rhythms of a female body correspond to earth rhythms.

In Yugoslavia they consider that in development and formation of ecological consciousness of

pupils the big role is played by teachers and teachers. Therefore they should have the corresponding erudition in this area. Ecological education and education should be accompanied by knowledge in the field of natural and public systems of environment. They consider the ecological knowledge as a major factor of ecological consciousness.

In Sweden the big role is given to familiarizing of children with the nature in ecological education. Creation of natural schools in Sweden is the answer to requirements of the population which has been brought up on feelings of careful attitude to the nature. The Swedish teachers consider that it is possible to present ecological education in the form of a pyramid in which basis is a possibility to be outdoors, supervision and researches of the natural objects and the understanding of the nature becomes the result. Thus understanding by pupils of their place in the nature is reached.

And we should draw our attention to problems of the native land, inspire to the child feeling of attachment to native places by subject and practical actions with personal participation of each of them in our country. And here we cannot do anything without the concept «consciousness». Thus, as a whole, in teaching and educational process it is necessary to consider that attitude depends on traditions and customs of the people, from social conditions of the environment (the city, the village) and the most important it depends on environment.

Proceeding from treatment «the consciousness is reflection», we will contemplate a problem of the subjective relation to the nature. «To be considered as the subject» is the first, gnoseological aspect of subjective perception. To treat as the subject is the second, adjusting aspect of subjective perception. « To open as the subject» is the third, functional aspect of subjective perception. They can be perceived as subjects only if the perceiving models, designs a subjektivity. There is a number of the concepts used for the analysis of a problem of subjective perception of natural objects: animism, anthropomorphism, personification, subjektification. Animism is a system of ideas of the world where the animation of objects and the phenomena lies. An anthropomorphism is a system of ideas of the world which recognizes corporal and mental similarity with natural objects and phenomena. Personification is when natural objects and the phenomena become embodiment of separate human properties. Subjektifikation is process and result of investment of objects and the world phenomena ability to carry out specifically subject functions therefore they open perceiving as subjects. As perception of the world the culture shares people on east and western. For philosophical and religious world outlook system of the East the subject is an objective nonseparated in perception of the world is initially characteristic. For the West, with individualistic type of consciousness inherented in it, constant need for confirmation of a personal subjektivity, i. e. exclusiveness of the «I» is characteristic.

The outlook of Yakuts is reflected in works of modern researchers: B. N. Popova, I. I. Poiseev, I. S. Portnyagina, K. D. Utkin, A. S. Savvinova, etc. I. S. Portnyagin notes an originality of education of the people Sakha which is characterized by a high inclusiveness of the person of the North in the world of the nature and education of close connection with high moral of laws of the nature. The ethnoecological culture of indigenous people of the Russian North is developed on sensual perception of the nature, on understanding of an animateness of its components. Features of careful attitude to the nature of the northerner it is visually reflected in environmental management principles, norms of morals:

- not to beat a game without the rest;
- not to kill females;
- to pick berries the ripe;
- to mow hay after maturing of seeds etc.

Such relation to the nature answered «nature conformity» principles. The idea of a nature conformity was put by Ya. A. Komensky, and A. Disterveg defined this principle as the highest principle of any education. Ethnic ecological education and education is considered one of the directions of formation of ecological consciousness. It is considered one of its shortcomings that the person appreciates the local nature and quietly destroys another's. And we meet it daily, if only we go out of doors. It follows from this that we should act by the principle «to think globally, to operate locally». The tsirkumpolar civilization created by the person of northern type, differs from technogenic that essentially doesn't create ecological collisions and can form a basis for elaboration of new valuable orientations of arising planetary integrity of mankind.

System of ecological education and education in a context of «model of feedback» by A. S. Savvinov

The civilization paradigm demands today a philosophical approach to ecological education. Its purpose is formation of special type of the personality possessing ecosentric type of ecological consciousness. The environmental friendliness phenomenon still acted in education as a didactic phenomenon, and it is time to comprehend value of the nature, expansion of the importance of the nature, as natural and social being.

The new approach to ecological education demands, first of all, development of ecological

consciousness, education of the new personality with ecological outlook. Only the person who has realized himself as a part of the biosphere, who has indissoluble communication with the nature, is psychologically ready to ecologically expedient activity.

The purpose of ecological education and education is formation of the harmless personality possessing ecotsentric type of ecological consciousness.

The ecotsentric type of ecological consciousness according to S. D. Deryabo, V. A. Yasvina [1] is characterized by such main features, as a psychological inclusiveness of the person in the nature world; subject nature of perception of natural objects; aspiration to not pragmatic interaction with the nature world. Only the person who has realized himself as a part of the biosphere, indissoluble communication with the nature, is psychologically ready to ecologically expedient activity.

The new science an ecopsychology analyzes interaction of the person only with the nature world, investigating environment as «the nature world», considering set of the concrete natural objects possessing uniqueness, originality and a worthiness. Ecopsychology has the history of development. As the science it started to be formed in a domestic science in the early nineties against understanding of that it is impossible to meet ecological crisis without domination of ecological consciousness in society. The object of research is to impact of ecological factors on mentality of the person.

The ecological psychopedagogics is a methodological direction which selects criteria of the contents, and also approaches to creation of principles, methods and forms of ecological education. The low-studied area ecopsychopedagogics studies ecological consciousness. In definition of concept of ecological consciousness, we start with the concept of natural-science understanding of the world, ethnocentrism, psychopedagogics, modern approaches to ecological education. «The ecological consciousness» is traditionally designated by the term set of such representations, as the relation of the individual to the nature, society, the harmonious relations of the person and the nature. Formation of ecological consciousness is concretized by the solution of three tasks: а) formation of adequate ecological representations; б) formation of the ecological relation to the nature; в) formation of system of skills (technologies) of interaction with the nature. However these problems are solved only at level of sociocultural space of school.

Researchers are common in opinion – the solution of environmental problems lies in education of the person. In this regard there are new terms: ecological consciousness, ecological education.

Reform of school education brings to attention of teachers that the bringing-up training influence not only on intelligence, but also on feelings, will of the pupil. For formation of ecological consciousness the principle of nature conformity, empathy, a principle of educated communication of the school student with environment are the main keys. In this regard Akhmedova M. G. opinion looks a little paradoxical: « the ethnic ecological consciousness often suffers the main shortcoming: the person appreciates «the local" nature and quietly destroys «another's» [2]. At all this it allocates the key problem of all education which influence including ecological education and education, namely its knowledge character. And the time came to think of education as about formation of special culture of feelings, including ecological purity of soul of the person, a condition of its inner world, about philosophy of interaction of the person with the nature. Why the person keeps his house clean, but pollutes and sometimes destroys another"s?

To answer to these questions we do not do anything without the concept «consciousness».

Consciousness as the philosophical category defines the relations of the person to objective reality, to the world. In philosophical definitions of consciousness in the relations of the nature and the person emotional and sensual and rational components are allocated. For example, as A. G. Spirkin's consciousness understands ability of the generalized, purposeful, estimated reflection of reality, transformation of the objective maintenance of a subject into the subjective maintenance of sincere human life, and also specific social and psychological mechanisms and forms of such reflection at its different levels. According to A. G. Spirkin, the consciousness is inherent only in the person, which is connected with speech and promotes reasonable regulation and self-checking of behavior of the person.

A. V. Ivanov divides the «field» of consciousness on sectors. The first sector is the sphere of corporal perceptive abilities and ability received on their basis. Feelings, perceptions and representations belong to these abilities. The second sector is more connected with thinking, the third – with emotional component, the fourth – with valuable and motivational component. Thus, our consciousness is the coordinated reflection of perception of surrounding reality analytic-discursive (the left hemisphere) and valuable and emotional (the right hemisphere) components of our brain. According to A. V. Ivanov, the left hemisphere of our brain perceives the world rationally, and the right hemisphere –materially and emotionally.

From the latest philosophical dictionary we learn that: «the consciousness represents an inner world of feelings, thoughts, ideas and other spiritual phenomena which directly aren't perceived by sense organs and essentially can't become objects in detail – practical activities of the subject and

other people» [4, p. 157].

The philosophical encyclopedic dictionary treats «consciousness as set of sensual and intellectual images for which in normal conditions the distinct knowledge of them is characteristic to some extent, who worries these images» [4, p. 423].

In these definitions philosophy allocates emotional and sensual and rational components in the nature and person relations. However, it is only one side of the problem in an approach to ecological education. Another consists in the accounting of history, culture, features of environmental management and other factors of life of people in relation to which the problem of formation of ecological consciousness is put.

So, people of the Russian North, as well as Indians are distinguished by the harmonious relations with the nature that promotes their psychological inclusiveness in the world of the nature and to not pragmatic relation to it. For example, from the Yakut doctrine «Kut-sur» to the child since small years the spiritual and moral beginnings of careful attitude to the nature traditionally take root. Besides, the people of the Russian North still had prints of a worship for its majesty the nature therefore as in the conditions of the North entirely depended on her favor. Only active penetration of civilization norms forced them to feel cozy and comfortable in the well-planned apartment. Sadly, but only with sharp deterioration of health of the majority of people there was a question of protection of environment.

Traditional representations of the people Sakha are generalized and philosophically comprehended in A. S. Savvinov"s concept, opening the nature of conceiving spirit in sense of F. Engels and showing its isomorphism in sense of Gegel's concept. As this concept has a direct bearing on a considered problem, we will consider it in more detail. The person as a special form of life and being possessing reason, brings essentially new elements in relationship with the nature as an independent integrity in the biosphere.

The relationship of the person and the nature in A. S. Savvinov's understanding is formalized by means of matrix algebra. General in the relations of the person and the world are presented in a mathematical form of model of feedback. In the theory A. S. Savvinov uses the doctrine of Yakuts «Kut-sur» and therefore it is necessary to give shortly the main categories, components of «Kut-sur», «onohuu» is a combination of three spirits: «iye-kut» (mother-spirit), «buor-kut» (earth-spirit), «salgyn-kut» (air-spirit). The category «onohuu» has two extreme conditions: «кэскил» (future) (K) and «кэп» (backwards) (-K'). One more category «Kut-sur» is to «Telke» (destiny), characterizing the nature as external real conditions into which the baby plunges, leaving a parent belly. Two extreme conditions to «Telke»(destiny) – «sorgu» (fortune) (C) and «sor» (torture) (-C') – correspond to optimum, extremely severe constraints of human life. The categories «onohuu» and «Telke» generate the primary category «dzulga» (fate) characterizing interaction of the person and the nature. The interior is characterized by the categories «kep» and «keskil», and an outside material world – the categories «sor» and «sorgu».

According to A. S. Savvinov concept., between an interior and a real-life material world there is a feedback. It is influenced by favorable and adverse factors of the environment. In aggregate they define our life. The happiness and a grief are nearby, Yakuts speak, «the person daily overcomes forty different surprises and dangers». Creating potentiality of the woman, it is possible to identify with a homeostasis, the reference territory. According to A. S. Savvinov theory. the destiny of the person is represented two matrixes which it connects with man's and female's beginnings:

«K • -K"» – «-K" • C» – man's destiny, «K • C» – «-K" •- C"» – female destiny, where «K •- C"» – man's «happiness », – «-K" • C» – man's «misfortune», «K • C» – female's «happiness», – «-K" •- C"» – female's «misfotune».

It is possible to express destiny of the woman and the man with a formula:

= «K • C» – «-K" •- C"» that means (K- «future», C- «fortune »,- C"- «torture»,- K"- «backwards».

If to look at a formula of the man:

(M -destiny of a man) = «K •- C"» – « -K" • C» – opens the contents man's «destiny».

At men «future» develops and brings happiness only in very severe, difficult constraints. Work (K •- C", showing growth and development man's «future» in severe constraints of life, means basic aspiration and life of the man on homeostasis border. In other words, it means that the man's mentality is essentially focused on formation of loops of the positive feedback, urged to overcome and expand homeostasis border. Work (K• C), showing growth and development female's «future» in favorable living conditions, are meant by basic aspiration and life of the woman in the homeostasis center. That is the female mentality is essentially focused on formation of loops of the negative feedback strengthening a homeostasis [5, p. 160].

Thus, semiotics representation of «Kut-sur» leads to understanding of the positive and negative feedback strengthening homeostasis.

Application of the term «feedback» assumes existence of the mechanism of accumulation, storage and information extraction, i. e. memory. Use of the term «information» comes true, first,

existence of purposeful actions (aspiration to homeostasis strengthening, aspiration to homeostasis expansion), secondly, that the data arriving from environment, are used for forecasting of result and the subsequent ranging of priorities by an organism.

And so, harmonious communication of the nature and the person, a macrocosm and a microcosm, expressed in the form of matrix determinant, leads, first, to model of emergence of feedback and, secondly, to judgment of incompleteness of ecological movement [6].

Being based from A. S. Savvinov's theory, we come to a conclusion that still in ecological education the nature was the object of studying, object of unilateral influence. Incompleteness of ecological movement just also consists in nature consideration as the object –the object of person passively perceiving active acts. At the same time from models of feedback follows that female «future» is formed, more precisely, wakens in optimum conditions of the nature, as a creating potentiality of the person. That is, in this case, the nature and the person are interchanged the position: the nature turns in the subject having active impact on an interior, and the person turns into object in which the creating potentiality wakens. In the same way awakening man's «future» is the result of influence of the most severe constraints of the nature.

The above-stated theory proves that initially in human nature there is an inner world and the outside world. The person destiny is defined by an external factor: influence fortune (C), and tortune (C). From a formula (K• C) it is visible that «кэскил» or «future» of the woman develops in the conditions of the reference territory. And on «кэскил» men the negative factor – «tortune» that compels «future» to develop men in severe constraints operates. It doesn't say that men need to live in the destroyed environment. Emotional and physical activities are necessary in developing men's «future». If to indulge, create ideal conditions for the man, he never becomes the real man. Thus, the essence of the relation to the nature lies in the human nature. And the nature influences the person, as an active factor. And if to treat the nature as to the equal subject of perception, it is possible to reach a condition of the harmonious relations of the person with the nature. Thus, the ecological consciousness depends on attitude of the person.

If to compare a machismo to the harmless personality, on the basis of category of the Yakut mentality in school life activity of girls is higher, than boys. This theory shows the aspiration of our men to hunting. The active beginning in the nature wakes up feeling, on this basis between the person and the nature relationship, interactions is possible. The world of the nature gets into our consciousness through perceptions, feelings and representations. With their help we receive real idea of the world. The child who was born in rural areas, in the conditions of the natural nature receives, in our opinion, the correct information on the nature world, therefore also perception at it is correct. The child who has grown in the polluted or artificial environment (in the city) has often distorted idea of the nature world.

Once again we will address to essence of concept of «ecological consciousness», proceeding from A. G. Spirkin's definition that «the consciousness is brain function directly connected with speech» and consisting:

first, in the generalized, purposeful, estimated reflection of reality; in a context of ecological consciousness the reality is accented as the nature, focus is carried out taking into account laws of life of the nature, and the whole reflection which is shown in detection of laws of life of the nature.

secondly, in constructive and creative transformation of reality taking into account laws of life of the nature.

thirdly, in preliminary mental action when mental actions and forecasting should be carried out according to laws of life of the nature.

fourthly, in reasonable regulation and self-checking of behavior of the person; here into the forefront there is an introspection, consciousness and behavior of the person in harmony with nature laws- nature conformity behavior of the person.

Conclusion

Thus, the essence of ecological consciousness consists in nature consideration as supreme value, as subject of relationship, i. e. the ecological consciousness is consciousness in which the variety of reality is substituted for the nature.

Therefore at formation of ecological consciousness the nature, as the natural and natural factor forming emotional and sensual component has great value. In the most natural nature there is the active beginning, capable to wake up in the person feeling of the adequate relation to the nature as to himself.

So, the ecological consciousness is the result of dialectic interaction rational of components of the consciousness, being formed by social and pedagogical technology and emotional and sensual components of the consciousness, wakening in a natural environment. In other words, the trainee is formed as the subject in relation to ecological knowledge and acts as object in relation to awakening emotional and sensual consciousness components.

In other words, the trainee is formed as the subject in relation to ecological knowledge and

acts as an object in relation to awakening emotionally – a sensual component of consciousness. It follows from this that the essence of ecological consciousness consists in nature consideration as supreme value, as subject of relationship, i. e. the ecological consciousness is consciousness in which the variety of reality is substituted for the nature. For formation of ecological consciousness of pupils the most essential moment takes the knowledge of regional feature of the nature of their district. Other feature of formation of ecological consciousness is in its initial sources of standart understanding of it.

It is established that awakening of emotional and sensual ethno-ecological consciousness stirs up nature protection literacy and purposeful activity of pupils.

References:

1. Deryabo S. D., Yasvin V. A. 1996. Ecological pedagogics and psychology. Rostov-na-Donu: Phenix: 480.

2. Akhmedova M. G. 1997. Ecological education and education as a pedagogical basis of development and ordering of natural-science knowledge of pupils (on a material of preparatory faculties of higher education institutions for foreign citizens) Makhachkala: 150.

3. Alekseev P. V., Panin A. V. 1998. Philosophy: textbook. Prod. 2 M: Prospectus: 568.

4. Philosophical encyclopedic dictionary. 1997. M: 423.

5. Savvinov A. S. 1997. System researches of objects of the various nature. M: Science: 199.

6. Savvinov A. S. 1995. The person through a prism of «Kut-sur». Yakutsk: Yakut scientific center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Science: 112.

7. Grigorieva L. I. 2001. Formation of ecological consciousness of rural school students. Yakutsk: 171.

8. Grigorieva L. I. 2011. System of ecological education and education in a context of «model of feedback» by A. S. Savvinov. / Teacher XXI century. № 2: 64.

9. Savvinov D. D., Grigorieva L. I. 2000. Applied ecology of Amga. Yakutsk: 168.

Григор'єва Л. І. Поняття «екологічної свідомості» в системі екологічної освіти та виховання.

Григор'єва Л. І. підходить до вирішення завдань екологічної освіти та виховання з позиції розгляду природи як суб'єкта, як активного початку по відношенню до суб'єкта навчання. Стверджується, що природа може виступати як активний початок за певних умов. Умовами формування екологічної свідомості будуть цілісність, еталонність природи.

Ключові слова: екологічна освіта, природа, природа як активний початок, екологічна свідомість, емоційно-почуттєвий компонент свідомості.

Григорьева Л. И. Понятие «экологического сознания» в системе экологического образования и воспитания.

Григорьева Л. И. подходит к решению задач экологического образования и воспитания с позиции рассмотрения естественной природы как субъекта, как активного начала по отношению к субъекту обучения. Утверждается, что природа может выступать как активное начало при определенных условиях. Условиями формирования экологического сознания будут целостность, эталонность природы.

Ключевые слова: экологическое образование, естественная природа, природа как активное начало, экологическое сознание, эмоционально-чувственный компонент сознания.

Надійшла до редколегії 28. 02. 2013 р.

УДК 316.422; 316.334.3

Т. И. Грицкевич

Кемеровский государственный университет

СУЩНОСТЬ И СПЕЦИФИКА РЕФОРМАТОРСТВА

Социально-философской проблемой современного обществознания является трудность выделения реформаторской деятельности среди других видов преобразовательной деятельности. Анализируются особенности реформаторства и выделены такие существенные признаки деятельности как: способ изменения, осознанность цели преобразования, управляемость и ориентация на качественные изменения объекта; раскрываются структурообразующие её элементы и выделены критерии, при которых возможно реформаторство.

Ключевые слова: реформаторство, субъект – объект – процесс реформирования, модель и механизм преобразования объекта.

Методологические трудности исследования проблемы реформаторства в значительной мере были определены степенью научной разработанности проблем анализа динамики реформационных процессов в социальном развитии; проблемами субъект-объектного взаимодействия; проблемой идентификации субъекта, целенаправленно реформирующего объект в системе общественных отношений, как реформатора; гносеологических проблем формирования социального знания об объекте и специфичностью его конструирования в

процессах реформирования.

Политические, экономические, правовые, социальные изменения в российском обществе в последнее десятилетие стали предметом диссертационных исследований В. Синюгина, Д. Тибилова, В. Борачук, С. Чечкина, Л. Вахнина, Г. Егорова, П. Заяц, Д. Сорокина, М. Журавлева, В. Разумовского [15; 16; 2; 17; 3; 5; 8; 14; 6; 12], определивших направления исследовательского поиска в русле анализа вариативности реформ и эффективности их механизма. В исследовательских кругах долго шли острые дискуссии о проблеме определения типа изменений российского общества конца XX-начала XXIвв. Использовались различные по содержанию понятия: от понятия модернизация, реформирование, революционный переворот августа 1991г. до понятия социальная трансформация. Однако так и не появилось социально-философских работ, посвященных анализу реформационного процесса, его структуры и составляющих элементов; реформатора как субъекта, инициирующего реформационные изменения и реформы как инструмента преобразования. Вне анализа остался сам феномен реформаторства личности.

Необходимость изучения специфических особенностей реформаторства как деятельности в контексте проблемы реформаторства как феномена человеческой культуры, отличающего его от других видов преобразовательной деятельности человека в обществе, так же обусловлена потребностью анализа её структуры. Очевидно, что формирование социального знания о практике изменения социальных институтов позволяют извлекать и формулировать из исторического опыта социальные ценности жизнедеятельности человека в системе общественных отношений, но и сделать процессы реформирования управляемыми.

Одновременное осуществление реформ в экономике, политике, социальной и правовой сферах за последние двадцать лет привели исследователей проблем изменений в современной России к разнополярным точкам зрения в понимании причин и движущих сил происходящих преобразований. Изначально, как отметил Ю. Н. Власов, они соединились в двух проекциях проблемы реформаторства – «реформирование по-российски и реформаторство как феномен мировой культуры» [4, с. 5]. Несмотря на альтернативное видение сущности проблем изменяющегося российского общества и бурные научные дискуссии о путях его развития, за пределами внимания исследователей так и остался сам феномен реформаторства. Хотя, именно реформаторство, именно возможность его осуществления в сферах социума, вызвала столь противоречивые процессы в российском обществе на рубеже конца XX-начала XXIвв., ставшие предметом острых дискуссий ученых.

Вопрос, что есть реформаторство, направляет нас на выявление существенных признаков и свойств реформаторства, отличающих её от других видов социальной деятельности, и подводит нас к феномену вариативности реформ: экономических, политических, правовых, социальных.

Анализ понятия реформаторство, несомненно, ведет нас к более широкому по смыслу понятию «социальная деятельность», поскольку само по себе реформаторство есть деятельность и она невозможна вне социума. Благодаря деятельностному подходу было предложено социально-философское понимание социальной деятельности как сложного единства мышления, коммуникации и действия, скрепленное рефлексивными и понимающими отношениями и связями, позволяющими протянуться из прошлого в будущее этому сложному единству процессов воспроизводства человека и общества. Разработки Г. П. Щедровицкого, Г. С. Батищева, М. С. Кагана, Э. В. Ильенкова, Э. Г. Юдина [18; 1; 10; 9; 19] позволили по новому решать проблему взаимосвязи человека и социального института. Решение заключалось в том, что понятие социальной деятельности позволяло процесуализировать и представлять социальные институты и человека как систему способностей и особых деяний – действий в конкретных ситуативных контекстах. Отсюда предметом проектирования становится не само бытие и существование человека, а способы воспроизводства основ жизнедеятельности, которые сегодня попадают под угрозы неконтролируемых изменений.

Мышление человека стало анализироваться в его эволюционно-процессуальных и коммуникативно-сетевых механизмах. Мышление человека последовательно конденсируется, уплотняется и накапливается в сетевых структурах коммуникативного общения-понимания, затем постепенно в этих структурах накапливается смысл, который может давать взрывной эффект понимания и затем снова переход от понимания к мышлению. Мышление как своеобразный организм сложно эволюционирует и движется, втягивая внутрь через рефлексию и перерабатывая результаты предшествующего этапа. Предложенная Г. П. Щедровицким мыследеятельностная семиотика и идеи схем деятельности позволили видеть как бы неуловимые деятельностные процессы (мышления,

понимания, действия, рефлексии, коммуникации) конструированных мозгом мыслительных схем [18]. Построение представлений о схематизации как способности сознания человека позволяло увидеть как в процессе культурно-исторического развития общества происходит схематизированное понимание структуры общества, структуры взаимодействия человека с социальными институтами и воздействия человека на них в зависимости от рожденных в мышлении моделей видения социальной реальности.

Конструирование модели социальной деятельности личности становится единственно центральным для объяснения взаимосвязи и взаимоотношений образующих систему взаимодействия «субъекта-объекта деятельности»: психическую активность личности (целеполагание, мотив, способы ориентации), саму деятельность по моделированию механизмов и способов активности как артефакта, который существует не благодаря физической природе, а благодаря тому, что он произведен в мыслительных процессах для определенного использования и инкорпорирован в человеческую культуру как способ взаимодействия с социально-историческим миром.

Мыслимое в философском смысле понятие «социальная деятельность» было неотделимо в трудах российских исследователей от прилагательного «преобразовательная». Несмотря на критику теоретиков системно-деятельностного подхода за отдельное выделение нового вида социальной деятельности – преобразовательной, М. С. Каган утверждал, что в зависимости от характера предмета преобразовательная социальная деятельность может быть: преобразованием природы, то есть трудом (в том смысле, в котором его употреблял К. Маркс); преобразованием общества, которое выступает и в революционно-разрушительной форме, и в созидательной, социально-организационной, но в обоих случаях выражается в изменении социальных объектов – отношений, институтов, учреждений; преобразованием человека, взятого в его физическом и духовном бытии [2, с. 55-56].

Таким образом, в теоретической модели социальной деятельности наряду с революционно преобразующей деятельностью мыслилась и реформаторская деятельность как непосредственное преобразование и изменение общественных институтов, учреждений или отношений. Но ведь в выделяемом выше понятии «преобразование общества» мы сегодня с уверенностью мыслим и модернизацию, и реформирование, и научно-технические революции, и даже инновационные преобразования. Так можно ли всю социальную деятельность человека в обществе считать преобразовательной? Очень справедливо отметил Р. Ю. Соколов в анализе социальной деятельности, что не всякое изменение в её осуществлении есть преобразование [13, с. 22-23].

Каждая деятельность человека уникальна, но в этой уникальности есть связующе общее – это потребность человека в активности. Между двумя бытовавшими ранее полюсами «индивид-социум» встает посредник – социальная деятельность, которая преобразует понимание первых двух понятий. С введением этого понятия культура общества сразу перестает быть нагромождением неодушевленных материальных предметов, а становится причудливой системой идеально-материальных артефактов. То есть таких технологий осуществления деятельности по созданию новых предметов, которые не существовали ранее и, которые сложно детально описать как осуществляющийся процесс с целью обучения других людей этой новой социальной деятельности.

Реформаторская деятельность дифференцируется соответственно видам ее практической деятельности. Тот или иной вид реформаторской деятельности личности выступает как опосредование соответствующего вида социальной практики так, что подсистемы практики и подсистемы духовной деятельности образуют соответствующие им социальные отношения – политические, социальные, экономические, правовые, духовные, экологические. Практическое опосредование реформаторской духовной деятельности в определенных условиях приводит к формированию идей о самой общественной практике с присущей ей социальными институтами. Можно утверждать, что реформаторская деятельность есть рефлексия социальной практики, сочетающая в себе как индивидуальное, субъективное, так и объективное содержания. Результат рефлексии есть всегда концептуальное выражение теоретической модели, объясняющей сущность, динамику и движущие силы социального процесса. В этом процессе рождаются идеи переустройства социальной системы согласно потребностям класса, группы, слоя, синтезированным в идеологию реформ.

Система взаимодействия «субъекта-объекта деятельности» является взаимозависимой моделью всех ее составляющих, в которой субъект не способен осознавать себя вне связи с определением объекта (группы объектов). Сколько в данной конструкции условий. Во-первых, условие осознания субъектом себя, своей деятельности через обнаружение объекта. Во-вторых, осознание должно быть не пассивно-статичным в фиксировании объекта, а обладать такими мыслительными процедурами, которые будут позволять анализировать, сравнивать, выделять структуру и функции, строить видоизменение объекта. Ведь

бесспорным является факт, что младенец не способен преобразовывать предмет, а вот более взрослый ребенок может конструировать, а образованный человек может не только воспроизводить механически-стереотипную деятельность, но и после размышлений способен преобразовывать деятельностные процедуры или сам объект, на который они направлены. В-третьих, объект не только должен выполнять функцию данности, но и вызывать активность субъекта. И даже если объект как «вещь в себе», непостижим, он вызывает активность как «вещь для нас». Именно видение его в ракурсе «вещи для нас» предполагает не только убежденность, что объект таков, но и в определенных ситуациях убежденность, что он должен быть изменен в определенных чертах. В-четвертых, данная убежденность должна формироваться в контексте культурно-исторической практики общества и содержать в себе успех моделирования объекта, применяя новые механизмы процесса преобразования на базе старых. И каждый раз это будет новый уникальный вид преобразования, уже не применимый к другим подобным объектам. Каждый раз это будет новое социальное творчество субъекта по созданию единственного видоизменения объекта.

Почему такая исключительность? Неповторимость связанна со многими факторами самой динамики общества. Несмотря на понятие воспроизводства системы общества, мы наблюдаем уникально-индивидуальные социальные институты, общественные отношения, связи. Они неповторимы и единственны для каждого общества и невозможно подобие в другом обществе. Отсюда реформирование всегда представляет собой исключительно единственное неповторимое изменение объекта, зависящее от его местоположения в самой системе, структуры и сформированных функциональных связей. Поэтому всегда реформы экономические по механизму преобразования будут отличны от реформ политических или реформ в системе права. Их будет сближать суть – реформирование, а цель, модель и способ решения поставленной задачи будет разный.

И если не всякая социальная деятельность в своем осуществлении является преобразованием, то реформаторство с уверенностью можно считать подлинно преобразовательной деятельностью, поскольку она осознанно направлена на видоизменение специфических объектов сфер общества. Специфическими они являются потому, что в отличие от предмета социальной деятельности как такового, реформаторство имеет своим предметом видоизменение преобразование конкретного объекта определенной сферы общества. Объектом может быть определенный правовой, экономический, политический институт или определенные социальные, экономические, правовые отношения. Тем самым объект и предмет деятельности выделяют реформаторство как специфическую социальную деятельность.

Но что же позволяет реформаторству оставаться самой древней в применении деятельности и одновременно самым противоречивым феноменом социального знания?

Пытаясь ответить на этот вопрос, мы должны разделить и выделить такие понятия как реформатор, реформа, реформаторство и реформационный процесс, позволяющие адекватно мыслить сам феномен реформаторской деятельности. Реформаторство не отделимо ни от реформатора, как субъекта, осуществляющего реформаторскую деятельность; ни от реформы как способа изменения социальных институтов, институциональных и социальных связей, различных социально-экономических или социально-политических отношений в конкретных сферах общества; ни от реформационного процесса, включающего в себя динамику и взаимодействие всех компонентов преобразовательной деятельности по видоизменению объекта.

Очевидно, что недостаточно человеку иметь желание осуществить реформу, необходимы властные полномочия. Так же как и недостаточно иметь властные полномочия, необходима практическая востребованность реформирования объекта. Недостаточно ясно представлять цель видоизменения социального объекта и знать, как действовать, нужно суметь реализовать (то есть процессуально осуществить) реформу. Что может обуславливать или влиять на осуществление реформаторской деятельности при непосредственном воздействии на объект социума и как возможно само видоизменение объекта? Это выделяет проблему взаимодействия «реформатор – реформируемый объект» и проблему управляемости процессом видоизменения объекта. Процесс выделения специфических свойств реформаторства сложен в силу его переплетения со всеми компонентами реформационного процесса.

Но есть характерные черты, раскрывающие отличия реформаторства от других видов преобразовательной деятельности. Изначально это целеполагание и осознанная направленность самой деятельности реформатора на видоизменение объекта. Реформатор осознает, намеренно совершает действия, предполагает и даже желает наступление результата. И здесь очевидно нужно оговорить некие критерии, при которых возможно реформаторство.

Во-первых, это наличие знания об объекте, который будет реформирован. Информация о нем несет стимул осознания необходимости воздействия на предмет.

Во-вторых, наличие полагания у субъекта «изменить как хочу» и знания-умения (разработать технологии, механизм) как реализовать видоизменения, в какой последовательности, с какими усилиями. Это предполагает потенцию субъекта создавать модель, идеальный образ того, каким должен быть объект после видоизменения, нести какие функции, и как осуществлять жизнедеятельность.

В-третьих, это неоспоримое условие для реформирования и реализации реформаторства – доступ к власти. Прямой или непосредственный доступ к власти позволяет реализовать весь замысел реформы, поскольку власть обладает административными, силовыми (государственное принуждение) и финансовыми ресурсами без которых немыслима практическая реализация реформирования. Можно с уверенностью сказать, что только властные полномочия дают прерогативу целенаправленно реформировать объект. И это подтверждает история существования общества, когда общественное мнение могло лишь толкать к принятию радикальных мер по социально-экономическим изменениям, но сам социальный слой или его индивидуальные представители не имели ни полномочий, ни возможностей не политических ресурсов реформировать даже при соблюдении всех остальных условий.

В-четвертых, умение сформулировать цели реформирования и создать команду для реализации реформы, умение создать идеологию преобразования, показать негативные стороны преобразуемого объекта и возможности его измениться, сформулировать ожидаемые результаты. Механизмы целеполагания в конструировании реформы и создания модели видоизменямого социального объекта подразумевают взаимосвязанные, но в то же время автономные движущие силы, влияющие на осознание и формулирование цели реформирования:

- политика как борьба за власть внутри обществ, постоянно меняющиеся связи политических групп, партий, оппозиций;
- борьба за могущество, геополитическое противостояние в росте или распаде союзов, держав, цивилизаций;
- экономические процессы конкуренции, расширения рынков, кризисные явления в экономических структурах;
- развитие социально-демографической и территориальной инфраструктуры общества (города, дороги, экология проживания);
- научно-технические достижения, своим внедрением вносящие противоречия в производственные отношения;
- социально и культурное производство, борьба за статус и престиж отдельный деятелей или социальных групп;
- и, конечно же, очень сложные изменения человеческих качеств, порождающие потребности не в адаптации к внешней среде, а в ее активном изменении под свои нужды.

В-пятых, наличие интеллектуального пространства в понимании изменений. Предложенное Р. Коллинзом понятие «пространства интеллектуального внимания», в котором появляются и борются между собой идейные позиции, можно использовать в объяснении явления интеллектуального принятия-неприятия реформационных изменений [11]. От устойчивости и разветвленности коммуникативного поля идейной консолидации субъектов, включенных в процессы реформирования, зависит успешность в достижении поставленных целей.

Можно увидеть, что отдельные деятели (работники административно-хозяйственных структур субъектов федерации), наделенные в своем статусном положении полномочиями власти, как «социальные субъекты» воспринимают преобразовательные, реформаторские идеи и реализуют их в деятельности, получая на это политико-правовые и административно-экономические разрешительные санкции в виде законов, постановлений, указов власти. Но ведь то, что они реализуют реформу предназначено для всех членов общества. И здесь важно увидеть деятельность и интеллектуальное приятие тех социальных субъектов, на жизнедеятельности которых непосредственно сказывается изменение.

Некие мировоззренческие установки или введение новых социальных норм поведения в процессе социального изменения влияют на отдельных социальных субъектов, которые своей непосредственной деятельностью обуславливают процесс изменения в социальных институтах общества. Т. И. Заславская акцентирует внимание в связи с этим на то, что «прямым и непосредственным результатом реформ является изменение общественных институтов» [7, с. 65].

В-шестых, проявление реакции самого объекта на изменение. Созданный объект, социальная связь или социальный институт по завершению реформирования должен

полноценно функционировать с уже действующими структурно-функциональными компонентами всей целостной системы общества. Активное взаимодействие субъекта и объекта в процессе реформирования есть не что иное, как взаимодействие в котором субъект активен и целенаправленно изменяет, модифицирует объект. Последний, вследствие видоизменения, так же приобретает активность – самостоятельное функционирование в социально-экономических или духовных отношениях, институциональных связях с другими объектами. И здесь очень важно согласование потребностей, целей и успешности реализации видоизменений объекта.

Стремление к социально-экономическому и политическому чуду, как закономерному итогу цикла реформ российского общества конца XX- начала XXI века, оказалось во многом утопическим. Опыт реформирования других государств показал, что социально-экономический прорыв возможен не только при тщательно спланированном научно обоснованном внутриполитическом курсе, но и при идейной консолидации общества, когда согласуются адекватные социальные интересы, цели и идеологические установки. Ведь все это определяет реакцию общества на сформированные ранее ожидания.

Однако, несмотря на вышеуказанные критерии реформаторства, мы должны сказать, что она невозможна без следующих компонентов, составляющих единое целое в осуществлении реформирования. Мы с уверенностью можем сказать, что данные компоненты характеризуют реформаторство и его специфические особенности (существенные признаки), позволяя отличить эту деятельность от других видов преобразовательной деятельности.

Первым компонентом является субъект – деятель и конкретная личность, имеющая властные полномочия в силу своего политического статуса, осуществившая реформу. Именно обладание легитимным правом на преобразования в обществе, закрепленного законодательно определяет главу государства как специфического субъекта реформаторской деятельности. В современном политологическом понимании формы правления в государстве субъект может быть не только главой государства, но и главой правительства или быть инициатором реформ в определенной сфере общества являясь министром ведомства, регулирующего данную сферу жизнедеятельности общества. Современные реформаторы опираются в процессе подготовки реформы на специально разработанные проекты или модели реформирования подготовленные специалистами. Но и бывает так, что инициатором реформ глава государства может и не быть, но при условии убеждения его в необходимости изменений со стороны общественности или заинтересованных лиц становится возможным осуществление реформы;

Второй компонент – объект, без чего невозможна и не целенаправленна деятельность. Для реформаторства объектом специфически является социум в целом и отдельные его сферы, институты, структурно-функциональные и социальные связи, социальные и институциональные отношения. Как преобразовательная целенаправленная деятельность она направлена на объект расположенный в определенной сфере социума. Несомненно, есть определенные рамки для фиксирования объекта реформирования. Это социальный институт, социальные экономические или политические отношения, социальные связи конкретной сферы деятельности общества. Так, например, институт частной собственности как объект реформирования расположен в экономической сфере и через социально-экономические отношения людей по поводу обмена, владения, продажи частной собственности (недвижимости, ценных бумаг, денег) находится во взаимосвязях с другими объектами правовой, социальной и политической сфер. Реформирование института частной собственности непосредственно вызывает изменения во всех взаимосвязях института с другими компонентами структурно-функциональной системы общества. Поэтому объекты подлежащие реформированию располагаются на макро и мезоуровнях социума;

Третий компонент – это сферы реформаторской деятельности. Обычно под сферой деятельности понимаются определенные участки приложения человеческой активности. Для реформаторства это экономика, право, политика, наука, социальная сферы, охватывающие определенные институты и отношения, как, например, образование или отношения частной собственности. Сами сферы, наличие их специфики функционирования, особенности структурно-функциональных связей будут определять создание типов видоизменения объекта, т.е. мыслимые в них и возможные способы взаимоотношения человека с социумом. Отсюда и различия в разновидностях реформ: экономические, социальные, политические, правовые или конкретно в области применения, как пенсионная или реформа образования;

Четвертый компонент – это модель. Моделирование объекта в начале процесса реформирования вовлекает творца в репрезентацию разной степени истинности представлений не только вне-положенного социального объекта, но и самого познающего субъекта. Репрезентация в моделировании видоизменения объекта стремиться не к адекватному отражению, а к образцу принятому по соглашению: намерения субъекта

(репрезентатора) и потенциальные возможности объекта. В созданной модели видоизменения объекта отражаются цель и задачи реформирования, которые из идеального образа становятся предметно, материально фиксируемы в модели реформы. Модель видоизменения неразрывно связана с механизмом осуществления преобразовательной деятельности, с реформаторством;

Таким образом, пятый компонент есть механизм осуществления реформаторства, включающий в себя технологии и уровни воздействия на социальный объект (в политике, экономике, социальной, духовной или правовой сфере). Технология осуществления реформатоства подразумевает три важных составляющих: диагноз, разработка модели или проекта видоизменений в социуме и деятельность по корректировке функционирования социального объекта;

Шестой компонент определяет через что реализуется деятельность, в виде чего или каким способом? Несомненно, реформатор осуществляет преобразования в виде конкретной, исторически неповторимой и особенной по способу осуществления реформы. Отсюда реформа есть неразрывный компонент реформационного процесса.

Седьмой компонент не принципиален, но позволяет осмыслить предназначение реформаторства – это характер деятельности. Что есть реформаторство: созидание или разрушение, прогрессивно оно или нет, порождает нестабильность или дает управляемость социальной системой? Нельзя забывать, что в мире сложных социальных организаций человек существо духовное. И как духовное, психическое существо человек старается наделить смыслом сами процессы социальных изменений, инициированных им.

Подводя итог вышесказанному мы можем определить реформаторство в общекультурном смысле. Реформаторство – это специфический вид социальной деятельности субъекта, имеющего властные полномочия на осуществление реформ в обществе, которая направлена на целевое видоизменение объекта (института, отношений, структурно-функциональных и социальных связей) положенного в сферах социума на основе специально подготовленного механизма управления и контроля за преобразованием.

Мы с уверенностью можем сказать, что такие существенные признаки реформаторства как особый способ изменения вне-положенного социального объекта, осуществление реформаторства субъектом, наделенным властью, когда субъект деятельности осознает цели преобразования, когда возможна управляемость преобразованием со стороны субъекта и деятельность ориентирована на качественные изменения объекта, позволяют не только существовать реформаторству как проверенному способу преобразовательной деятельности, но и эволюционировать, накапливая исторический опыт практики реформирования. В связи с этим, обозначенные в статье аспекты изучения реформаторства требуют дальнейшего исследования в их взаимосвязи с проблемой возможного и действительного в осуществлении реформ.

Библиографические ссылки:

1. Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип / Г. С. Батищев // Проблема человека в современной философии.-Москва, 1969.
2. Борачук В. В. Реформирование системы управления промышленным предприятием в условиях нестабильности внешней среды : диссертация ... кандидата экономических наук : 08. 00. 05 / В. В. Борачук – Белгород, 2011.- 195 с
3. Вахнин Л. Е. Политические аспекты реформирования государственной службы Российской Федерации в контексте демократизации политической системы на современном этапе : диссертация ... кандидата политических наук : 23. 00. 02 / Л. Е. Вахнин – Москва, 2006.- 216 с.
4. Власов Ю. Н. Феномен реформаторства в истории России. /Ю. Н. Власов – Москва: Издательский отдел ГАСК, 1998.- 120с.
5. Егоров Г. Е. Системный характер социальных реформ в современной России : социально-философский анализ : автореферат дис.... кандидата философских наук : 09. 00. 11. / Г. Е. Егоров.- Пятигорск, 2009.- 21 с.
6. Журавлев М. М. Государственно правовые инновации: социально-философский анализ: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. доктора филос. наук :09. 00. 11. / М. М. Журавлев.-Томск, 2002;
7. Заславская Т. И. О движущих силах трансформации российского общества / Т. И. Заславская // Общество и экономика: научный журнал – Москва, 2003.- №6.- С. 65-84
8. Заяц П. В. Экономическое реформирование современной России: правительственный курс и партийно-политические программы : 90-е гг. XX века : диссертация ... кандидата исторических наук : 07. 00. 02. / П. В. Заяц – Ростов-на-Дону, 2002.- 256 с
9. Ильенков Э. В. С чего начинается личность? /Э. В. Ильенков.- Москва:Наука, 1984.-388с.;
10. Каган М. С. Человеческая деятельность. (Опыт системного анализа) /М. С. Каган.- Москва: Изд-во Политиздат, 1974. – 327 с.
11. Коллинз Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. / Р. Коллинз – Новосибирск: Из-во Сибирский хронограф, 2002. – 1283 с.
12. Разумовский В. Ю. Российское государство как субъект и объект реформирования: историко-политологический анализ основных идеологем : Автореф. дис. на соиск. учен, степ. канд. полит. наук : 23. 00. 02

/ В. Ю. Разумовский – Москва, 1999.
13. Соколов Р. Ю. Социальная деятельность: структура и основные параметры [Электронный ресурс]: Дис…канд. филос. н. : 09. 00. 11. / Р. Ю. Соколов.- Ставрополь: РГБ, 2007.- Режим доступа: http: \\diss. rsl. ru\ diss\07\0022.
14. Сорокин Д. С. Реформирование системы и структуры федеральных органов исполнительной власти Российской Федерации : Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. юрид. наук: 03. 00. 27 / Д. С. Сорокин.- Москва, 2004;
15. Синюгин В. Ю. Административно-правовое обеспечение реформирования управленческой деятельности исполнительных органов государственной власти : диссертация ... доктора юридических наук : 12. 00. 14 / В. Ю. Синюгин.- Москва, 2011.- 412 с.
16. Тибилов Д. П. Экономическое развитие субъектов угольного рынка в условиях реформирования естественных монополий : диссертация ... доктора экономических наук : 08. 00. 05. / Д. П. Тибилов.- Москва, 2005.- 262 с.
17. Чечкин С. Н. Концепция рыночных реформ в России в трактовке зарубежных аналитиков : автореферат дис.... кандидата экономических наук : 08. 00. 01 / С. Н. Чечкин.- Москва, 2008.- 22 с.
18. Щедровицкий Г. П. Избранные труды. / Г. П. Щедровицкий.- Москва: Наука, 1995.- 560 с.;
19. Юдин Э. Г. Системный подход и принцип деятельности /Э. Г. Юдин.- Москва: Прогресс, 1975.- 370 с.

Грицькевич Т. І. Сутність та специфіка реформаторства.

Соціально-філософською проблемою сучасного суспільствознавства є важкість виділення реформаторської діяльності серед інших видів перетворювальної діяльності. Аналізуються особливості реформаторства і виділені такі істотні ознаки діяльності, як: спосіб зміни, усвідомленість мети перетворення, керованість і орієнтація на якісні зміни об'єкта; розкриваються структуроутворюючі її елементи і виділені критерії, за яких можливе реформаторство.

Ключові слова: реформаторство, суб'єкт – об'єкт – процес реформування, модель і механізм перетворення об'єкта.

Gritskevich T. The main points and specificity of reformation

The socially-philosophical problem of the modern Social Studies is that it is rather difficult to single out reformative activity among other types of the conversion system. The article studies the reformative peculiarities and marks out such essential features of the activity as the way of change, consciousness of the reformative goal, manageability and the object's quality changes orientation; moreover, it discloses its structure-forming elements and the criteria which make the reformation possible.

G. P. Schedrovitsky, G. S. Batischev, M. S. Kagan, E. V. Ilyenkov and E. G. Judin's ideas make it possible to solve the problem of the interconnection between man and society on the basis of connecting them social activity. It is the only thing that explains the following interactive system: "subject and object activity". The social activity acts as the revolutionary-destructive and constructive form as the reformation of social objects.

The source of reformation is contained in the reflection over the social practice content. Reformation is part and parcel either of the reformer-subject, accomplishing reformation or the reform, which acts as the way of change, or the reformative process.

Reformation has its distinctive features such as goal-setting and activity orientation on the object modification. The reformer realizes, intentionally performs an act, suggests and desires for a result. The following points make reformation possible:

firstly, knowledge about the reformation object;
secondly, the reformer has powers of authority;
thirdly, the ability to make up the object model after changes;
fourthly, the presence of skills and abilities to implement the reformation;
fifthly, the ability to define the goal of the reformation and build a team for the plan implementation;
sixthly, the presence of the intellectual points in the concept of changes caused by the society.
The reformation structure contains:
subject – is a person who has legal power to make the reforms (presidents, ministers, etc.)
object – is the social institutes, social relations;
spheres, where the reformation is feasible;
reform as a model of object modification;
mechanism of its implementation, including technologies and the level of impact on the social object.
From the cultural point of view reformation is the activity pointed at reforming.

Keywords: reformation, the subject – the object – the process of reforming, the model and the mechanism of transforming the object.

Надійшла до редколегії 01.03.2013 р.

УДК 215 : 281.9

С. М. Гуменюк

Національний університет водного господарства та природокористування (м. Рівне)

УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКІ ВІДНОСИНИ: РЕТРОСПЕКТИВНИЙ ПОГЛЯД НА ВИТОКИ РЕЛІГІЙНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ

У статті здійснено аналіз історико-філософського періоду кінця XVI-го початку – XVII ст. та перших тенденційних спроб римокатоликів, серед яких математик Ян Лятош, поет Симон Пекалід, канцлер Лев Сапіга і письменник Ян Щасний-Гербрут, котрі, не втрачаючи власних релігійних

переконань, укорінених у християнство західного взірця, толерантно ставились до своїх опонентів з православного табору. Автор апелює до поняття толерантність і його специфіки у час ренесансних теоантропоцентричних та антропоцентричних світоглядних пошуків.

Ключові слова: релігійна толерантність, острозькі книжники, католицизм, православ'я.

Вступ

Українсько-польські відносини, описані дослідниками історії, літератури та філософії, за тривалий багатовіковий час сусідства наших народів мали багато цікавих, повчальних, а почасти й драматичних моментів. Аналізуючи їх, ми отримуємо змогу не тільки перевести у рефлексивну площину історичну фабулу, а й певною мірою нині убезпечити себе від можливих конфліктів, що часто-густо розгортаються на основі релігійної нетерпимості. Звернення у цьому випадку до поняття толерантності допомагає знайти ті точки дотику, які дозволили обом народам не тільки мирно співіснувати, а й знайти спільний простір для культуротворчості.

Метою нашого дослідження є розгорнутий ретроспективний аналіз витоків релігійної толерантності, відстежений в українсько-польських взаєминах кінця XVI-го – початку XVII ст.

Аналіз наукових досліджень

Найповніше українсько-польські відносини описані у багатотомних історіософських працях уродженця Холмщини Михайла Грушевського. Серед сучасних наукових розвідок на цю тему особливою конкретикою вирізняються дослідження Володимира Литвинова під назвою «Католицька Русь» та ціла низка публікацій Лариси Довгої , Петра Кралюка, Наталі Яковенко. Яковенко, зокрема, відзначає, що «з кінцем XVI століття в релігійний пробут приходить різновірство і супутний йому розбрат, утворюючи два потоки, протиставлені «руському благочестю» [1, с. 296]. Серед польських імен, знаних в Україні, назвемо хоча б W. Tomkiewicz (Wołyn w Koronie. 1569-1795) [2], Piotr Wawzhenjuk (Social Disciplining and Social Control in the L'viv diocese» during the Episcopate of Iosyf Shumlians'kyi in the European context) [3], K. Cholynicki (Z dziejow prawosławia na Wołyniu 992-1596) [4]. Серед сучасників згадаємо: Marek Melnuk. (Polityłczno-społeczny wymiar myśli i działalności Piotra Mohły (1596-1647) jako problem badawczy) [5].

Обговорення проблеми

Мусимо підкреслити, що період кінця XVI-го – початку XVII ст. був періодом амбітних планів кожного з опонентів, періодом часом не виважених гарячкових спроб пошуку компромісу, періодом розчарувань і взаємних звинувачень, і водночас навіть цей складний період самоствердження наших націй не був позбавлений тих представників кожної з культур, котрі не руйнуючи багатовікових традицій власного народу все-таки зуміли шляхетно і толерантно, не втрачаючи людської гідності, обстоювати і власні переконання, і переконання своїх опонентів.

Загальновідомим є той факт, що конфесійні відмінності стали джерелом різнотипних способів бачення буття філософії: епістемного (через схоластику Фоми Аквінського, орієнтованого на логіку та зовнішнє знання), який часто узгоджувався з західно-християнською моделлю та софійного, орієнтованого на здатність філософії до універсального осягнення дійсності (яким частіше користувались представники східного типу християнства). Вочевидь, саме цей факт зіграв вирішальну роль для самоідентифікації культур наших народів, але, разом з цим, цей же факт став джерелом багатьох непорозумінь і конфліктних ситуацій.

Наше ж завдання полягає у тому, щоб відшукати приклади поведінки таких представників польської культури, які б довели, що можна почути і зрозуміти опонента, не змінюючи при цьому власних переконань.

Духовна ситуація досліджуваного періоду в Україні не була однозначною, хоч кожен українець, за твердженням істориків, визначав свою національну приналежність за православним віросповіданням. М. Грушевський зазначає, що лише того, хто сповідував «руську» православну віру вважали «русином», а католиків за віросповіданням вважали поляками. Тобто маємо повне ототожнення релігійного віросповідання та національної приналежності, що було потужним об'єднавчим фактором і гуртувало нашу народність навколо православ'я [6]. Особливо непростим для історико-філософського аналізу нам видається період кінця XVI-го початку – XVII ст. Фактично релігійна ситуація на теренах України XV – XVII століть майже тотожна ситуації політичній, а культурне життя, хоч і знаходиться у залежності від політичного та релігійного, однак тенденційно прагне до поступу, розвитку, активізації.

Не кращими від історичних були і культурні реалії XV – XVI ст. Шкільництво і духовна освіта після опанування турками всього південно-слов'янського православного світу були на незадовільному рівні. Перші українські друковані для українських потреб церковно-

слов'янською мовою книги – «пять словяно – русскихъ книгъ», а саме «Шестодневъ», «Часословъ», «Тріодь постная», «Тріодь цвѣтная», «Псалтирь слѣдованная» були видрукувані у Кракові 1491 р. німцем Швайпольтом (Святополком) Фіолем.

Упродовж тривалого часу на наших землях існували лише початкові школи при церквах та монастирях. Вищу освіту здобували самостійно або ж подорожуючи до західно-європейських навчальних закладів. У 1565 р. римо-католицька церква у боротьбі з реформаційними віяннями розпочинає антиреформаційний наступ, що і приводить на землі Польщі єзуїтських активістів. Саме у таких складних історико-культурних реаліях формується масштабний культурницький рух Острозького книжництва. Слід зауважити, що більшість Острозьких полемістів стояли на чітких ортодоксально-православних позиціях.

В організації такого потужного культурного центру визначна роль належить князю В.-К. Острозькому, який, попри щедру критику щодо «неохоти виступати різко й гостро» і бажання «зістатися ціле життє на другім плані сучасної релігійно-національної боротьби», бажання «по монаршому знаходить для кожного ласкаве слово», попри нестачу «визначної індивідуальності», все-таки вважався «начальником в православ'ю» [7, с. 482-483]. П. Саух підкреслює особливу мудрість князя, що була успадкована від преподобного Федора Острозького, котрий показав «приклад орієнтації на традиції Київської Русі» [8,с. 23].

Костянтин Острозький зумів залучити до культурницького руху навіть чимало іноземців, які працювали не менш плідно, і не менш жертовно на благо української культури. Серед них імена греків Кирила Лукаріса, майбутнього патріарха Константинопольського, Никифора Кантакузина, Діонісія Палеолога, росіянина Івана Федорова, білоруса Андрія Римші та поляка Івана Лятоша, випускника Краківського університету, який був професійним математиком, астрономом і філософом і довів хибність реформи церковного календаря. Ян Лятош – син краківського міщанина, що довершував свою освіту дворічним навчанням у Падуї. За свідченням І. Мицька, там він у 1582 році отримав докторат медицини, а з наступного року Ян Лятош «почав виступати проти нового …григоріанського календаря, через що зазнав переслідувань зі сторони єзуїтів та костьольної ієрархії» [9, с. 100]. Польський дослідник Гайдукевич пише про те, що з 1594 р. Лятош присвячує свої прогностики родині Острозьких. Цілком ймовірно, що І. Лятош був викладачем Острозької слов'яно-греко-латинської академії, адже 1596 р. він переїжджає до Острога, де в окольному замку побіч академії має власний будинок. Таким чином, Ян Лятош, на підставі своїх переконань і астрономічних розрахунків, доклав чимало зусиль для становлення першої вищої школи греко-слов'янського типу.

Ще однією цікавою постаттю того періоду був українсько-польський поет – Симон Пекалід (Перкаль, Пенкальський). Він був придворним поетом К. Острозького, автором найвідомішої на той час латиномовної поеми «Острозька війна» (1600 р.) у якій прославлявся Костянтин та Януш Острозькі. В. Литвинов називає цей твір однією з найвизначніших праць історіографів того часу, у якому чітко проступають гуманстичні риси [10, с. 21]. Провіденціалізм і фаталізм поступаються тут місцем історично-зумовленим вчинкам персонажів, які завдяки доброчесності і доблесті, намагаються досягти «земного безсмертя. За свідченням цього ж дослідника, С. Пекалід виступав за спадкову монархію у формі українського князівства, на чолі якого стояв би «філософ на троні».

Та найцікавішим фактом польсько-українських відноси того драматичного часу, на нашу думку, можна вважати письмові заяви, що збереглися до сьогодні польсько-українського письменника Яна Щасного-Гербурта, який будучи правовірним католиком, виступав як ревний захисник «Руської віри» – православ'я. Він висловлював палкий протест проти національного поневолення українського народу, нагадуючи полякам про те, що: «Жоден розум, жодне насильство не може досягти того, щоб Русі не було в Русі. А що як хтось захоче, щоб поляків не було у Польщі?» [11, с. 23]. Ян Щасний-Гербурт навіть став фундатором православного монастиря в Добромлі. Водночас він не підтримував рішень Берестейської унії, прибічником якої був король Сигізмунд III. «Коли духовних речей шукають, чому ж не духовними способами?.. Але гайдуками церкви брати, позовами на трибунали тягти, попів хапати, ченців виганяти – все то не узгоджується з волею і наукою збавителя нашого. Радше такі слова можна сказати: «Шукаєш свого пожитку, а не Христового» [12, с. 23]. Цьому ж римокатолику належить високопатріотичний твір «Розмисел про народ руський».

Згадаємо ще одне ім'я – канцлера-католика Леона Сапеги, що у час політично-релігійнного протистояння «історичної Польщі» та українського народу засуджує сам факт унійного переслідування православних русинів у польській державі. За свідченнями, які є опубліковані у працях польських учених S. Linde та M. Wishniewski, Леон Сапега – польський вельможа і політик, у тексті листа до уніатського єпископа Йосафата Кунцевича від 12 березня 1622 року нагадує для адресата про «повні земські суди, повні магістрати, повні ратуші, повні єпископські канцелярії позовів, процесів, протестацій» [13, с. 126-132].

Отже, те тло, на якому розгорталась діяльність острозьких просвітників дозволяє ствердити думку, що центром полеміки стала проблема наявності великих суперечностей між двома полемічними таборами противників та прибічників Берестейської унії, що і спричинило виникнення полеміки. Особливість описаних ситуацій полягає у тому, що коли людина щиро віддана власній релігійній традиції, то вона цінуватиме і шануватиме подібну «міцність у вірі» у іновірця.

А. Г. Шевченко, досліджуючи віротерпимість як основу міжрелігійної згоди, підкреслює, що «доктринальний діалог має першорядне значення для інституційно оформлених віросповідних співтовариств. Причому, він може набувати особливої гостроти і напруженості, оскільки кожна релігія заявляє про вселенський і абсолютний характер власного трансцендентного досвіду. А визнання рівноцінності та рівнозначності всіх «шляхів до Бога» для дійсно релігійної людини абсолютно неможливе. Отже доктринальна толерантність між різними конфесіями веде до релігійно-світоглядної еклектики і поза релігійної байдужості, а діалог у цій сфері може мати лише конфронтаційний характер [14, с. 179], у якому опоненти сприймають один одного як місіонерський об'єкт. Ми ж дошукались іншого ґатунку прикладів, – глибшого підходу до справи релігії, що не породжував конфронтації. Адже і математик Ян Лятош, і поет Симон Пекалід, і канцлер Леон Сапеґа, і письменник Ян Щасний-Гербрут, – усі ці культурні діячі, будучи римокатоликами, живучи і діючи в один із найдраматичніших періодів становлення української ідентичності, не йшли на конфронтацію з представниками східно-християнського віросповідання. Вони обстоювали право православних на «отцівську віру», доклали максимум зусиль на утвердження унікальності наших культурних шляхів, проілюструвавши своїми вчинками високий взірець людської гідності та шляхетності у екстремальних політичних, історико-культурних умовах. Цю позицію, на наше переконання, можна і потрібно зарахувати як таку, що апелює до поняття толерантність і його специфіки у час ренесансних теоантропоцентричних та антропоцентричних світоглядних пошуків.

За свідченням нашого сучасника ігумена Веніаміна (Новика), який досліджує духовний сенс толерантності, справжня толерантність, яка передбачає компроміс у межах гуманізму, немає ніякого відношення до будь-якої безпринципності, байдужості до істини. Навпаки, у толерантності проявляється повага до тієї Істини, яка може сприйматися лише вільно. І якщо стосовно самої себе людина може бути максималістом, то стосовно інших, вона зобов'язана бути толерантною, адже без норм толерантності неможливим стає суспільне життя [15].

Висновки

Здійснений нами ретроспективний аналіз витоків релігійної толерантності переконливо свідчить про те, що становлення віротерпимості відбувалося у надскладних політико-соціальних та культурних умовах кінця XVI-го початку – XVII ст. Незважаючи на це, ми маємо яскраві приклади проявів істинної толерантності, які визначали міру розумного компромісу. Сучасне ж тлумачення толерантності (відповідно до «Декларації принципів толерантності» [16]), як поваги, прийняття та правильного розуміння величезної кількості культур нашого світу, наших форм самовираження і способів прояву людської індивідуальності, розглядає компроміс як моральний обов'язок і політичну правову потребу.

Отож, перші тенденційні спроби римокатоликів, серед яких математик Ян Лятош, поет Симон Пекалід, канцлер Лев Сапіга і письменник Ян Щасний-Гербрут, котрі, не втрачаючи власних релігійних переконань, укорінених у християнство західного взірця, терпимо і з повагою ставились до своїх опонентів з православного табору, можемо вважати засадничим етапом формування релігійної толерантності кінця XVI-го початку – XVII ст.

Перспективи подальших наукових досліджень

Реалії сьогодення, поіменованого добою глобалізації, спонукають нас до уважного вивчення як філософської площини вітчизняної духовної культури, так і до переосмислення спадщини християнства західного взірця задля відтворення адекватного змісту філософських надбань та утвердження високоморальної людини на всіх рівнях буття.

Бібліографічні посилання:

1. Яковенко Н. Паралельний світ : (дослідж. з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.) / Наталія Яковенко. – К. : Критика, 2002. – 416 с.

2. Tomkiewicz W. Wołyn w Koronie, 1569-1795 / W. Tomkiewicz // Rocznik Wołynski. – Równe, 1931. – T. 1. – S. 25–67.

3. Wawzhenjuk P. Social Disciplining and Social Control in the L'viv diocese during the Episcopate of Iosyf Shumlians'kyi in the European context / Piotr Wawzhenjuk // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура : зб. наук. пр. / ред. М. Попович. – К., 2005. – С. 347-367.

4. Cholynicki K. Z dziejow prawosławia na Wołyniu (992=1596) / K. Cholynicki // Rocznik Wołynski. – Równe, 1937. – T. 5/6. – S. 53-106.

5. Melnuk M. Polityłczno-społeczny wymiar myśli i działalności Piotra Mohły (1596-1647) jako problem badawczy

/ Marek Melnuk // Хроніка–2000. – 2000. – № 39/40 : Україна: філософський спадок століть. – С. 207-226.
6. Грушевський М. С. Історія України-Руси : в 11 т., 12 кн. / М. С. Грушевський. – К. : Наук. думка, 1995. – Т. 6. – 667 с.
7. Там само
8. Саух П. Ю. Князь Василь-Костянтин Острозький / Петро Саух. – Рівне : Волин. обереги, 2002. – 224 с.
9. Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576-1636) / І. З. Мицько. – К. : Наук. думка, 1990. – 190 с.
10. Литвинов В. «Католицька Русь» : іст.- філософ. нарис / В. Литвинов. – К. : Укр. центр духов. культури, 2005. – 276 с.
11. Там само
12. Там само
13. Антонович В. Що принесла Україні унія : стан укр. православ. церкви від половини XVII до кінця XVIII ст. / В. Б. Антонович. – Вид. 2-ге, з доповн. – Вінніпег : Екклезія, 1991. – 132 с.
14. Шевченко В. Україна духовна: Постаті, події, явища // Віталій Шевченко : Монографія. – К. : «Світ Знань», 2008. – 527 с.
15. Новик В. Духовный смысл толерантности (Толерантность: сила или слабость?) [електронний ресурс] / В. Новик. – Режим доступу: http: // www. gumer. info / bogoslov_Buks / Philos / Article /nov_tol. php
16. Деларация принципов толерантности [електронний ресурс]. – Режим доступу http: www. un. org / ru / documents /decl_conv/declarations/toleranc. shtml

Гуменюк С. Н. Украино-польские отношения: ретроспективный взгляд на становление религиозной толерантности.

В статье произведено попытку осуществить историко-философский анализ периода XVI-го начала – XVII вв. и первых тенденциозных поступков римокатоликов, среди которых математик Ян Лятош, поэт Симон Пекалид, канцлер Лев Сапига и писатель Ян Щасний-Гербрут, которые, не теряя своих личных убеждений, произрастающих от западного христианства, толерантно относиться к своим оппонентам из православного крыла. Автор апелирует к понятию толерантность и его специфике во времена ренессансных теоантропоцентрических и антропоцентрических мировозренческих позиций.

Ключевые слова: религиозная толерантность, острожские книжники, католицизм, православие.

Humeniuk S. Ukrainian and polish relationships: retrospective viev on the sources of religious toleration.

The attempt of historical and philosophical analysis of the ending of the XVI-th, the beginning of the XVII-th centuries and the first tendentional attempts of Roman Catholics, among which the mathematician Yan Lyatosh, poet Simon Pecalid , chancellor Lew Sapiga and writer Yan Schasniy-Herbrut, who hadn't lost their own religious beliefs, rooted in Christianity of western style, and who were tolerant to their opponents form the Orthodox camp, has been made. The author appeals to the notion tolerance and its peculiarities during the Renaissance teoantropocentric and anthropocentric philosophical searches.

Keywords: religions tolerance, Ostrog bookmen, Catholisism, Orthodoxy.

Надійшла до редколегії 01. 03. 2013 р.

УДК 162. 6: 547: 543. 422

Ч. Ф. Дашдамирова
Бакинский государственный университет

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ИССЛЕДОВАНИЮ МОЛЕКУЛЯРНЫХ СТРУКТУР В БИОЛОГИИ

Проблема философского осмысления диалектического характера развития биологических систем и принципов жизнедеятельности является одной из классических проблем современности. Неугасающий интерес исследователей к этой проблеме определяется особенностью биологического познания, интегральными особенностями жизненных процессов и значением этой проблематики для биологии в целом. Важную роль в решении этих задач в биологии играет формирование диалектического мировоззрения.

Ключевые слова: диалектика, биосистема, клетка, информативность, регулятивность, элементарность, событие.

В сфере биологии происходит известная «гносеологическая адаптация» общедиалектических принципов, законов и категорий применительно к специфическим нормам биологических дисциплин. Важнейшей проблемой является установление диалектических переходов от простого к сложному и от сложного к простому в процессе познания. В этом аспекте, определяя интегризм, как путь от простого к сложному в познании явлений жизни, отметим, что он неразрывно связан с редукционизмом – процессом обратного развития биопроцессов в сторону их упрощения. Вместе с тем, редукционизм как методологическую установку биологического исследования, нельзя абсолютизировать. Задача биологии – найти путь к синтезу или взаимодополнению этих двух форм взаимоотношений частей с целостной биосистемой. В этом смысле создание биомоделей через определение пути интегризма должно основываться на эмпирических данных исследования, полученных на путях редукционизма как основы научной стратегии поиска

в биологическом и научном познании вообще. П. К. Анохин, А. Батко, Р. С. Карпинская, А. С. Мамзин, А. Марков, Ю. В. Олейников, Г. И. Рузавин, А. Т. Шаталов, ряд других исследователей рассматривали указанные проблемы в разных аспектах.

Однако не следует допускать упрощения, сведение сложных явлений в биосистемах к элементарным уровням физико-химических процессов. Необходимо осознавать, что сложная информационная биологическая система имеет свои специфические, только ей присущие свойства, которые утрачиваются при ее расчленении. Нельзя рассматривать биосистему как простую сумму молекул, атомов, макромолекул или коллоидов. В этом плане важно осознать философские аспекты существования и функционирования биосистем. В отличие от указанной простой суммы частей, молекул, молекулообразующей системы жизнедеятельные системы имеют особенность (закономерность) активно использовать прошлый опыт, так называемое «забегание вперед».

Представление об эффективности процесса отражения соответствует сущности теории отражения. Именно «опережающее отражение» есть одна из форм отражения, процесс которой вскрывает опыт прошлого, и биосистема приспосабливается к будущим событиям. Условные рефлексивные сигналы являются формой этой закономерности. Отсюда можно заключить, что активное отражение действительности выражает характеризующий фактор биологической системы, способность его приспособления к окружающей среде. Другой существенной закономерностью биологической организации материи является проблема «вписанности» живого, его взаимообусловленность фундаментальными законами физики, химии и других законов неорганического мира. Это, в первую очередь, процесс «освоения» живой системой пространственно-временного континуума. Такие объективно-реальные формы материи, как движение, пространственно-временной континуум – выступают немаловажными факторами воздействия на все живое с момента возникновения жизни вообще [1]. Такая вписанность, взаимосвязь жизнедеятельности с фундаментальными законами природы (неорганического мира) – освоение пространственно-временных взаимодействий способствовали процессу эволюции и сохранению ее на планете. Под этим углом зрения следует рассматривать деятельную основу клеточной единицы живой структурной организации материи – биологическую клетку. Клетка способна к процессу метаболизма и воспроизводству себе подобной. Для поддержания указанных особенностей в процессе эволюции в клетке возникли определенные структуры, именуемыми клеточными органеллами, регулирующие и координирующие реакционные жизненно важные процессы. К клеточным органеллам относятся: ядро, митохондрии, эндоплазматический ретикулум, рибосомы, лизосомы, микротельца и др. Клетки покрыты плазматической мембраной, построенной таким образом, что в определенных местах имеется возможность прямого переноса соединений из внеклеточного пространства к ядру. Пространство между органеллами заполнено коллоидной суспензией, богатой белками (ферментами), носит название цитозоль [7].

Известно, что основная функция клеточных мембран заключается в отделении клеток от межклеточной жидкости, в создании ее внутренних особенностей, в поддержании градиента концентрации и электрохимического градиента, в осуществлении переноса питательных веществ, важных для жизнедеятельности. Проницаемость мембран для различных веществ зависит от свойств молекул веществ и от характеристики мембран.

Процесс переноса веществ через мембрану осуществляется с затратой дополнительной энергии. Эти процессы делятся на два класса: 1. пассивные (протекающие спонтанно в результате наличия градиента концентрации или электрохимического потенциала) 2. активные (требующие затраты энергии метаболизма). Отсюда следует, что в информационном плане клетка является чрезвычайно сложным образованием. Как продукт развития Вселенной, она естественно информативна еще свойствами пространства и времени. Происходящие изменения в космосе вызывают в свою очередь перестройку в развитии биосистемы и организма в целом. Поэтому в информационном плане биосистема способна реагировать на происходящие изменения за ее пределами. Другими словами, органическая взаимосвязь, взаимообусловленность, взаимодействие с окружающей действительностью, огромное множество ее проальтернатив (если только один электрон имеет 1040 проальтернатив) свидетельствует о том, что в биологической клетке аккумулировано большое количество информации Вселенной.

Информация – это то, что несет отпечаток факта или материального события (которое произошло или произойдет). Физический процесс, который содержит такую информацию, называется сигналом. Степень такой информации (энтропия) содержится в данном сообщении и равна сумме информаций его элементов:

$$J=\sum_{i=1}^{i=m} P_i \log_2 P_1$$

где i – число элементов, составляющих сообщение, P1 – вероятность осуществления этих элементов, $\log_2$ – характеризует двойственную логику мышления (быть – не быть, да или нет, все или ничего), J – энтропия. Термин энтропия не идентичен со смыслом понятия в термодинамике (S), имеет просто с ней простую аналогию [7].

Поток информации обеспечивает нормальную жизнедеятельность биообъекта, а максимальное ограничение потока информации биосистемой переносится крайне тяжело. Чрезвычайно большое количество информации также тяжело переносится. При этом обогащенная среда усиливает синтез ДНК в клетках, а изоляция угнетает его. Самостоятельная потребность ее в информации не только и не столько в самосохранении постоянства биосистемы, сколько в развитии и совершенствовании.

В этих процессах имеет место и направленная изменчивость – мутация, необходимая для эволюционного процесса. Это и есть акт освоения новых сфер и новых форм поведения. Если живые существа, системы стремились бы только к полезным результатам, то они остановились бы в развитии. Новизна получается путем рекомбинации ранее полученных информаций в процессе «творческого» развития биоматерии. Стремление не только к полезному, но и к новому выступают важнейшими атрибутами в развитии всего живого.

Любое событие, которое протекает в таких системах, осуществляется путем передачи химических сигналов между клетками, что сопровождается прохождением электронов по межклеточным жидкостям. Оптимальный уровень JR=const очень важен для организма.

Определяющей особенностью биосистемы является принцип постоянства ее информативно-регулятивных процессов, характеризующий биологическую реальность со стороны развития, изменения, становления как элементарный неразложимый процесс. С пониманием единства информационных и регулятивных процессов, аккумулирующего в себе глубокое диалектическое содержание, должны быть связаны существенные изменения в нашем понимании элементарной биологической реальности.

Для осмысления этого положения, большое значение имеет тот факт, что именно на основе информативно-регулятивных связей воссоздаются представления об атомарных биологических процессах. Это обстоятельство особенно важно при анализе клеточного питания. В этом плане биоэлектрическая природа питания живых систем синхронно регулируется в клетках и биологических жидкостях организма, на уровне неразложимых элементарных процессов, которые в свою очередь влияют на совершенствование и развития всего организма. «Топливо жизни» – это водород. Именно присутствие водорода в виде атома выступает в качестве необходимого условия протекания биопроцессов.

Поэтому рассмотрим подробнее значимость водорода для жизнедеятельности системы. Современные экспериментальные исследования показывают, что присутствие в продуктах питания ионов водорода служит важнейшим показателем ценности клеточной системы. Недостаток ионов водорода ведет к замедлению и ослаблению внутриклеточных процессов, межклеточных взаимодействий, торможению выработки энергии, накоплению токсических веществ и свободных радикалов, что естественно ведет к нарушению природного ритма. Присутствие водорода – необходимое условие синтеза АТФ, как источника энергии клетки.

Сказанное подтверждает роль и значимость водородных ионов для гидратации и жизнедеятельности всего организма, выступая тем самым одной из главных переменных в «уравнении жизни». Именно водород защищает клетки от разрушительного окисления свободных радикалов, именно водород обеспечивает энергией, когда «сгорает» в кислороде, который в свою очередь выступает в качестве другой переменной «уравнения жизни».

Общеизвестно, что показатель РН характеризует как концентрацию ионов водорода, так и их активность. Именно водород защищает наши клетки от разрушительного окисления свободными радикалами и обеспечивает клетку энергией (когда «сгорает» в кислороде) [12]. Помимо этого, характеризующим фактором клеточной системы выступает окислительно-восстановительный потенциал – величина, характеризующая отношение и тенденции данного окислителя к присоединению электронов или восстановителя к их отдаче.

На клеточном уровне биохимические реакции представляют собой результат взаимодействия водорода – донора электронов, и кислорода – акцептора (принимающего) электронов. Потребность в водороде живых систем не уступает потребности в кислороде. Кислород сжигает водород в живых системах, вследствие этого освобождается энергия, используемая организмом. Несмотря на чрезвычайно упрощенное описание некоторых процессов, для осознания смысла информативно-регулятивных отношений можно сказать, что жизненная энергия регулируется и управляется транспортом ионов водорода и кислорода, составляющих уровень жизнедеятельности. Все эти множественные элементарные акты событий, как динамический комплекс, лежат в основе регулятивных процессов и сопровождаются водородно-кислородной информацией. Тогда жизнеобеспечение представляется как круговорот водорода, а ее содержание заключается в «горении водорода». Поэтому элементарные «вещные» представления не в состоянии характеризовать жизнедеятельные процессы.

Резюмируя сказанное о природном клеточном механизме питания, необходимо отметить, что клетка – основная единица живой структуры и самостоятельная потребность ее в

информации служит не только и не столько самосохранению постоянства биосистемы, сколько ее развитию и совершенствованию. Важная сторона клеточной системы – мутация, как необходимое условие эволюционного процесса. Это и есть акт освоения новых сфер и новых норм поведения. Если бы живые системы при получении «питания» (информации) стремились бы, повторим, только к полезным результатам, то они остановились бы в развитии. Новизна получается путем рекомбинации ранее полученной информации в процессе «созидательного» развития биоматерии. При этом процесс передачи и получения информации в своей основе непрерывен и представляет собой тот элементарный акт – событие, которое питает клеточную систему организации.

При этом необходимо отметить, что особенности клеточной деятельности зачастую связывают с принципом постоянства и изменчивости происходящих процессов, которые взаимодополняют друг друга, так как они образуют некое единство живого. Смысл постоянства живого – в его изменчивости. Единство этих противоположностей не есть единство вне познания, возникших «чисто онтологических характеристик». Это, прежде всего, единство противоположностей, складывающееся в ходе огрубления природы, оно выражает неисчерпаемость многогранной действительности. Постоянство информативно-регулятивных процессов в клетке, и, вместе с тем, стремление не только к полезному, но и к новому, выступают важнейшими атрибутами в развитии всего живого.

Всякую непрерывность можно представить как последовательный ряд внешних воздействий элементарных событий 1…п.

Такое действие осуществляется полученной информацией с определенными интервалами. Клеточная система наполнена такого рода действиями – актами, действий, переходящих одно в другое. Фактически в этих процессах исключена дискретность.

Самоорганизующая и саморегулирующая особенность и интервал этих событий – полная стабильность между событиями – навеяны искусственной формой восприятия процессов. Это означает, что все типы событий в целом ведут непрерывную «мелодию» пространственно-временного континуума внешнего мира. Именно этой непрерывной основе процессов принадлежит роль фундамента жизненно-важных процессов клеточных реалий.

«Рассматривая организм (или любую живую систему) как определенным образом иерархически организованный комплекс событий от «точечных» событий, определяющие его материальную природу, через многочисленные этажи событий «атомных», «молекулярных» и т. п. составляющих его химическую, субмикроскопическую, анатомическую и физиологическую структуры, можно выделить также некоторое множество событий самого «высокого ранга». Множество это, вместе с характерными для данного организма отношениями между трансформациями, опишет структуру развития, понимаемого как система событий [2].

А. Батко в своей работе, касающейся структуры онтогенеза, анализируя непрерывные процессы развивающегося организма, пишет, что «события такого рода, … превращения или трансформации организма в его индивидуальном развитии, элементарные онтогенетические события – это сложная система биохимических, физиологических и даже экологических актов. Трансформация развития понимается как событие, изменяющее направление течения метаболизма и прочих проявлений жизнедеятельности организма. Результатом ее действия на развивающийся организм являются настолько существенные изменения всей его организации, морфофункциональной структуры и структуры связей со средой обитания, что при «вещном» подходе приходится заново описывать строение организма и его действие. «Вещный» подход к организму оказывается недостаточно емким для отражения его развития, затрудняет его анализ как системы развивающейся, хотя и достаточен для анализа его как системы, определенным образом организованной и действующей. Процессуальное видение развития организма влечет за собой новое, более определенное понимание «состояния» развития, которым являются уже не любой, «временной разрез» через развивающуюся систему, а разрез в определенной критической точке времени, на переходе от одной трансформации к другой [2].

Интерпретация всякого рода характерных особенностей осмысляется через идею целостности и системности, которые способствуют уничтожению разрыва между структурой и функцией. Если под структурой понимать пространственное строение организма (ткани, клетки и др.), как определенное «вещное» образование, то в то же время, как функция организации, раскрывает ее динамику – деятельность, ритм. Процессуальное видение действительности убирает этот разрыв между структурой и функцией организованной системы, выявляет свойства единства структуры и функции как единого целого, устанавливает их взаимосвязь, их диалектичность, показывает, что между строением и деятельностью организма существует органическая взаимосвязь. Такая взаимосвязь не

сводится ни к простой, ни к каузальной зависимости.

Такое объединение структурных и функциональных особенностей систем свидетельствует о том, что биологический стиль мышления сложноорганизованных клеточных систем все теснее начинает связываться с их определенным синтезом морфологического и функционального содержания.

Наиболее глубоко процессу осознания указанных выше фактов и раскрытию диалектики живого способствует исторический подход. Тем самым биологическая организация представляется как сложная, в то же время как целостное образование, как определенный диалектический комплекс событий элементарного характера. Поэтому можно заключить, что в современном биологическом познании преодолен разрыв между понятиями структуры, функции и исторического развития системы. В связи с этим одной из актуальных методологических задач в современной биологии становится рассмотрение взаимоотношений между основными принципами и понятиями структурно-функциональной (организацией) и исторической (эволюционной) биологии [5].

Структурно-функциональные особенности биосистемы можно рассматривать в плане соотношения понятий упорядоченности и саморегуляции вместе с определенными совокупностями связей и отношений, представляют биологической организации некоторую целостность и единство, свойства которой отличаются от свойств составляющих его частей. В этом плане биологическое целое «больше», чем сумма его составляющих частей и процессов.

Целостность биосистемы основывается на взаимоотношениях событий и возникновением их обратных связей (реципрокные, взаимонаправленные), на взаимодействиях, взаимообусловленности и взаимодополнительности, которые в свою очередь и составляют основу всех механизмов саморегулирования. Информация всегда связана с тем или иным носителем – объектом или событием. Для осмысления процессов жизнедеятельности и саморегулирования в таких системах важную роль играет не сама информативность системы, а взаимодействие ее с элементарными событиями системы. Сами эти события носят точечный характер, и не имеют составляющих. Принципиально здесь то, что биологические выводы в основном строятся не на результатах событий, а определении их регулярностей. Результаты единичных взаимодействий не определены однозначно, а характеризуются степенью вероятности. Серия такого рода взаимодействий приводит к статистике, которая характеризуется распределением вероятностей такого взаимодействия. Наличие определенных регулярностей и упорядоченностей в элементарных событиях является основой саморегулирования и упорядоченности в биологических системах.

Эти факты показывают роль понятия элементарного процесса, его методологическую значимость в структуре биологического знания. Процессуальное мышление приобретает особую методологическую значимость в современной биологии, отражает наиболее существенные свойства и отношение биологической реальности, способствует выявлению новых отношений в биологической системе. В этом смысле процессуальный подход выступает в роли методологического ориентира в биологических системах, имеющего огромное философское значение и требует дальнейшего анализа и философско-методологического осмысления.

Библиографические ссылки:

1. Анохин П. К. Философские аспекты теории функциональной системы / П. К. Анохин // Философские проблемы биологии. – М. «Наука», 1973. – С. 78 -104

2. Батко А. Структура онтогенеза в филогенетической таксономии низших растений / А. Батко // Проблема взаимосвязи организации и эволюции в биологии. – М. Наука, 1978. – С. 190- 221

3. Биофилософия. – М. : ИФРАН, 1997. – 264 с.

4. Карпинская Р. С. Редукционизм и понятие элементарного биологического объекта / Р. С. Карпинская // Философские проблемы биологии. – М. : Наука, 1973. – С. 143-151

5. Мамзин А. С. Проблема взаимосвязи и организации исторического развития в современной биологии/ А. С. Мамзин // Проблема взаимосвязи организации и эволюции в биологии. – М. Наука, 1978. – С. 18 -31

6. Марков А. Рождение сложности. Эволюционная биология сегодня: неожиданные открытия и новые вопросы / А. Марков. – М: Астрель,2010. – 527 с.

7. Мусил Я. Современная биология в схемах / Я. Мусил, О. Новакова, К. Кунц. – М. Мир, 1984. – 216 с.

8. На пути к теоретической биологии. – М. Наука, 1970. – С. 48-49

9. Рузавин Г. И. Концепции современного естествознания / Г. И. Рузавин. –Москва: Юнити, 2007. – 287с.

10. Meagher T. R. Is Evolutionary Biology Strategic Science? / Thomas R. Meagher // Evolution. – 2007. – Vol. 61, №1. – P. 239-244

11. Cochan G. The 10000 Year Explosion: How Civilization Accelerated Human Evolution / Gregory Cochan, Henry Harpending. – Basic Books, 2009. –304 p.

12. Shirahata S. Electrolyzed Reduced Water Scavenges Active Oxygen Species and Protects DNA from Oxidative

Damage / S. Shirahata, S. Kabayama, M. Nakano, T. Miura, K. Kusumoto, M. Goton // Biochemical and Biophysical Research Communications. – 1997. – Vol. 234, № 1. – P. 269-274.

Дашдамірова Ч. Ф. Діалектичний підхід до дослідження молекулярних структур в біології.

Проблема філософського осмислення діалектичного характеру розвитку біологічних систем і принципів життєдіяльності є однією з класичних проблем сучасності. Невгасаючий інтерес дослідників до цієї проблеми визначається особливістю біологічного пізнання, інтегральними особливостями життєвих процесів і значенням цієї проблематики для біології в цілому. Важливу роль у вирішенні цих завдань в біології відіграє формування діалектичного світогляду.

Ключові слова: діалектика, біосистема, клітина, інформативність, регулятивна, елементарність, подія.

Dashdamirova C. Dialectical approach to the study of molecular structures in biology.

The problem of philosophical understanding of biological systems and dialectical principles of life are one of the classic problems of our undying interest of researchers in recent years. This interest to the problem defined by its fundamental nature, characterized by features of biological knowledge,

integral features of the vital processes and the value of this issue for biology. In solving these important problems in biology, the main issue is the formation of the dialectical philosophy.

In this article, there is an attempt to describe the dialectic of material structures at the level of the unit of biological organization. The integrity of the biological systems is based on the relationships of events and the occurrence of feedback (reciprocal), the interactions, interdependence and complementarities, which in turn form the basis of all the mechanisms of self-regulation. The results of individual interactions are not uniquely defined, and are characterized by probability. A series of such interactions leads to the statistics, which is characterized by a probability distribution of such interaction.

The presence of a particular regular and orderly in the elementary events is the basis of self-regulation and order in biological systems. These facts show the role of the notion of an elementary process, its methodological significance in the structure of biological knowledge. Procedural thinking is of particular methodological significance in modern biology, reflects the most important properties of the biological reality and attitudes contribute to the definition of new relations in a biological system. In this sense, procedural approach serves as a methodological guide in biological systems that are of great philosophical significance and requires further analysis and the philosophical and methodological reflection.

Keywords: dialectics, biosystems, the cell, information, regulatory, elementary, event.

Надійшла до редколегії 01. 03. 2013 р.

УДК 11. Д 46

С. В. Димитрова

Камышинский технологический институт (филиал) Волгоградского государственного университета

РОЛЬ ДЕЙСТВИЙ И ПОСТУПКОВ В ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА.

Проводится исследование двух видов активности – действия и поступка. Уровень техничности действий и высокая степень результативности не устраняет отчуждения. Обретение личностного бытия возможно при совершении поступка. Бытийная позиция, актуализируемая в поступках, выступает условием для возможности сосуществования, взаимодействия различных смыслов и способов понимания.

Ключевые слова: цель, свобода, действие, поступок, целерациональность.

Достигнув беспрецедентных масштабов воздействия на окружающий мир, деятельность людей обрела глобальный характер. Действия человека, выступающие способом его существования, становятся самостоятельной, подчиненной собственной логике силой, противостоящей ему, ведущей порой к утрате личностного бытия. Именно поэтому в нынешних условиях актуальным становится разграничение и анализ взаимодействия двух форм активности – действия и поступка, направленных, соответственно, на достижение целей и обретение свободы.

Исследование соотношения цели и свободы данных «непарных» категорий способствует более глубокому постижению поставленных проблем в системе философского знания о человеческой личности, с уяснением ею глубинных оснований и смысла своего бытия. Такой аспект рассмотрения позволяет получить результаты, применимые в осмысление роли успешности действий (достижения поставленных целей) в современном социуме, проясняя экзистенциальные характеристики человека действующего и человека свободного.

Ориентированность современных техногенных цивилизаций на достижение целей, торжество индивидуальной свободы привело к унификации индивидов. Смыслом существования современных людей становится проблема выживания, человек (и особенно его тело) стал объектом и субъектом, целью и результатом собственных стремлений и желаний. Абсолютизация целерациональной активности послужила причиной

возникновения неопределенности, незащищенности: «… ненадежность, нестабильность, уязвимость – стали широко распространенными (и наиболее болезненно ощущаемыми) чертами современной жизни…ненадежность сегодня – это не вопрос выбора, это – судьба» [1, с. 154].

Анализ современных форм нестабильности указывает на то, что «впереди нас ждет лишь большая гибкость, большая рискованность и большая уязвимость» [1, с. 117]. Существует «…глубокая неопределенность и мягкость» мира: в нем всякое может случиться и все может быть сделано, но ничего не может быть сделано раз и навсегда.

Объективность этих характеристик подтверждает повседневный опыт людей. Неопределенность повсеместна, она распространена как в социальной, так и в обыденной действительности. Люди, проживая определенные «отрезки» своей жизни, ощущая «усталость» от быстрой смены общественных ситуаций и утрачивая действенное стремление к свободе, ибо любые дополнительные права и свободы усиливают и без того значительные неопределенность и неуверенность. Устранить неопределенность можно, лишь предельно минимизировав цели, отказавшись от борьбы за экономическое и социальное благополучие. Характеристики современной жизни нашли свое яркое, образное отражение в трудах постмодернистов, утверждающих, что наступила «эра пустоты», «эпоха нарциссизма», господства «потребительской культуры» (Ж. Липовецкий, С. Жижек, П. Козловски) [7, 4, 6].

В этой связи особую значимость обретает экзистенциально-онтологического понимания сущности поступка. Представляя поступок как форму активности, при которой актуализируется личностное бытие, обретается свобода, мы будем опираться на исследования таких авторов как М. М. Бахтин; М. К. Мамардашвили; Иоанн Павел II, В. С. Библер [2, 8, 5, 3].

Таким образом, преодолеть зависимость, снять различные формы отчуждения можно, идя по пути не совершенствования процессов целереализации, а стремясь к свершению поступков. Основанием поступка не могут быть только цели, потребности, желания человека, равно как законы, обычаи, теоретическое знание. В данной работе мы ставим перед собой задачу исследовать поступок как форму активности, при которой, становится возможным преодолеть ограниченность целерациональных действий. Анализ, поиск сущностных черт поступка осуществляется через сопоставление активности, реализуемой в поступках и в действиях, направленных на достижение цели.

Противопоставляя поступок (как подлинный вид активности) действию необходимо указать на уровень и тип его разумности. Прежде всего, необходимо отметить, что поступок фундируют акты сознания, дающие возможность человеку осознавать собственное авторство и нести ответственность за все свершившееся. В то время как, интенционально направленное самосознание, предоставляет «материал», совокупность значений для того, чтобы человек обрел возможность для осуществления подлинной активности, при которой актуализируется личностное бытие

Объектом самосознания становятся личность, поступок и сознание. «Человек обладает самосознанием своего сознания и таким образом является сознающим сознание своей бытийности и своего действия в поступке» [5, с. 102]. При помощи самосознания происходит соотнесение поступка с личностью. Человек осознает то, что он совершает этот поступок по доброй воле и берет на себя ответственность за нравственную ценность своей активности.

Разумность поступка исключает абсолютизацию гносеологических значений, основываясь на иных формах понимания. При этом важно подчеркнуть то, что иные формы понимания не предполагают полного исключения и отречения от предшествующих форм разумения. Для достижения понимания в современном мире необходимо сосуществование, взаимодействие различных смыслов.

По мнению В. С. Библера, многоместное множество «различных форм разумения» может быть представлено как «…сдвиг, трансформация логики мышления («трансдукция») в форму разума культуры, логики культуры, или, иначе, как актуализация бесконечно-возможного бытия в план произведения» [3, с. 9].

Одной из характерных черт современной жизни является то, что человек не может следовать единой магистральной линии развития. Люди, живущие в XXI веке, пребывают в таких условиях, при которых следование единым идеалам, установление всеобщих норм поведения, выдвижение определенных критериев, применение и выработка единых стратегий не является возможным. Проблема поиска новых форм понимания, безусловно, связана с поиском иных (в том числе и противоположных целерациональному действию) форм активности. При этом важно отдавать себе отчет в том, что поиск и разрешение данных задач не относятся только к сфере теоретической, философской, они (эти задачи) обретают статус жизненно важных и решение их возможно только в процессе индивидуальных усилий каждого человека.

Идеи о линейном, прогрессивном, «векторном» развитии общества перестают иметь под собой основания. Возникает иной тип развития, не отрицающий предыдущие смыслы и значения, а позволяющий им взаимодействовать и сосуществовать. К тому же «полифония» смыслов и путей развития не может быть иерархизирована, поскольку одно не отменяет и не превосходит другое, как, к примеру, поэзия В. В. Маяковского не заменяет поэзию А. С. Пушкина. Между тем подобный тип развития, при котором отсутствуют некие регулятивные принципы, собственно, определяющие магистраль развития, помимо сознания и воли отдельного индивида воспринимается людьми (и, пожалуй, является таковым) как тяжкое бремя.

Парадоксальность жизни современного человека заключается в том, что, с одной стороны, индивид страстно стремится к интеллектуальному комфорту, вырабатывая различные механизмы «бегства от свободы»; от чуда творения и, как следствие от ответственности. С другой стороны, от повседневных, ежечасных решений отдельно взятой личности зависит, определение путей развития не только собственной жизни, но и судьба дальнейшего существования, определение форм бытования культуры.

Тем не менее, большинство людей стремится отыскать некий путь, сформулировать определенную цель, движение к которой позволит наполнить жизнь содержанием и смыслом. Велико желание человека отыскать принцип развития, который выступит основанием для принятия важных решений, определит пути развития, словом, поможет упорядочить нашу жизнь и освободит от личностной ответственности.

Вместе с тем современные жизненные реалии требуют расширения индивидуальной ответственности (которую человек стремится «сузить», ссылаясь на влияние различных внешних причин: наследственности, климатических условий, на падение нравов и так далее). Особенность жизни современных людей заключается в том, что он не может больше жить в мире значений, он пребывает в мире смыслов. И это связано не столько с желанием человека, сколько с невозможностью жить и удерживать объективность значений. Единственное ответственное сознание является необходимым условием, при котором возможно не механическое объединение, а реализация единства жизненного и культурного миров во всей их полноте.

Таким образом, уточняя, определяя сущностные черты поступка, укажем, что при данной форме активности человек не руководствуется значениями (регулятивными принципами), совершая поступок, личность устанавливает определенное поле смыслов. Подобного рода установление возможно благодаря удержанию абсолютности каждого из смыслов и выработке личностью особых форм смыслового взаимодействия.

Поступок онтологически значим и гносеологически ценен, ибо процесс свершения обнажает «правду данного момента», выразить которую можно только через активное ответственное отношение к миру, данного конкретного субъекта. Теоретическое изучение и констатация фактов действительности допускает принцип замены (не познал один, познает другой), а поступок основан на осознании факта причастности человека к единому «бытию-событию», при котором раскрывается уникальная, неповторимая сопричастность человека бытию. Поступок – это установление личностных форм бытия, которые не могут быть воспроизведены другими людьми и самыми совершенными орудиями и механизмами действия.

Роль и направленность сознания меняется, если индивид оказывается в ситуациях, при которых человек вынужден принимать жизненно важные решения и совершать судьбоносный выбор. Возрастает роль и значимость индивидуальных, личностных усилий, человек может побороть враждебные условия, только самоопределившись в них.

Современные мыслители различным образом определяют ход развития жизни современного человека. К примеру, З. Бауман говорит об «эпизодичности жизни» [1]; В. С. Библер утверждает, что жизнь состоит из разорванных, решающих точек – средоточий [3]; М. К. Мамардашвили называет моменты самообретения «точками интенсивности» [8]. Между тем важным является понимание о том, что в результате последовательных, линейных действий невозможно актуализировать личностное бытие, обрести себя. Перед человеком неизменно возникает необходимость решения «предельных вопросов бытия» и от его личных, каждодневных усилий зависит возникновение «свободных начал нового мышления и нравственного выбора».

Следовательно, в поступках отдельного человека, отнюдь не стремящегося к установлению мировой гармонии, а чаще всего выживающему в тех или иных социальных (бытовых) условиях, может решаться судьба истории.

Акцентируем внимание на том, что поступок – эта такая форма активности, при которой человек не может опираться на объективно существующие значения, определяя успешность как степень приближенности к тому или иному идеалу. Такой путь развития исчерпал себя

в реализуемых целерациональных действиях, он обезличил людей, сделав критерием значимости анонимный продукт, некий общезначимый, а не личностный результат. Вместе с тем поступок не основан и на отрицании тех или иных ценностей, в нем не существует превосходства одного над другим, в нем удерживается равенство и абсолютность всех ценностных норм и стилей поведения.

Поступок свершается, когда отсутствуют, распадаются регуляторы человеческого поведения и действия, когда сознательность индивида проявляется в том, что он должен заново устанавливать, изобретать, создавать исходные условия для нравственных, познавательных, эстетических ценностей. Тем самым поступок не исключает, но и не полагается на существующие значения и смысл, в каждом поступке заново решается судьба истории, смысл бытия и жизни. Совершают поступки не массы, классы и отдельная личность, которая берет на себя ответственность за «судьбы мира». Каждая личность выступает «автором» особого (бытийного) стиля мышления, формируя новые действия, актуализируя тем самым новые формы бытия.

Выводом данной статьи будет определение сущностных черты поступка.

Во-первых, ответственность, обязывающая реализовать единственность личностного бытия. Совершение поступка ведет к возникновению новой реальности, обуславливает переход к отрезку жизни, ценность которого состоит в том, что его создателем является сам человек. Являясь творцом новой реальности, человек ответственен перед миром за ее существование. В случае если человек не захочет нести «бремя ответственности», то он не сможет реализоваться как личность, вместе с тем, лишая мир уникальных проявлений новых форм бытия.

Во-вторых, поступок следует рассматривать как условие существования целостности. Реализация поступка – это окончательное свершение чего-то, «всесторонний окончательный вывод». Поступок раз и навсегда утверждает единственность нового бытия, где теоретическая значимость, «историческая фактичность», «эмоционально-волевой акт» гармонично сочетаются, не ущемляя, а дополняя друг друга. Примером свершения поступка является пришествие, «снисхождение» Христа в мир. Бахтин подчеркивает, что «… мир, откуда ушел Христос, уже не будет тем миром, где его никогда не было, он принципиально иной» [2, с. 94].

Определить, объяснить, рассказать о происшедшем невозможно, ибо любой аспект рассмотрения приведет к утрате смысла, обеднит и исказит свершившееся событие. Важно то, что свершилось: изменился мир, человек стал другим, иные ценности стали значимыми.

В-третьих, поступок самодетерминирован, он не предполагает свободу выбора разных стратегий поведения. Свершение поступка возможно единственным, уникальным способом, присущим именно данной личности. Поступок – это активность, обусловленная чувством долга. Иллюстрацией поступка могут быть описанные М. К. Мамардашвили нравственные состояния – совесть, не оставляющая человеку никакого выбора, « голос совести однозначен, от него не уйдешь» [8, с. 103]. Люди, испытывающие угрызения совести далеки от желания достичь цели, совесть сама себе причина и цель. У человека изначально существует понимание, наитие, умение отличать совестливое от бессовестного. Поступать по совести, означает следовать тому, что не дает нам выбора – быть полностью детерминированным «самим собой».

В-четвертых, смысл поступка заключается в творении новой реальности, превосходящей по своему содержанию действительность, состоящую из эмпирических фактов. Поступок – это акт творения, актуализирующий глубинные основания личностного бытия. Поступок выступает основанием для новых познавательных и нравственных систем отсчета. Таким образом, в поступке проявляется свобода, позволяющая родиться подлинной мысли, ценности, дающая возможность человеку обрести смысл собственного существования.

Поступок противопоставлен целевому действию, как свобода зависимости. Лишь обретя свободу, личность может стремиться к достижению целей или отказываться от них, активно действовать или пребывать в бездействии. На наш взгляд, современный человек может позиционировать себя как обладающего свободой, следуя формулировке «могу – и не должен», отказавшись от позиции «хочу и достигаю».

Важно отметить, что принцип «не должен» – это не форма прикрытия, компенсации несостоятельности индивида в решении каких-то проблем. Полнота личностного бытия проявляется в том, что человек, обладая всеми необходимыми средствами, находясь в благоприятных условиях, оказывается в состоянии отказаться от получения результатов, если это мешает ему быть собой.

Поступок богаче по содержанию и преодолевает ограниченность процессов самореализации индивида и установления действительности бытия, он (поступок) утверждает единственность, «участность» существования личности в бытии. Пафос

поступка заключается в том, что в нем утверждается единственность, уникальность личностного бытия.

Библиографические ссылки:

1. Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. – М. : Логос, 2002 – 390 с.
2. Бахтин, М. М. Философия поступка / М. М. Бахтин // Философия и социология науки и техники. – М., 1986. – С. 84–157.
3. Библер, В. С. От наукоучения к логике культуры : два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. – М. : Политиздат, 1990. – 413 с.
4. Жижек, С. Добро пожаловать в пустыню Реального! / С. Жижек. – М. : Фонд науч. исслед. Прагматика культуры, 2002. – 159 с.
5. Иоанн Павел II (Войты́ла Ка́роль Ю́зеф) Личность и поступок / папа римский Иоанн Павел II. – М. : Изд-во Францисканцев, 2003 – 333 с.
6. Козловски, П. Культура постмодерна : общественно-культурные последствия технического развития / П. Козловски. – М. : Республика, 1997. – 240с.
7. Липовецки, Ж. Эра пустоты: эссе о современном индивидуализме / Ж. Липовецки. – СПб. : Изд-во «Владимир Даль», 2001. – 330 с.
8. Мамардашвили, М. К. Философские чтения / / М. К. Мамардашвили. – СПб. : Азбука-классика, 2002. – 832 с.

Димитрова С. В. Роль дій і вчинків в житті сучасної людини.

Проводиться дослідження двох видів активності – дії та вчинку. Рівень технічності дій і високий ступінь результативності не усуває відчуження. Отримання особистісного буття можливо при здійсненні вчинку. Буттєва позиція, що актуалізуються у вчинках, виступає умовою для можливості співіснування, взаємодії різних смислів і способів розуміння.

Ключові слова: мета, свобода, дія, вчинок, цілераціональність.

Dimitrova S. Role of actions and deeds in modern life.

Investigation of two kinds of activity – action and behavior are carried out in this work. The level of action technical skill and high degree of effectiveness become the condition for recognition of the necessity of action role limitation. Desire for reaching goal subordinates people forcing them as a matter of fact to serve the goal. Overcoming of alienation, acquisition of personality being is possible while fulfilling an action.

Fundamental essence of behavior is its position beyond cause-effect relationship. The action occurred is a shaped being. Its formation has become possible owing to «specific personality efforts» allowing a person to leave the boundaries of empirical existence. Consciousness of behavior neither excludes existing meanings nor relies on them. Existential position actualized in behavior conditions opportunities for coexistence, interaction of various meanings and ways of understanding. Initial conditions for cognitive, moral and aesthetic values are created from the start in behavior. Values in behavior neither result from successful actions nor appear in the process of somebody else's experience generalization. A person must have opportunities for evaluating what is going on proceeding from personal moral responsibility rather than following settled values. From one hand a person is responsible in front of the world for not actualizing personal characteristics thereby depriving it of certain conditions and features. From the other hand by being «an initiator», a creator of manifestation of something different a person accepts laws of actualized existence and is responsible for it.

Keywords: goal, freedom, action, behavior, goal-rationality.

Надійшла до редколегії 01.03.2013 р.

УДК 316. 77

С. П. Дронь
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

АРИСТОТЕЛІВСЬКО-АВГУСТИНІВСЬКА СТРУКТУРА ЧАСУ

Визначена структура часу в концепціях Аристотеля та Августина. Визначено ідею аристотелівського поняття «тепер» як поєднуючої ланки між минулим та майбутнім. Здійснено аналіз розуміння Августином структури часу. Розкрито та осмислено по-новому августинівську ідею «внутрішнього слова», що постає результатом переосмислення аристотелівської ідеї моменту «тепер».

Ключові слова: «тепер», тривалість, неподільність, душа, увага, пам'ять, Вічність, «внутрішнє слово».

Так чи інакше, але всі сфери життя природи і людської діяльності пов'язані з реальністю часу: все змінюється, рухається, живе, діє і мислить в часових рамках. Час – це те, що здавна визначає смислове поле людського світосприйняття. Осмислення структури часу – це не просто відповідь на питання, яким є цей світ, це власне розвиток і творення свого, людського світу. Це життєсвіт, мета якого – самопізнання.

З самого початку грецька філософія намагається вирішити проблему континууму. Після перших спроб осмислення континууму досократиками, Зеноном і Платоном ґрунтовно

і глибоко категорія часу була проаналізована Аристотелем. Серед філософів та науковців досить поширеною є думка про те, що дослідження проблеми часу Аристотелем сягає рівня природознавства XVII- XVIII ст., хіба більше сюди можна віднести і XIX ст., в якому продовжують домінувати моделі класичної фізики. Погляди Аристотеля на принципові аспекти проблеми часу і сьогодні не здаються застарілими та перебувають в центрі дискусій.

Свій аналіз часу Аристотель розпочинає з точно поставленого питання: «Перш за все добре було б поставити питання про час з точки зору більш загальних змістів, а саме чи належить час до існуючих чи неіснуючих речей, а потім, яка його природа. Що час або зовсім не існує, або ледь існує будучи чимось неясним, що можна припустити на основі наступного. Одна частина його вже була і її вже немає, інша буде, і її ще немає, і з цих частин утворюється нескінченний час і кожного разу виділяється проміжок часу. А те, що утворюється з неіснуючого, не може бути причетним до існування» [2, с. 122].

Природу часу Аристотель розглядає у IV книзі «Фізики», де наділяє його специфічними особливостями, найпоказовішою з яких, є неможливість сприйняття часу як чогось безпосередньо даного людському сприйняттю. Складові часу – минуле й майбутнє – не мають реального існування, а теперішнє – вислизає, при спробі схопити його, стискається у нескінченно малу мить, тривалість якої є невловимою для людини. Аристотель заперечує платонівське вчення про виникнення часу разом із космосом, та приходить до висновку, що час, як і рух, існував завжди.

Зазвичай, час представлений рухом або зміною речей, однак, ототожнити час із рухом в жодному разі не можна. Час не є рухом, але без руху не може бути й часу. Події, що відбуваються в житті людини мають свій особливий порядок «минання». Сприймаючи цей порядок, ми сприймаємо час. «Час для Аристотеля не існує без свого змістовного наповнення, і являє собою розрізнення в подіях моментів «до» і «після» [3, с. 63]. «Знаходитись у часі» – для Аристотеля означає вимірювати рух або спостерігати його відсутність. Оскільки вимірювати може лише душа, то і час, можливий там, де є душа. Власною душею ми сприймаємо потік часу, при цьому, не спостерігаючи ніяких змін у просторі, але, помічаючи зміни, що відбуваються у самій душі. Тим самим душа ніби ділить час на частини, помічаючи різні моменти «тепер».

Момент «тепер» – це найважливіша ланка в концепції часу Аристотеля, це та реальність, яка доступна людині. «Тепер» Аристотель уявляє у вигляді атома часу, характеризуючи його як неподільний. Ця неподільність має суперечливу природу: в ній немає ніякого руху, але немає і спокою. І така форма визначення суперечливості є досить виграшною, так як залишає відкритим питання, відкидаючи очевидні альтернативи. В ній ще не відчувається досягнутість істини, а оскільки раціональний суб'єкт мислить у формулах завершеної позитивності, то він продовжує запитувати далі: що ж є в «тепер»?. Водночас, час не є просто механічною сумою окремих «тепер», так як і сума окремих точок не утворює лінії. «Тепер» виконує функцію зв'язності часу, воно поєднує минуле й майбутнє, являється межею і того, і іншого. Аристотель постійно проводить паралель між точкою й лінією, з одного боку, та «тепер» і часом – з іншого.

В силу своєї «неподільності» момент «тепер» є межею між минулим і майбутнім. Ця межа у свою чергу є початком форми, що дозволяє будь-якій реальності, в тому числі й часу, отримати визначеність. Момент «тепер» не являється частиною часу, навіть якимось мінімальним відрізком, це саме деяка межа. Подібно до числа та величини, час має своє межу, тільки ця межа не «внизу» як у числа, і не «зверху» як у величини, а в середині. Існування й пізнання часу неможливе без моменту «тепер». Оскільки «тепер» є початком і кінцем, то час являється нескінченним в обидва боки – і в минуле, і в майбутнє. «Тепер», виступаючи одночасно початком майбутнього й кінцем минулого, не тільки розділяє, але і являється умовою єдності часу. «Тепер» тотожне собі в одному відношенні, і відмінне в іншому. Воно тотожне за своїм субстратом, а відмінне за буттям. Отже, за Аристотелем минає не час, а момент «тепер», який співвідноситься з часом так, як рухомий предмет з траєкторією свого руху. Відчуття потоку часу з'являється внаслідок того, що ми рухаємося разом із «тепер», яке в даний момент відкриває окремий зріз подій. В моменті «тепер» відбувається безперервний процес становлення. Слід зауважити, що час не складається з неподільних моментів «тепер»; ці моменти є позачасовими початками часу. Важливою характеристикою часу для Аристотеля є ще й те, що час не накопичується, він просто минає. Тому часточки часу не ділять рух, як точки ділять лінію, вони є межею, яка виникає і зникає, «тане». Точка «тепер» неподільна, у неї є деяка величина – невловима для нас. Між точками «тепер» немає ніяких проміжків, проте і лінію часу з цих точок скласти неможливо.

Але разом з тим час за своєю природою подільний і зв'язаний, у нього немає точок насправді, але вони з'являються завдяки нашому споглядання і зосередженню, вони начебто надаються світу людською душею. Властивість виокремлювати кожне «тепер», помічати

плинність часу та зміни належить саме душі. Аристотель зазначає, що онтологічно час подільний, він рівно володіє буттям, внутрішнім зв'язком частин, триває не розбиваючись на шматки, проте, з точки зору виміру, він має деякі межі, неподільні, хоча й однакові частини.

Отже, мислитель окреслює час так би мовити, із двох боків: визначаючи час, як число руху, Аристотель вказує на сутність часу, а визначаючи його як міру руху – на його функцію. Усупереч тому, що час мислиться та пов'язується з рухом, все ж таки він неможливий без розумної душі, яка може сприймати. Симплікій у коментарях до «Фізики» Аристотеля зазначає, що «тепер» можна було б порівняти з вікнами, крізь які людині видно проблиски вічності.

Аристотель прекрасно відчуває чисту тривалість і абсолютну ірраціональність часу з одного боку, а з іншого – необхідність бути зліченим, без чого він не зміг би переходити від точки до точки і бути перервним, без чого необхідна для нього перервність залишалась би сліпим і нікому не зрозумілим абсолютним становленням.

В життєвій системі координат, людина постійно перебуває на осі «тепер». І це накладає на неї неабияку відповідальність за здійснення своєї свободи. В кожному «тепер» відповідальної людини відчувається напружена зустріч наміру, вибору та дії. Аристотель розумів це, тому власне тільки «тепер» і володіє справжньою реальністю для людини.

У християнських отців Церкви поняття часу отримує нову інтерпретацію. В Біблії є цілісне бачення історії, розгорнута перспектива часу, що біжить від «початку» до «кінця», відома всемогутній волі Бога аж до виконання Його кінцевої мети. Християнське розуміння людини відрізняється від античного тим, що людина вже не в такій мірі почуває себе органічної частиною, елементом космічного життя, згідно з Біблією, вона вища за космос і має бути господарем природи. Змінюється значення внутрішнього життя людини воно здобуває першочергову релігійну цінність. Саме через те, що людська душа возноситься над усім космічним буттям і невидимими нитками пов'язана з трансцендентним Богом, виникає її особлива глибина, бездонність, про яку не знала античність і яку з таким хвилюванням відкриває Августин. «Для античного грека, душа людини співвідноситься з душею космосу. Августин же відкриває «внутрішню людину», для якої немає відповідника у космосі і яка повністю звернена до Творця» [5, с. 119]. Глибини «внутрішньої людини» приховані навіть від неї самої, їх не можна осягнути силами природного розуму, вони повністю відкриті тільки для Бога.

Складність феномена часу, вводить нас у поле визначення того, на що можна опертися, вирішуючи цю складність. Час, на відміну від вічності, вказує на нестійкість, потік становлення – чисту тривалість. Тому в часі завжди присутній характер невловимості. Скептики давно позначили його парадоксом – минулого вже немає, а майбутнього ще немає. І теперішнього немає, так як воно являє собою порожню межу поміж тим, чого вже немає і ще немає. Отже, і часу як такого немає.

Негативному визначенню часу протистоїть практичний досвід. Поль Рікер справедливо зазначає, що побутова практика оволодіння часом являється для Августина опорою у суперечці зі скептичною інтерпретацією. [6] Не знаючи, що таке час, кожен тим не менше розуміє про що йде мова. Те знання світу і його темпоральності, яке людина освоює, можна назвати чуттєвим, не забуваючи про те, що ця чуттєвість поєднана з раціональним розмірковуванням, внутрішньою осмисленістю.

Аналіз часу у зв'язку з життям індивідуальної душі вперше розгорнутий Августином. Поряд із поняттям розуму з'являється поняття серця як духовно-душевного центру людської особистості, тому душевне життя знаходить нові виміри, яких не знала античність. Отже, психологія як знання про душу, отримує у ранніх отців Церкви відбиток сакральності, якого ми не відчуваємо в класичній грецькій філософії, враховуючи її величезний інтерес до життя душі; власне до «внутрішньої людини» прикована увага Августина.

Бог та людська душа – ось головні предмети, до яких спрямовані всі інтереси Августина. «Хочу знати Бога і душу. І більше нічого? – Так, нічого. Не люблю більше нічого окрім Бога та душі» [1]. І ще: «Два питання складають предмет дослідження філософії: одне про душу, інше – про Бога. Перше приводить нас до самопізнання, друге – до пізнання нашого походження» [1]. Серед створених речей, душа, особливо розумна душа, за переконаннями Августина, є найвищим і найкращим із усього, що є в людині: вище за неї – тільки сам Творець. Душа – те найдосконаліше в людині, що подаровано Творцем – це розумна сила, яка наповнює життям тіло, це зв'язок між двома світами. Усе, що було в душі – зберігається в пам'яті. Тут і «живе» Господь. Висуваючи думку про те, що «минуле і майбутнє також існують для нас, хоч і незрозумілим чином» [1], він формулює уявлення про теперішнє минулого і теперішнє майбутнього, при цьому враховуючи аксіоматичну постанову, що існувати насправді можна тільки в теперішньому. «Час для Августина – це надемпірична реальність, і у своєму тлумаченні він відходить від лінійного аристотелівського образу часу,

наголошуючи на його складній, нелінійній і нетривіальній структурі» [4, с. 198].

Так як і Платон та неоплатоніки, яких Августин вважав із всіх грецьких філософів найближчими до християнства, він розглядає час, співставляючи його з вічністю – трансцендентним Богом. Августин говорить: «До створення світу, не було ніякого часу, існував лиш вічний, позачасовий Бог – Творець всіх віків і часів» [1] . Віки і часи, що виникли разом зі світом, мають таким чином свій початок, але цей початок поза часом: справжнім початком часу – являється вічність – Бог; а власне час можна розглядати як початок усього плинного, мінливого, тобто світу становлення.

Бог – це Вічність, він поза часом. Час же є початком становлення, час має протяжність. З одного боку, час, як безперервна зміна – протилежний незмінній і постійній вічності, в якій немає нічого окрім теперішнього. Але час, в якому є елемент теперішнього, є відблиском вічності, бо все минуле і майбутнє виходить із нього. Бог, промовляючи, творить споконвічно й одночасно. Інакше існувала б змінність – несправжня вічність і несправжнє безсмертя. Тривалий час робить тривалими безліч плинних моментів, які не можуть не змінювати один одного, у вічності ж усе нерухомо перебуває як теперішнє.

Августин намагається, як християнський богослов, усунути тлумачення вічності як іманентної світу, що особливо характерне для Аристотеля, у якого час мислиться як співвічний космосу. Августин не тільки відходить від Аристотеля, а й не є схильним до опосередкування поміж собою часу й вічності у відповідності до схеми Платона «прообраз-образ».

Головний момент, що відрізняє час від вічності – це його безперервний потік, зміна, що робить його особливою формою існування, особливим способом перебування змінних речей створеного світу, про які теж можна сказати, що вони існують, зникаючи. Для людини час, у своїх трьох вимірах, ніби нагадує про її зникаюче існування. Людина не живе в минулому, бо його вже немає, не живе в майбутньому, бо його ще немає, і в теперішньому не живе, бо воно плинне і немає тривалості. Августин тут зводить все до троїстості теперішнього: оскільки немає ніяких трьох часів, то є теперішнє минулого, теперішнє теперішнього й теперішнє майбутнього. В силу свого зникаючого існування, ілюзорність часу є незрівнянною з вічністю. Вічність тут мислиться як актуально нескінченне, в порівнянні з якою будь-яка скінченна величина перетворюється в нескінченно малу.

Час – це певна протяжність, (растяжение – distentio), що відрізняється від просторової протяжності тим, що її частини не дані разом як однорядові, а змінюють одна одну послідовно, безперервно з'являючись і зникаючи. Для того щоб, відповісти на питання, що таке час, слід осмислити протяжністю чого він являється. І Августин відповідає: протяжністю душі, до того ж душі індивідуальної, тому і вимір його слід здійснювати в душі та за допомогою душі. Для Августина пам'ять – є тією здатністю душі, в якій відбувається вимір часу, оскільки вона вміщує в собі те, що в емпіричному світі минає і зникає, не дозволяючи схопити й закріпити себе.

Щодо виміру часу, то напруження душі здійснює акт переведення майбутнього в минуле і тим самим конституює час. Умовою існування часу є структура душі, в якій поєднуються в дещо цілісне різні виміри часу. Тільки душі є всі три часи. Час, як протяжність душі має троїсту структуру: 1) пам'ять (минуле); 2) споглядання (теперішнє); 3) очікування (майбутнє). Майбутнє переходить у минуле, за допомогою уваги, яка існує в теперішньому. І все це відбувається в душі, яка чекає, сприймає й пам'ятає. Те, чого вона чекає, проходить через те, що вона сприймає й зникає там, про що вона згадує. Модуси часу втримуються лише у нашій свідомості.

Отже, в душі неперервно здійснюються три акти: очікування, увага та пам'ять; предмет очікування стає предметом уваги і переходить у предмет пам'яті. Синтезування минулого і майбутнього здійснює увага, – це щось на кшталт поєднуючої ланки «тепер» у Аристотеля. Обидва мислителі тим самим підкреслюють онтологічну значимість теперішнього як «вікна у вічність». При цьому вони згідні між собою в тому, що теперішнє не має протяжності, тривалості, тобто неподільне [3].

Августин зазначає, що й увага, і очікування, і пам'ять (спогади) є діями душі. Отже, те, що ми називаємо теперішнім, минулим і майбутнім не має справжньої реальності і насправді існує у вигляді дій нашої душі. П. Рікер із цього приводу зазначає, що описані Августином акти душі являють собою активність і пасивність: intentio (напруження) і distention (протяжність). «Чим більшою мірою дух стає intentio, тим більше він переживає distentio. Душа «розтягується» по мірі того, як вона «напружується» [6, с. 188].

Очікування входить в основу відпрацьованих культурою форм темпоральної чуттєвості. В чуттєвості, в репродуктивній уяві – впізнавання пригадування не має перешкод, які б розділяли людину і світ: суще відкрите для нас, як і ми відкриті для сущого. Феномен очікування являє собою не тільки досвід відкритості світу, але і досвід зустрічі зі світом як неосвоєним, що несе деяку загрозу для людини. Очікування являється умовою несподіванки,

включає її як свою тінь. Темпоральний досвід очікування являє собою відкритість світу, який не тільки даний, але і загадковий, таємничий, неосвоєний. Існуюче розкрите у своїй потаємності, воно завжди загрожує своєю несподіваністю. Міра і безмірне парадоксально втілені в часі.

Важливою особливістю психологічної концепції часу, створеної вперше саме Августином, являється та роль, яку він надає пам'яті. Якщо при оцінюванні пріоритетного значення теперішнього часу ми знайшли точки дотику між Августином та Аристотелем, то його розгляд минулого як скарбниці людської пам'яті не має аналогів у класичній грецькій філософії.

Пам'ять – це утримання, збереження колись побачених, почутих, чи якось по-іншому сприйнятих образів, а тому вона володіє здатністю єднання, зведення множинного в єдність. Така здатність об'єднання властива тому, що само являється єдиним, неподільним, а таким у людині є її розум. В цьому сенсі пам'ять споріднена з мисленням. Саме розум, як образ Божий у людині, являється тією єдністю, яка забезпечує можливість перетворення зникаючого, ірреального, що прагне в небуття часу, в неперервну тривалість. І тільки тому людська розумна душа стає у Августина «місцем» для існування часу. Душа, мабуть, є у творінні єдиним місцем, де модуси часу зустрічаються у перетвореній формі як єдність і континуум [3].

Душа дає людині можливість доторкнутись до Божественної Вічності. Троїстість часу є троїстість божественної Трійці душі, що являє собою шлях виходу у вічність. Насправді, це аналіз роботи тієї широкої сфери людської душі, яка потім отримала назву «несвідомого» і про яку найбільш вражаюче свідчить парадоксальна природа нашої пам'яті. Августин показує, що сфера несвідомого не відокремлена від свідомості, якимось нездоланним бар'єром, свого роду залізною завісою, а навпаки, що межа між свідомістю, і несвідомим проникна, про що свідчить відомий для всіх факт пригадування забутого. Тому немає необхідності раціонально конструювати деяку реальність, називаючи її «несвідомим», нібито повністю недоступним для свідомості, тим самим забираючи в людини єдність її власного Я, а отже, і моральну відповідальність за свої вчинки.

Тільки душа здатна спіймати відблиск завжди нерухомої, сяючої вічності, порівняти її з часом, який ніколи не зупиняється і побачити, що вони не порівнювані. Результатом цього бачення буде розуміння того, що минуле, теперішнє і майбутнє не існують як окремі модуси часу, а являються ідеєю вічності, її сходженням в область розподіленого людського світу.

Ось і відповідь, знайдена серцем: час, існує як зникнення, як не існування і, одночасно, це не предметно-замкнуте і нерухоме значення, тому що, тут доречно сказати, що суть часу в його зісковзуванні в ніщо, час вводить ніщо у світ людини. В гайдеггерівській експлікації часу, той час, який уніщовлює буття – це повсякденний, побутовий час [7]. Яким час уявляється, таким є і характер цього ніщо: або воно нівелює і знищує суще, породжуючи нігілістичне світосприйняття, утверджуючи абсурд як буттєву характеристику світу, що веде до філософського самогубства, або визначає трансцендентність суб'єкта, можливість для нього вирватися з рутини повсякденної детермінації, світу, метушні, роздрібненості, внутрішнього духовного зубожіння й розпаду, можливість відкрити змістовність власного життя, як власну необхідність. Розкривається Слово-Логос, яке створює континуум зрозумілості та ясності.

Співвідношення між вираженим у слові смислом і ясністю самого слова підводить до теми істинної «внутрішньої людини», яка володіє шуканим Словом-Логосом. «Внутрішня людина» належить мові – Логосу, що розгортається у тиші. Ця тиша говорить про виникнення внутрішнього адекватного простору розуміння – усвідомлення. Для того, щоб вияснити деякі смисли необхідно підготувати відповідне місце. Саме це місце не являється смислом, але воно доводить змістовність до її адекватності й безумовності. Крім того, безмовна внутрішня мова (Слово) служить фоном для зовнішньої і суб'єктивної мови, неповної й недосконалої, на якому вона взагалі здатна з'явитися в розумінні своєї недосконалості.

Плинність часу створює подвійний ефект: з одного, боку, це можна витлумачувати як уніщовіння, зісковзування нестримного теперішнього в минуле. Це породжує відчуття втрати, хиткості та нестійкості світу. Проте, з іншого боку, те, що здатне привести до зникнення, може привести і до спасіння.

Іманентність часу свідомості робить людину потенційно вільною, здатною подолати природну необхідність. Такий поворот виводить на час екзистенцій ний, на здійснення свободи людини.

Бібліографічні посилання:

1. Августин Бл. Исповедь. [електронний ресурс] / Блаженний Августин. – Режим доступу: http://psylib. org. ua/books/avgus01/index. htm.

2. Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 3: Перевод / Вступ. статья и примеч. И. Д. Рожанский. – М. : Мысль, 1981 – 613 с.- (Филос. наследие).
3. Гайденко П. П. Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв.) / П. П. Гайденко. – М., 1987 – 448 с.
4. Жильсон Э. Избранное: Христианская философия / Э. Жильсон. – М., 2004 – 704 с.
5. Нестик Т. А. Тема внутреннего слова у Августина: мышление и время / Т. А. Нестик // Вопросы философии. 1998. – № 10. – С. 112-125.
6. Рикёр П. Время и рассказ / П. Рикёр. – М.- СПб., 2000. – Т. 1. – 267 с.
7. Хайдеггер М. Бытие и время. [електронний ресурс] / М. Хайдеггер. – Режим доступу: http://yanko. lib. ru/books/philosoph/haydegger-butie_i_vremya-a. htm

Дронь С. П. Аристотелевско-августиновская структура времени.

Определена стуктура времени в концепциях Аристотеля и Августина. Определена идея аристелевского понятия «тепер» как соединительного звена между прошлым и будущим. Осуществлён анализ понимания Августином стуктуры времени. Раскрыта и по-новому осмыслена августиновская идея «внутреннего слова», которое является результатом переосмысления аристотелевской идеи момента «теперь».

Ключевые слова: «теперь», длительность, неделимость, душа, внимание, память, Вечность, «внутреннее слово».

Dron S. Aristotle's and Augustine's time structure.

The structure of time in Aristotle's and Augustine's conceptions has been analyzed. The idea of Aristotle's concept «now» is determined as connecting link between past and future. Aristotle brings time as permanent value into correlation with concept «now» which can delimit it. Time in Aristotle's conception is connected with individual soul. Concept «now» is an overtime bounder of time, which explains nature of time for human understanding. Exactly in concept «now» time is being considered as pure substation with saving its ideal ontology. Concept «now» is reality indeed for human being. It expects human development and creation. In each moment of «now» a man is responsible for realizing his liberty.

The Augustine's understanding of time's structure is also described. The new definition of Augustine's idea of «inner word» corresponds with Aristotle's idea of concept «now». Eternity in Augustine's understanding is especial time of inner human space, where comprehended «inner word» constitutes the ontology of human world. The idea of Augustine's «inner word» plays an important role in self cognition. It is extra condition of inner calmness, which gives an opportunity for individual soul to contemplate the unity of time modi.

Augustine's proves that time is immanence to consciousness. It makes a man potentially free for possibility to overcome natural necessity. Only in individual soul time passes and it is also measured by human soul. Time as a form of human soul being means the unity of reminiscence, perception and expectation.

The author proves that Augustine's time conception is the continuation of Aristotle's theory of concept «now». Finally, an individual is able to touch Divine Eternity and he is open for creative self realizing in calmness of «inner word».

Keywords: concept «now», continuance, impartibility, soul, attention, memory, Eternity, «inner word».

Надійшла до редколегії 01. 03. 2013 р.

УДК 113

С. И. Жимбеева
ГФ СПбГПУ

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ИСТОКИ ЭКОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ

В статье акцентируется внимание на различие научного и традиционного мировоззрений в контексте проблем техногенного давления на природу.

Генезис науки уходит в философское обоснование первенства Разума вне признания природного контекста. Или даже отрицания природы как сущностного явления, чем и гордилась наука в недавнем прошлом своей истории. Антропологическое мышление не может обосновать взаимосвязь всего и вся, ибо мировоззренческие корни не рефлексируют природу. Бережное отношение к первоисточникам жизни: воде, воздуху, земле и другим природным объектам, так и не решен. Почему? Отсутствует понимание природы как духовного источника и генетического априори живого. Что и противоречит пониманию и объяснению проблемы сознания.

Ключевые слова: наука, природа, разум, традиционная культура, различия, диалог

Цель статьи. Очертить некоторые контуры мировоззренческих различий для лучшего понимания основ традиционной культуры, т.е. системы мышления, где экологичность присутствует в самом ее основании. На наш взгляд, это дает возможность осмыслить уроки достижений естествознания, базирующиеся на принципах античной натурфилософии. При этом, скажем, мировоззренческие установки традиционного миропонимания могут быть отнесены к квалификации «мифология», «эзотерическая традиция» или мистицизм. [1] Такой

1 Как различие дискурсивного (рассудочного) знания. Познание ценностей этой целесообразной деятельности в отличие от «иррационального» знания, недоступного рассудочному знанию, рассматривается как не подчиняющейся законам логики. Из этого постулата выросла целая отрасль теоретических спекуляций на предмет «дологичности» «сверхразумного» или «противоразумного».

вердикт заведомо предопределен тем, что система познания мира в антропоцентрической и природоцентрической типах мышления различна. Европейская традиция понимания Востока выработала свой язык интерпретации восточной мысли, исходя из собственных мировоззренческих конструкций, порой далеко не адекватных смыслу изучаемого.

Речь идет о том, что при рассмотрении темы понимания природы с неизбежностью возникает вопрос о гносеологических корнях познания в западной и восточной системах мышления и интерпретации взаимообусловленности человека и природы. Антропологическая мысль занята оправданием человеческих притязаний на роль интерпретатора его же притязаний. Западная традиция осмысления мира «привязана» к осмыслению (оправданию) человеческого «эго», тогда как восточная мысль диктуется природой взаимообусловленности. На смену «воли к жизни» приходит «сознательная воля к совершенству» [2, с. 76]. Как пишет в своем 13 письме Б. Д. Дандарон: «Европейские философы, начиная с Аристотеля (включая его) и до наших дней, за исключением Плотина и некоторых христианских мистиков, все были теоретиками, а не мудрецами (практиками). Для того, чтобы быть мудрецом (практиком), необходимо сосредоточение, самоуглубление. Применение йоги – лучший путь самоочищения, то есть очищения тела и интеллекта» [2,там же].

Как известно, поворот в античности на систематическое удаление природного показала «философия, вырастающая из человеческих дел» [1,с. 11], выдвинувшая тезис «точным и твердым знанием держать во власти беспорядочное скопище четырех стихий» [3, с. 24-32]. Оно вылилось в нынешнее технико-технологическое давление на природу. С античности начинается «исходная тематизация мира». Что требовало глубокого категориального расчленения и новой конструктивной сборки на принципах логической абстракции. Тут есть один очень существенный нюанс, который, как известно, не замечается. Обоснование теоретическое строится на конструировании разума, который, в силу объективных обстоятельств (естественных соматических ограничений), не может адекватно охватить столь целостный мир, чтобы также адекватно отразить этот мир единичным рассудком и концептуальностью.

Более того, природные стихии были объявлены «беспорядочными». Значит, не понята или сознательно, что более вероятно, происходит отмежевание от духовного единства с природой, что отразила сама история философии и науки. Культура же выражает формы мировоззрений, способы постижений этого мира и отношений к нему. В традиционной культуре неевропейских народов природа выступает мерилом понимания жизни, т.е. является главным фоном осмысления форм жизни и жизненной ценностью. Служит отправной точкой осмысления человеком себя и своего взаимодействия с окружающей действительностью.

Таким образом, особенности восприятия в европейской культуре и науке восточного, шире традиционного (природоцентрического) способа осмысления себя в мире связаны с различием в исходных позициях в познании. Если антропологическая модель познания исходит из примата человека и отрицает роль природы в системе мышления, то в традиционной культуре именно природа является духовным фоном понимания себя и своего места в едином ритме космического сопряжения.

Мировоззренческий базис традиционной культуры выживания, который был, теоретически отторгнут, как архаизм ушедших веков, не соответствующий эволюционному развитию, транслировал бережное отношение к природе, поскольку она рассматривалась как генетическое начало человеческого существования. Реалии XX века, особенно его вторая половина, четко и однозначно показали, что цивилизационный кризис эволюционизма в своем мировоззренческом проблемном поле имеет неверный вывод, как и многие другие выводы, углубившие кризис рацио. «Это особенно наглядно видно на анализе техногенного развития земного мира, когда экономическая и техническая рациональность, основанная на достижениях наук, поставила земную биосферную жизнь на край гибели, вызвав глобальный эволюционный экологический кризис» [4, с. 22]. Или, как замечает востоковед Т. П. Григорьева: «Увлекаемый рационализмом, техническим соблазном Запад не ведал угрозы, исходящей от линейного порядка, соединившего части и утратившего чувство Целого. Весь XX века «человек разумный» не ведал, что творил, опираясь на привычную логику, экспериментальный метод, безусловность научной аргументации» [5, 5:18-19]. Нынешний кризис был подготовлен всем ходом развития антропогенной цивилизации. Здесь добавим слова ведущих российских философов, сказанные в конце прошлого века: «Возникновение техногенной цивилизации было подготовлено рядом мутаций традиционных культур. Первая из них произошла в античную эпоху и была связана с культурой античного полиса. <…> Полис породил множество цивилизационных изобретений, но важнейшими предпосылками для будущего прогресса было возникновение

теоретической науки и опыта демократической регуляции социальных отношений» [6, с. 5][2]. На заре выдвижения социальных притязаний как движущей формы общественного и технологического развития было утеряно именно то духовное отношение к природе, которое до сих пор играет смыслообразующую роль в традиционной культуре.

Кроме того, результат этого кризиса не есть лишь плод бурного развития естествознания Нового времени. Начала его уходят в античность (об этом имеется огромная антиковедческая литература и рецепция на нее). «Для греческого разума <…> конечное было совершенным». А «бес-конечное» (через дефис – С. Ж.) рассматривалось как «бесформенное и хаотичное, неконтролируемое и неуправляемое», как «источник непредсказуемых отклонений и катастроф» [1, с. 72]. В каком-то смысле можно полагать, уже тогда предугадывались непредсказуемые нынешние отклонения и катастрофы? И именно неконтролируемые в силу безудержного научного поиска и жажды заглянуть в пропасть? Почему мы акцентируем эту сторону греческой мысли? Она очень важна в том плане, что здесь предусматривается роль управления и власти. Если европейская мысль постоянно акцентирует роль управления природой, то, скажем, в китайской (древней) философии культивировалось умение следовать природе, именно к этому состоянию мысли стремились дойти совершенномудрые. Или таковых называли совершенномудрыми. Это один из краеугольных истин, к познанию которого стремились древние философы на Востоке. К тому же понятие «бесконечное» (без дефиса) имело весьма необходимое значение для познания. В древних буддийских трактатах по Абхидхарме (третий раздел корпуса буддийских канонических текстов, включающий собственно философские трактаты) и Калачакре-тантре («колесо времени» – космологическая система из авторитетных текстов ваджраяны – «алмазной колесницы», направления махаяны – «великой колесницы»), используется термин «тричиликосм» [7, с. 86]. Этот термин соответствует тому пониманию, что Вселенная состоит из миллиардов мировых систем. Или бесчисленного множества. Вселенная, в понимании буддийской космологии, в целом не имеет начала и конца. В отношении каждой отдельной мировой системы можно говорить о ее существовании во времени или указывать временные параметры, соответствующие, скажем, началу, середине или концу. И с буддийской точки зрения, «идея о существовании единственного и определенного начала представляется крайне проблематичной» [7, с. 87].

Да. Вопрос начала, как правило, не обсуждается в восточной философии[3]. Понимание о бесконечности миров была известна и античности. Приведем его согласно Диогену Лаэрцию: «Начала Вселенной суть атомы и пустота, все остальное лишь считается существующим. Миры бесконечны и подвержены возникновению и разрушению. Ничто не возникает из несуществующего, и ничто не разрушается в несуществующее. Атомы тоже бесконечны по величине и количеству, они вихрем несутся во Вселенной и этим порождают все сложное – огонь, воду, воздух, землю, ибо все они суть соединения каких-то атомов, которые не подвержены воздействиям и неизменны в силу своей твердости» [8, с. 346].

Наука уточнила все варианты выхода на «техне», но не ответила пока на главный вопрос: как разрешить проблему выживания, вызванную техногенным давлением на природу и человека[4]. И, вероятно, не может ответить, поскольку не решен вопрос нравственности самих научных исследований и открытий. Он особенно актуален в контексте развития биоинженерии, генетической трансформации биологии человека, нанотехнологии, технокосмизации и т. д. [5] Проблема науки в том, что она, в процессе постижения реальности обрывает некоторые из взаимосвязей, изолирует и интерпретирует их как объекты. Философ В. А. Балханов призывает к рефлексии единого онтогностического процесса. Методологию этого процесса он называет онтогностической методологией, присущей буддизму [9]. Ниже у нас будет идти речь о диалоге физики и буддизма на основе понимания квантовой нелокальности.

Человечество терпит неразрешимые проблемы в силу также неверных социальных утопий, которые до сих пор являются краеугольными в теоретических построениях и практических

2 В. С. Степин в статье «Научное познание и ценности техногенной цивилизации» дает подробную характеристику ценностных установок и этапы развития науки и научной рациональности «в шкале приоритетов техногенной цивилизации». Выход из глобальных проблем он видит «не в отказе от научно-технического прогресса, а в придании ему гуманистического измерения», ссылаясь на работы И. Т. Фролова. Вопросы философии, 1989, № 10. С. 3-18.

3 Об этом у нас был разговор с китайским философом в Пекине, который, кстати, сетовал на то, что китайская философия испытывает сегодня «загрязнение» европейской логикой.

4 Испытание, в частности, атомной бомбы явилось предтечей уже неуправляемой, в смысле моральных (этических) норм, бесконечной потребности все нового и бесконечного обновления (усложнения) технических изобретений, направленных, в том числе, и на физическое уничтожение человека.

5 «…каждый успех науки и техники обращается теперь одной стороной против подлинных интересов человечества». Андреев Д. Л. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. : Роза Мира / Сост., подгот. текста и примеч. Б. Н. Романова. – М. : Русский путь, 2006. С. 11-12.

делах. То есть, социальность как основная форма объяснения человеческого выживания, можно сказать, изжила себя, или скомпрометировала ложные взгляды. Речь, вероятно, должна идти о корневых (узловых) моментах рождения человека и его существования на Земле. А они отнюдь не социальны, скорее, говоря языком науки, относятся к биосознанию или пониманию человеком своей вкрапленности в космическое единство. Тогда уроки «русского космизма» представляют ярко выраженный идеал антропологических притязаний против космоса, что четко сформулировал в свое время русский философ С. Л. Франк и назвал «призывом к восстанию человека против всего космоса».

Космичность в традиционном понимании кардинально отличается от понимания космичности у «русских космистов». Если у «русских космистов» – это антропологические притязания на овладение космосом, то в традиционной культуре – это духовное состояние этической возвышенности. В бурят-монгольской традиции, например, выражается это духовное единство в музыке – уртын дуу монголов (протяжная песня), поэзии, лирике, искусстве, или отвечает мандала, как графическое выражение родственности с большим безбрежным миром. Звук – мысль, роднящая человека с космическим целым. Звук и голос вибрируют в унисон большому космосу[6]. Понимание глубокой взаимосвязи с космическим целым: человек – Солнце, человек – Луна, человек – Большая Медведица или Плеяды и др. звезды, практически осмысливается в содержании традиционной культуры. Например, в многообразных табу, представляющих этику духовной чистоты в мыслях, в отношении благоговения космосу – гаранту жизненной силы, зародыша человека. Также это понимание продуцируется в практической (тибето-бурят-монгольской, китайской) медицине, а теоретически – в зурхай (астрологии).

Т.е. космизм традиционной культуры – это одна из ведущих форм нравственной чистоты и заповедь единства с природой. Космизм «русских космистов» хорошо освещен В. А. Кутыревым в работе «Естественное и искусственное: борьба миров» [10, гл. 2 и 3]. В частности, он четко обозначает: «Космизм в онтологическом плане – это идеология техногенной среды». Указ. соч. С. 44. Ноосферизм отражает эту идеологию.

Таким образом, с одной стороны, теоретическое закрепление социальности как единственной формы теоретического обоснования жизнеспособности человека имеет большие проблемы. С другой стороны, нерешенность вопроса сознания (понимание изначальной космичности человека) в западной мысли (проецируемость его автономности как мировоззренческий императив), привели к проблеме самоуничтожения человека в глобальном масштабе, поскольку фаустовский дух покорения нивелировал все другие варианты мысли на предмет понимания сознания и человеческого существования. Стремление к максимальной объективности в науке, где содержание полученных знаний «не зависит ни от человека, ни от человечества» [11, с. 13]. [7]кроется, по-видимому, одна из глубоких, фундаментальных, не только этических, но более всего, методологических причин решения экологических проблем. Они уже обсуждались в научной периодике в ушедшем веке.

Критическое осмысление самой наукой проблем сегодняшнего кризиса, к сожалению, замыкается все в той же антропоцентрической парадигме, в рамках которой вырабатываются разные теории и концепции выхода из экологического тупика. Полагаем, что антропоцентрическая модель развития решить эти проблемы затрудняется, как показывает углубляющийся кризис. Простой, но очень серьезный пример. Отрицание факта, что открытые карьерные разработки на Земле вызывают не только «геофизическую разбалансировку в системе солнце – земля», но и отрицательно влияют на здоровье людей, не находит практического разрешения. То, что Земля находится в тесном взаимодействии со всеми другими космическими телами, отрицается. На Востоке известно, что мысль человека, как и его действие, резонирует в пространстве сопряженного. Если в корне будет понята эта истина, то, возможно, и можем остановить углубление экологических (этических) проблем.

Рассуждения о необходимости философии выйти на обсуждение социально-технологических проблем звучит давно, еще с начала XX века. В свете названных задач теперь уже «основным вопросом» в современном значении стал вопрос «взаимодействия естественного и искусственного, земного и космического, фундаментализма и

6 Морин хуур – струнный смычковый музыкальный инструмент, буквально «инструмент с лошадиной головой». Морин хуур сопровождает протяжные песни уртын дуу и героико-эпические сказания, а также на нем исполняют оригинальные сольные композиции. Лимбэ – деревянный духовой музыкальный инструмент рода флейты. Вообще же, музыкальные инструменты как звукоизвлекающие, имеют в своем изначальном происхождении значение контакта с мирозданием, космосом, ибо вибрация звука настраивает на синхронность с космическим ритмом, единство с природным миром. Так, перед исполнением эпоса «Гэсэр» улигршин-рапсод разогревает над огнем свой инструмент. Огонь – один из важнейших смыслов жизненности напрямую связан с Солнцем, подателем жизни.

7 Авторский курсив издания дополнительно подчеркивает тот самый мировоззренческий разрыв в понимании целостности, о котором мы ведем речь.

постмодернизма» [12, с. 173].

Итак, мы попытались очень кратко показать фундаментальные различия, которые имеют отношение к появлению, а теперь уже и углублению всеобщего (результат следствия навязанной модернизации других культур) кризиса, когда вопрос о выживании человека как вида уступает киборгу. Если европейская традиция осмысления мира основана на примате разума как априорной истине антропоцентризма («человек – мера всех вещей»), то традиционная восточная мысль занята постижением природы мыслей и соответствия их природным началам. И выходу ума на безличное состояние, которое достигается посредством практики очищения сознания от концептуальности.

Если Дьюи, педагог-практик в начале прошлого века ставил вопрос о необходимости философии выйти из «стерильности», то Далай-лама Тензин Гьяцо в начале XXI века подчеркивает оторванность науки от реалий жизни. Американский прагматик Джон Дьюи ратовал за то, чтобы философия взяла на себя труд окунуться в социально-технические проблемы современности, чтобы показать, как из них можно выйти.

Вернемся к мировоззренческим истокам. Если в традиционной культуре речь идет о понимании всеобщей одушевленности как ее постулируемого мировоззренческого императива, то идея о неодушевленности, на которой строится научное (технологическое) решение вопроса взаимодействия в природе отражает развитие естествознания. Здесь уместно вспомнить самое распространенное мнение, что на Востоке не было развитой техники, и потому он отстал. В действительности, теперь оказывается, что техника принесла неразрешимые проблемы и восточная эпистемология дает вариант приближения к решению экологических проблем.

Физики и буддисты нашли возможным вместе поднять самый на сегодня насущный вопрос – приближение к решению экологических проблем, имеющих в корне мировоззренческий аспект. Он заключается в том, что двухтысячелетняя история антропоцентризма, закрепившая в сознании западного человека постулат автономности, вывел к самой острой проблеме, проблеме выживания. Новая физика пришла к выводу, наконец, что все в мире взаимообусловлено и взаимосвязано.

Диалог мировоззрений становится возможным на почве понимания мира на субатомном уровне, где просматривается взаимосвязь и единство всего. Именно на фоне современной физики антропоцентрическая и природоцентрическая модели мышления пытаются найти то общее, что могло бы послужить условием в решении экологических проблем. «На субатомном уровне вместо твердых материальных объектов классической физики наличествуют волноподобные вероятностные модели, которые, к тому же отражают вероятность существования не вещей, а, скорее, взаимосвязей» [13, с. 60]. Вик Мэнсфилд, профессор физики и астрономии Колгейтского университета, объясняет различие между вероятностью как выражением незнания об объективном событии и вероятностью как выражением объективной неопределенности. «Вероятность как описание принципиальной неопределенности встречается в квантовой механике и является абсолютно новым и важным понятием» [14, с. 131-132]. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо дополняет: «Возможно, будет обнаружен способ соединить две парадигмы современной физики, которые на данный момент видятся противоречащими друг другу, – теории относительности и квантовой механики» [7, с. 93].

Американский физик Ф. Капра повторяет мысль, проходящую через всю его книгу: «Самая важная характерная черта восточного мировоззрения, можно сказать, его сущность – осознание единства и взаимосвязанности всех вещей и явлений, восприятие всех явлений природы в качестве проявлений лежащего в основе единства» [13, с. 108]. Это есть «нескончаемый ток преобразований и видоизменений», как говорил Чжуан-цзы» [13, с. 181]. Понимание глубокой (генетической) взаимосвязанности человека с мирозданием (космосом) не позволяло традиционному сознанию идти против себя. То есть, уничтожать тот сук, на котором сидит человек (В. А. Ясвин). Некоторые «Концепции современного естествознания» (В. М. Найдыш) транслируют устаревший исходный посыл об автономности человека, хотя этот посыл, по правде сказать, является главным мировоззренческим началом в западной традиции осмысления себя. Поэтому мифология (это понятие само по себе не отражает адекватно суть выражения мироощущения и миропонимания, затушевывает смысл самого явления познания мира), изучаемая вот уже «ста поколением ученых» (И. М. Дьяконов) так и не приблизила к разгадке. Что, на наш взгляд, имеет объективные предпосылки, т.е. оценочно-антропологическая рефлексия на мир не позволяет понять его. Востоковед, специалист по шумерскому языку, историк И. М. Дьяконов (1914-1999) писал в 1990 году: «Предлагая свое понимание этого явления, мы рискуем попасть еще одним звеном в нескончаемый ряд разноречивых толкователей» со времен Протагора и Эвгемера [15, с. 9]. И он прав. По мнению исследователя философии

мифологии В. М. Найдыша, «миф как проблема науки недостаточно прояснен средствами научно-рационального анализа». И он прав в предположении «дело, по-видимому, в том, что миф все еще является не только проблемой науки, но и философской тайной» [16, с. 22].

Так мы пришли к исходному нашему тезису, что отрицание природы как духовной составляющей культуры, имеет далеко идущие последствия. В частности, оно просматривается и в том, что относя проблему понимания природы к мифологии, наука поставила теоретический барьер.

Теперь коротко, в контексте обсуждаемых вопросов, остановимся на важном для европейской эпистемологии, понятии «хаос». Известный индийский ученый Р. Н. Дандекар (1909-2001) отмечает: «Арии тем не менее заметили, что вселенная, несмотря на свою огромность, не была неорганизованной и неуправляемой. Во всех проявлениях вселенной – больших и малых, бросающихся в глаза и едва различимых – они находили определенный порядок и гармонию, постоянство и систему. Они поняли, что вселенная, хотя и огромна, но представляет собой не хаос, а космос» [17, с. 113]. Он уточняет: «при всей своей бесконечности, вселенная не есть хаос <…> это, пожалуй, одна из самых важных черт ведийской космогонии» и ссылается на Ригведу: РВ I. 52. 11-12; II. 12. 2; VII. 86. 1 и Тайттирия-самхиту: ТС III. 11. 1 [17, с. 141].

Востоковед Т. П. Григорьева не раз обращала внимание на этот термин в своих работах, находя его неверным. Сейчас сошлемся на статью «Дао – путь к человеку»: «… странно, что и Тайцзи умудряются переводить как «хаос», в то же время отождествляя его с Великим Единым, с Небесным Дао. <…> Не оттого ли мы так неуклонно движемся к хаосу, что с легкой руки греков приняли его за начало сущего и движемся в противоестественном направлении?», задает риторический, в каком-то основополагающем смысле, вопрос востоковед [5, 6][8]. О. Е. Акимов в курсе лекций «Естествознание» дает следующее определение: «Хаос – это то, что, по Гесиоду, зародилось прежде всего. Из него уже возникли Гея – земля, Эрос – любовь, Тартар – ад и Эрэб – мрак. Хаос – одновременно животворящая и уничтожающая сила. Он представляется грубой и бесформенной материей, где смешались свет и тьма, суша и воздух, тепло и холод, твердое и мягкое; он бесконечен во времени и пространстве. Гея – дочь Хаоса и жена Урана (Неба), мать титана и циклопов – древнейшая богиня, родоначальница почти всех богов-олимпийцев» [18, с. 366].

Хаос в древнегреческой мифологии – «зияющая бездна», в отличие от римского понимания хаоса как «беспорядка», «косной материи» [19, сноска 28 к диалогу «Пир»] Платон ссылается на «Теогонию»: «Гесиод говорит, что сначала возник Хаос, а следом «Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный, С нею Эрот…» [19, с. 87]. Мы не обсуждаем по-новому понимаемый «порядок из хаоса», представленный И. Пригожиным и И. Стенгерс (1984), где, кстати, обсуждается именно то, что искусство разложения целого в науке приняло изощренные формы.

В заключение еще раз о диалоге. «Научиться воспринимать мир в его целостности, пребывая в согласии со всем мирозданием» [13, с. 283] – главная забота нашего времени. Понимание целостности как всеобщей взаимообусловленности и принцип гармонии ярко представлено в древних текстах. Они помогают разобраться в истоках нынешних проблем, где дискретность в самой методологии познания разрушает это понимание. Добавим слова XII Тай Ситупы, буддийского монаха-перерожденца-тулку (хубилган – бурят.), настоятеля монастыря Шераб Линг в Северной Индии. Он говорит: «Разумное управление природой представляет собой вид творчества, для осуществления которого требуется глубокое знание тайн Вселенной, поскольку для того, чтобы сохранять красоту и гармонию нашего мира, необходимо уметь не нарушать имеющееся в нем равновесие» [20, с. 50].

Буддийский философ Б. Д. Дандарон (1914-1974) разрабатывал теорию необуддизма. Он считал, что его теория «может объяснить происхождение мира и совершенство атмана, не впадая в противоречие с современной наукой… Это – моя «система», она может выдержать испытание в том случае, если она способна будет объяснить все явления феноменального и духовного мира без противоречий». [2, с. 85] (письмо № 14). Дандарона также беспокоило, как и Дьюи (в нашем сравнении) вопрос соотношения науки и философии в решении тех проблем, которые ярко обозначились в XX веке. В одном из писем Дандарон пишет: «… развитие экспериментальной науки нисколько не действует на нравственный прогресс человечества» [2, с. 226] (письмо № 51). Рефлексию на необудизм Б. Д. Дандарона в современных исследованиях можно найти в работах Д. О. Гармаева «Философские основы необуддизма Б. Д. Дандарона» (М., 2005) и М. Б. Дандарон «Необуддизм. Синтез дхармы и науки: Религиозно-научный синкретизм в философской системе Б. Д. Дандарона» (Улан-Удэ, 2007).

8 «Первичный хаос» (хунь дунь) отмечен В. Е. Еремеевым в параграфе 1. 1. «”Книга перемен” и ее категории» в монографии «Символы и числа «Книги перемен». 2-е изд., испр. и доп. М. : Ладомир, 2005. 600 с.

Все выдающиеся физики современности обращались к восточному наследию и находили объяснение своим интеллектуальным поискам, а также параллели в познании реальности. Датский физик Нильс Бор, например, сделал своим гербом модель инь-ян, заключенную в круг Тайцзы, Великого Предела, опоясав ее латинским изречением «Contraria sunt complementa» («Противоположности комплементарны»). Или австрийский физик Эрвин Шредингер (1887-1961), который был не только крупнейшим физиком-теоретиком, но и неординарным мыслителем. Известна его работа «Что такое жизнь с точки зрения физики?», написанной на стыке физики и биологии (1944)[9].

В философских эссе Э. Шредингер подробно останавливается на принципах восточных учений. Он находит необходимым опираться на них, поскольку «финал античной эпохи и не только в отношении безрелигиозности и отсутствия традиций. <…> … тогда это была философия Аристотеля, ныне – современное естествознание. <…> в переживаемом нами существуют отношения и связи, которые, по крайней мере, в настоящем времени, не могут быть поняты в своей общей форме ни на основе формальной логики, ни, в еще меньшей степени, посредством точного естествознания» [21, с. 73, 74]. С тех пор (1925 г.) прошло достаточно времени и сегодня новая физика находит возможным решать эти вопросы в тесном сотрудничестве и взаимопонимании с восточными формами постижения реальности.

Параграф «Наука и буддизм вступают в диалог» в первой главе «Что такое буддизм и что такое наука. Почему диалог необходим» Вик Мэнсфилд говорит: «Пример, занимающий центральное место в этой книге, относится к радикальному изменению нашего мировоззрения, последовавшему за признанием квантовой механики и теории относительности. К сожалению, эта новая точка зрения не изменила понимание природы, принятое в нашем обществе, даже в тех странах, где наука хорошо развита, и мы до сих пор держимся за старое ньютоновское представление о мире, в котором объекты существуют независимо друг от друга. Следовательно, современная физика не трансформировала наше мировоззрение в той мере, в какой следовало бы. Здесь буддистская философия, особенно представление о пустоте, оказывает неоценимую помощь как в прояснении физически идей, так и в выявлении вытекающих из них нравственных установок» [14, с. 35]. Благие намерения физика упираются в коренные основания западного мировоззрения. А преодоление этих основ невозможно на одной только новой физике. Но диалог дает возможность хотя бы ограничить технико-технологическое давление в разумных пределах. Основополагающая истина состоит в том, что «все содержание мира представляет собой взаимодействующие

9 В России первое издание опубликовано в 1947 году, второе издание вышло в 1972 г. Здесь он обсуждает шифровой код клетки и мутационную теорию голландского ученого де-Фриза. Для нас сейчас важнее его философские эссе, в частности, «Мое мировоззрение» («Поиски пути», 1925), а также работа «Природа и греки» (1954). Наследие древнеиндийской и античной философии оказывается необходимыми при обсуждении вопроса о том, что такое «объективная реальность». Для физиков нового времени стояла проблема описания квантовых условий в рамках классического детерминизма. Проблема квантования сводилась к поиску собственных значений и собственных функций. Шредингер вводит уравнение у-функции, получившее впоследствии его имя. В интерпретации квантовой теории он расходится с копенгагенской школой, на которой подробно останавливается, кстати, Ф. Капра, но при этом в том споре с В. Гейзенбергом, Н. Бором и рождается новая физика. Известен среди физиков принцип «кота Шредингера», о котором также упоминает Вик Мэнсфилд. В 1933 г. вместе с П. А. М. Дираком Эрвин Шредингер удостаивается Нобелевской премии «за открытие новых форм атомной теории». В 1934 году он избран почетным членом АН СССР. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо вспоминает этот мысленный эксперимент Шредингера, «в котором кот помещен в закрытый ящик вместе с радиоактивным источником». С. 52 указ. соч. Пока не открыта крышка ящика, чтобы увидеть результат, кот является одновременно живым и мертвым, что явно нарушает логический закон исключенного третьего. Кстати, на этом логическом законе и построены бриколлажные выводы К. Леви-Строса, который очень хотел понять мышление аборигенов. Но это вылилось в не адекватную реальности жизненных принципов аборигенов, теорию.

P. S.

Молодой индолог Л. И. Титлин (Концепция сознания в буддизме как путь решения парадоксов квантовой физики и современного мировоззрения // Мат-лы IV всер. конф студентов, аспирантов и. молодых ученых. М., 2010. С. 71-74) находит, что можно «наметить путь к согласованию буддийской философии, парадоксов квантовой механики, а также подойти к решению главной проблемы западной культуры — дуализма психического и физического».

Попробуем кратко резюмировать эту точку зрения.

1. Есть ярко выраженный дуализм психического и физического. От чего он происходит или на чем он основан? Этот дуализм. На отрицании природы как генетического и неотъемлемого фактора в понимании проблемы сознания.

2. Противопоставление материального и идеального.

3. «Реконструирование мира внутри нас» возможно, если будет принята идея живой вселенной, а не безжизненных или холодных космических тел. При этом в основе такого понимания должно находиться понимание взаимозависимого происхождения всего и вся.

Если эти «суперпозиции» в понимании проблемы сознания будут приняты, тогда и можно говорить о согласовании учений Востока и Запада в самом проблемном поле – понимании сути сознания, к которой

невозможно подойти на примере обсуждения, прошедшего 10 сентября 2010 года в ИФ РАН.

объекты, не имеющие в себе какой-либо неизменной сути и пребывающие в процессе непрерывного изменения. Вещи и события «пусты» именно в смысле отсутствия той неизменной, по их собственной природе присущей им сути, или абсолютного бытия, наличие которых сделало бы их независимыми» [7, с. 49].

Вик Мэнсфилд уточняет: «Далай-лама утверждает, что буддизм может нравственно направлять развитие науки и ее технологических приложений» [14, с. 35]. А Далай-лама обеспокоен: «Понимание огромной важности науки и ее неизбежного главенства в современном мире изменило мое отношение к ней с изумления на глубокую озабоченность» [7,с. 14]. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо резюмирует: «Я думаю, что в основе предстоящих нам вызовов лежит вопрос о том, какие решения мы должны принимать ввиду новых научных открытий и технологических разработок» [7, с. 191].

Таким образом, стоит острый вопрос расстановки акцентов выживания в современных условиях всеобщего технико-технологического давления как результата развития науки естествознания. Встречное движение крупнейших физиков и философов современности (немецкий физик и философ К. Ф. фон Вайцзеккер, английский физик Дэвид Бом, немецкий философ Карл Поппер, чилийский нейрофизиолог Франческо Валерй, генетик Эрик Ландер из Массачусетского технологического института, австрийский физик Антон Зайлингер, американский физик Артур Зайонц) и буддистов есть понимание реальных проблем современности. В 1987 году в резиденции Далай-ламы в Дхарамсале прошла первая конференция «Жизнь и сознание» (Mind and Life). Двухнедельные встречи с участием ведущих физиков и ученых мира раз в два года стали с тех пор постоянными.

Вывод. Придание гуманистических измерений, вероятно, не решит экологических проблем, ибо они есть реальный результат и воплощение антропологических притязаний. В диалоге мировоззрений появляется надежда, что мир будет спасен.

Библиографические ссылки:

1. Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Пер. с англ. / Перевод М. Занодворов (Введ., гл. 3-8), М. Шиков (гл. 1-2). М. : «Логос», 2001. – 168 с.
2. Дандарон Б. Д. 99 писем о буддизме и любви (1956-1959 гг.) / Б. Д. Дандарон.- СПб. : Изд-во «Дацан Гунзэчойнэй», 1995. – 348 с.
3. Сергеев К. А. Природа и разум: Античная парадигма / К. А. Сергеев, Я. А. Слинин.- Л., 1991. – 240 с.
4. Попкова Н. В. Философское и научное познание в техногенном обществе / Н. В. Попкова // Техногенное развитие общества и жизни на Земле: учебное пособие. В 2 кн. Кн. 2. Основные тенденции техногенного развития жизни / Э. С. Демиденко, Н. В. Попкова, А. Ф. Шустов. – Брянск: Изд-во БГТУ, 2007. – 268 с.
5. Григорьева Т. П. Дао – путь к человеку / Т. П. Григорьева // Человек, 2003.- № 5.- С. 16-25; № 6.- С. 26-36.
6. Степин В. С. Демократия и судьбы цивилизации / В. С. Степин, В. И. Толстых // Вопросы философии, 1996.- № 10.- С. 3-18.
7. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо Вселенная в одном атоме: Наука и духовность на служении миру / Далай-лама XIV Тензин Гьяцо.- Элиста: Изд-во «Океан Мудрости», 2010. – 208 с.
8. Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов /Ред. и авт. вступ. ст. А. Ф. Лосева; Пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова. М. : Изд-во «Мысль», 1998. – 576 с. (печатается по 2-му испр. изд. 1986 г., серия «Философское наследие», Т. 99)
9. Балханов В. А. Мировоззренческие основы постнеклассической науки // Устойчивое развитие. Вып. 4-5: Постнеклассическая наука: проблема человека. Материалы межрегионального философского семинара. – Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 2003.- С. 3-18.
10. Кутырев В. А. Естественное и искусственное: борьба миров / В. А. Кутырев.- Н. Новгород: Изд-во «Нижний Новгород», 1994. – 199 с.
11. Найдыш В. М. Концепции современного естествознания: Учебник / В. М. Найдыш. – Изд. 3-е, перераб. и доп.- М. : Альфа-М; ИНФРА-М, 2009. – 704 с. : ил.
12. Кутырев В. А. Бытие или Ничто / В. А. Кутырев .- СПб. : Алетейя, 2009. – 496 с.
13. Капра Фритьоф Дао физики: исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом Востока / Капра Фритьоф ; пер. с англ. П. Л. Гроховский.- СПб. : ОРИС – ЯНА-ПРИНТ, 1994. – 304 с.
14. Мэнсфилд В. Тибетский буддизм и современная физика: на пути к единству любви и знания» / Предисл. Далай-ламы XIV / Перев. с англ. А. В. Дюбы.- М. : Новый Акрополь, 2010. – 208 с.
15. Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада / И. М. Дьяконов .- М. : Наука. ГРВЛ, 1990. – 247 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
16. Найдыш В. М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма / В. М. Найдыш.- М. : Гардарики, 2002.- 554 с.
17. Дандекар Р. Н. От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология / Сост., [вступит. ст., коммент] Я. В. Васильков; Отв. ред. Г. М. Бонгард-Левин; Пер. с англ. К. П. Лукьяненко.- М. : Вост. лит., 2002. – 286 с.
18. Акимов О. Е. Естествознание: Курс лекций / О. Е. Акимов.- М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2001. – 638 с.; илл.
19. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи: Пер. с. древнегреч. – М. : Мысль, 1993. – 528 с. – (Филос. наследие).
20. Двенадцатый Тай Ситупа. Относительный мир, абсолютный ум / Двенадцатый Тай Ситупа.- М. : ТОО «Путь к себе», 1997. – 191 с.
21. Шредингер Э. Мое мировоззрение / Э. Шредингер //Вопросы философии.- 1994.- № 9.- С. 66-94.

Жимбеєва С. І. Світоглядні витоки екологічних проблем.

У статті акцентується увага на відмінність наукового та традиційного світоглядів в контексті проблем техногенного тиску на природу.

Генезис науки відходить у філософське обгрунтування першості Розуму поза визнанням природного контексту. Або навіть заперечення природи як сутнісного явища, чим і пишалася наука в недавньому минулому своєї історії. Антропологічне мислення не може обгрунтувати взаємозв'язок всього і вся, бо світоглядні корені не рефлексують природу. Дбайливе ставлення до першоджерел життя: води, повітря, землі й інших природних об'єктів, так і не вирішено. Чому? Відсутнє розуміння природи як духовного джерела і генетичного апріорі живого. Що і суперечить розумінню і поясненню проблеми свідомості.

Ключові слова: наука, природа, розум, традиційна культура, відмінності, діалог

Zhimbeeva S. World outlook sources of environmental problems.

In article the attention to distinction of scientific and traditional outlooks in a context of problems of technogenic pressure upon the nature is focused.

Genesis of the science goes to philosophical justification of superiority of Reason out of recognition of a natural context. Or even nature denials as intrinsic phenomenon, than the science in the recent past of the history also was proud. The anthropological thinking can't prove interrelation of everyone and everything because world outlook's roots don't reflex the nature. Careful attitude to life primary sources: to water, the air, the earth and other natural objects, it isn't solved. Why? There is no understanding of the nature as spiritual source and genetic a priori the live. That contradicts to understanding and an explanation of a problem of consciousness.

Keywords: science, nature, mind, traditional culture, distinction, dialogue

Надійшла до редколегії 01.02.2013 р.

УДК 130. 2

М. А. Журба

Східноукраїнський національний університет ім. В. Даля

ДИГІТАЛІЗАЦІЯ КУЛЬТУРИ ТА МЕДІАРИЗИКИ: МЕТАФІЗИЧНИЙ АСПЕКТ

Проаналізовані передумови та можливі наслідки зміни культурних кодів у сучасному медіапросторі. Розглянуто процеси «цифрової трансмісії» сучасної культури (дигіталізація, медіаконвергенція), які не тільки «розпакували» медіальний поворот, подолавши онтологічні межі аналогових медіа, але й забезпечили його подальший синергійний розвиток (трансмедіа). Розглянута дігітальна матриця сучасної культури через призму негативної антропології В. Флюссера.

Ключові слова: медіа, культура, дигіталізація, медіаконвергенція, медіареальність, трансмедіа.

У багатьох сучасних дослідженнях медіапростору зустрічається цілком логічне питання: чому медіа як філософський феномен не був настільки популярним у минулому (при констатації, наприклад, інформаційного суспільства чи інформаційно-комунікаційній революції), проте став метаактуальним саме зараз.

Шайхітдінова С. у статті «Дуальні і медіальні структури в культурі» [1] робить припущення (з
яким ми повністю погоджуємося), що сьогодні, як ніколи, проявляються медіаризики, які мають глобальні масштаби. Ці ризики автор вбачає у тому, що медіа у всіх їх іпостасях стали активно змінювати коди культури (у даному контексті під метафізичним поняттям «культурний код» мається на увазі закодована (прихована) в якійсь формі інформація, що дозволяє ідентифікувати культуру). Інакше кажучи (користуючись сленгом програмістів), змінюється «програмне забезпечення» культури. Таким чином, «новостворені» медіа ризики пов'язані, насамперед, з появою нових кодів, по яким повинна актуалізовуватися «нова» культура.

У «локалізованому» розумінні культурний код – це закодована (прихована) від пращурів інформація, що дозволяє ідентифікувати культуру, це ключ до розуміння певної культури, її традицій, звичаїв, поведінкових паттернів і реакцій людей.

Одним із дослідників «локалізованих» культурних кодів є Клотер Рапай. У своїй праці «Культурний код. Як ми живемо, що купуємо і чому» він проаналізував практичне застосування певних культурних кодів, які варто враховувати при розробці будь-якої продукції та плануванні рекламних акцій. К. Рапай пояснює та дає відповіді на питання, які на перший погляд здаються абсурдними, наприклад: «Чому у американського джипу фари повинні бути круглими»? «Чому у Франції ідея виготовлення сиру з пастеризованого молока приречена на провал?» «Чому реклама одного і того ж товару в Америці, Німеччині або Франції повинна бути різною?» тощо.

Це доволі цікаві, різнобічні та системні дослідження, які заставляють замислитися. Проте у нашому дослідженні мова піде не про виникнення, існування національних культурних кодів та їх відмінності, а саме про зміну кодів культури як такої, культури, що має наднаціональне значення. З цієї позиції прийнято виокремлювати три глобальних культурних коди: дописьмовий (традиційний), письмовий (книжковий) та екранний,

що усе ще формується. До речи, виникненням останнього був обумовлений медіальний поворот у філософії XX-XXI століття. Як бачимо, не важко прослідити щільний зв'язок між різними культурними кодами, де кожний наступний є більш інтегруючим, ніж попередній, та обумовлений появою нових технологій передачі мем. Отже сьогодні основна увага приділяється саме екранним кодам, що формують сучасний медіапростір. Завдання нашого дослідження полягає у з'ясуванні цивілізаційних обставин, що обумовлюють зміну кодів культури (у її широкому розумінні).

Мета статті – розкрити та проаналізувати метафізичні аспекти дигітальної матриці сучасної культури.

У дослідженні хотілося б більш детально зупинитися на деяких процесах, що мають відношення до поставленої проблеми (саме у контексті процесу зміни культурних кодів): дигіталізація, медіаконвергенція, розмиття онтологічних меж медіа, а також поява трансмедіа. Отже розглянемо докладніше.

Дигіталізація культури. Перетворення інформації у більш технологічну, цифрову форму (цифрова трансмісія) не тільки обумовило медіальний поворот (що, у свою чергу, дозволило подолали онтологічні межі аналогових медіа), але й забезпечило його подальший синергійний розвиток по відкритим глобальним інформаційним супермагістралям нових медіа. Ці процеси потребують деякого роз'яснення. Отже передумовою цього було те, що з неймовірною швидкістю почали створюватися нові (доцифрові) медійні продукти (музика, картинка, текст тощо), які перенасичували, ускладнювали та унеможливлювали подальше їх зберігання, а головне – ефективне та раціональне використання фоно-, бібліо-, відеотек. Це, у свою чергу, супроводжувалося перенасиченням знаннями, а, значить і неймовірною втомою та дезорієнтацією людини, змушеної орієнтуватися у величезних масивах інформації.

Відповідь на цю проблему не заставила себе чекати: створена технічна можливість, а саме дигіталізація звуків, образів дає збільшення комфортності оперування інформацією. Нові технології вирішують майже усі проблеми із зберіганням, передачею, обробкою та пошуком інформації – це з одного боку, з іншого ж – якість передачі, копіювання тощо інформації не втрачається, вона залишається абсолютно ідентичною оригіналу. Наприклад, можна скільки завгодно тиражувати будь-яку фотографію у будь-якому цифровому розширенні, і кожна наступна при цьому буде відповідати оригіналу, і усі копії не будуть іншої якості.

Процеси дигіталізації дають можливість перетворити друковані та відсканові матеріали в інформацію, що збережеться для наступних поколінь, а також легко піддається пошуку, класифікації тощо. Саме тому ці процеси є масовими, більшість країн розробляють різні програми щодо дигіталізації усіх існуючих книг, журналів, періодичних видань, у всякому випадку, їх перетворення у «цифру» – це питання часу. Так незабаром планується здійснити дигіталізацію європейської культурної спадщини, що надасть можливість врятувати велику кількість не тільки рідкісних унікальних об'єктів (які псуються з плином часом), але і повсякденних, звичайних періодичних видань, наприклад газет, які щоденно знищуються у величезній кількості. Що немаловажне, цей процес не можна назвати занадто фінансово затратним, а отже він є доволі доступним, що дає можливість здійснити дигіталізацію не тільки рідкісних музейних фондів, але і звичайного home video.

Таким чином, розпочатий процес дигіталізації (перетворення інформації у цифрову форму) сучасної культури, по-перше, обумовлений трансформацією енерго- та трудомістких аналогових технологій у цифрові, і, по-друге, дає можливість зберегти та тиражувати без втрати якості будь-які культурні артефакти.

Звісна річ, цифрова трансмісія даних, закодованих у дискретні сигнали (дигіталізація) суттєво змінила уявлення про сучасні медіа. Зараз спостерігається як інтеграція медіа, так і прискорення медіа виробництва, що забезпечують системну дигіталізацію сучасної культури.

Медіаконвергенція. Розглядаючи дигіталізацію, необхідно також не забувати і про інший процес, пов'язаний з нею причинно-наслідковим зв'язком – це медіаконвергенція, процес, запущений у сучасних засобах масової інформації, який є аналогічним діям ракової пухлина, що вирвалася з під контролю і помножує сама себе. Пояснимо.

Д. Мартинов наголошує, що на медіа ринку конвергенція здійснюється у трьох основних напрямках [2]:

1. Поєднання усіх існуючих технологій (їх адаптованість), що дають можливість надавати будь-яку інформацію споживачу. Така адаптованість виникла у наслідок процесу дигіталізації, тобто перетворення всієї інформації у цифрову форму, яка уніфікувала текст та відео.

2. Поєднання різнорідних медіа ресурсів (Інтернету, газет, радіо, телебачення тощо), що суттєво змінює уявлення про комунікації.

3. Поєднання ринків, що призводить до створення інтегрованого ринку, що поєднує

мультимедійні послуги, мережеве обслуговування, створення програмних продуктів.

Таким чином, медіаконвергенція – це розширення медіа комунікацій, їх форматів та комбінування через декілька каналів, що забезпечують інтегрований вплив на споживача. Медіаконвергенція (зішлемося хоча б на думку Г. Дженкінса [3]) є ще мало дослідженим феноменом, проте вона буде задавати динаміку розвитку медіа у найближчому майбутньому. Тому створення теорії медіаконвергенції є перспективною та залишається відкритою для вивчення.

Зміна онтологічних меж медіа. Дигіталізація та медіаконвергенція призвела до появи особливих властивостей нових медіа та переформатування їх онтологічних меж. Один із вагомих аналітиків медіа Лев Манович в книзі «Мови нових медіа» [4] вдало виокремив основні технологічні принципи побудови нових медіа:

– Числова репрезентація (Numerical Representation). Медіа піддаються програмуванню, що дає можливість створювати цифрові копії та легко ними маніпулювати;

– Модальність (Modularity). Сучасним медіа притаманна фрактальна структура, що дає можливість змінювати їх розмір, не втрачаючи ідентичності, та легко комбінуватися;

– Автоматізація (Automation). Дії з об'єктами є повністю автоматизованими та обмеженими лише рівнем програмування;

– Мінливість (Variability). Можливість існування медіа у необмеженій кількості версій, любих формах та різних ступенях деталізації;

– Транскодування (Transcoding). Передбачена можливість перетворення фізичних об'єктів у сучасні медіа, а також зміни їх форматів.

У науковій літературі існують різні інтерпретації категоріального визначення нових медіа, хоча при детальному їх аналізі можливо виділити дуже багато спільного:

– «кроссмедіа» (cross-media) – це одночасне комбінування (в офф-лайні й он-лайні) різних форм рекламної компанії (різні медіа платформи), товарів та послуг, яке базується на принципах кросс-маркетингу. Традиційно виділяють чотири основних рівня крос-медіа: Cross-media 1.0 – Pushed, Cross-media 2.0 – Extras, Cross-media 3.0 – Bridges, Cross-media 4.0 – Experiences (transmedia) [5].

– «інтегративні медіа» (integrated media). Це інноваційні цифрові технології, що «взрощуються» на ниві міждисциплінарних досліджень засобів масової інформації. Інтеграція медіа передбачає об'єднання елементів рекламної компанії з метою досягнення синергії, що призведе до значної збільшення її ефективності.

– «гібридні медіа» (hybrid media). Це стратегічне використання традиційних та нових медіа для комунікації, передачі повідомлення найбільш ефективним засобом. Гібридні медіа дуже тісно переплітаються з категорією «гібридне мистецтво», де головний акцент робиться на злитті різних нових форматів медіа та художніх жанрів. Таким чином, гібридні медіа побудовані на міцному фундаменті маркетингу, інформаційних технології та можливого симбіозу мистецтва та науки.

Трансмедіа. Велика кількість досліджень щодо нових властивостей медіа, а також їх тісний взаємозв'язок та взаємообумовленість вносять деякі розбіжності у цілісне їх розуміння. Окрім цього термінологія, якою ми користуємося, напрацьована переважно у маркетингових дослідженнях, які, звісно, обумовлені та обмежені певними економічними рамками. У нашому дослідженні ми не переслідуємо мету здійснити змістовний аналіз різних інтерпретацій, форм та властивостей сучасних медіа, але усе ж таки тут виникає потреба у об'єднанні цих властивостей та спробі дослідити їх вплив (але не з позиції прибутковості та економічної доцільності) на зміну кодів культури та переформатування ціннісних орієнтирів сучасної людини.

У сучасних наукових розвідках подібні дослідження стають надактуальним, проте напрацьоване дифініційне поле медіа не повністю відбиває, точніше, не вміщується у поставлене проблемне поле, також тут є і проблема асоціацій та аналогій із маркетинговими дослідженнями, отже розробка нового категоріального визначення та пояснення цих змін необхідна. Якщо спробувати відкинути вплив маркетингових досліджень медіа і розглянути дану проблематику ширше, у руслі філософії культури, а також ураховуючи те, що медіа – це не тільки повідомлення, але й сама реальність, то уведене у науковий обіг поняття «трансмедіа» (Г. Джейкінс, С. Міллер, Н. Соколова) повністю знаходиться у відповідному смисловому полі трансформуючих процесів.

На нашу думку, у цьому напрямку досить цікавим та перспективним є дослідження Н. Соколової: «Трансмедіа характеризуються специфічним (у порівнянні з «до-цифровими» часами) способом медіавиробництва, синергією жанрів і медіаформатів, новими культурними практиками споживачів і специфічним досвідом сприйняття мас-медіа. Трансмедіа створюються спеціальною політикою медіакомпаній та активністю споживачів» [6, с. 16].

Звісно, важливим чинником розвитку трансмедіа є економічний імператив та економічна ефективність. Але усе ж таки це не є виключно економічний феномен, а ще й культурний: «Трансмедіа свідчать не тільки про трансформацію медійної текстуальності, але й про зміну традиційної моделі культурного виробництва і споживання. Трансмедіа відображають суперечливий характер сучасної популярної культури: вони в значній мірі створюються «низовою» активністю та ініціативою, але, в кінцевому рахунку, слугують формуванню почуття належності бренду» [6, с. 16].

Дослідниця Н. Соколова приводить приклади створених трансмедійних проектів (світів): «Матриця», «Великий брат» (Big Brother), «Аліас» (Alias), «24», «Гаррі Поттер», проект S.T.A.L.K.E.R. «Аватар», до них можна додати також «Зоряні війни», «X-Files, «Книга Кеті», «SLiDE» «ReGenesis», «Collapsus» тощо. Трансмедійні світи – це світи різних медіа, які з одного боку є автономними, з іншого обов'язково пов'язані між собою. При створенні цих світів використовують технологію трансмедіа storytelling (Олена Глазкова), яка дозволяє кожний проект перетворювати у розважальну франшизу. Це і технологія, і особливий спосіб мислення нової творчої активності, яка не має ніяких обмежень: «Трансмедіа сторітеллінг – це технологія розповідання історій, яка «перетинає» усі види медіа: традиційні, нові, цифрові і «матеріальні» (DVD, CD) – і одночасно знаходиться у віддаленні («по той бік») від них. Історія, що розказана за цією технологією, постійно взаємодіє з медіапростором і знаходиться в процесі безперервних змін» [7].

Не дивлячись на запропонований широкий формат трансмедійних проектів, Соколова Н. Л. визначає їх спільну структуру: є центр, основа «базис» (серіал, трилогія чи комп'ютерна гра), навколо якого вибудовуються різні оповідні лінії та створюються різні медійні формати. Передумовою цих процесів стали процеси дигіталізації та конвергенції медіаформатів та інтенсивна міграція формату жанрів, що, як зазначає Н. Соколова, посприяло створенню «щільного» синтетичного світу (трансмедійного універсуму), який залишається відкритим для багатьох перетворень, мовби закликаючи до його добудови та подальших трансформацій. Аспект доповнення, домислення, добудови є тією необхідною умовою, що веде до створення саме трансмедійних світів. При умові надання завершеності, навіть при поєднанні декількох форматів не може призвести до появи трансмедійного світу. Створений «щільний» трансмедійний світ (трансмедійний універсум), що забезпечує не тільки віртуалізацію реальності, але й спонукає до реалізації віртуального, як цілком реального. «Казка у казці» сприймається, як звісно, віртуально, проте першій казці (константній) додаються підпорки (милиці), які роблять її більш реалістичною. Такі обставини наділяють неймовірною живучою силою створені нарративні лінії, а також підтверджується їх реальність.

Таким чином, будується дигітальна матриця сучасної культури, яка вже існує (діє) за новими кодами. Але що це за коди? Як вони утворилися? Спробуємо розібратися.

Оригінальну схему регресу людини із історичного регресу абстракцій («сходи абстракцій») розробляє В. Флюссер. Дитмар Кампер, який неодноразово відвідував лекції В. Флюссера, пригадує його розмежування двох «фантазій»: традиційної уяви та «синтетичної здатності уяви» (у контексті його негативної антропології) [8].

В. Флюссер [9, с. 125] наводить цікавий приклад: з самого початку ми відступали від життєвого світу, для того щоб уявити його. Здійснивши це ми відмовляємося від фантазії для того, щоб описати її. Далі ми відмовляємося від критики лінійного письма, щоб знову його проаналізувати. Завершаючи етапом цього аналізу є проеціювання синтетичної картини завдяки новій здатності уяви. По суті, описаний процес є зсувом з лінійності в нуль розмірність (кількісне), зазначає В. Флюссер. А завдяки синтезуванню (комп'ютерного), може посприяти до непередбачених взаємин, нових комбінації: відкриває і актуалізовує потенції до нової здатності уяви. На нашу думку, така інтерпретація є доречною у розгляді процесів дигіталізації сучасної культури та можливих медійних ризиків та перекодування культури. Але тут здається доречним внести деякі роз'яснення у запропонований підхід до процесу де-ескалації, «сходів до низу».

В. Флюссер акцентує увагу на тому, що культурний розвиток людства повільно та поступово відходить (відчужується) від реального світу. Свою позицію він пояснює вищеназваним чотирма кроками назад [10].

Перший крок – це розробка інструментів, які посприяла відходу від реального природнього світу.

Другий крок – це вироблення образів (у двовимірному просторі), які утворилися в наслідок споглядання за обробленими речами, що існують у тривимірному просторі.

Третій крок – це крок, який робиться із другого виміру уяви: ми переходимо до виготовлення тексту (одиничного виміру), як єдиного можливого простору, тут людина стає скріптором – людиною «пишучою». Скріптор, по суті, перетворюється у «пустий простір

проекції інтертекстуальної гри» (М. Пфістер).

Четвертий крок – це коли із лінійного (одиничного) ми стаємо калькулюючим (що стає можливим завдяки сучасній техніки) – це є тотальна абстракція у нульовий вимір: «Для буквеного мислення світ і людина лінійні, процесуальні, є якесь «що відбувається». Для чисельного мислення світ і людина точкові, мозаїчні, є якесь «розкладання і збирання». З перекодуванням мислення з історичності в системний аналіз та системний синтез мислення стало абстрактніше: воно відступило з одномірності [Unidi-mensionalität] в нульмірність [Nulldimensionalität]» [11, с. 69].

В. Флюссер підкреслює, що це останній крок де-ескалації, наступного бути не може, це не доцільно, бо менше, ніж нульовий вимір ніщо бути не може, а отже наступні кроки – це кроки у зворотному напрямі: «Звідси нова практика компьютирування [Komputierens] і проектування [Projizie-rens] від точкових елементів до ліній, поверхонь, тіл і нам, тим, що мають відношення до тіл [11, с. 73]. «Коли все зведено до точки і, нарешті, перекодоване людським досвідом від буквального до числового мислення, страждає і чинне людство потрапляє в ніщо. У такому випадку в непереборному співвідношенні стикаються позбавлений світу дух (людина) з бездушним тілом (землею) – це «вершина» і кінець картезіанства» [8, с. 53].

Д. Кампер акцентує увагу на тому, що після спільного проекту з Хансом Белтінгом («Образ і тіло») та наступних заходах, націлених на ретельне опрацювання спадщини В. Флюссера, він підсвідомо був занятий розробкою «антропологічного чотирикутника»: тіло-простір, площина-зображення, письмо-лінія, час-точка. З позиції n-вимірності, цей чотирикутник є таким: простір тривимірний, площина двовимірна, лінія одномірна, а точка відноситься до нульового виміру. Звісно видно неозброєним оком взаємозв'язок цих компонентів. Простір складається з площин, площини з ліній, лінії з точок, а точка не має розмірностей, вона ні з чого не складається.

Відхід мислення від лінійності у нуль-вимірність призводить до утворення дистанції від самого себе: «Суб'єкт сам стає об'єктом у всіх своїх параметрах. Людина стає схильним розрахунком [kalkulierbar], не тільки як фізична і фізіологічна, але і як ментальна, соціальна і культурна «річ». Усі його параметри стають аналізованими, розкладеними на точки: сприйняття – на збудники, поведінка – на акти [Aktome], рішення – на дециdеми [Dezideme], мова – на фонеми [Фонема], культури – на культуреми [Kultureme] [11, с. 70].

Як не парадоксально, але припущення щодо можливого процесу де-ескалації, «сходів до низу», зроблені В. Флюссером, ми можемо простежити та підтвердити у деяких технічних змінах. Про що йдеться?

По-перше, цифрові технології закодовані в дискретні сигнальні імпульси, на відміну від аналогових сигналів, що представлені у вигляді безперервних спектрів. По-друге, цифрові сигнали мають невеликий набір значень, як правило, двох, проте у наш час ми вже маємо справу з трьома значеннями: 0, 1, NULL, що відповідають «Лож», «Істина» та «Відсутність результату».

Саме цей, на перший погляд, звичайний технічний аспект цифрових технологій забезпечує інструментарій дигіталізації сучасної культури і здійснює на останню суттєвий вплив. Пояснимо нашу думку.

Відомо, що ідея бінарності не є єдиною, закладеною у культурі ідеєю, що дає людині сприйняття дійсності. Існують більш складні системи опису світу. Проте бінарна система, яка ствердилася у філософській думці, як можливість поділу світу на добро та зло, прекрасне та потворне, комічне та трагічне, гріховне та святе, штучне та природнє (і яка, до речі, піддавалася критиці та спростовувалася), сьогодні вперлася у технічні межі нової кодової системи. Якщо розглянути бінарні та медіальні структури (під медіальним ми розуміємо, насамперед, тернарні, квадральні тощо) в культурі, то появу останніх було обумовлено ускладненням соціокультурної реальності, яка вимагала збалансування: «Однак саме в наші дні ця, як і подібні їй медіальні структури, претендує зробитися основоположним кодом культурної організації людського суспільства, витісняючи бінарні опозиції, що зв'язуються з архаїчністю, інертністю і лінійними логіками, на периферію культури» [1, с. 36]. Це дійсно заміна однієї системи іншою, тому що, як зазначає С. Шайхітдінова, дуальні та медіальні структури не можуть бути взаємозамінними, оскільки вони функціонально різняться: «Якщо для першого випадку прискорений розвиток характеризується вибухом (моментом ототожнення всіх протилежностей) – часом катастрофічних, що не охоплює всього багатства соціальних пластів, – то в іншому випадку в силу присутності «проміжних смислів» ідея повного руйнування «заплямованого минулого» пом'якшується раціональної установкою збереження – нехай навіть на периферії культурної свідомості – того, що було цінне вчора» [1, с. 34]. Таким чином, відбувається зміна самої системи – бінарна замінюється медіальною.

Спираючись на дослідження Ю. Лотмана, можна стверджувати, що тернарна (медіальна)

модель передбачає як існування світу зла і добра, так і світу, який не має однозначної моральної оцінки і характеризується самим фактом існування: «Це особливо помітно на тлі ідеологічної послідовності та несуперечності бінарних моделей. В основі тернарної моделі лежить поєднання суперечливих структур» [12, с. 438]. Тернарна модель, як правило, утворюється від перетину принаймні двох бінарних і в цьому сенсі внутрішньо суперечлива.

С. Шайхітдінова, даючи характеристику медіальним структурам, зазначає їх комфортність (зняття напруги), відкритість, що перетворюється на поле для продукування нових проміжних сенсів, позбавлених постійного тиску та необхідності екзисенційного вибору між протилежними полюсами. Проте дослідниця наголошує на тому, що мораль формується саме у бінарноорганізованій культурній традиції: «Це обумовлено тим, що для цього поряд з необхідним протиставленням «добра» і «зла» необхідно виявлення чітких опозицій «сущого» і «належного». Їх дуальне розведення можливе у світі, який не позбавлений вертикального виміру: від «тлінного» до «Вічного» і – назад. Медіальна свідомість скасовує ці та інші опозиції, отже – «скасовує» мораль, яку сьогодні прийнято називати традиційної» [1, с. 38].

Таким чином, отримуємо нову конфігурацію культурних кодів у створеному медіа середовищі: аксіологічна асиметрія бінарних систем замінюється аксіологічною нейтральністю медіальних систем. «Медіа в якості всеохоплення свого проникнення саме через буденну свідомість маніфестує нейтральне в його нестримному бажанні вибухнути різноманіттям буття» [13, с. 41-42].

Можливо подібний редукціонізм та зведення складних культурних перетворень до простої системи цифрових комбінацій є досить суперечливими і революційним, що безперечно може викликати цілком логічну критику, проте використаний методологічний принцип надає можливість прояснити деякі складні культурні явища дигіталізованої культури, де форми та функції перестали бути єдиним цілим.

Бібліографічні посилання:

1. Шайхитдинова С. К. Дуальные и медиальные структуры в культуре / Шайхитдинова С. К. // Медиафилософия II : Границы дисциплины / Под ред. В. В. Савчука, М. А. Степанова. — СПб: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2009. – с. 35-38.
2. Мартынов Д. В. Глобальная стратегия развития медиаотрасли / Д. В. Мартынов // XIX международная конференция АРПП – 2010 – Режим доступа: http://advschool. ru/articles/article2904. htm
3. Jenkins H. The Cultural Logic of Media Convergence / H. Jenkins // International Journal of Cultural Studies. 2004. Vol. 7. No 1. – P. 34–35
4. Manovich L. The Language of New Media / L. Manovich — The MIT Press, 2002. – P. 49–65.
5. Hayes. G. Cross-Media What Audiences Want. Personalizemedia / Hayes. G. – Novembro, 2006. – Режим доступа: http://www. personalizemedia. com/cross-media-what-audiences-want/ (accessed: March 21, 2011).
6. Соколова Н. Л. Трансмедиа и «интерпретативные сообщества» /Соколова Наталья Леонидовна // Международный журнал исследования культуры – СПб. : Эйдос, 2011. – № 3(4) – с. 16-21.
7. Глазкова Е. Transmedia storytelling / Елена Глазкова – Режим доступа http://www. festagent. com/articles/kak_pogruzit_zritelyz_v_transmedia_storytelling
8. Кампер Д. Тела-абстракции. Антропологический четырехугольник: тело, поверхность, линия и точка / Дитмар Кампер // Хора. Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. – 2010. No 1/2(11/12) – с. 47-56.
9. Flusser V. Eine neue Einbildungskraft / V. Flusser // Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik. Hrsg. von V. Bohn. – Fr. am. M., 1990. – S. 125.
10. Flusser V. Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung. / V. Flusser. – Fr. am. M., 1998. – S. 217.
11. Флюссер В. О проецировании / В. Флюссер // Хора. Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. – №3/4, (9/10) – 2009. – С. 65-76.
12. Лотман Ю. М. О русской литературе классического периода / Ю. М. Лотман // Из истории русской культуры – том V (XIX век). — М. : «Языки русской культуры», 1996. — 848 с.
13. Коротков И. С. Медиа как предельный опыт / Коротков И. С. // Медиафилософия II : Границы дисциплины / Под ред. В. В. Савчука, М. А. Степанова. — СПб: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2009. – с. 39-42

Журба Н. А. Дигитализация культуры и медиариски: метафизический аспект.

Проанализированы предпосылки и возможные последствия изменения культурных кодов в современном медиапространстве. Рассмотрены процессы «цифровой трансмиссии» современной культуры (дигитализация, медиаконвергенция), которые не только «распаковали» медиальный поворот, преодолев онтологические границы аналоговых медиа, но и обеспечили его дальнейшее синергийное развитие (трансмедиа). Рассмотрена дигитальная матрица современной культуры через призму негативного антропологии В. Флюссера.

Ключевые слова: медиа, культура, дигитализация, медиаконвергенция, медиареальнисть, трансмедиа.

Zhurba M. Digitalization of culture and media risks: the metaphysical aspect

Prerequisites and some possible consequences of cultural codes change in modern media space are analysed. It is established that «newly created» media risk are connected, first of all, with the appearance of new codes,

according to which the «new» culture has to be refreshed.

The processes of «digital transmission» of the modern culture (digitalization, media convergence) are considered, which not only «unwrapped» medial turn, having overcome ontologic boundaries of analog media, but also provided its further synergetic development. It is established that the digitalization process (the transformation of information into a digital form) of the modern culture, caused by transformation of the power expensive and labor-consuming analog technologies into digital ones, and also gives the opportunity to spare and duplicate every cultural artifacts without quality loss. It is also noted that the digital transmission of the data coded in discrete signals, changed significantly the conception of modern media. Digitalization and media convergence led to the appearance of some special characteristics of new media (transmedia) and the reformatting of their ontologic boundaries. It is proved that the appearance of transmedia indicate not only the transformation of media textuality, but also the change of traditional model of cultural world view of reality.

The features of digital matrixes of modern culture are shown in the research on the example of the transmedia worlds, their essence and structure. It is observed that the created transmedia universe provides not only the virtualization of reality, but also induces to implementation of virtual, as quite real.

The digital matrix of modern culture through the prism of V. Flusser's negative anthropology is considered. The assumptions, which were made concerning the possible process of de-escalation, «steps to the down» (V. Flusser) in the fulfilled research are confirmed by the technical changes of the new media environment.

Keywords: media, culture, digitalization, media convergence, media reality, transmedia.

Надійшла до редколегії 01. 03. 2013 р.

УДК: 141. 131 (Філон)

Б. Т. Завідняк

Український католицький університет (м. Львів)

ТРАНСЦЕНДЕНТНІСТЬ І ПРОВИДІННЯ У ФІЛОНА ОЛЕКСАНДРІЙСЬКОГО

У дослідженні здійснюється спроба розкрити проблематику Провидіння Бога на матеріалі праць Філона Олександрійського. Інтерпретується феномен зла на тлі абсолютної трансцендентності Бога. Креативний акт, провидіння, Божа воля в рефлексіях юдейського автора намагаються узгодитись з фактом існування явища зла у світі.

Ключові слова: провидіння, зло, трансцендентальний, трансцендентний, контемпляція, творення.

Тематика Провидіння і творення фізичного світу у Філона Олександоійського перебуваються у тісному взаємозв'язку. Так само теми провидіння і зло, провидіння і містичний досвід людини знаходять у нього виразні концептуальне пояснення, обминути які сьогодні не вдасться сучасному досліднику творчості великого олександрійця. Тож спробуємо пов'язати ці теми між собою і надати їм критичне обґрунтування, залучуючи як арсенал алегорези і символу, улюблений метод Філона, так і історично-компаративістичний метод для порівняння тези Провидіння юдейського філософа з мислительною парадигмою стоїків.

В першу чергу, під космологічним або фізичним рівнем алегоричної екзегези зауважується все те, що у текстах Філона стосується до світу. Сюди належать символи землі у «Дереві Життя» і саме сонце, як причина часів року при поясненні цього самого «Дерева», що описується у біблійній книзі Бут. 2, 9. Філон віддає перевагу символічному обґрунтуванню сонця, отримуючи його з біблійного контексту і вписуючи у контекст філософський. Природа світла сонця дає привід знаходити символи для порівняння з інтелектом, «вогником ума», що його зайняв Бог. У Філона під сонцем розуміється розум людини, чуттєве сприйняття, Божий Логос, сам Бог [7, ss. 31-43].

«І світло солодке, і весело очам дивитися на сонце!» – говорить Еклесіяст (Проп. 11, 7). Тут сонце подається як символ людського розуму (*Her*. 263; *Somn*. I 177 та ін.). На заході сонця спадає екстаз на Аврама. Цим заходом природньо «спадає на людину екстаз, одухотворення Богом, Божественна манна. Це трапляється тільки з пророками, з осягненням Божого Духа розум людини відходить, та коли відступає Дух, то розум повертається, бо несправедливо було б, щоб смертний співжив із безсмертним» (*Her*. 264-65). Необхідно приготувати місце для Божого Духа, який сходить для того, щоб здійняти людину, піднести її у гідності. Ось як пояснює цю імітацію Філон: «Душа того, що пізнає є імітацією небес, або гіперболізуючи, нагадує небо на землі, тому що в ній, як у етері, містяться чисті досконалості, упорядковані рухи, гармонійні танки, Божественні переміни, проміння чеснот, що здебільшого схожі із сліпучими зірками. І коли ніхто не наважується злічити число чуттєво сприйнятливих зір, то як можна полічити розумних [«зір»]?» (*Her*. 86- 87). Подібно ж Філон пояснює повернення Аврама «до отців» після смерті: «Під отцями не маються на увазі ті, що поховані у гробівницях Ур і від яких переселилася душа (антропологічна інтерпретація), а, як твердять декотрі, сонце, місяць або інші зорі, оскільки це від них все живе на землі отримує буття (космологічна інтерпретація); чи ж, як вважають другі, архетипні ідеї, умовидні і невидимі моделі чуттєвих речей, до яких переселяється мудрець (духовна інтерпретація)». (*Her*. 280).

[7, s. 19].

На цьому ж рівні можна пояснити образ «отців», які можуть означати небесні тіла, від яких вони залежні, або ж як першорядні елементи (вода, повітря, земля, вогонь), що пов'язані з колом життя (*Her*. 280).

Весь матеріальний світ є сотворений Богом і Філон говорить про матерію, якою послуговується Бог, щоб утворити фізичний космос. Він звертає увагу на проблему сотворення світу у однойменному творі, але обґрунтовано – у творі «Про провидіння». Там уточнюється ним теорія про сотворення світу «з нічого»: «Отже Бог послуговується матерією як началом? Насправді, вона підпорядковується Творцеві в ту саму мить, в якій була зачата. В дійсності ж Бог не задумував спершу, а потім – утворював, і не було такого часу в якому Він би не творив від моменту, що Ідеї існують з Ним від початку. Боже прагнення, дійсно, не послідуюче Богові, а сучасне Йому, тому що природні рухи ніколи не зникають. А тому-то все є через думку, що Бог започаткував речам їхній початок існування у той спосіб, що у Ньому одночасно знаходяться об'єднані між собою два процеси: Бог діє згідно з Провидінням, а чуттєві речі отримують свій початок існування. Справді, не може бути так, щоб хтось був подателем благ без того, щоб вони не походили від благочинного. Таким чином, той, що дарує благо і той, що його отримує – обидва є учасниками блага» (*Prov*. I, 6).

На космологічну проблематику звернув увагу гарвардський учений Гаррі Вольфсон, який інтерпретував думку Філона у відношенні до матерії, покликаючись на вчення Платона, Аристотеля і стоїків. «Під терміном *тіло*, – зауважує Вольфсон, – Філон, мабуть, розуміє як поширені тіла – тобто елементи – такі, як копії, або фігури, чи послідовники чотирьох ідеальних елементів, – або матерію від якої були сотворені елементи, тому що термін «тіло» теж має значення матерії у тому сенсі, що воно не є Ідеєю. З приводу двозначного розуміння терміну «тіло», що вжито тут, і яким послуговується Філон, він вживає два терміни «простір» і «місце», розуміючи в цей спосіб, що «простір» утворено на зразок «матерії з якої», так само як «місце» твориться на зразок поширення тіл або елементів, оскільки у аристотелівському визначенні обіймає існування поширених тіл. Це є так звана матерія «в якій», разом з «матерією з якої», що включена у неї, і яку Філон називає аристотелівським терміном «матерією», терміном стоїків «субстанція» і платонівськими термінами «матір», «годувальниця», «мама». Проте ще існує двозначна матерія, яку він описує як безфігурну (*àmorphos*), без форми (*aneidos*), без конфігурації (*aschemàtistos*), невизначену (*àpeiros*), безякісну (*àpoios*) і з тому подібними термінами, що співпадають, або є подібні до цих, що вживані Платоном, Аристотелем, чи стоїками під час опису матерії» [16, p. 309].

Утворюючи матерію «ex nihilo» Філон прагне доказати, що Бог не є місцем, не є у часі, тому що час утворений із світом. Насамперед Бог творить «світ ідей, і поміж елементарними ідеями навіть ідею «порожнечі» або «простору»; отже творить чуттєву подобу цієї і відносні послідовники елементів. Бог встановлює цю матерію стосовно до розумного світу, надаючи чотири елементи і, врешті, з них утворює фізичний космос.

З поміж дослідників, що полемізували над проблемою креаціонізму у Філона можемо виділити Е. Брейє, Г. Вольфсона, Р. Радіче і Д. Реале. Два останні, співпрацюючи над інтегральним італомовним виданням Філона, виступивши із вступною статтею до нього, особливо наголошують на ідеї Творення як безкоштовного дару. Справді, Філон акцентує на творчій дарительній дії Бога особливу увагу: «Усі речі є завдяки ласці Божій, земля, вода, повітря, вогонь, сонце, зорі, небо, всі тварини і рослини. Проте Бог не вчинив якусь ласку сам для себе (просто не маючи в цьому потреби), але світ є даний світові, і його частини є дані самі собою і іншим частинам, відповідно, окрім того, що дане цілому» (*Deus* 107). До такого висновку може прийти високоморальна людина, багата знанням і в любові до пошуку істини. У творі «Про незмінність Бога» Філон відштовхується від поширеного свідчення про Ноя, що отримав ласку від Бога. – Хто ж заслуговує бути гідним Божої ласки, – висуває питання Філон, – коли ця ласка сходить від самого Бога. Хто ж із сотворінь гідний приймати Божу ласку? Божа ласка, на думку олександрійця, «найбільший і найдосконаліший витвір Бога» (*Deus* 106). Цей уривок заслуговує уваги ще й тому, що у ньому піднімається питання про причину сотворення світу. Філон, відштовхуючись від думки Мойсея, відповідає, припускаючи, що світ міг би бути створений «для добра всього того, що існує, бо Добро є найдавніша і найшляхетніша з ласк, тому що це ласка по собі» (108). Тут зустрічаються дві важливі але, ймовірно, суперечливі тези: сотворення світу – причиною якого є Бог Творець, і Чисте Добро як остаточна мета світу і водночас, не потрібне Богові. Філон поділяв відому тезу Платона, висловлену у «Тімеї» (29 E). Вираження Блага – це заслуга Бога, який сам по собі є Благий, а от вираження повноти буття було б немислиме без акту творення і без наповнення всього, що існуватиме завдяки буттю Божому. У Філона Благо стає джерелом будь-якої ласки у космологічному значенні слова – для всього світу.

Запропонувавши свою концепцію сотворення світу, Філон знаходить два способи, щоб пояснити процес утворення землі: а) який розкривається у трактаті «Хто наслідник Божественного» (136); б) який описано у творі «Про насадження Ноя» (3-10). Розповідь у трактаті «Про насадження Ноя» (3-10) носить риси космологічного характеру, тому що віддає перевагу вищим силам, аніж стихійним складникам (вода, повітря, земля, вогонь). Його філософська характеристика більш вирозуміла і відповідає думці «Тімея» (31 b – 32 c) Платона в якому пропонується чотирьохчастинна космологічна схема (вогонь і земля по краях; повітря і вода в центрі) і досконалий арифметичний порядок. Філонові не залишається нічого іншого, як йти за екзегетичною ниткою міркування, не прибігаючи до строгої філософської рефлексії. Хоч у книзі Буття біблійний текст не демонструє поділ води на питну і непитну, але такий розподіл Філон легко пропонує з метою справдити на основі простого міркування (геофізичного осмислення рядка з кн. Бут. 1, 11-12) опис походження дерев і трав (Див.: *Her*. 136).

Коли вести мову про Долю у Філона, то її доцільно порівнювати з Провидінням Бога, оскільки у Філона є цілий трактат «Про провидіння» (Див.: *Opif*. 171-172; *Abr*. 137; *Ios*. 326; *Mos*. I 12, 67; *Decal*. 58; *Spec*. I 209).

Німецький дослідник А. Майєр в інаугураційній дисертації під назвою «Відношення між вірою в Провидіння і ідеєю Долі у Філона Олександрійського» проводить доволі вдалий порівняльний аналіз стоїчної і гностичної концепції долі з ідеєю долі у Філона. [10]. На думку Майєра, Філон подав перший приклад космо-телеологічного доказу існування Бога, невідомий у такому вигляді серед мислителів стародавньої Греції. Доказ, що його наводить Філон у творі «Про провидіння» (I 25): «Як може хтось бути передбачливим без провидіння або розумним без мудрості? Та коли ніхто не в силі бути передбачливим або розумним без провидіння і мудрості, то в кожному разі має бути якесь суще (*ens aliquod*), передбачливе і мудре, від якого спочатку вони й отримали у володіння ці якості» [10, p. 1111:Aucher. Латинський переклад Аухера (1822 р.), збереженої вірменської версії].

Віра у провидіння базувалась на іншому понятті Бога – Творця світу, в той час, коли грецькі філософи пропагували ідею сковуючої сили, що утримує в обіймах людину. Таким чином, праведнику, який покладається на допомогу від Бога дано змагатися до кращого життя. Це засвідчує етичний щабель екзегези, що дає змогу покладатися на дію провидіння. Аналогічно й неправедники випробовують силу провидіння, отримуючи покарання за погані вчинки.

Натомість у космологічній площині Боже провидіння є обмежене матерією, що розуміється як негативний принцип. Їй відведена роль дуалістичного протиставлення до дії трансцендентного Бога, світ якого є найкращий. Бог, сотворивши земний світ своїм безмежним знанням, тим самим забезпечив його усім необхідним, і він теж може називатися «найкращим». У тезі Майєра прослідковується ляйбніцівська логіка щодо Бога, що створив «найкращий з можливих світів».

Стосовно до поняття долі, то Філон, на думку Майєра, хоч і зазнав чималий вплив стоїчного розуміння, все ж не визнав принцип абсолютного детермінізму, який давав привід наголошувати на тому, що Логос є законом природного світу, а тому-то його впливу підлягає й людина. У Філона моральна структура людини стає залежною від Логосу, що є Богом, і підлягає дії загального Закону, сповіщеного Мойсеєм. Тож монотеїзм захищений від поняття Долі, а свобода людини здатна ефективно себе проявляти.

Відмінність між вірою в Провидіння і ідеєю Долі для Філона рівноцінна відмінності між вірою і її втратою. Віра – це визнання етичного монотеїзму, тож виключає ідею Долі як таку [8, s. 81].

Певним підсумком стоїчного вчення про Логос служить «Гімн Зевсу» Клеанфа-стоїка. Тут доцільно порівняти онтологічну характеристику Логоса цього мисленика з Логосом Філона, як і загалом проінтерпретувати концепцію Логоса у стоїків. Подаємо цю філософську молитву у нашому перекладі.

Зевсе, славніший за смертних, багатоіменний, всесильний,
Володар природи, що править всім сущим завжди лиш законно,
Слава Тобі! Належиться смертним звертатись до Тебе.
Зродились від Тебе ми й слово, відблиск Ума Твого, маєм,
Хоча й ми самотні з-поміж усього земного живого.
Спів цей Тобі! Я хвалитиму вічно Твою всемогутність.
Тобою все небо навкруг землі обертається наше,
Ти всюди ведеш його й всюди воно Тобі є слухняне,
Бо в непереможних тримаєш руках своїх блискавиці
Сліпучий вогонь, чому й вона вічно жива й палахкуча.
Під ударом її додолу природа враз подається.

Оцим то вогнем Ти всеобіймаючим Логосом правиш,
Миттю злинає, пройнявши великі й малі він світила.
Завдяки кому царем Ти величним є всесвіту всього.
Без Тебе, о Боже, ніщо не стається в крузі земному,
Ні в вічному небі священному, ані в морі бездоннім,
Хіба що лихе лиш те, що немудрі в безтямі вчиняють.
Але ж Ти все приводиш до міри, все те, що міри не зна,
Й ладом втішається те, що безладне, й неприязне миле.
Бо все єднати Ти вмієш, і добре що є, і погане,
І славиться так один вічно Логос над всіми речами.
Однак, нечестивці якісь, із смертних, не прийнявши Логос,
О, жалюгідні ці! В заздрості прагнуть окрасти порядних,
І не зважають на Божий закон, даний всім, бо поглухли,
Ясним було б їх життя, коли б жили розважно і мудро,
Ними ж керує сьогодні лиш хіть неповздержная слави,
Ось, хто од лиха до лиха мандрує, собі заробивши
Страхи одні лиш з любові до слави; як інші, тим часом,
Втративши міру, плекаючи солодко плоть, тепер в болях,
Бо потяглися до того, що волі Твоїй супротивне.
Ти же, о Зевсе, володар дарів, громовержець у хмарах,
О, звільни цих безтямних людей од руйнівного незнання;
О Батьку, Ти віджени від душі його, дай, хай зустрінуть
Ту велемудрість, якою керуєш ти всім справедливо.
Тож прихиляємось перед Тобою, бо честь ми пізнали,
Величаючи рук Твоїх діло, як лиш смертному личить.
Нема для людини й богів нагороди вже більшої лиш
Співи у праведнім дусі здіймать про закон всезагальний. [10, n. 537, pp. 236-240; *Stobaeus Ecl*. (Стобей, *Еклоги*) I 1, 12, p. 25, 3].

Іманентний Логос у клеанфовому гімні прослідковується як «душа світу», одухотворена, уособлена в Зевсі пневма, як «загальний закон» і «загальний Логос». Щоправда, ми нічого не довідуємося про вольовий характер дії провидіння Зевса у космосі для добра створінь, бо лиш дія Розуму-Логосу, прояв Його «загального закону» визначає світопорядок в античному світі. Як зауважував інтерпретатор стоїчного алегоризму Ціцерон, Логос світу, який можна назвати «розумністю» (*prudentia*), що по-грецькому звучить як *prónoia* (провидіння), готовить світ для довготривалого існування, забезпечуючи його достатком та наділяючи ладом і красою [10, 1 72. *De nat. deorum* 2,58]. Всесвіт впорядкований Логосом і законом, проте матерію світу впорядковує певний вогняний елемент – «творчий вогонь» (*pyr technicon*), палаюча пневма (*pneyma enthermon*), «вогненний розум» (*noyn pyrinon*). Втіленням бога Зевса є Логос, загальний закон і доля (*heimarmenē*). Тож годі тут вбачати риси особового Бога юдеїв та християн. Тим не менше, цей гімн-молитва є чи не найкращим зразком релігійної поезії, що дійшла до нас від часів стародавньої Стої.

Антична Стоя або філософія «Розписаного портику» (*Poikile Stoá*) для европейського дослідника була відкрита щойно в XIX ст. завдяки працям К. Вакcмута, А. Пірсона та ін. Сьогодні ж про думку мислителів античної Стої, таких як Зенона з Кітія, що на Кіпрі, Хрісіппа із Сол та Клеанфа Асського ми довідуємося з видання Ганса фон Арніма, який розпочав працю над упорядкуванням фрагментів стоїків в 1886 р. [10; 1; 2; 3; 4; 5]. Після арнімівського видання з'явилося чимало новіших критичних текстів [6].

У виданні Арніма значна частка цитат з Філона дає право говорити про знання стоїстичної традиції олександрійцем. Сама ж стоїстична думка нарощувалась упродовж цілого століття епохи еллінізму, і не могла не заторкнути такого важливого питання як існування Бога і його провидіння. Так, істина для стоїків є тіло, і є матеріальною, як і буття є завжди тільки тілесне. По суті, це перша форма пантеїстичного матеріалізму. Що не стоїть на заваді думці про те, що Бог-Деміург проходить крізь реальність всесвіту, будучи Розумом, Душею і Природою. Його можна уподібнити до «творячого вогню» Геракліта, Пневми тощо.

Всесвіт, коли його розглядати як єдиний організм, завдячує своє існування «сіменам розуму» (*logoi spermatikoi*) – Логосу, винятковому багатосіменному матеріальному субстрату. У всесвіті теж діє сила Провидіння, як неминуча і фатальна Необхідність, що пронизує всю цілість світу. Тут нічого випадкового, бо все підлягає дії Логосу.

Провидіння (*ratio ordinis rerum in finem*) – це поняття, яке стосується порядку, який Бог, слідуючи у сотворенні скеровує до Своєї Слави. Але в який спосіб зло, яке розцінюється як відсутність буття, може брати участь у цьому порядку?

Окрім внутрішньої причини зла у світі – антропологічної, залишається ще одна –

іманентно-зовнішня. Це причина Провидіння, окреслена вище стоїчна *prónoia*. У Філона в якості причини зла виступає Божественний Розум, бо все добре і погане залежить від іманентно діючого у світі Логоса. Люди поза своєю волею можуть робити лихі вчинки (*Cher*. 36: «Не справа, якою ти займаєшся, – причина добра і зла, а володар і керманич світу – Божественний розум (Слово)»). Така думка випливає від міркувань над логологією. Логос у Філона – стоїчна Необхідність у світі, яка царює усюди. Філон віддає перевагу міркуванню про Божественний Логос як Долю (*tyche*). У трактаті «Про незмінність Бога» (169-176) олександрієць інтерпретує проходження по «царській дорозі», що згадується у кн. Чисел 20: 17-20. Мова йде про сюжет, коли Мойсей вислав посланців з Кадешу до едомського царя, щоб ті сказали: «Дозволь нам, будь ласка, пройти через твою землю. Не будемо ми йти ні полями, ані виноградниками, і не питимемо води з криниць; ми перейдемо царським шляхом, не звертаючи ні направо, ні наліво, аж поки не перейдемо через твої границі». Взявши за основу міркування про чесну або нечесну відплату за «спожиту Господню воду Меріва («сварки»)», що полилась від жезла Мойсея із скелі, Філон веде нитку міркування до несподіваної тематики Провидіння і зла. Мова про справжню «цінність», що розуміється як честь, якою людина може відплатити Богові. «Якщо я питиму твою воду, і скотина моя зі мною, то не відплачу тобі гідно». Ось цей важливий висновок з міркування олександрійця: «Коли не хочеш досліджувати долю кожної людини зокрема, досліджуй події, пов'язані з добром і злом у окремих країнах і народах. Колись Еллада досягала кульмінації у своєму розвитку, але Македонія усунула її, проявивши силу. В час, коли процвітала Македонія, то була поділена на слабі частини і ослабла, аж поки й вона не занепала. Перед Македонією викликали подив перси, та в один день розпалось їхнє велике царство, і тепер поділене на частини, колись суб'єктами над якими панували перси, але не довго й вони панували. Колись слава Єгипту лунала блиском на далеку віддаль, але його велика сила проминула, як хмарина. А що й казати про ефіопів, карфагенян, Лівійське царство? Що казати про Понтійського царя? Що говорити про Європу і Азію, і, щоб узагальнити сказане, про все населення світу? Хіба не зносились високо і падали низько, як корабель, що брасує на вітрі: то попутному, то – навпаки? Божественний Логос править балом, і більшість людей називають його Долею. А тоді-то завжди проносячись над містами, народами і краями, подає одним, і відбирає від інших, і так з усіма речами, перемінюючи тільки час від часу те, чим кожний володів, бо увесь заселений світ нагадує єдине місто, і встановлює демократію – найкращу з конституційних форм» (*Deus* 173-176).

У цьому фрагменті Філона Логос-Провидіння виступає як безособове Начало, яке править усюди і проявляє себе. Як зауважив Майєр, тут «грецьке розуміння долі бачиться у Філона повніше, ніж у будь-якій іншій концепції» [8, ss. 54-56]. Логос проходить колобіжний цикл так, що події еволюціонують відповідно до нього. Рівність між усіма – це основна риса правління Логосу, чому й Філон віддає перевагу демократії. Тут не можна запідозрити Філона в тому, що він перейняв цю тезу від Платона або Аристотеля, бо ані один, ані другий не надавали демократії такого значення. Так само й стоїки віддавали перевагу змішаній формі правління. Тут одиничне і загальне, доля і держава, чи доля і закон урівноважені. Слідуючи за законом людина виступає космополітом, бо узгоджує свої дії з волею космічної сили – природи.

Отож, у Філона Бог не є причиною зла (*Opif*. 75), Він нікого не наказує власноруч, а прагне знищити зло (*Conf*. 193-195).

Коли говорити про містичний досвід пережитого єднання з Богом у Філона, то він зустрічається в елементах споглядання, екстатичного здіймання, раціонального просвітлення Божою Мудрістю. Деякі науковці схильні заперечувати цей містичний елемент у Філона (Д. Коллінз), та більше свідчень на його користь, як в успішних дослідженнях Девіда Вінстона [11, pp. 74-82; 12, pp. 29-35; 13].

У трактатах Філона зустрічається чимало описів прояву містичного досвіду мовою містичної термінології (*Opif*. 71; *Somn*. II 232; *Praem*. 46; Fug. 92; Spec. III, 1). Нею олександрієць намагався виразити риси трансцендентної реальності, наслідувати Божественний характер невидимого світу. Завдяки свободі волі, дарованій Богом це цілком можливо. Вінстон проводить аналіз цієї проблеми у статті «Свобода і детермінізм у Філона Олександрійського» [14, pp. 40-50; Winstone 1975, pp. 47-70]. Проте, на думку Вінстона, свобода у Філона розуміється не як абсолютна, а відносна. Людина отримує від Бога свободу в міру здатності її отримати [15, p. 51]. «Якщо дар від Бога є реальний, то тоді людська воля є незалежна і панююча. Коли, натомість, є в певний спосіб відносний і ірреальний, то в такому випадку людина не посідає абсолютно вільної волі» [15, p. 55]. Коли порівняти цю протирічну думку з текстами самого Філона, то правда виявиться не на боці Вінстона. Ось приклад: «Людина, яка володіє можливістю невимушено приймати самостійні рішення, завдяки свободі вибору, справедливо підлягає осуду за скоєне по своїй

волі, і винагороджується, коли вона добровільно поступає правильно... Тільки душа людини отримала від Бога здатність чинити вільно і в цьому особливо нагадує Його. Вона вільна, наскільки це можливо, від Необхідності – цієї невмолимої вельможі, а тому може бути по-праву піддана осуду за ті вчинки, що ганьблять того, хто несе їй звільнення» (*Deus* 47-48).

Щоправда нам не дано простежити порядок написання трактатів Філоном і зауважити еволюцію його поглядів. У інших трактатах таки вбачається й підлеглість силі детермінізму (*Cher*. 128). Філон свідомо віддає перевагу трансцендентній реальності, а значить дії Божого Провидіння, уподібнюючись до світогляду стоїцизму. Врешті, згідно стоїків, увесь світ є божественний, а тому людині дано віднайти елементи Бога, щоб його «пізнати і визначити» [9, p. 42]. Красномовним є зміст трактату «Про провидіння». Тут можна зауважити стійкий філонівський підхід до логічного поборення двох протилежних детермінант: Провидіння і детермінізм, Провидіння і свобода людини. Філон стоїть на боці «посередника» між крайніми полюсами цієї проблеми. Тож можна визнати й слушну заувагу Вінстона про відносний характер свободи волі людини.

Як висновок, можна підкреслити присутність двох основних мотивів філонівської теології, щодо теми про «іншість» Бога стосовно до космосу, і Його діяльності у світі. Ця тема відкривається щойно тоді, коли зринає антитеза між трансценденцією і іманентністю Бога, оскільки він є Поза світом, то його перевищує, але, через те, що Бог сповнений провидінням, то є іманентний. У метафізичній концепції Філона причину зла слід шукати у спектрі свободи вибору, яка дається людині з метою протистояти механічному детермінізмові у відношеннях між душею і пристрастними силами.

Бібліографічні посилання:

1. Фрагменты ранних стоиков, т. 1, Зенон и его ученики / [перевод и комментарии А. А. Столярова]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998. – 229 с.
2. Фрагменты ранних стоиков, т. 2, ч. 1. Логические и физические фрагменты. Фрг. 1-521 / [перевод и комментарии А. А. Столярова]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – 272 с.
3. Фрагменты ранних стоиков, т. 2, ч. 2. Хрисипп из Сол. Физические фрагменты. Фрг. 522-1216 / [перевод и комментарии А. А. Столярова]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2002. – 260 с.
4. Фрагменты ранних стоиков, т. 3, ч. 1. Хрисипп из Сол. Этические фрагменты / [перевод и комментарии А. А. Столярова]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2007. – 298 с.
5. Фрагменты ранних стоиков, т. 3, ч. 2. Ученики и преемники Хрисиппа / [перевод и комментарии А. А. Столярова]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2010. – 268 с.
6. Hülser K. Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. (FDS). Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentarem. Bd. I-IV / K. Hülser. – Stuttgart–Bad Cannstatt, 1987-1988.
7. Klein F. N. Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik / F. N. Klein. – Leiden, 1962. – 232 s.
8. Meyer A. Vorsehungsglaube und Schicksalsidee in ihrem Verhältnis bei Philo von Alexandria, Inaugural-Dissertation / A. Meyer. – Würzburg, 1939. – 87 s.
9. Mondin B. Filone e Clemente, Saggio sulle origini della filosofia medievale / B. Mondin. – 2 ed., Roma: PUU, 1984. – 223 p.
10. Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim. Testo greco a fronte / antichi ; [Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice]. – Milano: Rusconi, 1998. – 1666 p.
11. Winstone D. Philo's Mysticism / D. Winston // Studia Philonica Annual. – 1996. – № 8. – P. 74-82.
12. Winstone D. Was Philo a Mystic? / D. Winston // Studies of Jewish Mysticism. J. Dan, E. Talmage, eds., Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982. – P. 29-35.
13. Winstone D. Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandrien / David S. Winston. – Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1985. – 83 p.
14. Winstone D. Freedom and Determinism in Greek Philosophy and Jewish Hellenistic Wisdom / D. Winston // Studia Philonica. – 1973. – № 2. – P. 40-50.
15. Winstone D. Freedom and Determinism in Philo of Alexandria / D. Winston // Studia Philonica. – 1974–1975. – № 3. – P. 47-70.
16. Wolfson H. Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam: 2 vol. / H. Wolfson. – Cambridge: Mass., 1947. – 990 p.

Завидняк Б. Т. Трансцендентность и Провидение у Филона Александрийского.

В исследовании производится попытка раскрытия проблематики существования зла на материале трудов Филона Александрийского. Интерпретируется феномен зла на фоне абсолютной трансцендентности Бога. Креативный акт, провидение, Божья воля в размышлениях иудейского автора пытаются согласоваться с фактом существования явления зла в мире.

Ключевые слова: провидение, зло, трансцендентальный, трансцендентный, созерцание, творение.

Zavidniak B. The Transcendent and Providence in Philo of Alexandria

In this research an attempt is made to open up the problem of Providence in Philo's works and some Ancient and Medieval philosophers. The phenomenon of evil is interpreted on a background of the absolute transcendent of God. In his reflections, Philo tries to reconcile Creation, Providence, and Divine Will to the fact of existence of the phenomenon of evil in the world. The concept of transcendence in the philosophy of Philo of Alexandria by

exploring the nature of relations between the transcendent sphere of God and spiritual world of human person, and focuses on philosophical and theological dimensions of the transcendence in its relations with the world and the human. It also discusses Philo's distinctive creationist teaching concerning the grace of God, specifies the essence of allegoresis and symbolic methods of conceptualizing the transcendental dimension of God. In the context of Philo's philosophy, the transcendent is understood as an onto-ethical category, being discussed in connection with the key themes of Christian philosophy, such as time and eternity, person and history, creation and God etc. The study also demonstrates Philo's role in the development of some key ideas of natural theology (proofs of God's existence, attributes of God etc.) and his influence on patristic and scholastic thought. The author discusses the key concepts within the Philonic studies developed by H. Wolfson and compares them with the ones of A. Meyer, B. Mondin and D. Winstone who are considered the leading figures in the field of the Philonic studies. Based on Wolfson's major works, the author invited to reconsider the role of the American scholar in the contemporary Philonica.

Keywords: Providence, evil, transcendentality, transcendence, allegory, symbolism, the One, the Truth, the Good, migration, contemplation, creation, semantics, Alexandrine School.

Надійшла до редколегії 01.03.2013 р.

УДК: 141.7 : 005.35

Л. С. Иванова
Запорожский национальний университет

СУЩНОСТЬ И СОДЕРЖАНИЕ ФЕНОМЕНА ОТВЕТСТВЕННОСТИ. СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

В статье актуализируется проблема ответственности в дискурсе социальной философии. Особое внимание уделено сущности, содержанию и эволюции понятия ответственности во времени и пространстве общественного развития. Подчеркнута актуальность социально-философського вопрошания в отношении феномена ответственности человека в условиях господства технократического способа мишления на этапе формирования информационного общества.

Ключевые слова: человек, общество, цивилізация, ответственность, технократическое мышление.

Постановка проблемы. Новый этап развития технократической цивилизации, порожденной целой серией научно-технических революций и уже в прошлом столетии превратившей человека в «машину желаний», стал временем безудержного роста глобальных кризисов. Эти кризисы носят не только экологический характер, хотя, как и предвидел В. И. Вернадский, человечество превращается в фактор космического значения. Они вызваны еще и непредсказуемыми достижениями в области медицины, искусственного интеллекта, робототехники, нано- и биотехнологий, использование которых может, с одной стороны, улучшить комфортность среды обитания человека и продлить жизнь вплоть до бессмертия, а, с другой – поставить на грань само существование человека как вида. Возможно, решающее значение приобретает ошеломляющее развитие информационно-коммутативных технологий, образующих единое информационное пространство и превращающих homo sapience в homo informaticus, формирующих новую культуру, иную нравственную оболочку бытия, во многом отличную от сложившейся. И будущее человечества в полной мере зависит от того, какой тип этики будет положен в основу этой новой культуры. В этой связи обращает на себя внимание тот факт, что за последнее десятилетие в философской и других гуманитарных науках этическая проблематика, а более конкретно – проблематика ответственности постепенно становится доминирующей. Несмотря на широкое распространение этого термина в социальной и правовой сфере, философское его понимание остается недостаточным. По этому поводу французский философ Ж. Деррида высказался достаточно откровенно: «Мы никогда не забываем, что недостаточная тематизация того, чем является ответственность, т.е. чем она должна быть, является также безответственной тематизацией: не знать, не иметь никакого исчерпывающего знания о том, что значит быть ответственным, уже является само по себе отсутствием ответственности. Для того чтобы быть ответственным, нужно иметь возможность ответить, что называют быть ответственным». [5, с. 136]

Изложение основного материала. Над созданием дискурса познания феномена ответственности плодотворно работают представители различных наук. Интенциональное звучание этой темы в философии последнего времени было задано работой Ганса Йонаса «Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации», поставившего основные вопросы и предложивший свое виденье ответов на них [8]. В своем философском труде, который с полным основанием, можно назвать классическим, прежде всего, показывается, что этот феномен начал занимать умы философов лишь в конце прошлого – начале нынешнего века в результате господства технократического, рационального стиля мышления, в котором нивелируются этические моменты. Г. Йонас аргументирует свой вывод тем, что характер действий человека за последние два века радикально изменился. Ранее,

до начала формирования техногенной цивилизации, задачей философии и науки был поиск истины, при априорных предпосылках, что объекты философствования и исследования, то есть Природа и Человек, неизменны. Их предыдущая неизменность и неуязвимость экстраполировалась на будущие поколения, отдаленный результат человеческих действий не просматривался и не учитывался.

Такой вывод не вызывает сомнений в отношении первобытных обществ, в которых ответственность каждого члена ориентирована на неукоснительное выполнение требований и соблюдение социальных норм в виде обычаев, призванныхзакрепить определенный способ существования в качестве наиболее целесообразного в конкретной природной нише. Формирование такого комплекса обычаев обуславливается не только генной памятью вида, вышедшего из животного мира, но и достигается определенным уровнем господства над природными и социальными процессами. Гармония с природой не предполагала насилие над ней.

Идея «близкодействия» принципа ответственности прослеживается и в древних цивилизациях. Так учение Конфуция основано на стремлении закрепить поведенческие образцы, направленные на утверждение гармонии человека с другими людьми, поскольку человек немыслим вне общества. Конфуций утверждал главную ответственность человека как ответственность перед обществом, что означает сотрудничество с другими и выполнение тех требования, которые предъявляет ему общество. Такая ответственность предполагает наличие определенного набора правил, которым должен следовать человек в стремлении к совершенству и гармонии. Настаивая на требовании гармонии в человеческом обществе, Конфуций указывал на Природу, являющуюся источником и носителем гармонии. В то же время именно свойство неизменности человека и природы были теми условиями, при которых возможно длительное существование правил поведения, строгое выполнение которых Конфуций считал залогом жизнеустойчивости китайского этноса [10].

Анализ исследований и публикаций. Проблематика ответственности присутствовала и в философских учениях античного мира. Наибольший вклад в процесс понимания и общественной значимости феномена ответственности и связанных с ним свободы воли и долга внес Аристотель. Конечно, под ответственностью Аристотель понимал, прежде всего, ответственность свободных граждан древнегреческого полиса в процессе осуществления ими политической и научной деятельности. Источником, первопричиной, движущим моментом этой ответственности была по Аристотелю, «…мера осуществления нравственного долга в поступках», а ответственность за поступки несет сам человек [6]. И если у Конфуция ответственность понималась как чувство долга перед обществом, то Аристотель понимал ее как ответственность перед собой и государством-полисом. Отдаленное будущее в ответственности Аристотелем естественно не было предметом размышления по той причине полагания, что сущность Человека и Природы неизменна, а в социальном отношении ответственность распространяется не более чем на следующее поколение (долг сына за отца).

Идея формального и точного закрепления ответственности в виде прав и обязанностей в отношениях между свободными гражданами в процессе осуществления социальной и хозяйственной жизни находит свое воплощение в юридической практике Древнего Рима. Здесь происходит радикальная смена акцентов: ответственность перед собой или перед обществом заменяется ответственностью перед формальным законом, призванным регулировать эти отношения. Однако и здесь стремление к снижению неопределенности в межличностных отношениях ограничивается лишь возникающими отношениями, без учета их возможных последствий.

Чрезвычайно важным является анализ сходства и различий содержания концепта «ответственность» в мировых религиях. В иудаизме концепт «ответственность» понимается как коллективная ответственность за деяния евреев. Традиция гласит, что Всевышний предписал свои заповеди всему еврейскому народу, а не отдельным людям, связав таким образом всех евреев одной общей ответственностью. Все рожденные евреями, считаются поклявшимися служить Всевышнему, а иудаизм смотрит на них, как на обязанных, – даже если они понятия о еврейской религии не имеют и евреями себя не считают. В то же время иудаизм же исходит из того, что во всем мироздании только человек создан «по образу и подобию Бога», только человек обладает свободой выбора. Более того, поскольку только человек сотворен по образу и подобию Бога, только он ответствен за царящее в мире зло. Таким образом, каждый рожденный евреем должен понимать свою ответственность перед Богом за свою судьбу и за судьбу всего мира [9].

В Коране само слово «ответственность» отсутствует, близким по духу и значению является соответствие доверию, которым Всевышний наделил человека, «который был безрассуден и невежествен». Толкователи Корана разъясняют, что безрассудство человека

проявляется по отношению к этой ответственности, то есть доверию со стороны Аллаха, и в невежестве в вопросе требований, предъявляемых к нему этой полной опасности и значимости ответственностью. Требования Ислама заключается в том, что взяв на себя это доверие, человек должен был быть ответственным, то есть освободиться от своего безрассудства и невежества благодаря Вере и праведным делам [1]. В одном из хадисов (изречений) сказано по отношению к мусульманам: «Каждый из вас — пастух и каждый из вас ответствен за свое стадо: повелитель — пастух по отношению к людям, ведомым им, и ответствен за них, мужчина — пастух по отношению к своим близким и ответствен за них, женщина — пастух по отношению к дому своего мужа и его детям и ответственна за них, раб — пастух по отношению к имуществу своего господина и ответствен за него. Стало быть, каждый из вас — пастух и ответственен за свое стадо!» В Коране отмечаются три аспекта ответственности: а) религиозный аспект, представленный отношением между человеком и Богом; б) аспект, связанный с земной жизнью, представленный отношением с обществом и людьми; в) аспект, касающийся самого человека, его души и совести. Коран предупреждает о том, что людям будет предъявлен счет по всем трем аспектам: религиозному, мирскому, личностному.

Понимание ответственности человека в христианских конфессиях неоднозначно, хотя их представители сходятся в том, что отвечают за свои поступки своей будущей вечной жизнью. Внимательный анализ библейских текстов показывает, что появление личностного начала в ответственности связано с распадом родовых связей в древних обществах: «В те дни не станут более говорить: отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина; но каждый будет умирать за свое беззаконие» (Иеремия 31:28-29). Сходятся представители христианских ветвей и в том, что есть ответственность «здесь и сейчас» перед собой и близкими и есть ответственность перед Богом, которая впереди, и все, что делают верующие, делается в направлении этой ответственности. Есть и отличия, так в Протестантстве ответственность человека за свое спасение полагается в акте его личной веры, и никакая организация, то есть Церковь не вправе взять ее на себя. Протестант дисциплинирует сам себя и обладает внутренним локусом контроля. Значит, меньшее значение имеет ответственность за других, а большее — ответственность за себя перед Богом.

Проблема ответственности глубоко раскрывается в Православии. В архимандрита Платона (Игумнова) ответственное отношению к жизниутверждается как Божественное призвание: «Бог призывает человека к ответственному отношению к жизни. Все, что осуществляется человеком в плане ценностной ориентации и в области нравственного выбора, в сфере межличностного общения и в стихии свободной творческой деятельности, — все это предполагает его нравственную ответственность [3].

Ответственность перед Богом связывается в православных сочинениях с понятием долга, достоинства и свободы выбора. Чем глубже укоренены в личности эти нравственные понятия, тем сильнее они влияют на степень ее нравственной ответственности. В связи с этим Н. А. Бердяев писал:«Русское православие создало ослепительные образы святости и воспитало в народе культ святости и святых. Но очень мало сделало для развития в русском человеке честности и ответственности, для религиозного укрепления в нем энергии, необходимой для творчества, истории и культуры. В русской религиозности... всегда было слабо выражено начало личности. Личность расплывалась и тонула в природном коллективизме, который принимали за духовную соборность» (4). Что касается ответственности перед Богом за зло, творящееся в мире, в Ветхом Завете прямо указывается, что судьбы мира зависят от выбора человека, а поэтому он ответственен за все, что творится в нем: «Проклята земля за тебя… терния и волчцы произрастит она тебе (Быт. 3, 17–18). Поэтому утверждается, что православный христианин не только способен осознать эту ответственность, но и должен нести в себе «…сочетание жертвенного христианского подвига с ответственностью за государственный мир, социальное благоденствие и всеобщее духовное здоровье» [12].

Оптимистическое личное начало чувства ответственности ярко присутствует в возвращающемся язычестве. Философия язычества исходит из того, что будущее Земли и человечества определяется людьми. Каждый из живущих на планетеотвечает за экологическую сохранность окружающего пространства, каждый (лично и коллективно) отвечает за жизнь своих потомков. В философии язычества «…свобода – это прежде всего ответственность» [16]. Здесь уместно привести высказывание немецкого философа Виктора Франкла: «Свобода, если ее реализация не сопряжена с ответственностью, угрожает выродиться в простой произвол. Я люблю говорить, что статуя Свободы на восточном побережье США должна быть дополнена статуей Ответственности на западном побережье» [14].

Философская мысль в отношении феномена ответственности активизировалась в

XX веке, веке социальных революций и мировых войн. В философской мысли впервые обозначилась необходимость учета «дальнодействия» человеческого поведения в этике ответственности. С новой силой обострился вопрос об ответственности перед кем и за что. В трудах французского экзистенциалиста Ж. П. Сартра утверждается, что человек ответствен не только за свою индивидуальность, но и за всех людей. Разбирая конкретные случаи выбора людей, философ пришел к выводу, что «…наша ответственность гораздо больше, чем мы могли бы предполагать, так как распространяется на все человечество» [13]. Его мысли были созвучны философским рассуждениям немецкого современника Т. В. Адорно, который писал: «Этика ответственности означает этику, стремящуюся к тому, чтобы при каждом шаге, который мы совершаем, при каждом шаге, который считается необходимым для исполнения требования блага и справедливости, задумываться также и том, каков эффект этого шага, словно бы этот шаг уже сделан. То есть речь идет не просто о поведении исключительно на основе чистого убеждения, но и об одновременном признании в качестве позитивного начала цели, намерения и образа нашей деятельности» [2].

Обобщая экзистенциальные подходы к пониманию ответственности не перед Богом, а перед собой и человечеством, можно согласиться со следующей интерпретацией содержания этого концепта [15]:

- авторство своей жизни;
- осознание момента свободного выбора своего решения;
- способность и обязанность прогнозировать последствия своего выбора;
- волевое усилие по реализации своего выбора;
- принятие на себя возможные риски и последствия своего выбора.

Намного шире рассматривал ответственность религиозный русский философ И. А. Ильин. В своей работе «Путь к очевидности» Иван Александрович утверждает, что «... в основе подлинной духовной культуры лежит личная, искренняя религиозность культурно-творящего человека. Религиозность есть живая первооснова истинной культуры. Она несет человеку именно те дары, без которых культура теряет свой смысл и становится просто неосуществимой: чувство предстояния, чувство задания и призванности и чувство ответственности [7]. Предстояние как бы создает интенцию, общую духовную направленность предстоящих действий или поступков человека. Предстояние, как пишет И. А. Ильин, «подъемлет сначала взор человека, потом сердце его и волю его; оно вызывает в нем новые мысли, новое понимание себя, других людей и всей вселенной» [7]. Предстояние порождает призванность высшим и священным. Развивая эту мысль, И. А. Ильин различает предварительную ответственность и последующую ответственность. Предварительная ответственность есть живое чувство предстояния и призванности и в то же время – живая воля к совершенству. Еще не свершив, духовная личность исполнен чувством ответственности, чувством, которое дисциплинирует человека, сосредоточивает его и вдохновляет: принимаю на себя ответственность за совершенное. Последующая же ответственность состоит в принятии на себя всех возможных последствий совершенного поступка, в признании своих ошибок, в признании своих заслуг или вины и готовности понести наказание.

Выводы. Философские суждения о феномене ответственности становятся на порядок более актуальными в связи с тем, что, как пишет современный философ В. А. Кутырев, «…создаваемая техникой искусственная реальность стало нелинейной, контринтуитивной и контррациональной, что из субъекта деятельности человек превращается в ее элемент [11]. Можно только согласиться с философом в том, ответственность при выборе целей должна быть на порядок выше, а предвидение опосредованных следствий намного важнее накопления непосредственного знания и информации. Умение прогнозировать отдаленные последствия принимаемых решений, совершаемых поступков, деяний, высказываний становится основным условием позитивности человеческой деятельности. А раскрытие содержания категории ответственности человека в условиях безудержного технократического стремления к созданию нового неприродного мира, становится одной из основных проблем практической философии и культуроведения.

Библиографические ссылки:

1. Аббас аль-Джирари Ответственность в Исламе [Электронный ресурс] / Аббас аль-Джирари // Информационно-аналитический журнал. – Режим доступа: http://www. islamrf. ru/%20news/faith/family/6322/»
2. Адорно Т. В. Проблемы философии морали / Т. В. Адорно; Пер. с нем. М. Л. Хорькова.- М. : Республика, 2000.- С. 186.
3. Архимандрит Платон. Православное нравственное богословие. Ответственность как принцип отношения к жизни [Электронный ресурс] / Информационно-аналитический портал «Православие и современность». – Режим доступа: http://www. lib. eparhia-saratov. ru/books/09i/igumnov/igumnov1/54. html.

4. Бердяев Н. А. Оздоровление России. Духовные основы русской революции. Собрание сочинений / Н. А. Бердяев – Париж, 1990. Т. 4. – с. 243.
5. Венцлер Р. Ответственность Европы [Электронный ресурс] / Р. Венцлер // Web-кафедра философской антропологии. – Режим доступа: http://anthropology. ru/ru/texts/witzler/witzler. html. prev.
6. Голик Н. В. К истокам ответственности. – История философии, культура и мировоззрение. К 60-летию профессора А. С. Колесникова. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 42.
7. Ильин И. А. Путь к очевидности. Мыслители 20 века / И. А. Ильин.- М. : Республика, 1993.- 431 с.
8. Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Г. Йонас. – М. : Айрис-Пресс, 2004. – 480 с.
9. Коллективная ответственность [Электронный ресурс] / Evrofilm – еврейский медиа-торрент портал.- Режим доступа: http://evrofilm. com/kem-k-kollektivnaya-otvetstvennost. html
10. Конфуцианство [Электронный ресурс] / Философия: Энциклопедический словарь.-Режим доступа: http://dic. academic. ru/dic. nsf/enc_philosophy/556/КОНФУЦИАНСТВО .
11. Кутырев В. А. Прельщение бессмертием. Об абиотических тенденциях современной цивилизации [Электронный ресурс] / В. А. Кутырев / Астропсихологический центр. – Режим доступа: http://www. ssu. samara. ru/ research/philosophy/journal5/13. html.
12. Сорокин А. Искушения православия, или Православие как ответственность [Электронный ресурс] / Протоирей Александр Сорокин // Портал «Федоровский Собор. – Режим доступа: http://feosobor. ru/center/ articles/468/].
13. Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм / Сартр Жан Поль. –В кн. : Сумерки богов. М. : «Политиздат», 1989.- с. 319-344.
14. Франкл В. Философия человеческой ответственности [Электронный ресурс] / В. Франкл // Психология на VUZLIB. net. – Режим доступа: http://www. psichology. vuzlib. net/book_o711_page_3. html].
15. Чумакова Е. В. Структура ответственности в контексте экзистенциального выбора личности / Е. В. Чумакова, С. П. Лукьянова. // Вестник ЮУрГУ. Сер. Психология. – вып. 6 – 2009.- №18. – с. 37-42.
16. Языческое мировоззрение [Электронный ресурс] / Портал духовного роста. – Режим доступа: http:// www. avatargroup. ru/Probuzhdenie/Mirovie%20_Ucheniya_i_Religii/Yazichestvo/Yazicheskoe_mirovozzrenie. aspx»

Іванова Л. С. Сутність і зміст феномена відповідальності. соціально-філософський аспект.
У статті актуалізується проблема відповідальності у дискурсі соціальної філософії. Особлива увага приділяється сутності, змісту та еволюції поняття відповідальності у часі і просторі суспільного розвитку. Підкреслено актуальність соціально-філософських розмислів щодо феномену відповідальності людини в умовах панування технократичного способу мислення на етапі формування інформаційного суспільства.
Ключові слова: людина, суспільство, цивілізація, відповідальність, технократичне мислення.

Ivanova L. The nature and content of the phenomenon of liability. Social and philosophical aspect.
The article is updated issue of multicultural education students. Particular attention is paid to basic approaches, criteria and objectives of multicultural education. The model of a culture of interethnic communication in poly-ethnic environment.
Keywords: human being, society, civilization, responcibility, technocratic thinking.

Надійшла до редколегії 01.03.2013 р.

УДК 2 (100)

О. С. Ігнатьєва
Черкаський державний технологічний університет

ПРОБЛЕМА МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ СВІТУ

Розглянуто проблему міжконфесійного діалогу в умовах сучасного світу. Розкрито основні особливості та фактори екуменізму, охарактеризовано позицію Англіканської церкви в екуменічному русі за єдність та оновлення Всесвітньої церкви.
Ключові слова: екуменічний рух, екуменізм, міжконфесійний діалог, християнська єдність, еклезіологія.

Постановка проблеми. Проблема міжрелігійного діалогу в умовах світу, який перебуває у стані глобалізації, що охоплює усі сфери людської діяльності, постає із новою силою. Сучасні умови ведуть до того, що релігійні системи не можуть існувати замкнено, не взаємодіючи одна з одною. У цьому контексті релігії, зокрема і християнство в різних його модифікаціях, є частиною глобальних інтеграційних процесів, що накладає певний відбиток на особливості їх функціонування. Прагнення краще зрозуміти позицію сучасного англіканства, причини кризи, яку переживає це релігійно-церковне об'єднання, та прогнозування подальших шляхів його розвитку, потребує звернення до проблем екуменізму, християнської єдності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У контексті вивчення екуменічних проблем сучасності на особливу увагу заслуговують праці радянських та англійських дослідників О. Кисельова, В. Гараджі, А. Блека, Р. Тоулера, Р. Кур'є, Б. Вілсона та ін. Важливе місце в дослідженнях зазначених авторів займають і питання особливостей існування англіканських церков у секуляризованому суспільстві, екуменізму та міжцерковного діалогу. Аналізуються зміни, що відбуваються в релігії та церкві, у її взаєминах із владою, визначається роль і місце релігійних ідей у світогляді англійців.

Отже, хоча окремі аспекти історії та еволюції англіканства висвітлені у вітчизняній і зарубіжній літературі, проте в комплексному вигляді питання екуменічних проблем сучасності, специфіки взаємодії влади і церкви, зв'язку вихідних ідей та ціннісних настанов англіканства зі складом мислення, менталітетом британців, місця Церкви Англії у міжцерковному діалозі та екуменічному русі тощо потребують подальшого поглибленого вивчення.

Формулювання цілей статті. Метою дослідження є аналіз екуменічних проблем сучасності, а також з'ясування підґрунтя та основних векторів реалізації екуменічної позиції Церкви Англії в контексті процесів лібералізації і демократизації релігійно-церковного життя.

Виклад основного матеріалу. Характерними рисами християнства XX – початку XXI століття є консолідація його конфесій навколо соціальних проблем і проведення міжхристиянських богословських та місіонерських конференцій. Ці складові християнської історії минулого століття та християнського сьогодення пов'язані з екуменізмом, як важливим явищем релігійного життя. Англійський дослідник Б. Вілсон зазначає, що однією з причин виникнення екуменізму є роздрібненість християнства, наявність у цій релігії різноманітних церков, деномінацій, конфесій. Церкви стають екуменічними лише тоді, коли знаходяться у кризовій ситуації: «об'єднання та блокування відбуваються, коли інституції є скоріше слабкими, аніж сильними» [8, с. 126]. Виходячи з цього, проблемами християнської єдності більшою мірою переймаються священики, а не миряни, що пояснюється бажанням духовенства закріпити свій соціальний статус та повернути втрачений вплив на секуляризоване суспільство. Однією з основних особливостей екуменізму британський соціолог вважає тенденцію протестантських церков до централізованого контролю обрядовості та священства.

Тезу про екуменізм, як реакцію на секуляризацію, розділяє й ще один британський дослідник Р. Кур'є. Екуменізм, на його думку, є відповіддю на зменшення ролі релігії в індустріальному суспільстві. Р. Піндер на прикладі британського методизму робить висновок, що рух за єдність у деяких випадках був пов'язаний із рухом за децентралізацію та збільшення ролі мирян в управлінні релігійною організацією [5, с. 121]. Р. Тоулер припускає, що виникнення екуменізму і зменшення кількості віруючих є незалежними феноменами, які викликані певними спільними чинниками. Сам дослідник пропонує розглядати як один із факторів появи екуменізму розвиток сучасних технологій: швидкі способи транспортування та комунікації зламали соціальну та культурну ізоляцію, завдяки якій процвітали окремі релігійні традиції. Обізнаність в існуванні значного розмаїття вірувань та практик поставило питання про їхню достовірність. З іншого боку, продукт сучасних технологій призвів до ситуації незалежності індивідів від керівництва релігійних організацій, а відтак – до зменшення пастви у церквах [6, с. 88-90]. Становлення постхристиянського суспільства пов'язане із розвитком природничих наук, котрі представили замість ідеї творення теорію еволюції; розвитком релігійної філософії, яка замінила поняття «гріх» на «моральну провину», і для якої ідея прогресу стала більш важливою для розгляду, аніж ідея спасіння. Релігія стала приватною справою кожної окремої особи.

Отже, зростання секуляризації, криза церков, розвиток технологій – це перелік основних факторів, що сприяли появі екуменізму. «Екуменізм, – пише В. Гараджа, – є одним із симптомів глибокої кризи релігії в наші часи, своєрідною захисною реакцією на руйнівні для її традиційних форм тенденції в сучасному суспільному житті» [1, с. 107].

Треба нагадати, що терміном «екуменічний» (грецькою oikoumene – всесвіт, населений світ) назвали рух кінця XIX – початку XX століть за діалог, співробітництво та зближення християнських віровизнань. Координатором цього руху виступає заснована в 1948 році Всесвітня рада церков (ВРЦ), членами якої до недавнього часу були переважно протестантські церкви, а також православні та старокатолики. Останнім часом відчувається усе більший інтерес до екуменічного руху з боку релігійних утворень, які раніше не приймали його ідей. Екуменічні погляди останнім часом поділяє і католицька церква, хоч вона і не є членом ВРЦ. Це яскраво засвідчує послання папи Іоана Павла II, що стосується екуменізму «Хай будуть всі єдині» [2].

У центрі екуменічного богослов'я стоїть ідея єдності християнства – цілісності Христового хітону (St. John 19:23) [7, с. 2299], а метою сучасного екуменічного руху є прагнення до відновлення спілкування в таїнствах між роз'єднаними нині християнськими церквами, такого спілкування, яким були позначені відносини між християнськими спільнотами перших віків їх існування. Реальна можливість зближення між християнами бачиться учасниками екуменічного руху в поєднанні зусиль як у сфері соціального служіння, так і в розвитку діалогу, метою якого є вивчення й аналіз саме тих богословських питань, що призвели церкви до відчуження. Церковна спільнота розділена на прихильників екуменізму і його противників.

Пошуки християнської єдності у межах екуменізму, що почалися з початку XX ст. ще досі тривають і, можливо, ніколи не завершаться. Християнство ніколи не було єдиним. Вже в Новому Завіті знаходимо вказівку на розділення ранньохристиянської общини: «…з вас кожен говорить: я – Павлів, я – Аполлонів, я – Кифин, а я – Христів. Чи Христос розділився?» (1 Cor. 1:12-13) [7, с. 2425]. Усю свою історію християнство поділялося на окремі віросповідання: католицизм та православ'я, лютеранство та кальвінізм, англіканство та баптизм тощо. Кожна християнська конфесія розвивала окремі аспекти віровчення, елементи культу, форму своєї організації. Для того, щоб досягти бажаної єдності християнським церквам та деномінаціям необхідно було або узгодити ці розходження, або керуючись формулою А. Августина «У головному – єдність, у другорядному – різноманіття і у всьому – любов», визнати окремі розбіжності несуттєвими [3].

Зазначимо, що на особливості розуміння християнської єдності певним чином впливає саморозуміння, самоідентифікація християнських церков. Мається на увазі еклезіологія, котра сповідується у тій чи іншій церкві чи деномінації. Еклезіологія – вчення про Церкву – має першочергове значення, оскільки екуменічний рух поставив собі за мету християнську єдність. Ця єдність здебільшого розуміється як єдність церковна, яка має бути досягнута через возз'єднання християнських церков (деномінацій). Саме виходячи з того, яку та чи інша церква (деномінація) сповідує еклезіологію, під церковною єдністю розуміється або рівноправне об'єднання церков, або приєднання чи поглинання однієї церкви іншою.

Особливий інтерес в світлі цього дослідження представляє також еклезіологічна «теорія гілок» (The Branch Theory), що зародилася в XIX ст. в межах т. зв. Оксфордського руху і згідно з якою Католицька, Православна та Англіканська церкви – ніби гілки одного дерева, хоча й мають зовнішні відмінності, але зберігають внутрішню єдність, єдність Соборної Церкви. Ідеологи Оксфордського руху вважали своїм обов'язком покласти край ізольованій позиції англікан у християнському світі і відновити союз Англіканської церкви з її сестрами у Христі. Говорячи про відновлення єдності, трактаріанці мали на увазі лише союз з католиками і православними, оскільки тільки з ними був можливим союз «на рівних». Протестанти могли ввійти в єдність Церкви, лише відмовившись від своїх помилок. Прибічники Оксфордського руху або трактаріанці часто називали себе англокатоликами, вважаючи, що англіканство представляє на території Англії Єдину Вселенську Церкву. Англокатолики (представники Високої церкви) виходили з того, що кожна з трьох церков володіє істиною, а тому жодна з них не повинна претендувати на винятковість. Еклезіологічна теорія гілок досить міцно увійшла у свідомість не лише англокатоликів, але й представників Низької церкви, а згодом й інших протестантів. Протестанти, котрі приймають цю теорію, інтерпретують її таким чином: усі християнські церкви та деномінації є ніби гілками одного дерева, яке уособлює собою християнство [3].

Заслуговує на увагу і сформована також на англійському ґрунті, але в межах конгрегаціоналізму так звана «деномінаційна теорія церкви», в основі якої є такі тези: 1) відмінності в думках щодо зовнішньої сторони церкви завжди будуть мати місце, оскільки людина не здатна завжди помічати істину; 2) не можна нехтувати відмінностями, що існують між деномінаціями, навіть якщо вони не стосуються основ віровчення; 3) істинна церква ніколи не зможе бути єдиною організаційною структурою, оскільки жодна церква та деномінація не володіє повним розумінням божественної істини. Згідно з цією теорією «можна розходитися в думках з багатьох питань, зберігаючи про цьому єдність у Христі. Організаційна єдність можлива лише там, де є фактична єдність, єдність духу та поглядів» [3].

Виходячи з вчення протестантизму про видиму та невидиму церкву, сучасні протестантські богослови роблять висновок, що єдність між християнськими церквами та деномінаціями вже існує, а тому метою екуменізму є лише виявлення та гармонізування цієї єдності. Другий підхід характерний в цілому для протестантської більшості й представлений у спільних документах Всесвітньої ради церков. Його суть – для християнської єдності необхідна згода у фундаментальних питаннях віровчення та здійснення таїнств. Для єдності не є обов'язковим об'єднання церков, але вони мають перебувати у спілкуванні та взаємно визнавати таїнства хрещення та причастя, поділ на мирян та священнослужителів. Третій підхід заснований на еклезіологічному положенні, котре поділяють і католики, і православні: християнська єдність можлива лише в лоні єдиної святої соборної апостольської церкви, у разі сповідання єдиного віровчення та здійснення усіх семи таїнств. Важливим є також наявність єпископату та його спадкоємність із ранньою церквою, перебування у спілкуванні з єпископатом інших церков. Принциповими для православних є визнання вчення семи Вселенських Соборів, для католиків – двадцяти одного Вселенського Собору і верховенства Папи Римського.

Варто зазначити, що по суті кожний із цих підходів певним чином стосується означення

досить важливої позиції Англіканської церкви в міжцерковному діалозі та екуменічному русі за єдність і оновлення всесвітньої церкви. Тому прагнення кращого розуміння сучасного англіканства, причин кризи, яку переживає це релігійно-церковне об'єднання, та прогнозування подальших шляхів його розвитку, потребує звернення до проблем екуменізму, християнської єдності.

Англіканська церква відома своїми екуменічними спрямуваннями, як у загальносвітовому, так і в регіональному масштабі. Починаючи з 1888 р., учасники конференції в Ламбеті обговорювали зростаюче значення екуменічного руху. Скликались комітети, котрі повинні були виробити стратегію відносин англікан з іншими християнськими церквами.

Англіканські церкви приєдналися до сучасного екуменічного руху, вступивши в 1948 р. на Загальній Асамблеї в Амстердамі до Всесвітньої ради церков. Англікани започаткували низку двосторонніх діалогів із старокатоликами, православними, лютеранами, методистами. Встановлення офіційного діалогу між Англіканською і Римо-католицькою церквами пов'язується з візитом, який здійснив до папської столиці в березні 1966 р. почесний настоятель Об'єднання Англіканської церкви, архієпископ Кентерберійський М. Рамзі. Спеціальна міжнародна англікано-католицька комісія (ARCIC I) після семи років роботи (1970-1977) прийняла документи, які стосуються згоди у доктринах з приводу причастя, духовного управління та статуту, а також авторитету Церкви. Після зустрічі Іоана Павла II з архієпископом Р. Рансі у Кентербері (1982) створена нова католицько-англіканська комісія для продовження діалогу (ARCIC II), яка працює донині.

У 2007 році в місті Бірмінгемі (Велика Британія), у релігійному центрі сикхської громади, відбулося чергове засідання Європейської ради релігійних лідерів (ЄРРЛ), яка охоплює церкви і громади більшості релігій світу. Представників світових релігій, які тут зібралися, вітав прем'єр-міністр Великої Британії Ентоні Блер. Він подякував членам ЄРРЛ «за участь у позитивній дискусії між різними релігійними громадами». Учасники ради розглянули різні теми, зокрема, позицію мусульман у Великій Британії і загалом у Європі; місце релігії у суспільній сфері і в галузі освіти, методи протистояння терору, а також феномен псевдорелігійного екстремізму. Рішення ради передбачали створення в наступні два роки мережі міжрелігійних рад у різних країнах континенту, а окрім цього, проводитимуться миротворчі акції в Іраку, Шрі-Ланці і на Корейському півострові. Учасники засідання засудили тероризм, особливо «в ім'я релігії», і закликали політиків і ЗМІ не ототожнювати терористів із віруючими громадами. Документ констатує: «Минули часи, коли у тій чи іншій країні одна релігійна громада або один світогляд могли монополізувати систему освіти. Сьогодні, на думку членів ЄРРЛ, молоді люди мають знати не лише свою релігію, але й традиції своїх сусідів – щоб розуміти світ, у якому живуть і бути готовими співпрацювати з «іншими» і поважати їх» [4].

Важливою подією останнього часу стала зустріч відомого своїми ліберальними поглядами Архієпископа Кентерберійського Роуена Вільямса зі Святійшим Отцем Бенедиктом XVI, під час якої було підписано спільну декларацію, де підтверджувалося бажання далі вести екуменічний діалог, не зважаючи на труднощі, які виникають при вирішенні цього питання. На думку кардинала Католицької церкви Вальтера Каспера, можна говорити про позитивний розвиток взаємовідносин між англіканами і католиками: «У нас є можливість відкрити нову фазу екуменічного діалогу, який як і раніше є пріоритетним для Католицької церкви і для понтифікату Бенедикта XVI» [4].

У питанні міжцерковного діалогу для англіканства актуальною є тема як співпраці англіканських церков у межах Англіканської співдружності, так і взаємин власне членів цього релігійного об'єднання, кожного зокрема та усіх разом, з представниками інших християнських та нехристиянських конфесій.

Англіканська співдружність або співтовариство (The Anglican Communion) – міжнародна асоціація національних англіканських церков, яка вважає себе «сім'єю церков у рамках всесвітньої Христової Церкви, які зберігають вчення та структуру апостольської Церкви і залишаються у повній священній єдності між собою та з єпископськими столицями Кентербері і Йорк». Не існує єдиної «Англіканської церкви», яка володіє загальною юрисдикцією, тому що кожна національна Англіканська церква є автокефальною, зі своїми принципами самоврядування. Англіканська співдружність – це асоціація тих церков, які перебувають у повній канонічній єдності із Церквою Англії. Статус повної канонічної єдності означає, що між цими церквами існує взаємна згода в найважливіших питаннях, враховуючи той факт, що кожна церква має свою власну доктрину та літургію. Різні розуміння традиції є як на горизонтальному рівні (кожна церква має право модифікувати певною мірою доктринальні та літургічні положення), так і на вертикальному (усередині кожної церкви можна виділити прихильників Високої, Широкої та Низької церков, а також англо-католиків та євангеліків, що не заважає цим напрямам залишатися в межах однієї релігійно-

церковної структури). Слід зазначити, що різні Англіканські церкви постійно контактують та стежать за тим, щоб кожна окрема церква суттєво не відступала від загальної традиції (у 2007 р. Єпископальну церкву США ледве не виключили із Англіканської співдружності через призначення в єпископи гомосексуаліста Дж. Робінсона). Не зважаючи на відмінності у трактуванні деяких положень традиції, Англіканські церкви зберігають свою структурну єдність, не перетворюючи її у строгу ієрархічну систему.

Однак, варто визнати, що лібералізація догматики і церковної практики Церкви Англії, яка знайшла своє вираження насамперед у рішенні Генерального синоду про дозвіл висвячувати в сан єпископа жінок, попри глибокі корені профеміністських ідей в англійському суспільстві і в церкві, стала причиною внутрішніх конфліктів між консерваторами і лібералами, відтоку віруючих та їх переходу в католицизм. Це може стати реальною перепоною в екуменічному діалозі як з католиками, так і з православними, привести до порушення наявного протягом століть балансу між католицькою та протестантською традиціями всередині Англіканської церкви, і врешті – до її розколу. Наслідком ситуації, що склалася в англіканстві, є оприлюднення Апостольської конституції «Anglicanorum Coetibus» (2009), яка по суті стала формою підтримки і визнання папським престолом правомірності практики переходу англікан під омофор Католицької церкви, заклала формальні основи створення персонального ординаріату, структури, формування якої дозволяє англіканам зберегти певні форми своєї літургічної і канонічної традиції.

Зроблено припущення, що за умов, коли процеси, які відбуваються в Церкві Англії, впливають не лише на специфіку взаємин між християнськими церквами та на перспективи екуменічного руху і міжцерковного діалогу, а по суті на долю всього англіканства, надзвичайно важливим є вироблення в межах цього релігійного об'єднання єдиної програми дій. Вона має сприяти знаходженню порозуміння між консерваторами і лібералами в межах англіканської спільноти з ключових догматичних питань та питань релігійно-церковної практики, усвідомленню відповідальності Церкви за те, що відбувається в Англії і у світі в цілому.

Висновок. Англіканська церква, яка сьогодні об'єднує близько одного відсотка населення Землі, є послідовним прибічником міжконфесійного діалогу, бере активну участь в роботі Всесвітньої ради церков та екуменічних контактах з різними напрямками в християнстві. Сучасна Англіканська церква є відкритою до нового, як в практиці соціально-політичного життя, так у релігійно-церковній сфері, здатна до оновлення шляхом переосмислення вихідних ідей християнської релігії, їх розуміння з врахуванням тих процесів, що відбуваються у світі і в Англії на початку XXI ст. У питанні міжцерковного діалогу для Церкви Англії актуальною є тема співпраці як в межах Англіканської співдружності, так і взаємин з представниками інших християнських конфесій. Церква Англії, разом з іншими британськими церквами, активно використовуючи інститут місіонерства і ґрунтуючись на колоніальній міці своєї країни, багато зробила для залучення до лона християнства представників усіх рас і більшості народів світу, для створення наявної зараз Англіканської співдружності, яка перебуває під її безпосереднім впливом.

Майбутнє Церкви Англії значною мірою залежить від збереження нею статусу державної церкви цієї країни, від внутрішнього порозуміння між представниками різних течій у Церкві, від здатності поєднувати нововведення з відданістю традиційним нормам і цінностям, від реального авторитету Церкви Англії в межах Англіканської співдружності та християнської спільноти в цілому.

Бібліографічні посилання:

1. Гараджа, В. И. Протестантизм / В. И. Гараджа. – М. : Политиздат., 1971. – 200 с.
2. Да будут все едино! Окружное послание об экуменическом долге / Папа Иоанн Павел II. – 1995. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www. cerkva. od. ua/index. php?option=com_content&task=view&id=81&Itemid=65 – Название с экрана.
3. Еклезіологія як основа екуменічних позицій християнських конфесій [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http : // iifpo. pp. net. ua/publ/11-1-0-82. – Назва з екрану.
4. Католическая информационная служба [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www. catholic. uz/full-news/items/ – Название с экрана.
5. Кисельов, О. С. Социология экуменизма: небогословские факторы христианского единства / О. С. Кисельов // Религиоведение. – 2008. – № 4. – С. 118-124.
6. Black, A. W. The Sociology of Ecumenism / A. W. Black: ed. by A. W. Black, P. E. Glasner. – Sydney, 1983. – 287 p.
7. Holy Bible containing the Old and New Testaments / King James Version: translated out of the Original Tongues and with the former Translations. – 1611. – 2652 p.
8. Wilson, B. Religion in Secular Society. A Sociological Comment / B. Wilson. – London: Watts, 1996. – 151 p.

Игнатьева О. С. Проблема межконфессионального диалога в условиях глобализации мира.

Рассмотрены проблемы межрелигиозного диалога в условиях современного мира. Раскрыты основные особенности и факторы экуменизма, охарактеризовано позицию Англиканской церкви в экуменическом движении за единение и обновление Всемирной церкви.

Ключевые слова: экуменическое движение, экуменизм, межконфессиональный диалог, христианское единство, экклезиология.

Ihnatyeva O. The problem of interfaith dialogue in the process of world globalization.

The problem of interfaith dialogue in the process of the modern world is discussed. The main peculiarities and factors of ecumenism are found out and the position of the Church of England in the ecumenical movement for unity and renewal of the Worldwide church are characterized. The religion-studying analysis of the Anglican Communion activity which is directly influenced by the Church of England is made. The forms and the methods of the Anglicanism religious institutions missionary activity are examined. The peculiarities of the functioning of different religious trends that exist in modern England are shown, the place of Anglicanism in existing religious diversity and also the religiosity position of the English people, their religious preferences are determined. The holistic analysis of the English Church functioning in English socio-cultural and multidenominational area and in the context of interfaith dialogue and ecumenical processes in contemporary Christianity are revealed.

The Church of England, which today comprises about one percent of the population is a consistent supporter of interfaith dialogue. It also participates in the work of the World Council of Churches and ecumenical contacts with different religious trends in Christianity. The Modern Church of England is opened to everything new in social, political and religious life. It is capable of renewal by redefining the initial ideas of the Christian religion, their understanding with regard to the processes in the modern world and in England in the XXI century.

The future of the Church of England depends on maintaining its status as a state church of England, on the inner understanding between representatives of different religious movements in this Church, on the ability to combine innovations with a commitment to traditional norms and values, on the real authority of the Church of England within the Anglican Community and the Christian Community as a whole.

Keywords: ecumenical movement, ecumenism, interfaith dialogue, Christian Community, ecclesiology.

Надійшла до редколегії 01.03.2013 р.

УДК 165. 722

Ю. Н. Киселева

Донецкий национальный технический университет

ОТ «СУБЪЕКТА» И «СУБЪЕКТИВНОСТИ» К «СУБЪЕКТНОСТИ»: ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЕ ПОИСКИ

Проблема «кризиса европейского субъекта» в значительной мере обусловлена наличием противоречий в категориальном аппарате, который требует уточнений: разграничения понятий «субъект», «субъективность» и «субъектность»; объединения гносеологического, антропологического и социологического элементов структуры субъектности как системной характеристики человека и общества.

Ключевые слова: субъектность, субъект, субъективность, парадигма субъектности.

Затянувшийся «кризис европейского субъекта», достигший своего апогея в ситуации «смерти субъекта» во второй половине XX века, заставляет представителей целого ряда наук задаваться вопросом: «кто придет после субъекта» [2]. Немаловажным фактором этого является «понятийный кризис» современного социально-гуманитарного знания, категориальный аппарат которого зарождается в эпоху Просвещения и с того времени не претерпевает существенных изменений [7]. Термин «субъект» входит во французский, а затем и в другие европейские языки в XVII веке в рамках достаточно специфического картезианского понимания; впоследствии же каждая историческая эпоха наполняет его собственными смыслами. Более того, сегодня в «прокрустово ложе» этой, по сути, все той же картезианской категории мы пытаемся втиснуть не соответствующие ей представления о человеке, например, эпохи Античности или Средних веков. Несовершенство категориального аппарата не может не отражаться на адекватности исследований в данной области, поэтому первостепенное значение в деле «поиска нового субъекта» имеет уточнение категориального аппарата данной дисциплинарной области и инструментов ее анализа. При этом, хотя количество работ, посвященных теме «субъекта», огромно, описанная терминологическая проблема находит отражение лишь в немногих работах, среди которых следует отметить работы М. Хайдеггера, Э. Балибара, Н. Пауэр, А. Н. Леонтьева, В. Е. Кемерова, С. Д. Дерябо, Ю. И. Прохоренко и др.

От гносеологического понимания («субъективность») к экзистенциальному и деятельностному («субъектность»). Для преодоления описанного категориального кризиса темы «субъекта» представляется необходимым разрешение ряда терминологических противоречий. Первое из них связано с диапазоном значений термина «субъективность». Этот термин формируется приблизительно в то же время, когда во французский, а затем и в другие европейские языки (предположительно, через работы Декарта) входит понятие

«субъект», обозначая, главным образом, содержание внутренней идеальной реальности человека, противопоставляемой реальности внешней, то есть «объективной». При этом теория познания, основываясь на предпосылках и принципах естественнонаучной теории, совершенно не учитывала особенность человеческой составляющей познания [14].

Даже в первой половине XX века «человеческому фактору» в теории познания не уделяется достаточного внимания. Но параллельно с этим гносеологическая интерпретация субъекта уже с конца XIX столетия подвергается критике со стороны представителей ряда философских направлений, таких как философия жизни, экзистенциализм, персонализм, прагматизм. С точки зрения их представителей, человек – это не только познающий субъект, но также субъект действующий, поэтому необходимо акцентировать внимание не только и не столько на познавательных, сколько на «жизненных», экзистенциальных аспектах человеческого бытия. Приблизительно в это же время тема субъекта входит в сферу интереса формирующихся в русле позитивистского мировоззрения прикладных наук о человеке и обществе (в первую очередь, социологии, психологии, педагогики), которые сосредотачивают внимание на деятельностных аспектах субъекта. А примерно со второй четверти XX века вопрос о субъективности вступает в «резонанс» с проблемой поиска собственно человеческих ресурсов развития общества. Продуктивность экономики, перспективность техники, обновление науки и культуры обнаруживают зависимости от энергии и качества деятельности индивидуальных субъектов. Поэтому проблема субъективности постепенно превращается в проблему субъектности индивидов как силы и формы развития социальности [11].

Другая сторона проблемы состоит в том, что в философии Нового времени человек, ставший теперь «субъектом», возносится на невиданную ранее высоту и, фактически, объявляется единственным центром и основанием бытия. Однако, парадоксальным образом, такое возвышение субъекта приводит к совершенно противоположному результату: в погоне за абсолютным, «объективным» знанием, одной из важнейших задач философии становится нивелирование собственно человеческих качеств самого субъекта как искажающих восприятие «объективного» мира. Поэтому понятие «субъективный» приобретает в этот период негативный оттенок, обозначая своего рода недостаток сознания, который должен быть преодолен. Необходимо признать, что такое понимание продолжает заявлять о себе и сегодня.

Таким образом, говоря о «субъективности», мы, фактически, остаемся в рамках картезианской интерпретации субъекта, несмотря на многовековые дискуссии по поводу необходимости ее преодоления. Целесообразным в этой ситуации представляется разведение значений терминов «субъективность» и «субъектность». Первое упоминание об этом появляется, очевидно, в работах М. Хайдеггера, где неологизмы «Subjektheit» и «Subjektität» указывают на экзистенцию субъекта, в отличие от слова «субъективность» («Subjektivität»), которое говорит о том, что субъект может чувствовать, воспринимать, понимать [1]. Хайдеггер вводит понятие «Subjektität» в эссе «Гегелевское понятие опыта», и в английском переводе 1970 года оно фигурирует как «subjectity» [3]. Также можно встретить такие варианты английского перевода как «subjecthood», «subjectness» [4]. Э. Балибар обосновывает в ряде работ положение о том, что французский термин «sujet» изначально является некорректным заимствованием из латыни, в результате чего мы сегодня и обозначаем одним словом «субъект» как нейтральное безличное «подлежащее» – «subjectum», так и политический и юридический термин «subjectus» [9]. Он предлагает ввести третий термин – «subjectité», «кальку» с «Subjektheit» или «Subjektität» Хайдеггера.

Тем не менее, нельзя сказать, что в европейских языках эти неологизмы обретают популярность. По-видимому, в связи с тем, что в западноевропейском пространстве трансформация представлений о субъекте и субъектности происходит постепенно в течение всего XX столетия, термины «subjectivity» (англ.), «subjectivité» (фр.), «Subjektivität» (нем.) постепенно вбирают в себя новые смыслы, и во введении таких дополнительных терминов, как «subjectity», «subjectité», «Subjektität», просто не возникает потребности.

В отличие от западной науки, в русско- и украиноязычном научном сообществе аналогичное решение, предложенное в конце XX века в области психологии, быстро «приживается» и проникает в другие отрасли знания, в том числе, в философию. По-видимому, в связи с исторически сложившимся преобладанием гносеологической и объективно-материалистической интерпретации понятия «субъективность», здесь формируется потребность во введении дополнительного термина для обозначения экзистенциальной и деятельностной сторон бытия субъекта. Таким термином становится неологизм «субъектность», впервые использованный А. Н. Леонтьевым в работе «Деятельность. Сознание. Личность» (1977). А. Н. Леонтьев подчеркивает необходимость выбора именно такого термина, очерчивая семантическую пару «субъективизм – субъектность», и

предлагает понимать под субъектностью определенный набор качеств, характеризующих сферу деятельностных способностей человека, его способность к самодетерминации, творческой активности и пр.. Как отмечает С. Д. Дерябо, слово «субъектный» образовано от «субъект» с помощью суффикса – н-, имеющего лишь грамматическое значение суффикса прилагательного. Иными словами, он не привносит в слово дополнительного семантического значения: субъектный – значит лишь «принадлежащий, относящийся к субъекту». То есть этот термин лишь обозначает системное качество субъекта, сам факт его наличия как такового, не выдвигая при этом никаких предварительных гипотез о его сущности. В термине же «субъективный» явно доминирует сема адекватности (неадекватности) отражения субъектом объективного бытия [6]. Таким образом, морфологическое различие слов «субъективность» и «субъектность» позволило провести черту между характеристиками познавательных способностей человека (обозначенных термином «субъективность») и его деятельностной, экзистенциальной сферы (что стало содержанием понятия «субъектность»).

Здесь, однако, открывается еще одна понятийная неоднозначность, связанная разграничением «сфер влияния» терминов «субъективность» и «субъектность». Сегодня два этих термина должным образом не разграничиваются и зачастую употребляются как взаимозаменяемые. Однако сам подход, предлагающий четкое разведение двух качеств субъекта, характеризующих соответственно две его способности – когнитивную и деятельностную и «закрепление» за ними, соответственно, терминов «субъективность» и «субъектность» представляется перспективным не только для русско- и украиноязычной, но и для мировой науки. Возможно, еще в начале неклассического периода философии первым борцам с гносеологизмом картезианского понимания субъекта как раз и следовало бы начать с такого разграничения понятий?

От сущностной категории («субъект») к категории качества («субъектность»). Вторая терминологическая проблема связана с жесткой привязкой категории «субъект» к строго определенной философской традиции. Действительно, под «субъектом» сегодня чаще всего понимается человек, носитель таких качеств как автономность, противопоставленность миру как объекту, самодетерминация, активность, внутренняя целостность и неделимость. Строго говоря, такое понимание справедливо лишь для европейской нововременной модели субъекта (или же картезианской парадигмы субъектности), только в рамках которой и стало возможным появление термина «субъект» и приписывание ему привычных нам сегодня значений. В средневековом или античном мировоззрении не могло появиться ни такой категории, ни подобной интерпретации человека. Спорным является и соответствие картезианской интерпретации современным тенденциям философской мысли: ведь уже И. Кант своим «коперниканским поворотом» вносит значительные коррективы в эту модель. В ранних работах неклассического периода философствования картезианская модель субъекта подвергается еще более резкой критике. И, наконец, заявление о «смерти субъекта», впервые явным образом сформулированное М. Фуко в работе «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» (1966) и ставшее своего рода лозунгом постмодернистской философии, ставит вопрос об отказе от самой категории «субъект».

Итак, каждая историческая эпоха «создает» своего собственного субъекта, наполняя новыми смыслами все ту же картезианскую категорию «субъект». Более того, в «прокрустово ложе» этой категории мы пытаемся втиснуть также представления о человеке, например, эпохи Античности или Средних веков.

Таким образом, категория «субъект» лишь с натяжкой может использоваться для характеристики других эпох или культур. Однако, если мы и не можем с полным правом назвать, например, христианина эпохи Средневековья «субъектом» в современном смысле, можем ли мы утверждать, что он вообще не обладал в той или иной мере «субъектными качествами»? Очевидно, нет – пожалуй, это означало бы, что он не был и человеком. Таким образом, вероятно, следует вести речь не о несостоятельности категории «субъект» вообще, но скорее о переносе исследовательского интереса со статичной категории «субъект», фиксирующей конкретный исторический тип «субъекта», на категорию, выражающую определенное качество – «способность быть субъектом». И уже это качество может быть в той или иной степени присущим человеку любой исторической эпохи. В этой роли также может выступить категория «субъектность». Такой подход позволит достаточно корректно отразить историческую динамику категории «субъект», обозначая не самого «субъекта», но степень выраженности определенного качества в разные исторические периоды или в разных культурах. Утверждение о том, что некто обладает качеством «субъектность», не дает никаких указаний на то, о субъекте в каком понимании идет речь. Если же принять допущение, что субъектность является имманентной характеристикой человека, а ее формы (типы, парадигмы) могут изменяться в исторической и географической перспективе, ее можно представить как переменную, номинально присущую любой культуре или эпохе, но

фактически принимающую разные значения.

Таким образом, в дисциплинарном плане корректным будет отнесение категории «субъект» как объекта исследования к области истории философии как феномена, имевшего место в строго определенном временном и географическом промежутке. Для постановки же вопроса, например, в области социальной философии или антропологии будет более корректной полемика не о «субъекте средневековья», но о средневековом типе (или парадигме) субъектности (несмотря на то, что такой тип субъектности, фактически, является антиподом современному) или об античной парадигме субъектности (хотя в эту эпоху не существовало не только адекватного референта этой категории, но и ее самой). Такое понимание может обеспечить более аутентичное понимание разных исторических эпох без навязывания им одной и той же, картезианской, интерпретации.

«Субъектность»: от набора качеств к системной антропологической характеристике. Третья терминологическая проблема связана с полем значений категории «субъектность». Давно вышедшая на междисциплинарный уровень, эта категория активно используется широким кругом социально-гуманитарных наук. Однако, интерес со стороны различных наук отнюдь не способствует построению целостной картины исследуемой области. Каждая из отраслей знания акцентирует внимание на одной из граней изучаемого объекта – гносеологической, антропологической или социологической, в результате чего складывается впечатление, что существует несколько автономных линий рефлексии о субъекте, каждая из которых освещает одну из его граней, представляя ее как нечто целостное и всестороннее. В связи с этим представляется необходимым обобщение существующих определений «субъектности» с целью объединения отдельных граней рефлексии о субъекте – гносеологической, антропологической и социологической и разработка целостной модели субъекта.

В общем виде в понимании субъекта в психологии, педагогике, социологии и других науках о человеке и обществе делается акцент на понимании его как субъекта жизнедеятельности, что означает способность к самодетерминации и саморазвитию, активность и ряд других качеств. В частности, А. А. Тимошенко определяет субъектность как «проявление авторского характера активности личности, которая выражается в жизнетворчестве, саморазвитии личности как субъекта деятельности» [18]; В. А. Петровский – как «способность человека быть действительным фактором собственного бытия в мире и осознавать это, что, в частности, проявляется в актах свободного выхода за пределы установленного» [16] и как «способность воспроизводить себя, быть причиной своего существования в мире»; Е. Ю. Коржова – как «способность активно участвовать в процессе жизнедеятельности и тем самым выстраивать свое бытие» [13]. Согласно С. Л. Рубинштейну, субъекта характеризуют такие качества, как активность, способность к развитию и интеграции, самодетерминации, саморегуляции, самодвижению и самосовершенствованию. И. В. Дуденкова указывает также на принцип автономии разума и принцип рефлексии. Е. Н. Волкова определяет субъектность через категорию «отношение»: отношение к себе как к деятелю и такое же отношение к другим людям [5]. С. Я. Дерябо выделяет три основных свойства человека, выражающих субъектность: самоупорядочивание, самопричинение и саморазвитие [6]. Н. В. Богданович закрепляет за понятием «субъектность» значение особого личностного качества, связанного с активно-преобразующими свойствами и способностями, связывая ее с так называемыми «самостными процессами», происходящими внутри человека: самоопределением, самосознанием, саморегуляцией, субъектификацией и др. А. Г. Дугин подчеркивает, что, в классическом понимании западноевропейской философии субъект – это «волевое рациональное начало». О. А. Коваль предлагает использовать для определения субъекта определение монады Лейбница: «всякое сущее определяется стремлением к чему-либо, чтобы осуществить себя и таким образом достичь присущей ему субстанциальной полноты» [12]. А. Н. Ильин указывает, что субъектность находится в едином онтологическом пространстве со свободой и ответственностью [8]. Ряд определений включает также познавательные способности субъекта. С. С. Кашлев и С. Н. Глазачев определяют субъекта как «носителя предметно-практической деятельности и познания в той мере, в какой он включается посредством реальной деятельности в процесс непосредственного преобразования и познания окружающей действительности» [10]. И. А. Серегина предлагает четырехфакторную структуру субъектности, включающую сознательную творческую активность, способность к рефлексии, осознание собственной уникальности, понимание и принятие другого [17]. Важным моментом также является акцент на подвижность субъектности. Как замечает К. А. Абульханова, «субъект не является эталоном, высшей точкой развития, а постоянно решает задачу своего совершенствования».

Приведенные определения – лишь немногие примеры, иллюстрирующие общую направленность представлений о возможном перечне качеств, составляющих содержание

субъектности. Обобщая выделенные в них, а также в подходах других авторов, элементы, можно предложить следующую структуру субъектности как характеристики способности человека «быть субъектом»:

– субъективный модус, характеризующий субъекта как субъекта познания и выражающий его познавательную способность, направленную как на внешний мир (познание, рефлексия), так и на себя самого (самоосознание, саморефлексия) – т.е. гносеологическое измерение субъектности;

– интрасубъектный модус, характеризующий субъекта как субъекта собственной жизни и выражающая его активность по отношению к самому себе, способность быть фактором собственного бытия в мире и осознавать это, возможность самодетерминации, самосозидания, осознание своей свободы и автономности – т.е. антропологическое измерение субъектности;

– интерсубъектный модус, характеризующий субъекта как субъекта социального действия и взаимодействия и выражающая его творческую преобразовательную активность, степень «участия в мире» – т.е. социальное измерение, выражающее модель взаимодействия субъектов в их практической деятельности в мире.

При этом авторы концепций субъектности подчеркивают ее системный, интегральный, сложносоставной характер. И. А. Шурыгина сравнивает субъектность как наиболее полную и всестороннюю функциональную характеристику человека с личностью как столь же всесторонней содержательной характеристикой. По мнению А. Н. Ильина, субъектность должна рассматриваться как «метаатрибутивная (или надатрибутивная) характеристика субъекта, «вбирающая» внутрь себя все качества, присущие субъекту», а А. В. Брушлинский, подчеркивает, что «трактовка человека как субъекта помогает целостно, системно раскрыть его специфическую активность во всех видах взаимодействия с миром».

Понимаемая указанным образом категория «субъектность» включает в себя и «субъективность» как один из модусов (гносеологический), чем еще раз уточняет логику разграничения их значений. В целом же субъектность в данной интерпретации может пониматься как системная функциональная характеристика человека, обуславливающая его способность быть субъектом познания, деятельности и взаимодействия. Проецируемая же с индивидуального (антропологического) на социальный уровень, эта категория обретает также социальное измерение и может пониматься уже не как характеристика индивида, но как характеристика той или иной социальной системы.

Итак, три выделенных компонента или измерения субъектности как атрибутивные характеристики человека, в совокупности образуют его системную характеристику «способность быть субъектом», т.е. субъектность. В то же время они задают три возможных направления рефлексии о субъектности – гносеологический, антропологический и социологический – которые пронизывают все уровни индивидуального и социального бытия, позволяя в полной мере раскрыть их глубину. Таким образом, происходит перенос внимания с основного вопроса классической философии (как и при каких условиях осуществляет познание субъект и как должна быть организована его субъективность для достижения объективного знания), на вопрос о том, каково бытие познающего субъекта» [15], то есть о том, как организована его субъектность.

Предложенные уточнения категориального аппарата темы «субъекта» позволяют преодолеть исторические искажения и «осовременивание» ее значений, неизбежные при использовании в качестве объекта анализа категории «субъект»; гносеологическую редукцию, неизбежную при использовании категории «субъективность»; а также «разорванность» поля значений категории «субъектность» вследствие односторонности ее интерпретации в отдельных социально-гуманитарных дисциплинах. Объединение же гносеологического, антропологического и социологического аспектов интерпретации этой категории позволяет говорить о субъектности как о системной характеристике человека и общества.

Библиографические ссылки:

1. Bogatov M. Zwei Aristoteles in der Werke von M. Heidegger / M. Bogatov // Санкт-Петербургское философское общество, 2012.
2. Who Comes After the Subject? / [ред. Cavada E., Connor P., Nancy J.-L. – New York: Routledge, 1991.
3. Heidegger M. Hegel's Concept of Experience / Heidegger M. – San Francisco: Harper & Raw Publishers, 1989.
4. Power N. Philosophy's subjects / N. Power // Parrhesia, 2007, № 3 – с. 55–72.
5. Волкова В. О. Духовно-практическая компетенция как принцип субъектности человека / Волкова В. О.- Москва, 2006. – 395 с.
6. Дерябо С. Д. Личность: от субъективности к субъектности / С. Д. Дерябло // Развитие личности, 2002, № 3 – с. 261–265.
7. Загладин Н. Как сочетаются базовые тренды современности / Н. Загладин, Е. Гонтмахер // Форсайт центр,

2012.
8. Ильин А. Н. Субъект в массовой культуре современного общества потребления (на материале китч-культуры) / Ильин А. Н. – Омск: Амфора, 2010. – 376 с.
9. Кассен Б. Sujet / Б. Кассен, Э. Балибар, А. Либера; [ред. Б. Кассен] // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей: в 2 т.. – Київ: Дух і літера, 2009. Т. 1. – С. 148–173.
10. Кашлев С. Субъектность как профессиональная компетентность педагога / С. Кашлев, С. Глазачев, Н. Соколова // Вестник международной академии наук (русская секция), 2011, Специальный выпуск. – с. 20–25.
11. Кемеров В. Е. Концепция радикальной социальности / В. Е. Кемеров // Вопросы философии, 1999, № 7.
12. Коваль О. А. Субстанция и субъект в философии Г. В. Лейбница / О. А. Коваль – Спб, 2000. – 168 с.
13. Коржова Е. Ю. Психологическое познание судьбы человека / Е. Ю Коржова.- Союз, 2001.
14. Микешина Л. Философия науки: Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования / Микешина Л. – Москва, 2005.
15. Невважай И. Д. Проблема бытия субъективности в универсуме / И. Д. Невважай// Человек. Природа. Общество. Актуальные проблемы. Материалы 13-й международной конференции молодых ученых 26-30 декабря 2002 г.
16. Петровский В. А. Личность в психологии. Парадигма субъектности / В. А. Петровский – Ростов-на-Дону, 1996.
17. Серегина И. Психологическая структура субъектности как личностного свойства педагога / И. Серегина – Москва, 1999.
18. Тимошенко А. А. Формирование субъектной ориентированности личности будущего практического психолога / А. А. Тимошенко.- Киев, 2000.

Кисельова Ю. М. Від «суб'єкта» та «суб'єктивності» к «суб'єктності»: термінологічні пошуки

Проблема «кризи європейського суб'єкта» значною мірою обумовлена наявністю суперечностей у категоріальному апараті, що вимагає ряду уточнень: розмежування понять «суб'єкт», «суб'єктивність» і «суб'єктність»; об'єднання гносеологічного, антропологічного та соціологічного елементів структури суб'єктності як системної характеристики людини і суспільства.

Ключові слова: суб'єктність, суб'єкт, суб'єктивність, парадигма суб'єктності.

Kyselyova Yu. From "subject" and "subjectivity" to "subjectity": an attempt of terminological analysis

Actual contemporary problem of the «crisis of the European subject» is largely caused by several terminological inaccuracies which require a number of clarifications. In particular, a term «subjectivity» should be added to the philosophic vocabulary and vocabularies of other humanities and social sciences and a clear distinction between the concepts of «subjectivity» and «subjectity» should be determined. These two terms should characterize the two qualities, two abilities of a subject – cognitive capacity and agency. It's also seems useful to transfer the research interest from the static category «subject», fixing a particular historical type of «subject» – European subject of the age of Modernity, to the dynamic category that points to the very quality of being a subject and can vary from age to age. The term «subjectity» seems to be the most suitable term for this.

There is also a need to overcome the dissociation of the field of values of the «subject» term by combining its epistemological, anthropological and sociological aspects in a general structure of subjectity which thus determines his ability to be the subject of cognition, action and interaction and can be considered as a system specifications of the person and society. The structure of subjectity includes three elements (modes): subjective (epistemological dimension of subjectity), intrasubjective (anthropological dimension) and intersubjective (social dimension). Taken together these three modes of subjectity form the fourth (ontological) mode of subjectity, which also determines the three relevant areas of the reflection about the subject and transfuses all levels of individual and social life.

The type of subjectity differs from age to age and from culture to culture, so it can serve as a criterion of periodization of historical ages and be the basis for typology of cultural systems, reducing them to a «common denominator». The synthesis of epistemological, anthropological and sociological aspects of the interpretation of subjectity allows considering it as the system characteristics of the man and the society.

Keywords: subjectity, subject, subjectivity, paradigm of subjectity.

Надійшла до редколегії 25.02.2013 р.

УДК 1 (091) : 008

М. Г. Кітов
Національний університет харчових технологій

«ФІЛОСОФІЯ В РОСІЇ», «РОСІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ», «РУСЬКА НАЦІОНАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ»: ЕКСПЛІКАЦІЯ ПОНЯТЬ

«Немає нещастя гіршого того, коли людина
починає боятися істини, щоб вона не викрила її»
(Паскаль)

Дається історичний аналіз розрізнення термінів «філософія в Росії», «російська філософія», «руська національна філософія» в працях російських філософів. Обгрунтовується думка, що термін «руська національна філософія» відображає, як історичні особливості формування руської людності, так і специфічні ознаки їх філософування. Серед них багато інородців, які, проте, ідентифікують себе руськими.

Ключові слова: варяги, руси, консорція, філософія, філософія в Росії, національна філософія, руська національна філософія.

Однією з актуальних проблем, без аналізу якої важко збагнути специфіку культурологічного поля конституювання сучасної української національної ідентичності, є компаративний аналіз понять «філософія в Росії», «російська філософія», «руська національна філософія», адже саме ці поняття найбільш повно виражають національну ідентичність руського й російського народів. Водночас, окреслена проблема тісно пов'язана з формуванням національної самосвідомості українців, адже у філософській та історичній літературі дуже часто зустрічаються ототожнення українців з руськими. Навіть кращі представники сучасної української філософської еліти заперечують доцільність використання терміну «руський» для позначення спільноти сучасної Росії. Під руським народом, переконані вони, слід розуміти українців. Їхні аргументи не вирізняються вишуканістю чи глибиною і зводяться до простого: в українській мові, мовляв, відсутній навіть термін «руські», а є термін «російський народ», яким і необхідно позначати національну спільноту сучасної Росії. Поглянемо на проблему всебічніше.

Сучасна Росія – це багатонаціональна країна, до складу якої входять татари і башкири, калмики і чукчі, евенки і карели та інші народності. Всі вони є громадянами Російської Федерації, тобто росіянами. Серед багатьох народностей є й такі, що ідентифікують себе руськими. Це ті, родовідна яких йде ще від русів – Рюриковичів. Замість аналізу цієї родовідної деякі українські дослідники йдуть найпростішим шляхом: перебирають на себе чужинську історію, їхню самоназву та культуру. Нічого хорошого, окрім втрати історичної пам'яті, для українства це не дасть. Хочуть того чи ні, але в розкритті питання свого походження, ці автори танцюють під дудку імперської ідеології. Отже, задекларована проблема досить розмаїта, глибока і має надзвичайно велике значення для формування української національної ідентичності в період розбудови незалежної державності. Тому автор поставив мету – проаналізувати як ця проблема усвідомлюється в самій Росії, адже вона тісно переплітається з формуванням української національної ідентичності.

Насамперед зазначу, що проблема усвідомлення національного характеру філософії в Росії почала оформлятися лише на рубежі XIX–XX ст. [див. : 2]. Причому досить парадоксальним чином – через її заперечення. Першим почав заперечувати відсутність на теренах російської імперії національної філософії О. Введенський, котрий зауважив, що філософія в Росії виникає «…не внаслідок штучного насадження, а внаслідок глибоких потреб» [1, с. 34] суспільства і тому перед нею відкриваються великі перспективи. Автор ще не розрізняє терміни «філософія в Росії» і «руська національна філософія». Вперше це зробить Е. Л. Радлов. Він спочатку також заперечує наявність руської національної філософії: «Філософією в Росії займалися і займаються, але говорити про руську філософію в тому сенсі, в якому говорять про французьку, німецьку чи англійську, не можна: національного філософа, яким є, напр. Декарт для французів, Кант для німців, Бекон для англійців, в Росії не було» [9, с. 8]. Але вже у книзі «Общая история философии» (СПб, 1912. Т. II) на с. 235 він напише: «У руських немає цілком оригінальної самостійної філософської системи, але було б несправедливо стверджувати, що існує лише філософія в Росії і немає руської філософії». Як бачимо Е. Л. Радлов вже розрізняє вказані терміни. Під терміном «філософія в Росії» автор розуміє той період історії, коли під впливом зарубіжної думки філософська культура лише поширювалася в Росії, а під терміном «руська філософія» – неповторні й оригінальні ознаки філософування, які притаманні руській нації. «В руській філософії потрібно розрізняти два напрямки: по-перше, той, котрий під впливом чужої думки – спочатку візантійської, потім польської і, накінець, західноєвропейської взагалі – не протиставляв себе цій іноземній течії, і, по-друге, той, котрий, з'явившись під чужим впливом, прагнув виразити національне світоспоглядання, яке відповідає духовним властивостям руського народу» [9, с. 8], – напише він. Такий підхід евристично насичений, адже усвідомлення національних особливостей руської філософії, ще лише формується, звільняючись від впливу західноєвропейських традицій.

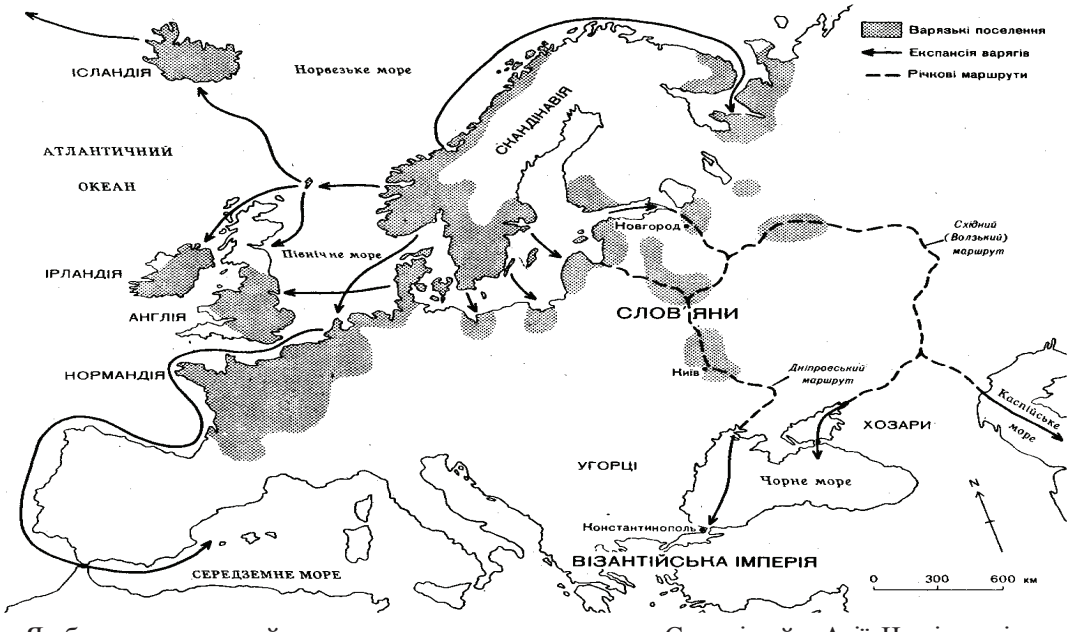
Розрізнення термінів «філософія в Росії» і «руська національна філософія» дає також Г. Г. Шпет у праці «Нариси розвитку руської філософії». На його думку термін «філософія в Росії» відтворює розповсюдження філософських знань у суспільстві, що призводить до поширення філософської термінології, становлення філософської культури. Це перша ступінь проявлення любові до мудрості, перша фаза руської філософії. Власне руська національна філософія виникає пізніше, а саме: в період засвоєння філософських систем Заходу, впровадження філософії в університетські програми, і, головним чином, у період самовираження сутності руської нації як соціального феномена шляхом його саморозкриття. На мій погляд філософ плутає дві різні проблеми: а) виникнення філософії, яке завжди носить етнічно-національний відтінок; б) усвідомлення національного характеру філософії в Росії. Автор аналізує не проблему виникнення філософії в Росії, а зовсім іншу: в який конкретно історичний період розвитку Росії починає усвідомлюватися національний характер філософування. Така плутанина не випадкова, вона має глибинні корені, а саме – історію становлення руської нації як спільноти. Перш за все зазначу – її витоки не етнічні, а консортивні.

Щоб зрозуміти сказане нагадаю, що у кінці VIII – на початку IX ст. в Європі відбулися події, які мали величезний вплив на подальший розвиток світової історії. Починаються систематичні військові набіги вікінгів на морське узбережжя багатьох європейських країн. «Вікінгами називали себе скандинави, котрі йшли в море шукати удачі й які протиставляли себе хевдінгам – своїм соплемінцям, які надавали перевагу праці на рідній землі» [12, с. 372–373], – пише В. Шамбаров. «Фактично термінами «варяги», «вікінги», «нормани» виражалася не етнічна приналежність, а рід занять – вільні воїни, залежно від обставин ставали піратами чи найманцями. У Західній Європі, де поділ і переділ земель завершився пізніше, аніж на півночі, під кінець IX – на початку X ст., подібне явище також потім спостерігалося. Спадкоємцям землевласника ставав старший син, а молодші отримували коней, зброю і перетворювалися в подорожуючих лицарів, котрі шукали вигідної служби або займалися розбійництвом на великій дорозі» [там само; с. 373], – продовжує він. Шукачі удачі «…були пов'язаними присягою зі своїм ватажком» [там само, с. 373].

На півночі подібні процеси почався набагато раніше. До цього виду діяльності спонукали скандинавів перш за все бідні землі, які не забезпечували безбідне проживання вихідців з привілейованих станів. Але такий образ життя не завжди був вимушеним. «Наприклад, король Данії Хальдван навіть поступився добровільно троном братові Харальду, аби цілком віддатися улюбленій справі» [там само], – зазначає В. Шамбаров. Отже, піратським промислом зовсім не гребували і коронованні особи – королі, герцоги, принци, князі. Навпаки, в них було більше можливостей для організації сильних ескадр, а значить і для більш грандіозних походів.

Саме з таких багатонаціональних піратських угруповань походить і руська ватага Рюрика. «В 843 р. велика норманська ескадра появилася в Нанті, захватила і спалила місто, а потім в якості тимчасової бази нормани зайняли острів Нуартьє в гирлі Луари. Звідси вони на наступний рік зробили набіг на міста по течії Гарони, дійшли до Бордо, потім направилися на південь, взяли Ла-Корунью, Лісабон і досягли Африки, де розграбували м. Нокур. На зворотному шляху варяги висадилися в Андалузії і захватили Севілью. Може бути, в цілому склад ескадри був інтернаціональним (арабський халіф Іспанії Абд-ал-Рахман II для переговорів з «королем вікінгів» посилав корабель до Ірландії, де в м. Арма з 839 р. розміщувалася варязька «столиця»). Але національність тих піратів, котрі штурмували Севілью, місцевий хроніст Ахмет-ал-Кааф називає однозначно – це були руси. І ватажками їх були все ті ж брати Харальд і Рюрик» [там само; с. 378], – пише В. Шамбаров. У західних хроніках багато свідчень й про інші бандитські походи засновника руської княжої династії. Він захватив Нант, Бордо, Тур, Лімузен, Орлеан, приймав участь в облозі Парижу, громив міста по Ельбі, Рейну, нападав на Англію.

Для оцінки реальної сили дружин вікінгів поглянемо на карту, на якій показані шляхи експансії цих рекетирських банд.



Як бачимо варяги займалися «промислом» не лише в Європі, а й в Азії. Чужі землі вони «підкоряли» різними шляхами. Перший шлях – морський. По ньому вони добиралися до Британії, Німеччини, Франції, Нідерландів тощо. Другий шлях – річковий. Зокрема шлях «із варягів у греки», також був добре відомий вікінгам, адже вони виступали найманими

охоронцями купецьких караванів до багатої Візантії. Третій шлях (також річковий) по Волзі в «хозари», де вікінги знайшли безмежний ринок для продажі полонян і полонянок, захоплених по всій Європі. Невипадково у X ст. (після проникнення вікінгів до Каспію по Волзі) на ринках Сходу раптово з'явилося понад 10 тис. невільників із Франції, Нідерландів. Вагоме місце серед бранців займали і слов'яни. Отже, руси походять від рекетирів здирників.

На думку ієромонаха Никона руські «…це складний в етнічному відношенні консорціум, котрий включає готський, іранський, тюркський, слов'янський і скандинавський елементи» [8, с. 47]. Не вдаючись у деталі цих розмірковувань із загальним ходом думки ієромонаха можна погодитися, адже початкове об'єднання русів в етнічному відношенні дійсно відповідає всім ознакам «консорції». «Консорція» – компліментарне об'єднання невеликої групи людей, пов'язаних, нерідко ефемерно, єдиною метою та історичною долею. До К. належать «гуртки», політичні угруповання, секти, банди, артілі та інші об'єднання (як правило, добровільні, а не штучно створені).

В етногенезі роль К. досить суттєва, адже з них виростають етнічні системи вищих рангів. Так, з перших К. християн виник згодом візантійський суперетнос, з К. на річці Тібр – Римська імперія, з групи Чінгісхана – імперія монголів.

Перш ніж та чи інша етнічна цілісність виникає на історичній арені як активна сила, історичні джерела фіксують появу пасіонаріїв, які згуртовують навколо себе групи однодумців – К. Особливо активний процес утворення К. у фазі піднесення після пасіонарного поштовху. Однак у будь-які історичні періоди більшість К. розпадається ще за життя їх засновників або переходить у конвіксії, і лише деякі виростають в етнічні системи високих рангів» [10, с. 97], – таке сучасне наукове тлумачення консорції. Під це визначення, як бачимо, повністю підпадає об'єднання варяго-русів. Тому з думкою ієромонаха Никона дійсно можна погодитися. Проте ніяк не можна погодитися з його наступною аргументацією. «Не можна вважати русів чистими скандинавами ще тому, – пише Никон, – що останні почали свої походи в кінці VIII ст., у той час як перші згадки про росів зустрічаються у Захарії Ритора, автора IV ст.» [8, с. 48]. Цей аргумент ієромонаха некоректний, адже в Захарії мова йде про росів, а не про русів. Саме на таких перекрученнях тримається сучасна руська імперська ідеологія, чого не розуміють представники української філософської еліти. Але я звертаю увагу на дещо інше, а саме: консорції розпадаються, як правило, ще за життя їх засновників і лише деякі згодом виростають в етнічні системи вищих рангів. Так сталося з русами. Консортивна спільнота вікінгів досягає рівня нації в Росії, але значно пізніше. Саме пошук цього переломного періоду в її розвитку і проводить Г. Г. Шпет, шляхом виокремлення терміну «руська національна філософія». Тому закономірно, що термін виникає у період становлення руської нації і фіксує самовираження, саморозкриття її сутності, як спільноти.

Термін «руська національна філософія» стає широко вживаним з праць В. В. Зеньковського, О. Ф. Лосєва, М. О. Лоського тощо. Отже, сам термін серед філософського загалу Росії є досить поширеним [див.: 3-4; 5; 6; 7]. Серед українських науковців поширені протилежні думки. Під терміном «руська філософія» розуміється власне українська філософія. Чим же можна пояснити такі метаморфози? Вони виникають, насамперед, через ототожнення цими науковцями древніх русичів з представниками українського етносу. Аргументація невибаглива – мовляв в українській мові немає навіть слова «руський», яким могли б позначатися представники руського народу. Проте необхідно зауважити наступне.

Ґрунтовний аналіз національної філософії будь-якого народу не можна провести без вивчення його етногенезу, адже її специфіка детермінується як історією формування нації, так і способом формування. Тому усвідомлення тих історико-етнічних і культурологічних процесів, які відбувалися на терені становлення сучасної російської політичної нації, дозволяє глибше зрозуміти витоки, джерельну базу і специфічні особливості становлення національної філософії та її вплив на конституювання національної ідентичності.

Росія впродовж століть формувалася як імперська держава, до складу якої входили народи, які мали свою національну міфологію, філософію, культуру. Тому з'ясування специфіки національного філософування вимагає чіткої термінології. «Деякі дослідники воліють говорити не про «руську філософію», а про «філософію в Росії», бажаючи цим висловити ту думку, що в руських філософських побудовах немає нічого «специфічно руського", що руська філософія не стала ще національною, тобто не піднялася до розкриття і виявлення основних пошуків руської душі. Це, звичайно, невірно, ми достатньо переконаємося в цьому при послідовному вивченні різних мислителів» [3, с. 22], – пише В. В. Зеньковський. З цією думкою погодитися можна. Але для розуміння національного характеру філософії в Росії потрібно застосувати й інші терміни: «філософія в Росії», «національна філософія», «руська національна філософія», «російська національна філософія».

Термін «філософія в Росії» охоплює всі філософські напрямки та школи, які існували або існують на теренах російської держави. Він вказує лише на факт існування на її теренах

певних філософських течій без конкретної характеристики їх. Цей термін досить абстрактний і включає в себе національні філософії всіх народів, які входили або входять до складу Росії. Таке тлумачення цього поняття є загальноприйнятим і заперечень не викликає. Термін «національна філософія» більш конкретний. Він характеризує специфіку філософування окремих народів – татарського, башкирського тощо. Тобто, поняття «національна філософія» є родовим про відношенню до таких видових понять як «татарська національна філософія, «башкирська національна філософія», «руська національна філософія», тощо. Отже, термін «руська національна філософія» відображає особливості філософування представників руського народу, а також тих інородців, які ідентифікують себе руськими – підкреслю, не росіянами, а саме руськими. Тобто, це «…національне світоспоглядання, яке відповідає духовним властивостям руського народу» [9, с. 8]. Термін «російська філософія» відтворює специфіку і особливості філософування як руських так і представників тих національних меншин, які, будучи за етнічним походженням не руськими, самоідентифікують себе росіянами, тобто громадянами Росії. За змістом цей термін близький до терміну «російська національна філософія», але їх не можна ототожнювати, адже в них можуть бути різні суб'єкти філософування. Суб'єктом російської національної філософії можуть бути як представники руської народності так і представники інородців, які самоідентифікують себе представниками російської політичної нації. Терміни «руська національна філософія» і «російська національна філософія» хоча і відмінні за змістом, адже в них різні суб'єкти філософування, часто вживаються як синоніми. Причиною такого ототожнення є політичні фактори. Справа в тому, що серед формуючих суб'єктів Російської Федерації немає утворення, яке безпосередньо б виражало інтереси руської людності. Суб'єктами РФ є Татарстан, Башкирстан та інші етнічні утворення, а національного руського немає. Тому Російська Федерація є скоріше об'єднанням не націй чи народів, а спільнотою представників руського народу серед націй та народів, які утворюють державу. Таке суперечливе положення руського народу в державному федеративному устрої відтворюється і при використанні вказаних термінів.

Відповідно до інституалізації суб'єктів філософування можна говорити про час виникнення руської національної філософії і російської національної філософії. Очевидно, що російська національна філософія виникає історично пізніше, аніж руська, адже значно пізніше виникає сам суб'єкт філософування – російська політична нація. При визначенні порядковості виникнення національного філософування, не слід плутати два принципово різні процеси: а) історію становлення філософії як духовного феномена; б) історію усвідомлення національного характеру філософування на теренах Росії.

Потреба розрізнення зазначених термінів зумовлюється такими чинниками. Перший, у російськомовній літературі таке розрізнення не робиться. Це призводить не лише до замовчування самобутності національних філософій народів, що входили в минулому до складу Росії, а й до відвертого приниження їх внеску в розвиток світової філософської думки. Навіть О. Ф. Лосєв вважав Г. С. Сковороду руським філософом. «Перш за все, – пише він, – нам би хотілося розглянути одного руського філософа XVIII ст., життя і вчення котрого відхиляються від західноєвропейської традиції і вводять нас в сутність самобутньої руської філософії. Це Григорій Сковорода (1722–1794)» [5, с. 217]. Цілком логічно виникає питання: Г. С. Сковорода це український чи руський філософ? Безперечно, що він є представником української, а не руської національної філософії. Другий, з розпадом СРСР виникли нові держави, народи яких переживають важливий період усвідомлення своїх історичних витоків та національної ідентичності. Важливу роль у цьому процесові відіграє національна філософія, яка виступає квінтесенцією культури народу. Тому розмежування зазначених термінів важливе як з теоретичного, так і з практичного боків. Третій, з огляду на геополітичні зміни, що відбуваються на пострадянському просторі, переосмислення своєї національної ідентичності необхідне й руським, а також іншим народам Російської Федерації. Це допоможе їм поступово позбуватися імперського синдрому, а Росії ставати демократичною країною. Четвертий, поза національного філософування не існує, адже філософія – це самоусвідомлення духу народу. Тому некоректною є зокрема думка Г. Г. Шпета, що власне руська національна філософія виникає пізніше, аніж філософія в Росії, а саме: в період засвоєння філософських систем Заходу, впровадження філософії в університетські програми, і, головним чином, у період самовираження сутності руської нації як соціального феномена шляхом його саморозкриття. Г. Г. Шпет розглядає не історію виникнення руської національної філософії, а історію усвідомлення національного характеру філософування в Росії. П'ятий, розуміння специфіки конституювання російської національної ідентичності неможливе без вияснення питання про походження руських. Хто такі руські за походженням; як розвивався протягом століть руський народ; які методи були головними в його розвої; які основні етапи в своєму розвитку він проходить; коли він

досягає статусу російської політичної нації – це ті метафізичні питання, які розкривають сутнісне буття руських. Як писав М. Хайдеггер «…наука історії може лише або спотворити, неправильно витлумачити відношення до історії, котре і само завжди є чимось історичним, відтіснивши його до простого антикварного знання, або підготувати сутнісне поле зору вже обгрунтованому відношенню до історії в усій зв'язності» [11, с. 127]. Таким сутнісним поглядом на історію є лише філософський, оскільки «…лише в філософії – на відміну від будь-якої науки – розкривається істотне відношення до існуючого» [там само], зокрема й до історії конституювання руської національної ідентичності. Але це справа наступного дослідження

Бібліографічні посилання:

1. Введенский А. И. Судьбы философии в России / А. И. Введенский // Очерки истории русской философии. – Свердловск. 1991. – С. 26–66.
2. Власенко К. И. О национальном характере русской философии / К. И. Власенко // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1990, № 4. – С. 40–52.
3. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2 т. / В. В. Зеньковский. – Париж, 1989. – Т. 1. – 469 с.
4. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2 т. / В. В. Зеньковский. – Париж, 1989. – Т. II. – 477 с.
5. Лосев А. Ф. Русская философия / А. Ф. Лосев. // Философия. Мифология. Культура. – М. : Политиздат, 1991. – 525 с. – (Мыслители XX века). – С. 209 –236.
6. Лосский Н. О. Идея конкретности в русской философии / Н. О. Лосский // Вопросы философии, 1991, № 2. – С. 127–134.
7. Лосский Н. О. История русской философии / / Н. О. Лосский. – М. : Высш. шк., 1991. – 559 с. (Б-ка философа).
8. Никон иеромонах Век крещения // Вопросы истории, 1990, № 12. – С. 47–59.
9. Радлов Э. Очерк истории русской философии. 2-е доп. изд. / Э. Радлов. – Пг. : Наука и школа, 1920. – 99 с.
10. Україна: етнонаціональна палітра суспільного розвитку: Слов.- довід. / УВДУ при Президентові України; Відп. ред. Ю. І. Римаренко. – К. : Вид-во УАДУ, 1997. – 272 с. – Бібліогр. с. 259–263 (78 назв).
11. Хайдеггер М. Введение в метафизику. Курс лекций летнего семестра 1935 года / Мартин Хайдеггер // Новый круг. – 1993. – № 1.
12. Шамбаров В. Е. Русь: дорога из глубины тысячелетий. Когда оживают легендцы / В. Е. Шамбаров. – М. : Алетейа, 1999. – 448 с. : ил. – (Vita memoriae).

Китов Н. Г. «Философия в России», «росийская философия», «русская национальная философия»: экспликация понятий.

Проделан исторический анализ различения терминов «философия в России», «росссийская философия», «русская национальная философия» в работах российских философов. Обосновывается тезис, что термин «русская национальная философия» отражает, как исторические особенности формирования русского человека, так и специфические особенности его философствования. Среди них много инородцев, котрые, однако идентифицируют себя русскими.

Ключевые слова: варяги, русы, консорция, философия, философия в России, национальная философия, русская национальная философия.

Kitov N. «Philosophy in Russia», «Russian philosophy», «Rus national philosophy»: explication of concepts.

The historical analysis of difference between the terms «philosophy in Russia», «Russian philosophy», «Rus national philosophy» in the works of Russian philosophers are examined. The idea according to which the term «Rus national philosophy» reflects both historical features of the formation of Rus population and specific features of their philosophizing is proved.

Keywords: Vikings, The Rus, consortium, philosophy, philosophy in Russia, the national philosophy, Rus national philosophy.

Надійшла до редколегії 01.03.2013 р.

УДК 111. 82

M. Kovalets

Dnipropetrovsk national university named after Oles Honchar

THE PHENOMENON OF HYPER-CHAOS IN SPECULATIVE REALISM ACCORDING TO QUENTIN MEILLASSOUX

In the article «The phenomenon of hyper-chaos in speculative realism according to Quentin Meillassoux» we deal with the phenomenon of absolute outside the limits of theological discourse, the rejection of ontological and advancement of logical proof of its existence.

Keywords: ancestrality, contingency, correlation, hyper-chaos, principle of Factuality

The subject-matter of speculative realism in modern world is in the fact that it is a new developing movement in contemporary philosophy. The core of speculative realism is correlationism criticizing the basic principles of post-Kantian philosophy. Thus the human reason takes the privileged place

in comprehension of the map of the world. Decarte's teaching is placed on the foreground. The core of this work is examination of the phenomenon of hyper-chaos in Quentin Meillassoux's work 'After Finitude'. The purpose of investigation of hyper-chaos is in the attempt to explain the birth of our Universe. It is the accident which appears to be a necessity. Meillassoux gives up the idea of ontological explanation of hyper-chaos. He uses the logical proof to determine this phenomenon. Chaos is structured logically with the help of the principle of autolimitation. As contingency is a basis of this principle we face the unexistent nonmetaphysical absolute. Irrasion – the principle of sufficient basis – which lies in the core of the principle of factuality — rejects the idea of existence of necessity but takes into consideration the principle of contingency – unnecessity of unexistence.

The main representatives of speculative realism are Quentin Meillassoux, Graham Harman, Iain Hamilton Grant and Ray Brassier. Harman main works are 'Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects' and 'Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics'. Grant's book is 'Philosophies of Nature After Schelling'. Brassier is the author of 'Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction' and the translator of Alain Badiou's 'Saint Paul: The Foundation of Universalism and Theoretical Writings', and Quentin Meillassoux's 'After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency'. These contemporary philosophers are interested in reorganization of post-Kantian critical idealism, phenomenology, post-modernism, deconstruction, in other words, in correlationism — the relation between Being and Thinking. Earlier the problemacy of order and chaos was studied by such philosophers as: Deleuze and Guattari's work 'What is Philosophy?', Baudrillard's 'Simulacre and simulation', Deleuze's 'Logic of sense', Prigogine and Stengers 'Order out of chaos'.

The object of the work is hyper-chaos. The objectives: 1. Criticizing of Kant's "transcendental subject" and foregrounding Descartes' teaching about "primary" and "secondary" qualities. 2. Comparison of speculative realism with ontological realism and anti-realism. 3. Assessment of the two principles of correlationism: the Principle of Correlation and the Principle of Factiality. 4. Investigation of the connection between Baudrillard's hyper-reality and Deleuze's chaos. 5. The understanding of contingency. 6. Definition of hyper-chaos as the 'Creator' of the Universe.

Speculative or metaphysical realism is a developing movement in the modern philosophical thought. Even according to Kant, metaphysics is 'the mother of chaos and night in the scientific world, but at the same time the source of, or at least the prelude to, the re-creation and reinstallation of a science, when it has fallen into confusion, obscurity, and disuse from ill directed effort'. (Kant 1998, p. 6). Kant thinks that it's impossible to cognize a thing-in-itself. But even he writes that 'we can prove the existence of God and the existence of God and the immortality of them objects lying beyond the soul – both of them of possible experience– with the same force of demonstration as any mathematical proposition'. (Kant 1998, p. 371). Kant formulated two statements: 1. The thing-in-itself is non-contradictory; 2. There is a thing-in-itself. Absolute contingency of speculative realism rejects the ideas of Kantianism. Meillassoux is for reactualization of Descartes' teaching. 'Kant's response, as we know, grants to Hume that everything we know comes from experience. Yet Kant constituiting 'the transcendental subject". (Meillassoux 2008, p. 5). Thus we are talking about primary and secondary qualities. 'These terms come from Locke, but the basis can already be found in Descartes… In short, nothing sensible – whether it be an affective or perceptual quality – can exist in the way it is given to me in the thing by itself, when it is not related to me or to any other living creature.. Remove the observer, and the world becomes devoid of these sonorous, visual, olfactory, etc., qualities'. [Meillassoux 2008, pp. 7-8) and 'if there were no real fire, there would be no sensation of burning.. the sensible only exists as a relation: a relation between the world and the living creature I am.. These sensible qualities, which are not in the things themselves but in my subjective relation to the latter – these qualities correspond to what were traditionally called secondary qualities'. (Meillassoux 2008, p. 8). Kant insists on limitation of human cognition of Absolute and reality in general. But Descartes thinks that such cognition is possible owing to human perception. We come now to metaphysics, a purely speculative science, teaching of experience only one possible. Speculative philosophy privileges the human being. Nevertheless, talking about importance of metaphysics Kant writes: 'For the same reason, metaphysics forms likewise the completion of the culture of human reason… That, as a purely speculative science, it is more useful in preventing error than in the extension of knowledge, does not detract from its value; on the contrary, the supreme office of censor which it occupies assures to it the highest authority and importance. This office it administers for the purpose of securing order, harmony, and well-being to science, and of directing its noble and fruitful labours to the highest possible aim– the happiness of all mankind'. (Kant 1998, p. 369).

I would like to mention the representative of ontological realism – Theodore Sider and the representative of ontological anti-realism – David J. Chalmers as philosophers contradicting with speculative realism. Sider writes about the deflationists who in some case are opposite to metaphysics and 'according to which the world is the way it is independent of human conceptualization'. (Chalmers 2009, p. 387). We used to believe in the objective structure of the reality. He insists

that the world has a structure – an order. Sider writes: 'The world has an objective structure; truth-seekers must discern that structure; they must carve at the joints; communities that choose the wrong groupings may get at the truth, but they nevertheless fail badly in their attempt to understand the world. If we must admit that, although the electrons go together because they're all electrons, the electron-or-building-or-dinner-jacket-or-dogs also go together because they're all electron-or-building-or-dinner-jacket-or-dogs, and that there's nothing objectively better about the first grouping than the second ,… then the world would, really, be just a structureless blob'. (Chalmers 2009, p. 399). And what about Chalmer's anti-realism? He begans from the hardest — the fundamental philosophical questions: 'The basic question of ontology is What exists?. The basic question of metaontology is: 'are there objective answers to the basic question of ontology? Here ontological realists say yes, and ontological anti-realists say no'. (Chalmers 2009, p. 77). On the one hand, he pays our attention to ontological realist — Quine, 'who held that we can determine what exists by seeing which entities are endorsed by our best scientific theory of the world' and, on the other hand, to the ontological anti-realist — Carnap, 'who held that there are many different ontological frameworks, holding that different sorts of entities exist, and that while some frameworks may be more useful than others for some purposes, there is no fact of the matter as to which framework is correct'. He writes about two Carnap's sorts of existence questions: internal and external ones. The examples of internal questions are 'Are there any odd perfect numbers?' asked by a mathematician, and 'Is there an apple on the table?' asked by a child. On Carnap's view, internal claims are typically true or false. The examples of external questions are 'Do numbers exist?' or 'Do ordinary physical objects exist?' asked from a purported neutral perspective. External questions are those posed outside a given framework, concern the existence of the framework's system of entities as a whole'. (Chalmers 2009, p. 93). Chalmers comes to such conclusion: 'It will be obvious that the picture I have outlined is closely parallel to Carnap's. Ordinary and ontological existence assertions correspond to internal and external questions. Ordinary existence assertion, like internal questions, have truth-conditions that are determined by an associated framework (a furnishing function), and have truth-values that are determined trivially by the framework and the underlying state of the world… Ontological discourse is thereby often defective, but ordinary discourse about existence is not defective at all'. (Chalmers 2009, p. 127).

In After Finitude, Meillassoux says about the correlation between Thinking and Being. He actualizes the problem of correlationism. He finds two principles: the Principle of Correlation and the Principle of Factiality. Author writes about first principle: 'By correlation we mean the idea according to which we only ever have access to the correlation between thinking and being, and never to either term considered apart from the other. We will henceforth call correlationism any current of thought which maintains the unsurpassable character of the correlation so defined. Consequently, it becomes possible to say that every philosophy which disavows naive realism has become a variant of correlationism'. (Meillassoux 2008, p. 13). And about second: 'Thus factiality must be understood as the non-facticity of facticity' and we should mind that 'the principle of factiality does not claim that contingency is necessary; its precise claim is that contingency alone is necessary — and only this prevents it from being metaphysical'. (Meillassoux 2008, pp. 129-130). According to the first principle everything that lies outside of the correlation of thought and being is unknowable (Kant's transcendental subject, Husserl's intentionality). According to the second one things could be otherwise than what they are (the problem of consciousness in Heidegger's philosophy and phenomenon of language — Wittgenstein). And Meillassoux came to conclusion that on the one hand, there are "weak" correlationism and on the other — 'strong' correlationism. Correlationism is in opposition to realism: there are no objects, laws, beings, events which have not been explained from the subjective point of view. Every person stating the possibility of access to reality which exists independently from the subject, culture, language is a naïve realist or metaphysician. Correlationism is based on the statement: there is no X without any entity of X, and there is no theory about X without thinking of X. This statement is called correlationist circle. There are two main versions of correlationism: a transcendental one proclaims universal forms of subjective cognition of things, and a postmodernist version rejects the very existence of subjective universality. Both cases deny the absolute cognition, thinking of the things-in-itself which don't depend on our subjectivity. Thus correlationism insists on impossibility to imagine the absolute X independent from the subject. And we can't know the reality in itself. In this case correlationism is similar to anti-realism: 'The ontological argument is capable of uncovering, since the latter secures the existence of an X through the determination of this X alone, rather than through the determination of some entity other than X – X must be because it is perfect, and hence causa sui, or sole cause of itself'. (Meillassoux 2008, p. 58). The meaning of the dia-chronic statement is: 'event X occurred at such and such time prior to the existence of thought' – and not, let us emphasize it: 'event X occurred prior to the existence of thought for thought. The first statement does not claim that event X occurred prior to thought for thought – what it says is that thought can think that event X can actually have occurred prior to all thought, and indifferently to it. But no variety of correlationism,

no matter how vehemently it insists that it should not be confused with subjective idealism a la Berkeley, can admit that this statement's literal meaning is also its deepest meaning'. (Meillassoux 2008, p. 196). The object is to show: 1. The rejection of correlationism. 2. To show that human thinking can burst out to reality in itself which does not depend on subjectivity. In other words absolute reality can be thought about by the subject. It seems to be naive realism but Meillassoux challenge is to show it in speculative explanation. Correlationism has a serious problem which is called the problem of archi-fossil or the problem of ancestrality. Fossil is a material carrying the traces of life existed before mankind. But archi-fossil is a material which existed before the very appearance of life on the Earth. For example: '1. the date of the origin of the universe (13. 5 billion years ago), 2. the date of the accretion of the earth (4. 56 billion years ago), 3. the date of origin of life on earth (3. 5 billion years ago), 4. the date of the origin of humankind (Homo habilis, 2 million years ago)'. (Meillassoux 2009, p. 20). Correlationism is not able to explain the meaning of these statements because it is impossible to cognize the world itself without presence of a human being. Thus we can see the correlation between Thought and Being, but in this case Being is independent from Thought. So, our task is to find a new interpretation of reality to reject the correlationism. But a new reality is different from present reality. That's why Meillassoux prefers to call his teaching the speculative materialism but not realism. The speculative materialism is based on the principle of factuality. Factuality is the absence of reason for any reality. The necessity of factuality lies in facticity. I can think independently from any thinking of X. The principle of factuality criticizes the onthological truth: to be means to be a fact, but not a correlator. So, he supposes that there is something outside of thought and being. It is hyper-chaos: 'Everything could actually collapse: from trees to stars, from stars to laws, from physical laws to logical laws; and this not by virtue of some superior law whereby everything is destined to perish, but by virtue of the absence of any superior law capable of preserving anything, no matter what, from perishing'. (Meillassoux 2008, p. 90). Hyper-chaos is a new substitute reality which is irrational. It has a certain stability, which includes both freaks and geniuses, good and evil.

We are involved in the notion of 'hyper' which describes the map of the world. Hyper is the main power giving the stimulus for transformation of hyper-reality into hyper-chaos. This transformation began from the distinction between empirical receptivity and transcendental constitution. The notion of hyper is studied by Mikhail Epstein in his work 'Postmodern in Russia'. According to Epstein, hyper is a phenomenon of revolutionary transformation from modern to postmodern, from pure-reality to pseudo-reality. Actually the word hyper means 'extreme', 'enforced'. In 1967 the notion of hyper-reality was introduced by Umberto Eco and Jean Baudrillard, 'who reffered it to disappearance of reality under the influence of mass media'. (Epstein 2000, p. 16). Hyper-reality is illusion created by mass media and represented as more exact, 'real' reality than the one existing in life. Jean Baudrillard describes it: 'It is all of metaphysics that is lost. No more mirror of being and appearances, of the real and its concept. No more imaginary coextensivity: it is genetic miniaturization that is the dimension of simulation… It no longer needs to be rational, because it no longer measures itself against either an ideal or negative instance. It is no longer anything but operational. In fact, it is no longer really the real, because no imaginary envelops it anymore. It is a hyperreal, produced from a radiating synthesis of combinatory models in a hyperspace without atmosphere'. (Baudrillard 2009, p. 3). So, Epstein proclaims: 'excessiveness is such abundance of quality when it becomes opposite to itself'. (Epstein 2000, p. 31). Deleuze and Guattari's work "What is Philosophy?" involves us into the notion of chaos. Deleuze describes the phenomenon of chaos with the help of logic. Authors speak about concepts as some spatial image which has its limits, consistency and bill of quantities. The concept is an incident of its own creation. Plan is the receptacle of concepts. The plan is an absolute horizon of incidents. Concept is the act of thought. Plan is the image of thought which consists of endless motion. Thus concepts and the plan create the order. Deleuze shows the difference between a man of wisdom and a philosopher. The order is transcendential for a philosopher but for a man of wisdom the order is immanent. A wise man thinks that chaos is ordered by God, but a philosopher himself makes order out of chaos putting a grid with wrinkles on it and thus concept appears. The order must include the fragment of chaos. The order transforms the chaos into chaos-cosmos. Only with the help of the chaos in the order the individuality and freedom are possible. And in 'Logic of sense' Deleuze describes this phenomenon in a such way: 'Multiple interconnected series surround selections and, when considered as a complete set, these constitute an undetermined chaos. This explains the necessity of individuating selection in providing a relative order over a grounding chaos. The event, understood as a selection in series, is therefore also two-sided in terms of determinacy and chaos: it highlights a zone, but it also spreads what happens at that zone along all other series and back again, granting a form of determinacy against an accompanying chaotic background. (This explains Deleuze's frequent references to chaos and to a chaotic cosmos, a 'chaosmos', for example, with Felix Guattari in What Is Philosophy?)'. (Deleuze 2009, p. 5). And with the help of excessiveness we can talk about transformation of order in chaos. In that case we should mention the notion of contingency as an

accident, it is opposite to necessity. Hyper-reality and hyper-chaos are self-organising systems. Their inner structures have a complicated building. They have relations of complementarity, in some case chaos is like order and order is disorder. We never know exactly in what direction this or that system will be developing: in the direction of negentropy (order is negative) or entropy. 'Even chaos has its determination' — such suggestion we can meet in the work by Ilya Prigogine and Izabella Stengers 'Order out of chaos'. (Prigogine 1986, p. 9).

Quentin Meillassoux says about the necessity of contingency. It is a random a-priori construction studying the objects. Instead of a priori necessity of Kant, contingent a priori is introduced by Meillassoux. Contingency means an arbitrariness and randomness. For example, Kurt Htibner, in his work 'Critique of scientific reason', contrasts the notion 'contingent a priori' to the Kantian transcendental notion 'essential a priori'. And he underlines 'the limitation of Kant's a priori as the principle of causation'. (Hubner 1983, p. 87). Particularly, Werner Karl Heisenberg, criticizing the statement 'If we know the present exactly we can foresee the future', claims that it is impossible to know all details about the present. Bohm and Vigier disagree with this point of view. They formulate the unlimited principle of causation which says that there is a causative explanation of each event. Meillassoux replaces the notion of absolute by 'extreme form of chaos' — a hyper-chaos which guarantees 'only the possible destruction of every order'. (Meillassoux 2008, p. 105). He uses the principle of a necessary entity: 'Everything is possible, anything can happen – except something that is necessary, because it is the contingency of the entity that is necessary, not the entity. Here we have a decisive difference between the principle of unreason and correlational facticity, for we now know that a metaphysical statement can never be true. We could certainly envisage the emergence of an entity which, as a matter of fact, would be indiscernible from a necessary entity, viz., an everlasting entity, which would go on existing, just like a necessary entity. Yet this entity would not be necessary, and we would not be able to say of it that it will actually last forever, only that, as a matter of fact, and up until now, it has never ceased to be'. (Meillassoux 2008, p. 107).

The conclusion. Nevertheless Meillassoux insists on the fact that hyper-chaos is a guarantee of destruction of all relations overall. According to Meillassoux time is the absolute connected with factuality. But this time is special, it is called hyper-chaos. It is neither physical time nor usual chaos. The contingency of hyper-chaos means that disorder and accident can be destroyed by order and determinism. We talk about the equal contingency of order and disorder. Hyper-chaos can not go past or wrong, as it happens in the systems of order, from which we learn about accidents and errors. Einstein metaphorically said: 'God does not play with dice'. But in speculative realism Meillassoux proclaims in his work that God rolled the dice, at least at the moment of creation. Talking about chaos we should mention the phenomenon of disabsolutization but not absolutization. This play with dice isn't determined by law as it was understood in the classical map of the world. It's not a mechanism, it's not working, it's happening accidentally. But He always gets the target. The very idea of irrational appearance of hyper-chaos makes the existence of God rational. We are involved into the field of irrational faith. If there is no God now there are no reasons for His emergence in future. Nietzche said 'God is dead' and he writes that 'You must have chaos within you to give birth to a dancing star'. (Nietzche 1999). But I don't want the society to move in the way of nihilism I want to give it some hope. So, I proclaim 'God will be revived'. Thus investigating the hyper-chaos or contingency absolute we touch upon theological problems. Thus hyper-chaos needs a new discourse which has not been worked out by Meillassoux. The development of the new discourse is the perspective of further investigation of hyper-chaos.

References:

1. Baudrillard, J 2009, 'Simulacre and simulation', Michigan, p. 108.
2. Chalmers, D 2009, 'Metametaphysics new essays on the foundation of ontology', Oxford, Clarendon press, p. 540.
3. Deleuze, G 2009, 'Logic of sense: A Critical Introduction and Guide', Edinburgh, p. 232.
4. Epstein, M 2000, 'Postmodern in Russia', Moscow, p. 367.
5. Hubner, K 1983, 'Critique of scientific reason', Chicago, p. 283.
6. Kant, I 1998, 'The critique of pure reason', p. 372.
7. Meillassoux, Q 2008, 'After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency', p. 212.
8. Nietzsche, F 1999, 'Thus Spoke Zarathustra', Pennsylvania, p. 334.
9. Prigogine, I Stengers, I 1986, 'Order out of chaos', Moscow, p. 213.

Ковалець М. С. Феномен гіпер-хаосу в спекулятивному реалізмі в інтерпретації Квентіна Мейясу

В статті «Феномен гіпер-хаосу в спекулятивному реалізмі в інтерпретації Квентіна Мейясу» розглядається феномен абсолюту поза межами традицій теологічного дискурсу, відторгнення онтологічного та висування логічного доказу в його існуванні.

Ключові слова: стародавність, контингентність, кореляція, гіпер-хаос, закон фактуальності

Ковалец М. С. Феномен гипер-хаоса в спекулятивном реализме в интерпретации Квентина Мейясу

В статье «Феномен гипер-хаоса в спекулятивном реализме в интерпретации Квентина Мейясу» рассматривается феномен абсолюта за пределами традиций теологического дискурса, отвержение

онтологического и выдвижение логического доказательства его существования.
Ключевые слова: древность, контингентность, корреляция, гипер-хаос, закон фактуальности

Надійшла до редколегії 01. 03. 2013 р.

УДК 130. 123

В. І. Кондратьєва
Національний університет біоресурсів і природокористування України

САМОАКТУАЛІЗАЦІЯ ЛЮДИНИ: ГУМАНІСТИЧНА ПСИХОЛОГІЯ І РЕЛІГІЙНІ ПРАКТИКИ

Стаття присвячена компаративному аналізу положень представника гуманістичної психології (А. Маслоу), логотерапії (Ф. Франкла) і змісту та мети релігійних практик.
Ключові слова: актуалізація, людина, само актуалізація, релігійні практики, молитва, психологія, гуманізм, віра.

Актуальність теми. Особливість духовних процесів XXI ст.- це прагнення до реалізації гуманізму як у філософії, психології, релігієзнавстві, так і у всіх галузях людської життєдіяльності. Ми наголошуємо на тому, що йдеться саме про прагнення, а не про реалізацію. Принцип гуманізму – це любов не до далекої людини, а любов до ближнього свого, до Батьківщини, до всього навколишнього середовища. Людина як духовна істота вміє співчувати та допомагати іншим людям, але вона повинна реалізовувати співчуття та допомогу в конкретному житті. Таке ставлення до людей, до всього існуючого в світі є близьким до релігійних положень, але воно притаманне як віруючим людям, так і невіруючим. Гуманізм реалізується не заради Бога, а заради людини, вона є вершиною творіння. Гуманізм – це не тільки певні справи, але й допомога словом, тим словом, що заспокоює, а не принижує та наказує.

Слід наголосити, що зіштовхуючись з сучасною несправедливістю, з сучасним злом, що панують у світі, страждає саме гуманізм як принцип ставлення однієї людини до іншої, як принцип ставлення до всього живого і неживого. Тільки в такому розуміння людина може стати щасливою, коли осмисленим постане її життя. Нажаль, багато філософських напрямів і психологічних шкіл фіксують той факт, що все XX століття та початок XXI ст. характеризують людину як таку, яка втратила сенс власного життя. Так, наприклад, філософія постмодернізму зафіксувала це в особливому баченні, що проголошує смерть суб'єкта, розпад раціонального в людині, втрату сенсу власного життя як норми сучасного світу, як закономірний етап в житті людини і людства, коли нікого не цікавлять цінності, прояви духовності, культурне середовище, а наступає доба людської деструктивності. Людина стає іграшкою неусвідомлених сил і текстів «потоку свідомості», вона втрачає власне обличчя, тобто власну екзистенцію, сутність, унікальність власного змісту. XXI століття ставить перед нами питання: як надати людині сенс її існування на цій Землі, як показати, що людина може бути щасливою?

В зв'язку з цим особливо важливою постає самоактуалізація. Самоактуалізація – це життя в смислі, у пов'язаності з осмисленням самого смислу і, в такий спосіб, самоактуалізація теж виступає комунікативним процесом. Але, в цьому випадку потрібна інформація особливого роду, яка розрахована на задоволення мета-потреб людини, на осмислення дійсних обставин у світлі вищих цілей та цінностей буття. Фундаментальні точки відліку відомі завдяки резонансу в культурі спеціальних каналів – релігії, певних релігійних практик та моралі. Але ґрунтом будь-якого вибору є екзистенція людини. Спрямовувати такий вибір, за певною мірою, можливо завдяки представленню тих текстів, що прояснюють буттєвий смисл актуальних подій.

Отже, за мірою вичерпності або переродження можливостей духовної консолідації на ґрунті парадигм раціоналізму, позитивізму, міфологічного мислення та ін., сучасне суспільство все гостріше потребує трансцендуючої масової комунікації. Гуманістична парадигма мислення, що визначає принципово нові форми колективної обробки та засвоєння інформації, закладає і ґрунт для принципово нової інтегруючої одиниці спілкування. Все можна пізнати у порівнянні.

Комунікативна сила міфеми визначається категоричністю імпульсів табу, які зміцнюються завдяки строгим обрядам. Ідеологема має своїм ґрунтом вчення, положення якого апріорно вважаються істинними положеннями. Вплив конструкту тримається на довірі до експерта і суспільній думці. За тією або іншою мірою, все це елементи спрямованого комунікативного впливу. Всі ці елементи в релігії, мистецтві, в тій або інший мірі, впливають на несвідомі механізми психіки людини. Окрім того, всі вони спираються на ті або інші системи регулювання масової поведінки людей.

В гуманістичній парадигмі мислення особистість постає як самодостатня, здатна до подолання будь-яких проблем на ґрунті власних можливостей і сил. Тому і квінтесенцією тексту, який виявляє смисл, постає момент у якому до однієї точки спрямовується все, що є необхідним і достатнім для сприйняття факту або думки у світлі вищих цінностей буття та прийняття вільного рішення. Ґрунтом гуманістичного спілкування є "трансцензус" (перенос до інших сфер буття, поза повсякденний, звичайний досвід). І це необхідно зрозуміти вірно. Принаймні те, що у трансцензусі немає містики. Трансцензус – це категорія психотехніки в тому розумінні, що фіксує у тексті дійсний знак (стимул), значення цього знаку і провокує активність (реактивність, реакції) особистості, її свідомості та поведінки.

Наприклад, молитва, яка виявляє смисл, аналізує ситуацію як граничну ситуацію (а таких прикладів ми можемо побачити достатньо в Святому Письмі, текстах Отців церкви, в текстах проповідей та притч), спрямована на звільнення аварійного потенціалу психіки людини, на «розблокування» глибинних механізмів трансценденції людини. У молитвах мовною і мислиннєвою одиницею постає не символ і не гасло, а позначення та розкриття саме сутності того, про що йдеться в змісті й що саме може використати абсолютно вільно. Це – не наказ і не заклик, а свідоцтво трансцезуса.

Трансцензус є ключовим моментом молитви, проповіді, притчи. Він є підготовленим усією побудовою змісту, підтримується всіма його засобами висвітлення, співвідноситься з вищими цінностями. Безперечно, транценз може виникнути не тільки в суто релігійній тематиці, він може виникнути в тексті будь-якого типу як спонтанний аспект розкриття реальної граничної, екстремальної ситуації. Все, що буде вимовлено, висвітлено – повинно пояснюватися з граничною природністю. Як підкреслював представник філософії екзистенціалізму А. Камю, «природність – це категорія, яка є складною для розуміння» [3, с. 398]. Але природність безпосередньо пов'язана з процесом сприйняття, з самою людиною, з реципієнтом. Так, С. Московічі розділяє масового реципієнта на два типи: Homo simplex (від лат.- простий, цілісний, який не має внутрішніх протиріч) і Homo duplex (від лат. – подвійний, який має внутрішні протиріччя) [8, с. 123]. Американський дослідник зазначає, що Homo simplex є довірливим, ним можна маніпулювати, він є приреченим до тоталітаризму, а Homo duplex виступає як скептик, може чинити спротив щодо маніпулювання ним, його свідомістю і, навіть, протистояти тоталітаризму.

Очевидно, що і в процесі формування релігійної свідомості ми можемо побачити як Homo simplex, так і Homo duplex. При цьому, слід наголосити, що взаємодія між людьми у всіх культурах осмислювалася практично однаково: «Не роби іншим того, чого не бажаєш собі» («Упанішади», VII ст. до н. е.); «Необхідно однаково любити себе та інших людей» (Мо-цзи, V ст. до н. е.); «Поводься з іншими так, як ти бажаєш, щоб поводилися з тобою» (Сократ, IV ст. до н. е.).

Різниця між цими висловлюваннями є настільки тонкою, що будь-яке порівняння буде здаватися розмитим. Але у XX ст. видатний психолог Е. Еріксон у праці «Дитинство і суспільство» («Childhood and Society») переформулював стародавню максиму: «Вчиняй по відношенню до інших так, щоб це надавало нові сили не тільки їм, але й тобі» [7, с. 341].

Відомий вчений, дослідник духовних процесів XX ст.е. Ю. Соловйов звернувся до творчості М. Гайдеггера. Він зазначає, що у фундаментальній праці М. Гайдеггера «Буття і час» він відшукав «романтизм, який відмовився від звичок богемно-елітарного мислення, що було у Кіркегора і Ніцше, романтизм, який прагне, щоб звичайна людина, «людина вулиці»… впізнала в ньому сумніви, побоювання і тривоги, що виникають кожного дня» [6, с. 346]. Далі Е. Ю. Соловйов продовжує думку: «Його загальний пафос можна передати парадоксальною формулою: можливості людини суть найважливіше: вони дійсні більше, ніж дійсність; необхідні більше, ніж необхідність… Людському індивіду, незалежно від того, вірить він або не вірить в існування Бога, від початків є властивим ставитися до себе так, що нібито Творець надіслав його до світу з унікальною, таємничою місією, яка сприймалася передсвідомо й її розгадуванню та виконанню необхідно присвятити життя. Але… внутрішнє звернення до можливостей як шансів, що виростає на ґрунті призабування можливості-покликання, створює саме істоту онтично орієнтованої поведінки. Суб'єкт такої поведінки, незалежно від того, вірить він або не вірить в існування Бога, поводить себе в такий спосіб, як нібито Бога не було і все було зведено до його голого фактичного існування перед іншими людьми» [6, с. 346 – 389]. Дослідник, для якого є зрозумілим, що «суб'єкт «Буття і часу»… є ірреліґійним», що ним відстоюється абстрактний формалізм імморалізму», з подивом констатує: «Химерні, а час від часу просто чаклунські маніпуляції, які робить Гайдеггер з поняттям «можливість», у кінцевому рахунку, постають спробою виробити безрелігійну версію божественного покликання» [6, с. 389]. В підтвердження, але й для певного контрасту Е. Ю. Соловйов цитує працю М. М. Бахтіна «До філософії вчинку» [2], яка також розкривала тему повсякденного існування людини, але з точки зору

людини віруючої. Для М. М. Бахтіна – життя може бути осмисленим тільки у конкретній відповідальності, а філософія життя може бути тільки моральнісною філософією. Виникає наступне питання: чи означає це що екзистенційна поведінка може бути тільки в «граничних ситуаціях, а в усіх інших випадках людина існує в «психоаналітичному вимірі»? Дослідження відомого американського психолога Г. Олпорта є підтвердженням значущості позитивних цінностей сучасної культури для особистості: самоствердження, енергійності, комунікабельності та ін. Американський психолог встановив, що принцип «редукції напруження», який рекомендували психоаналітики і біхевіористи, не є достовірним для діагностики всіх мотивів поведінки нормальної людини. На його думку, люди, які бажають «зняти напругу» – це патологічні особи. Здорові люди, навпаки, бажають підтримувати напругу, тому що вони прагнуть самоствердження, реалізації всіх своїх внутрішніх сил. Г. Олпорт зазначає, що стан людини визначається не її минулим (дитячі травми, невдачі, як це було в теорії З. Фройда), а уявленнями щодо можливостей реалізації майбутнього. Головним імпульсом розвитку особистості він вважав глибинну потребу в «самореалізації». Інший американський психотерапевт К. Роджерс наполягав на тому, що кожна особистість містить у собі значний духовний потенціал, умови для самовдосконалення. В умовах психологічної безпеки (коли не існує маніпуляцій свідомістю і притиску) людина спроможна відшукати гідний шлях для самореалізації, при цьому вона оптимально використовує свій психічний ресурс. К. Роджерс робить висновок, що спілкування мусить бути індериктивним (тобто без навіювань) і особистісно-орієнтованим (таким, що буде створювати умови для вільного саморозкриття людини, її самопізнання та самокорегування). У таких умовах ні психотерапевт, ні проповідник, ні священик нічого не вказують і нічого не пропонують. Йдеться про прояснення особистісного смислу віруючої людини. Всі умовиводи, що виникають в процесі співбесіди, проповіді та ін. робить сама людина, доходить до суті того або іншого питання.

Важливим є створення умов для саморозкриття людини. К. Роджерс зазначає, що індериктивний підхід фундує певні вимоги до особи проповідника, психолога, психотерапевта: прийняття особистості без оціночних суджень (комунікатор повинен орієнтуватися на цінність та унікальність будь-якої людини, важливості вирішення всіх її проблем та переживань); комунікатор повинен мати здібності до децентрації та емпатії (під децентрацією американський психотерапевт розуміє вміння комунікатора стати на позиції іншої людини; емпатія – здатність відчути емоційний стан іншої людини); автентичність, здатність комунікатора залишатися самим собою, зберігати якості власної натури, власні принципи. Слід підкреслити, що вимоги К. Роджерса мають відношення не тільки до психології релігії, психотерапії, але і загально-комунікативне значення в зв'язку з тим, що індиректівний підхід використовується в найрізноманітніших сферах спілкування, в тому числі – у педагогіці та масс-медіа. Довіра до особистості, до її моральнісного ґрунту і можливостей самовдосконалення повністю себе виправдала. Визначення нового підходу, нового напряму в психології обґрунтував американський вчений А. Маслоу [9, с. 19-78]. Саме він запропонував термін «гуманістична психологія», як напряму, що є протилежним психоаналізу та біхевіоризму. І хоча поняття «гуманізм» не було новим і назва, яку дав А. Маслоу мала тавтологічний характер (психологія й є наукою про людину), але така назва була достатньо точною в тому аспекті, що відбулося відродження віри в людину, в її можливості до самовизначення.

А. Маслоу не заперечував наявності в людині інстинктивних потягів та базових потреб. Американський психолог і психотерапевт у відповідності до ідеї екзистенціальної філософії «призначення», вважав, що всі головні потреби людини, в тому числі й потреба у самореалізації, є вродженими. Але, при цьому, А. Маслоу зазначав, що система потреб людини має ієрархічну структуру, що існують потреби першого рівні, другого рівня, третього і т. д. Кожний наступний рівень є більш складним і більш одухотвореним. Більш високий рівень потреб актуалізується тільки за умовою реалізації потреб нижчого рівня. На нашу думку, такий підхід зосереджує увагу на суто інстинктивних потребах людини, а не на її духовності. Модель особистості, згідно з думкою А. Маслоу, складається з наступних п'яти потреб: фізіологічні потреби (голод, спрага, захист від холоду, секс та ін.); потреба людини в безпеці (здоров'я, свобода, закон і порядок, передбачення важливих подій та ін.); потреба в приналежності та любові (приналежність до групи, нації, соціуму; дружба, родинні зв'язки, емоційна підтримка людей в складних ситуаціях); потреба у самоповазі та повазі інших (авторитет, влада, компетентність, успіх); потреба в самоактуалізації (прагнення до реалізації власних здібностей, прагнення реалізувати «життєвий проект», переживання духовних цінностей і т. п.). Першому рівню відповідають головні гони (З. Фройд), другому – «базова тривога» (детально це поняття розроблялося в працях послідовників З. Фройда – К. Хорні та Г. Саллівана). Поняття «базова тривога», в їх розумінні, є головним збудником поведінки

людини. Третьому і четвертому рівням відповідають – «прагнення до соціуму» і «потяг до влади» у тлумаченні іншого американського психолога А. Адлера. А вже останній, п'ятий рівень висвітлює екзистенцію людини – спрямованість до вищих цінностей – таких, як істина, добро, краса, досконалість, любов, а також усіх інших категорій, що є граничними, буттєвими основами життя кожної людини. Вони самі виступають у якості мета-потреб особистості в процесі її актуалізації. Така особистість й постає центральним поняттям у гуманістичній психології. Можна зробити висновок, що, якщо психоаналіз З. Фройда був «психологією невротика», то А. Маслоу побудував «психологію еліти». Для такої людини характерними є наступні якості: незалежність, нонконформізм, грамотна мова, здібність говорити красиво і доступно, вміння робити самостійний вибір, довіра до себе самої, прагнення до вдосконалення, почуття співстраждання, любов до людей. Самоактуалізація розглядається не як конечний стан людини, а як процес реалізації внутрішніх можливостей, зробити все творчо, навіть, можливості людини виходити на вищі рівні свідомості. Що стосується самого терміну «самоактуалізація», то це, на думку американського дослідника, повне використанні таланту людини, її можливостей, її здібностей та ін. Очевидно, що термін «самоактуалізація» виник у теорії А. Маслоу не випадково, а під впливом двох його вчителів – Р. Бенедикт і М. Вертгаймера. Для А. Маслоу вони були не тільки блискучими вченими, серйозними дослідниками, але і цікавими співрозмовниками, творчими людьми. Обидва вчені зацікавили його не тільки своїми працями, але ціннісними орієнтаціями – він мав щоденник, до якого записував подробиці, що стосувались цих двох яскравих і мудрих вчених.

А. Маслоу окремо виділяє значення містики та містичних практик, досягнення вищих станів свідомості та ін. Він зазначає, що тільки людина, яка прагне відшукати себе саму, має сили для того, щоб відкинути ілюзорність оточуючого світу і зазирнути до власної душі, а власна душа не може бути обмеженою тільки речами цього світу, вона прагне до вищих світів. «Деритуалізація» світу і виводить людину на нові рівні свідомості, в такий спосіб, в гуманістичній психології з'являється нове поняття «реритуалізація». На нашу думку, виникнення цього поняття було закономірним, воно надавало можливості для трансцендування «я», означало бажання побачити людину «під знаком вічності» (Б. Спіноза). А. Маслоу підкреслює, що кожна людина прагне і має можливість побачити святе, вічне, символічне. На його думку, це означає побачити Жінку тоді, коли ми бачимо просту жінку. Іншими словами, завдяки психічній енергії людини відбувається «освячення» всього того, що її оточує. Поняттю «психічна енергія» присвятив окремий параграф відомий український філософ М. Попович у праці «Раціональність і виміри людського буття». Він зазначає: «Явища психічного життя виникають і щезають в пам'яті, зафарбовуються різної сили і напрямку емоціями, міняють своє значення (деякі судження перетворюються з часом на чисто емоційні гасла), впливають одне на одного – словом, неначе щось спалахує, гасне, перебігає цим психічним полем, підіймається вгору і спускається вниз… В цих процесах є якась взаємодія між феноменами психіки, і щось у цих взаємодіях залишається незмінним. Це «щось» аналогічне енергії, і можна було б його назвати «психічна енергія»» [5, с. 58].

Безперечно, що всі існуючі методики та підходи до людської психіки шукають відповідей на ці питання. На нашу думку, перш за все, в зв'язку з окресленими питаннями, необхідно більше уваги приділяти положенням гуманістичної психології, а також «логотерапії» В. Франкла. «Логотерапія» В. Франкла, ідеї А. Маслоу надають можливості людині відшукати своє місце у цьому різноманітному світі. Коли у людини є сенс, вона не замислюється над ним, вона живе повноцінним життям, дихає, кохає, споглядає природу, дітей, пташок. Сенс завжди пов'язаний зі значущими цілями, з цінностями, до яких ми всі прагнемо. Якщо є «навіщо» жити, можна витримати майже будь-яке «як жити» (Ф. Ніцше). Сенс і надає відповідь на питання «навіщо», він формулює ту дорогоцінну мету, яка і є життєвим орієнтиром. Кожна людина може відшукати смисл свого життя у будь-якому віці – і в молоді роки, і в старості, і в будь-якій ситуації, з якої, здається, не має жодного виходу. Людина сама собі надає сенс, людина надає сенс всьому, що її оточує. Кожна людина проживає своє життя в соціумі, вона щільно пов'язана з іншими людьми й тими цінностями і смислами, що функціонують в культурі. Як ми підкреслювали вище, людина може трансцендувати власну сутність, виходити поза власні межі. Водночас смисл кожного людського життя є пов'язаним з особистим вибором, який робить людина. Безперечно, що особистий вибір передбачає і особисту відповідальність кожної людини. При цьому, йдеться не тільки про відповідальність людини перед іншими людьми, а, перш за все, перед самою собою. Це і є цінностями індивідуального життя кожної людини. Такі цінності мають рухливий характер, вони є різними не тільки протягом людського життя, вони є різними для різних епох. Але одночасно зрозумілим і очевидним є те, що гарне здоров'я, щастя мати добрих, розумних дітей, творчість, від якої радіє кожне людське серце, добрі друзі – все це є головним для

більшості людей у різні часи і різні епохи.

Ґрунтом виникнення, функціонування та взаємодії таких цінностей є діяльність. Слід погодитися з положенням відомого українського філософа С. Б. Кримського, що «діяльність є телеологічною, тобто виступає як здійснення певних, наперед визначених ідеальних показників та завдань, тобто набуває вигляду цілепокладання та цілереалізації. Телеологічність і є способом входження в майбутнє, бо людина, завдяки реалізації завдань, проектів, цілей та передбачень може одержувати інформацію і з майбутнього» [4, с. 49]. Окрім того, С. Б. Кримський у праці «Запити філософських смислів» особливу увагу приділяє характеристиці речей, їх місця в людському житті. Він зазначає, «що освоєні людиною речі викликають певні асоціації, опредмечують певні враження та спогади про ті життєві обставини, в яких вони з'явились у предметному полі діяльності. Річ перестає бути для людини чистою зовнішністю, позасторонньою щодо її буття і перетворюється на ознаменування певних ситуацій життя та долі. У предметному світі нашої діяльності з'являється внутрішній зміст, певна інтимна сутність чи людський відбиток. Тим самим речі починають втілювати життєвий час людини, опредмечувати траєкторію її біографії» [4, с. 50].

Важливим є також аналіз й цінностей трансцендентного. Слід зазначити, що цінності трансцендентного – це такі цінності, що надають смисл людському життю, надають людині можливість осмислити життя у пов'язаності зі смертю, з конечністю власного існування. Йдеться про уявлення людини про Вищий смисл, про Бога, про ті абсолютні принципи, що являються ґрунтом всього існуючого, які є в системі моральних абсолютів. Цінності трансцендентного – це цінності, що фундують життя кожної людини, вони безпосередньо впливають на емоційну сферу людини, відкривають перед нею реальність, те, що вона не може осягнути в повсякденному житті. Завдяки трансцендентним цінностям емоційно, яскраво переживаються релігійні цінності. Кожна людина у своєму житті прагне відкрити такі цінності, піднестися до вищих рівнів буття, вийти поза власні межі. Отже, можна зробити висновок, що цінності трансцендентного укріплюють спільноту, суспільство, вони, як правило, вибудовуються в ідеологічну систему, а сама система впливає як на емоційну, так і на розумову сфери психічної діяльності людини. В конкретному житті всі цінності є взаємопов'язаними, впливають одна на одну і створюють конкретну систему цінностей. Ми не можемо окремо виділити будь-яку цінність, яка або більше, або менше впливає на людину. На кожну людину протягом всього її життя впливає система цінностей. Головні сенси людського життя є заданими – суспільством, спільнотою, колективом, родиною, але переживаються ці сенси індивідуально. Це може бути і молитва, яка спрямована до того таємничого центру духовності, який присутній в серці кожної людини, в її духовних переживаннях.

Висновки. Пошук цінностей трансцендентного – це пошук духовного сонця. Людина не знає змісту центру духовності, але вона вже вдячна йому за власні переживання, за власну любов, за власне кохання, за можливість сприймати іншу людину, її радощі й горе як свої. Знаходження духовності у самій собі, радість від неї нібито примушують людину обернутися до того боку, де дух знаходиться в досконалості. Релігійний досвід стає глибинним саме завдяки такій оберненості людини до свого «я». Так, наприклад, в християнській релігії головною є «внутрішня» молитва, переживання Бога у власному серці. Існує багато «життєвих шляхів», які приводять людину до Бога, але один-єдиний вірний шлях – це наближення до духу, в живому досвіді можна осягнути духовне для того, щоб наблизитися до Бога. Релігійний досвід є зверненням душі людини до духовної досконалості, пошуками такої досконалості, спробою реалізувати своє покликання. Згідно з християнством, людина може реалізувати себе в науковому дослідженні, в мистецтві, в будь-яких інших видах діяльності, в любові до інших людей, у співстражданні, або в особистісному сумісному акті переживання – переживання власної причетності до вищих смислів. Коли людина звертається до духовності, вона переживає ці вищі смисли, сама входить до стану досконалості.

Бібліографічні посилання:

1. Адлер, А. Наука жить. – Киев: Port-Royal, 1997.- 288 с.
2. Бахтин, М. М. К философии поступка /М. М. Бахтин.- Работы 1920-х годов.- К.,1994.- с. 9-68.
3. Камю, А. Миф о Сизифе/А. Камю.- М. : Прогресс, 1989.- 420 с.
4. Кримський, С. Б. Запити філософських смислів/С. Б. Кримський. К. : Парапан, 2003. – 240 с.
5. Попович М. В. Раціональність і виміри людського буття/М. В. Попович. – К. : Фара, 1997. – 290 с.
6. Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. /Э. Ю. Соловьев. – М. : Мысль, 1991. – 389 с.
7. Erikson, E. H. Childhood and society. /E. H. Erikson. – [2-nd Ed, Rev. & Enl].-New York: Norton, 1963 – 478 p.
8. Moskovici S. The phenomen of social representations / S. Moskovici.- [Ed. by R. M. Farr] – Cambridge, 1962. –

312 p.
9. Maslow A. Self-actualizing and Beyond /A. Maslow.- Challenges of Humanistic Psychology. – N. Y., 1977. –p. 19 -78.

Кондратьева В. И. Самоактуализация человека: гуманистическая психология и религиозные практики.

Статья посвящена компаративному анализу положений представителя гуманистической психологии (А. Маслоу), логотерапии (В. Франкла) и содержанию и цели религиозных практик.

Ключевые слова: актуализация, человек, самоактуализация, религиозные практики, молитва, психология, гуманизм, вера

Kondratieva V. Human self actualization: humanistic psychology and religious practices.

A comparative analysis of the representative of humanistic psychology (A. Maslow), logo therapy (F. Frankl) and the content and purpose of religious practices was made. It is noted that feature spiritual processes of the XXI century is the pursuit of humanism in philosophy, psychology, religious studies, and in all areas of human activity. The humanity principle is considered as love not for the distant person, it considered to his neighbor, the motherland, the entire environment. In modern conditions leveled the basic principles of humanism – the attitude of one person to another and attitude to living and nonliving.

Emphasized on the exclusive role of self-actualization, which is regarded as life itself, and which also serves the communicative process. Herewith are fundamental starting points of renowned resonance in the culture of special channels – religion, certain religious practices and morality. But the soil of any choice is human existence which is based on humanistic communication, which is manifested in «transtsenzus» (transfer to other areas of life, beyond the everyday, ordinary experience). "Transtsenzus" is the key of prayers, sermons, parables. It prepared all construction content, supported by all its means of illumination, correlated with higher values. The author argues that "trantsenzus" is purely religious experience, it can be as spontaneous aspect of the disclosure of real marginal or extreme situations.

It is noted that the meaning of every human life associated with personal choice that makes a man. It involves the personal responsibility of each person. Thus, it is not only the responsibility of man to other people, but above all, to himself. This is the personal values every human life. They are mobile in nature and are different for human life and even different for different ages. Initial basis emergence, functioning and interaction of these values is the activity. Thanks to transcendent values emotionally, clearly experienced religious values

Generalized that religious experience is the treatment of the human soul to spiritual perfection, seeking such perfection, an attempt to realize his vocation. According to Christianity, man can realize itself in scientific research, in art, in any other activities, in love to the others, in compassion. When a person turns to spirituality, it is going through these higher senses, she belongs to the state of perfection.

Keywords: actualization, people, self-actualization, religious practice, prayer, psychology, humanism, faith.

Надійшла до редколегії 01. 03. 2013 р.

УДК 271

І. В. Кондратьєва

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ХРИСТИЯНІЗАЦІЯ ВІРМЕНІЇ ТА ОФОРМЛЕННЯ ІНСТИТУЦІОНАЛЬНИХ ОСЕРЕДКІВ

Розглянуто питання виникнення християнства у Вірменії та найдавніший етап діяльності інституціональних осередків. На основі аналізу наукових праць представників академічної науки, богословів, теологів, істориків, релігієзнавців та етнографів уточнюється дата хрещення Вірменії та утвердження християнства як державної релігії. З'ясовується утворення інституцій Вірменської церкви та їх первинна підпорядкованість.

Ключові слова: апостоли, християнізація, легенда, хрещення, Римська імперія, церква, громада

Історія християнства невичерпна для дослідників. Ідея Бога-Слово, що втілилася у життя та розповсюдилася в світі домінує в історії державотворення і культурній ідентифікації націй та народностей. Християнство поширювалося світом, відтворювало історію і само ставало історією. Процес розповсюдження християнства має свої закономірності, які закладені у віровченні та догматиці цієї релігії і які роблять її універсальною. Але поряд з цим завжди існує легендарна складова історичних подій яка особливо шанується, надає своєрідності та національної окраски вірі.

Полиетнічність та поліконфесіональність нашої держави роблять актуальним розгляд виникнення та існування будь яких релігійних спільнот. Особливу значущість мають питання толерантних відносин між різними християнськими церквами з огляду на своєрідну історію їх виникнення та певні віроповчальні розбіжності.

На історичних землях України, в межах Кримського півострова тривалий час більш-менш оптимально співіснували інституціональні осередки Вірменської церкви з мусульманськими, а потім і православними спільнотами. Звісно, що досвід подібних взаємин між різними віросповідними структурами заслуговує уваги хоча б з причин вирішення тих нагальних проблем, які виникають внаслідок міжцерковних негараздів у конфесійному полі сучасної

України. Відзначимо що в етноконфесійній конфігурації сучасної України окреме і досить вагоме місце займає вірменська спільнота.

Різні аспекти проблематики вірменського християнства розкривали у своїх працях богослови та церковні історики І. Троїцький, М. Орманіан, К. Саркісян, архієпископ Єзнік (Петросян), диякон В. Оганнісян, історики Дж. Кіракосян, Н. Адонц, А. Периханян, К. Дзюбишян, Л. Погосян, В. Арутюнова-Фіданян, А. Шагінян, І. Джавахов, Н. Апціаурі, англійський вірменознавец Д. Ленг та українські історики Я. Дашкевич, І. Гаюк, К. Пивоварська.

Отже предметом розгляду даної статті є питання виникнення християнства у Вірменії та найдавніший етап діяльності інституціональних осередків.

Так, поява християнських громад у Вірменії до цих пір належить до дискусійних проблем історичної та релігієзнавчої наук. Видатний візантіст та вірменознавець Микола Адонц мав усі підстави стверджувати: «Початок християнства тут, як і завжди, губиться у мороці легендарних сказань» [1, с. 345].

У більшості церковних переказів стверджується про поширення благовісті у Вірменії апостолами Фадеєм і Варфоломієм. Свідчення про цих апостолів і їх діяння збереглись у багатьох давніх вірменських мартирологах (наприклад «Правдиве слово і сказання про святих священиків воскянів», «Мученичество святих Сукіасянців»). Зокрема, в агіографічній пам'ятці «Правдиве слово і сказання про святих священиків воскянів» констатується заснування Вірменської церкви апостолом Фаддеєм. Щоправда письмова фіксація цього факту, на думку К. Тер-Давтяна, припадає на V століття [див: 15, с. 167-168].

У вірменських середньовічних пам'ятках факт місіонерської діяльності апостолів Фаддея і Варфоломія подається за безсумнівний і як той, який не варто навіть доказувати. Так в «Історії Тарона» міститься послання Григорія Просвітителя до єпископа Леонтія, в якому сказано: «двоє [Фаддей і Варфоломій] прийшли сюди [у Вірменію]. І з допомогою Святого Духа взяли цю єпархію. І хоча вони загинули в ім'я істини [були страчені царем Санатруком – І.К.], але воля, яка все прощає, змилостивилась над ницістю нашою» [2, с. 166]. Ованес Драсханакертці свідчить: «…народ Асканазів був Господом даний в уділ святим Апостолам нашим Варфоломію і Фаддею для проповіді і благовісті, мощі їх знаходяться у нас і престол їх прийняв живий мученик Григорій» [6, с. 68]. До цього, слово «Асканази» варто сприймати як синонім слова «hayoc», яке, в свою чергу, є позначенням землі вірменської у багатьох джерелах. Для прикладу, Корюн пише про «письмена країни Вірменської і народу Асканазського» [9, с. 13].

Звернемо увагу на спадкоємність церковного переказу щодо поширення християнської віри у Вірменії. Тобто, в наявності чітка апостольська послідовність: Фаддей, Варфоломій і Григорій Просвітитель. М. Адонц припускає: «Три цикли сказань, які групуються довкола імен Апостолів Варфоломія, Фаддея і Горигорія Просвітителя знаменують три моменти проникнення християнства до вірменів» [1, с. 346]. При цьому саме з іменем Григорія Просвітителя пов'язується заснування християнської церкви. Принаймні, більшість вірменських історіографів визнають Григорія Просвітителя за фундатора церкви і місіонера, який навернув вірмен у християнську віру. Д. Ленг стверджує: «Історія цього навернення – одна із найулюбленіших серцю вірменського народу. Її майже казкові подробиці не заперечуються навіть скептично налаштованими істориками» [10, с. 184]. До речі, історію хрещення Вірменії відтворює «Житіє св. Григорія», яке пізніше увійшло до складу «Історії Вірменії Агафангелоса (V століття). Цілком вірогідно, що житійна версія, реконструйована Агафангелосом стала основою для подальших переповідань у працях багатьох вірменських середньовічних історіографів.

Узагальнюючи свідчення Фавстоса Бузанда, Агафангелоса, Ованнеса Драсханакертці, ми звернемо увагу на деякі факти, пов'язані з місіонерською діяльністю Григорія Просвітителя. По-перше, він належав до заможного парфянського роду [див: 1, с. 33] Сурен-Пахлавів, який в свою чергу, був відгалуженням царського роду Аршахідів. По-друге, Григорій був сином Анака, який вбив вірменського царя Хосрова І близько 238 року. Син останнього, цар Трдат III (Тірідат) довідавшись про це вбивство схоплює Григорія і ув'язнює в Арташірі (кидає в яму) десь на 15 років. Також він санкціонує переслідування християн у своїй країні. По-третє, цим вірменським царем близько 304 року були страчені 37 християнських цнотливих дів, серед яких виділялась красуня Ріпсіме. Після цього злочину Трдат був позбавлений розуму, перетворившись у дикого звіра. По-четверте, цар послухавшись поради своєї сестри Хосрова-духт звільнив Григорія із в'язниці. Григорій, в свою чергу, повернув йому здоров'я і розум, навернувши при цьому у християнську віру не тільки Трдата, але і його оточення. Як наслідок, зцілений Трдат приймає нову віру і проголошує християнство державною релігією Вірменії. Пізніше, на місці мученичества святих дів Ріпсімеянок були споруджені три каплиці. Це стало свідченням того величезного значення яке надавали сучасники

подвигу святих дів. «Нова релігія повинна була мати своїх служителів» [див: 7].

З тих пір розпочинається урочисте утвердження християнської віри у вірменських областях, яке супроводжується планомірним знищенням культів язичницьких богів і богинь. Отже, як сказано у Фавстоса Бузанда: «в царювання Трдата – сина Хосрова вірменська країна просвітилась приємною любов'ю і вірою боговшанування, з якою познайомилась через великого священика Григорія…» [17, с. 8-9].

Звісно, що діяльність Григорія Просвітителя по організації християнських громад у Вірменії видається багато в чому неймовірною, розбавленою легендарними вставками. Але варто все-таки погодитися зі слушною думкою М. Адонца. Вірменський історик стверджував: «Легенда сама по собі позбавлена реальної основи, але вона є вірною, як символічне вираження тієї концепції, що діяльність Просвітителя знайшла грунт, удобрений мучеництвом Фаддея і що справа Григорія є продовженням місії апостола» [1, с. 352]. Щоб відділити легендарне від реального, варто торкнутись, насамперед, хронологічних рамок християнізації вірмен, пов'язаної з діяльністю Григорія Просвітителя.

Традиційною датою хрещення Вірменії визнається 301 рік. Подібне датування цілковито підтримується вірменською церквою і є авторитетним не тільки у колах церковних істориків (М. Орманіан, Є. Петросян, о. М. Арамян), але й світських (С. Єремян, Г. Авакян, Р. Папаян, З. Балаян, Д. Ленг, І. Гаюк). Втім нині багато вчених-орієнталістів (Е. Файгл, М. Нейман, О. Казарян, П. Ананян, З. Кананчев, Е. Кулієв, І. Гамбар), зважаючи на аналіз деяких подій в історичних документах датують навернення Григорієм Просвітителем царя Трдата III і його оточення 314 роком. Між іншим, на наукових симпозіумах, на тему християнізації Кавказської Албанії, які проводились у Відні (грудень 1999 р.) і Баку (травень 2001 року) більшість істориків доказали, що вірмени як і албани та грузини, не могли прийняти християнство раніше 313 року. Отже, вірменська церковна концепція християнізації країни у 301 році не витримує наукової критики.

Надалі доцільно буде з'ясувати витоки традиційного датування та акцентувати на його неузгодженості з історичними реаліями. Для цього скористаємось основними аргументами, які можна почерпнути у працях Е. Файгла, З. Кананчева, Е. Кулієва.

Дату 301 рік дослідники, як правило, вираховують зважаючи на повідомлення Мовсеса Хоренаці про те, що Трдат (Тірідат) III стає царем на третьому році правління римського імператора Діоклетіана (284-305). Відповідно, Трдат III починає правити у 287 році. Разом з ним у Вірменію прибуває Григорій, син Анака, якого цар за відмову принести почесті язичницьким богам, кидає у «хоп-вірап» (глибоку яму) поблизу Арташата. За переказами, відтвореними вірменськими середньовічними історіографами Григорій був ув'язнений на 14 чи 15 років. Після цього він був помилуваний царем і став проповідувати благовісті.

Проте акт хрещення Вірменії не міг відбутись упродовж 301 року. Чому? По-перше, Трдат III стає царем Вірменії не у 287 році, а в 298 році. Точніше, після укладання Нісібінського договору між Римською імперією і Сасанідським Іраном, згідно з яким Вірменія стає сферою інтересів Риму. Підтвердженням 298 року як дати укладання договору є факт відсутності будь-яких повідомлень про царя Трдата в часи вторгнення сасанідської армії у Вірменію в 295 році. Не згадується цей цар і у 297 році, коли сталась битва в області Босвен, в якій з боку вірмен брав участь Артавазд Маміконян. Отже, можна погодитись з думкою В. Арутюнової-Фіданян яка у примітках до своєї праці «Оповідь про справи вірменські» стверджує: «Трдат III Великий – перший християнський государ Вірменії (298 – бл. 330) належить до династії Аршакідів. Відновлений на троні імператором Діоклетіаном після миру в Нізібіні в 298 році» [3, с. 211]. До цього дата 298 рік як початок царювання Трдата III нині сприймається більшістю істориків.

По-друге, на 303-304 роки припадає сумнозвісне «Діоклетіанове гоніння» християн в Римській імперії. Тому Трдат, який зобов'язаний був троном Діоклетіану не міг проводити незалежну від нього політику, тим більш вдаватись до християнізації. До того ж не слід забувати про повну політичну залежність Вірменії від Риму після 298 року. Натомість, вірменський цар, в свою чергу, теж затіяв гоніння християн в своїй країні, які, до речі, пов'язані були з мученичеством Ріпсімеянок [див: 12, с. 67-71]. До цього, гоніння на християн в Римській імперії і у Вірменії були пов'язані між собою. Архієпископ Філарет (Гумілєвський) слушно зауважував: «Цар вірменський хотів бути покірним слугою Діоклетіану і бажав робити тільки приємне звірському гонителю християн» [8, с. 134]. По-третє, зміна політичної кон'юнктури у сюзерена (йдеться про укладення Міланського едикту 313 року) привела до відповідного сприятливого ставлення до християн і вірменського царя Трдата. Він, як влучно підмітив Фавстос Бузанд: «волею чи неволею вперше удостоївся прийняти християнську віру» [17, с. 31].

Як наслідок, – Вірменія була охоплена християнізацією. Цілком вірогідно, що це сталось після проголошення Міланського едикту. Принаймні у цьому році Григорій Просвітитель

був визволений з «хоп-вірап». Як підтвердження тому, – простий підрахунок 298+15=313. На цей рік припадає поява повідомлень про проповідь християнської віри Григорієм, який у супроводі царя Трдата відвідує численні регіони Вірменії. Літописи зберегли свідчення про відвідування ними таких міст як Тіль, Арташат, Ксатн, Афруджія, Арзен, Мітредан і область Дерзан [12, с. 119].

Доречно припустити, що місіонерство Григорія Просвітителя навряд чи було швидкоплинним та тріумфальним. Іншими словами, зважаючи на особливості катехуменату та обширність територій Великої Вірменії можливою датою християнізації у Вірменії слід визнати не 313 рік, а 314 рік. Між іншим, Григорій був висвячений в єпископи архієпископом Кесарії Каппадокійської Леонтієм саме у 314 році. Аргументацію на користь цієї точки зору пропонує П. Ананян у відповідній статті [див: 18]. Тому, починаючи з цієї дати можна стверджувати вже про наявні процеси інституціоналізації вірменської церкви, які здійснювались при сприянні держави. Принаймні, в регіонах Вірменії формується структурована церковна ієрархія і з'являються християнські громади.

З іншого боку, в часи Григорія Просвітителя постає інститут чернецтва. Точніше, чернецтво привносять у Вірменію подвижники, брати Антонін і Кронід, які прибули разом з Григорієм з Каппадокії і Севастії. Додамо, що святі Антонін і Кронід виявились засновниками не стільки вірменського чернецтва, скільки фундаторами чернецтва кіновіального типу, тобто співжитного. Першим кіновіальним монастирем стає організований близько 315 року монастир св. Іоанна Передтечі в Таронській області. Його настоятелем став учень Григорія, сирійський подвижник Зеноб Глак. Останній відомий нам як вірогідний автор «Історії Тарона». Хоча варто уточнити. В. Арутюнова-Фіданян на основі прискіпливого аналізу цього джерела, узагальнює: «Один із найбільш таємничих і дискусійних пам'ятників середньовічної вірменської літератури, збірка «Історія Тарона», приписується двом авторам – Зенобу Глаку і Іоанну Маміконяну» [4, с. 13].

Просвітительська діяльність Григорія не була якісно новим етапом переходу Вірменії від язичницького віросповідання до християнського. Іншими словами, варто акцентувати на тих передумовах які сприяли інституціональному оформленню Вірменської апостольської церкви. По-перше, слід вказати на наявні осередки християнства в Осроені, Адіабені і Каппадокії, – тих регіонах які межували з Вірменією. Відповідно, політичні, культурні й навіть торгівельні зв'язки вірменських правителів з цими державами не могли не посприяти процесу проникнення християнських ідей та уявлень. В. Болотов припускав: «в 91-109 роках Едеса не мала власного правителя і була в залежності від адіабенського (з резиденцією в Нісівіні) князя – вірогідно вірменського походження. Це могло бути сприятливим для місіонерської діяльності (через Едесу) у Вірменії» [5, с. 257]. Однак не варто відкидати версію про можливі інституціональні контакти перших християнських громад Вірменії з церквою Едеси. Тим більше, що на думку М. Адонца «існування християнської церкви в окраїнній вірменській області Софені в половині III століття можна вважати фактом, що не підлягає сумніву» [1, с. 348]. Цілком вірогідно, що едеська церква вплинула на появу межуючої з нею софенської. Тому заслуговують на увагу вказівки істориків (М. Адонца, М. Орманіана, К. Юзбашяна, А. Шагіняна, В. Арутюнової-Фіданян) на особливості поширення християнських ідей у Вірменії. Йдеться про початковий імпульс з Едеси через Софену і Тарон вглиб Вірменії. Як наслідок, – не варто ігнорувати факт генетичної пов'язаності першого благовістя у Вірменії зі світом сирійського християнства. Н. Пілугєвська слушно називала сирійців «вчителями вірмен» [16, с. 81].

Однак більшість науковців стверджували про два шляхи поширення християнства у Вірменії: сирійський чи едеський і кесарійський. Зокрема, згідно з розмірковуваннями М. Адонца перший шлях представлений був нащадками єпископа Албіана. Другий був пов'язаний з діяльністю Григорія на прізвисько Лусаворич (Просвітитель) й, відповідно, з постанням династії Григорідів. Звідси й виразні політичні вектори функціонування двох паралельних ієрархатів, особливо помітні в процесі формування церковної організації. При цьому, як зауважує М. Адонц: «Григоріди виступають прихильниками імперської політики, а Албіаніди співчувають більше персидській. Тут вплинула генетична розрізненість християнських течій, носіями яких вони були, – грецького і сирійського» [1, с. 353]. В. Арутюнова-Фіданян особливу увагу звертає на географічну прив'язку впливовості цих двох шляхів. На її думку: «З Едеси і Адіабени християнські проповідники йшли в південні області Вірменії ще при першому аршакідському вірменському царі Трдаті I (54-88). Християнська проповідь в цей час проникала також у межуючий з Адіабеною гавар Великої Вірменії Манкерт-тун. Другим центром християнської проповіді, що йшла з Едеси був гавар Артаз» [4, с. 7-8]. Тепер щодо дієвості кесарійського шляху, запровадження християнства серед вірмен. В. Арутюнова-Фіданян узагальнює: «Перші громади малоазійських місіонерів засновують в сусідніх з Каппадокією і Малою Вірменією гаварах Великої Вірменії: Дараналі, Екелесені,

Дерджані» [4, с. 8].

По-друге, євангелізації Вірменії та оформленню відповідних інституціональних осередків побіжно посприяли існуючі в той час єврейські колонії. Зазвичай перші проповіді вчення Ісуса Христа лунали в тих місцях, де знаходились єврейські громади. За свідченням Єзніка Петросяна такі громади функціонували у Тигранакерті, Арташаті, Вагаршапаті, Зарекавані» [7].

По-третє, не варто все-таки відкидати існуючу у Вірменії локальну християнську традицію, вкорінену ще в часи апостолів Фаддея і Варфоломія. Мова йде, в першу чергу, про невеликі громади вірних, очолювані єпископами. Принаймні, до нашого часу зберігся манускрипт про церковну кафедру, засновану апостолом Фаддеєм в Артазі, в якому повідомляється про висвяту його учня Закарії у місцеві єпископи. Цей манускрипт датується 649 роком і заслуговує на увагу подана у ньому лінія спадкоємності єпископів артазських. А саме, другим після Закарії єпископом стає теж учень святого Фаддея Зементос (72-76); потім Артнерсех (77-92); Муше (93-123); Шаєн (124-150); Шаварш (151-171), уродженець Агвана, святий Леонтій (172-190) [див: 13]. Останнім єпископом Артаза був Меружан (240-280), який очолив кафедру через 50 років після мученическої смерті святого Леонтія. Цей список артазських єпископів можна знайти також в історичних працях Агафангела і Фавстоса Бузанда.

Отже, за церковними переказами, слід визнати наявність нечисленних християнських громад, зосереджених принаймні в Артазі і Сюніку. Проте, чи стали ці громади осередками для формувань єпископій у 70-х роках I століття – середини III століття? На жаль бракує історично достовірних джерел для відповіді на це питання.

Коли все-таки з'являється церква у Вірменії? Документально підтвердженим фактом наявності організованої інституції є свідчення Євсевія Кесарійського, яке відноситься до середини III століття. У «Церковній історії» (VI, 46, 3) він згадує про Діонісія, єпископа Олександрійського як автора послання «братам у Вірменії», у яких єпископом є Меружан. Це послання, на думку істориків, датується 351-255 роками. Зокрема, М. Адонц, узагальнюючи джерела, підтверджує: «Найдавніше ж повідомлення про вірменську церкву відноситься до половини III століття; на той час згадується у вірмен єпископ Меружан, з яким перебував у переписці олександрійський єпископ Діонісій (248-265)» [1, с. 347]. Щоправда, поки що з достовірністю невідомо, – де знаходилась єпархія Меружана. Для прикладу, М. Адонц припускає: «вірніше приурочити місцеперебування єпископа Меружана саме до Софени» [1, с. 347]. До цього, більшість істориків вважали Меружана єпископом Севастії (Мала Вірменія).

Цілком вірогідно, що з середини III століття можна стверджувати про початок найдавнішого етапу функціонування інституціональних осередків вірменської церкви. При цьому майже до кінця IV століття Вірменія знаходилась переважно під протекторатом Візантійської імперії. Відповідно варте уваги припущення про церковний вплив Візантії на особливості процесів інституціоналізації вірменського християнства. Щодо проблеми ієрархічного підпорядкування тодішньої вірменської церкви. Її перші предстоятелі (від Григорія Просвітителя до Нерсеса Великого) принаймні до 70-х років IV століття отримували сан внаслідок хіротонізації, вчиненої в Кесарії Каппадокійській. В подібному порядку хіротонізації слід вбачати виразне політичне підґрунтя, оскільки упродовж III-IV століття територія так званої Малої Вірменії у політичному відношенні була частиною римської провінції Каппадокія. В. Болотов стверджував про «церковну залежність Вірменії від Кесарії Каппадокійської (по 378 рік), від кого святий Григорій отримав хіротонію…» [5, с. 278]. Так, єпископські кафедри Малої Вірменії як Мелітінська, Севастійська, Нікопольська в ті часи перебували в юрисдикції архієпископа Кесарійського. Крім того, більшість вірменських архієреїв отримували освіту саме в Кесарії Каппадокійській. Побіжним свідченням канонічної підпорядкованості Вірменської кафедри Кесарії є також підпис під рішеннями I Вселенського собору Леонтія, «архієпископа Кесарії Каппадокійської, Понта Галатійського, Пафлагонії, Понта Полемаїкського, малої і Великої Вірменії» [14, с. 310].

Щоправда подібна церковна залежність Вірменської церкви від Кесарії не була надто обтяжливою. М. Адонц слушно зауважував: «Посвячений в Кесарії Григорій був стосовно кесарійського престолу таким же єпископом, як єпископи Мелітени, Севастії і інших міст, з тією різницею, що залежність Григорія як єпископа самостійної держави, який користувався лише покровительством імперії, мала формальний характер» [7, с. 360]. Але з іншого боку, архієреї Кесарії намагались утвердити духовну пріоритетність своєї кафедри над християнською Вірменією. Подекуди ця духовна пріоритетність претендувала на статус винятковості. М. Марр акцентував на наступному: «у всіх редакціях історії Григорія Просвітителя виняткова увага присвячується грекам, вся справа християнського просвітництва Вірменії в ній зображується, як успіх місіонерської діяльності грецької

Кесарійської церкви. Так, по суті подається і в національній вірменській обробці» [11, с. 156]. Втім, наголос на діяннях кесарійського місіонера сприяв своєрідній монополізації на роль саме візантійської церкви в процесі утворення християнських інституцій у Вірменії. Натомість, сирійський вплив (лінія Албіанідів) відверто ігнорувався. М. Марр категорично не згоден з таким ігноруванням. Він стверджує: «Факти вочевидь свідчать, що фундамент місцевої вірменської церкви покладений сирійцями чи під впливом сирійців» [11, с. 156]. В будь-якому випадку логічним буде припущення М. Адонца про два шляхи запровадження християнства у Вірменії й, відповідно, про подвійний вплив на процеси його інституціоналізації.

Після смерті першоієрарха Нерсеса Великого у церковній політиці Вірменії остаточно утверджується автокефалізм. Тобто, тодішній вірменський цар Пап Аршакуні (369 – бл. 374) не посилає Саака, сина Нерсеса в Кесарію Каппадокійську для хіротонізації. Натомість, за царським наказом його висвятили місцеві єпископи «щоб не підпасти під вплив тих, хто відзначений патріаршою владою» [6, с. 72]. Додамо, що висвята нового предстоятеля Вірменської церкви своїми єпископами виявилась своєрідною акцією утвердження незалежності церкви, санкціонованою царською владою в особі Папа, про якого, між іншим, не дуже добре відзиваються літописці, починаючи з Фавстоса Бузанда. З тих пір вірменський першоієрарх отримує патріаршу кафедру у місті Вагаршапат (пізніше Ечміадзін).

Незважаючи на подібний «неканонічний» для греків демарш, Вірменська церква тривалий час підтримувала стосунки з кесарійською кафедрою. Втім, – які були перші автокефалістські кроки вже католікоса Саака, останнього з роду святого Григорія? Б. Нелюбов вважає: «католікос Ісаак здійснював неодноразові спроби відновити попередні відносини обох церков, однак національні і політичні фактори сприяли послабленню відносин Вірменії з Кесарією і створенню незалежної Вірменської Церкви» [14, с. 311].

В будь-якому разі автокефалістська політика Вірменської церкви набуває чинності. До цього, така політика була підготовлена ще архієпископом Нерсесом Великим. При його патріаршестві набуває остаточного вигляду розгалужена церковна ієрархія. Крім того, Вірменська церква починає пристосовуватись до нахарарського укладу держави. Іншими словами, патріаршество Нерсеса Великого (353-373) можна вважати своєрідним завершенням найдавнішого періоду функціонування Вірменської церкви.

Бібліографічні посилання:

1. Адонц Н. Г. Армения в эпоху Юстиниана / Н. Г. Адонц. – Ереван: Изд. Ереванского ун-та, 1971. – 526 с.
2. Айвазян К. В. «История Тарона» и армянская литература IV-VII веков / К. В. Айвазян. – Ереван: Изд. Ереванского университета, 1976. – 409 с.
3. Арутюнова-Фиданян В. А. „Повествование о делах армянских”. (VII век). Источник и время / В. А. Арутюнова-Фиданян. – М. : Индрик, 2004. – 272 с.
4. Арутюнова-Фиданян В. А. Сирийцы в Тароне (по данным «Истории Тарона») / В. А. Арутюнова-Фиданян // Вестник ПСТГУ. – III: Филология. – 2007, вып. 1(7) . – С. 7-25.
5. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. / В. В. Болотов. – Т. II История церкви в период до Константина Великого. – К. : Изд. им. свят. Льва, 2005. – 492 с.
6. Драсханакертци Йованнес. История Армении / Драсханакертци Йованнес ; Перевод с древнеармянского М. О. Дарбинян-Меликян. – Єреван : Советакан грох, 1984. – 400 с.
7. Езник (Петросян), епископ. Армянская Апостольская Святая Церков / Езник (Петросян) ; Изд. 3-е. – Краснодар : Епархия Юга России Армянской Апостольской Церкви, 1998. – 96 с.
8. Историческое учение об Отцах Церкви Филарета (Гумилевского), архиепископа Черниговского и Нежинского. – Репринт. – Т. I. – К. : Изд-во им. святителя Льва, папы Римского, 2008. – 240 с.
9. Корюн. Житие Маштоца. История жизни и смерти блаженного мужа, святого вардапета Маштоца, нашего переводчика, (написанная) учеником его вардапетом Корюном [Електронний ресурс] / Корюн ; Пер. с древнеармянского Ш. В. Смбатяна и К. А. Мелик-Огаджаняна. – Режим доступу: et/istoriya/armenia/korun/index.html – Назва з екрану.
10. Лэнг Д. Армяне. Народ-созидатель / Д. Лэнг ; Пер. с англ. Е. Ф. Левиной. – М. : ЗАО «Центрполиграф», 2005. – 350 с. – (Загадки древних цивилизаций).
11. Марр Н. Аркаун, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах / Н. Марр // Византийский Временник. – СПб, 1906. – Т. XII. – С. 1-68.
12. Марр Н. Я. Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием. Арабская версия Агафангела / Н. Я. Марр // Записки Восточного отделения императорской АН. – СПб., 1905. – Т. XVI. – С. 63-211.
13. Меружанян А. Апостол Варфоломей в Армении / А. Меружанян // Ноев Ковчег. – 2006. – август. – № 12 (107).
14. Нелюбов Б. Древние Восточные Церкви. V. Армянская Церквь / Б. Нелюбов // Альфа и Омега. – 1999. – № 2 (20). – С. 308-339.
15. Памятники армянской агиографии / Пер. с древнеармянского, вступительная статья и примечания К. С. Тер-Давтян. – Ереван, 1973. – Вып. I. – 328 с.
16. Пигулевская Н. В. Итоги и перспективы отечественной сириологии / Н. В. Пигулевская // Семитские языки. – Вып. 2. – Ч. 1. – М., 1965. – С. 75-81.
17. Фавстос Бузанд. История Армении. Повести Бузанда / Фавстос Бузанд ; Пер. с др.-арм. и коммент. М.

А. Геворгяна ; Под ред. С. Т. Еремяна. Вступит. ст. Л. С. Хачикяна. – Ереван : Изд. АН Арм. ССР, 1953. – 238 с.
18. Ananian P. La data e le circonstanze della consacrazione di S. Gregorio Illuminatore / P. Ananian // Le Muséon. –1961. – Vol. 74. – P. 43-73. (358)

Кондратьева И. В. Христианизация Армении и оформление институциональных объединений

Рассмотрены вопросы возникновения христианства в Армении и древнейший этап деятельности институциональных объединений. На основе анализа научных работ представителей академической науки, богословов, теологов, историков, религиоведов и этнографов уточняется дата крещения Армении и утверждения христианства как государственной религии. Выясняется образования институций Армянской церкви и их первоначальная подчиненность.

Ключевые слова: апостолы, христианизация, легенда, крещения, Римская империя, церковь, общество

Kondratieva I. Christianisation of Armenia and institutional design associations.

On the historical lands of Ukraine, within the boundaries of the Crimean peninsula long time existed optimal institutional cells of the Armenian Church of Muslim and Orthodox communities. The experience of such relationships between the different structures by religious merit to address critical issues which arise from inter-church problems confessional field in Ukraine. The configuration of the modern Ukraine ethnoconfessional separate and quite important place Armenian community. On the assumption of the issues of Christianity in Armenia and the oldest phase of institutional associations. It based on the analysis of scientific representatives of academia, scholars, theologians, historians, theologians and anthropologists specified the date of Baptism in Armenia and the establishment of Christianity as the state religion. It was noted that the Armenian medieval history legend of missionary apostles Thaddeus and Bartholomew served as an undoubted fact, which is proven. Taking this view, the author turns to the legend of Gregory the Illuminator who baptized the Armenia in 314, and states that this date can be the movement of the process of institutionalization of the Armenian Church, which was conducted with the assistance of the state. Sets clear apostolic succession: Thaddeus, Bartholomew, and St. Gregory the Illuminator. In this case, it is the name of Gregory the Illuminator associated formation of the Christian church. At least, most of the Armenian historiographers recognize Gregory the Illuminator as the founder of the church and the missionary who converted the Armenians to Christianity. In the regions of Armenia formed the structure of church hierarchy and also the arising of Christian communities. It is noted that the evangelization of Armenia and design appropriate institutional associations in some way contributed to the existing at that time in the territory of Armenia Jewish colonies. Moreover, almost to the end of IV century Armenia was mainly under the protection of the Byzantine Empire. However, this dependence of Armenian Church of Caesarea was not burdensome. Arise developed church hierarchy and the church is adapted to the peculiarities of the state system of Armenia.

Keywords: apostles, Christening, legend, baptized Roman Empire, the church, the community

Надійшла до редколегії 26. 02. 2013 р.

УДК 130. 3

Ю. Г. Крат

Днепропетровский национальный университет им. О. Гончара

ФЕНОМЕН «ДРУГОГО» В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ Ж.-П. САРТРА

В статье осуществлен анализ феномена «Другого» в контексте учения Ж.-П. Сартра в его конститутивных аспектах. Выявлено, что рассмотрение данного феномена в философской концепции Ж.-П. Сартра, возможно в гносеологическом, экзистенциальном, соматическом и персоналистическом аспектах.

Ключевые слова: «Другой», бытие-для-другого, фактичность, самоотчуждение, самосознание, свобода, объективация.

В нашем противоречивом мире тема Другого для современной философии стала одной из ведущих благодаря двум взаимоисключающим обстоятельствам. С одной стороны, усложнение коммуникации и нарастание их различных форм позволяет разнообразить способы общения, открывать новые горизонты сосуществования с Другим и, тем самым, выявить новые стороны индивидуальности. С другой стороны, те же самые процессы ведут к возрастанию анонимности самих субъектов общения, когда другая сторона воспринимается просто как некто, когда реальный Другой превращается в знак, когда ты сам становишься знаком в общении, социальной маской. Сложилась ситуация, которую описал Э. Фромм в своих экзистенциальных противоречиях: тяге человека к человеку с надеждой на подтверждение своего уникального существования противостоит боязнь раствориться в Другом, потерять свою уникальность.

В связи с этим, необходимость рассмотрения проблемы Другого в контексте экзистенциальной философии Ж. – П. Сартра, заключается в том, что именно ему удалось, на наш взгляд, глубоко проанализировать эту проблематику в связи с бытийными структурами существования. Ж.-П. Сартр был первым, кто подметил амбиваленное отношение к Другому: стремлению к воссоединению противостоит отчуждение, желание противостоять тотальному подчинению себя Другому.

Данной теме посвящены работы Н. Аббанъяно, Н. Бердяева, Г. Бергинера, А. Богомолова,

П. Гайденко, В. Горбатова, П. Гуревича, К. Долгова, В. Ерофеева, С. Исаева, М. Кисселя, В. Кузнецова, Т. Кузьминой, М. Масарского, М. Массура, А. Рыкунова, С. Семеновой, Л. Фаркаша, Д. Фурманова, А. Хюбшера, А. Штейна, И. Бычко, М. Мамардашвили, Д. Половцева, А. Огурцова и др.

Целью данной статьи является проанализировать конститутивные аспекты феномена «Другого» в творчестве Ж.-П. Сартра, а именно: рассмотреть Другого в гносеологическом аспекте, как попытку преодоления солипсизма, раскрыть феномен «Другого» в экзистенциальном аспекте как проблему отчужденности, проанализировать феномен Другого в соматическом аспекте телесного характера существования, а так же охарактеризовать Другого с точки зрения персоналистичного подхода в аспекте конкретности отношений.

Другой согласно теории Сартра появляется в момент осознания своего собственного существования. Другой открывает не только то, чем я был, но и конституирует меня по новому типу бытия. «Другой в действительности есть иной, то есть я, который не есть я; мы имеем здесь дело с негацией как конститутивной структурой бытия другого» (Сартр 2000, ст. 231). Поэтому для того, чтобы понять все структуры человеческого бытия нужно определить роль Другого в существовании этой реальности.

В гносеологическом аспекте феномен «Другого» у Ж-П. Сартра выступает одним из путей преодоления солипсизма, посредством бинарной оппозиции «самосознание/ самоотчуждение», дающей опыт существования Другого. Сартр пишет о том что, все попытки его предшественников объяснить и обосновать существование Другого неизбежно приводили к солипсизму. Согласно Ж.-П. Сартру Э. Гуссерль, Г. Гелель и М. Хайдеггер, признавая «Я» и «Другого», как две отдельные субстанции, приходили к невозможности их объединения. Сартр идет другим путем, путем, по которому пошла вся современная философия: попытаться понять фундаментальную и транцендентную связь Я с Другим, как конституированную деятельность моего собственного сознания. « В соответствии с феноменологическим методом Сартр ищет в человеческом сознании такую его «позицию», которая бы непосредственно свидетельствовала о существовании Другого. В этой связи он обращает внимание на такие эмоциональные «позиции», как стыд или гордость». (Кузнецов 1969, ст. 138). Эти чувства человек не испытывает перед неодушевленными предметами, а только лишь в присутствии других людей. Это присутствие поясняется Сартром через понятие «взгляда Другого». Этот взгляд может быть устремлен не только на меня, но и на мир, но и в этом случае, это имеет отношение ко мне, так своим взглядом Другой отчуждает мой мир от меня. Вместе с тем Другой посягает не только на мой мир, но и на меня самого. И здесь взгляд Другого вступает в конфликт с моим взглядом, его взгляд лишает меня свободы и своего, особенного способа существования. Сартр (2000, ст. 139) пишет: «Мое бытие для-другого есть падение через абсолютную пустоту к объективности. И так как это падение есть отчуждение, то я не могу заставить себя быть для меня самого объектом, так как ни в коем случае я не могу произвести отчуждения меня от меня самого». Для Сартра, как и для Гегеля, любая объективация является отчуждением, даже если говорить о той объективации, которая происходит как часть моего самосознания, то есть когда я свое сознание рассматриваю как объект. Согласно Сартру подобное самоотчуждение невозможно произвести если мое сознание не находится в связи с сознанием Другого. Мое самоотчуждение является вторичным по отношению к отчуждению, которое происходит в сознании Другого. Поэтому факт моего самосознания доказывает, согласно Сартру, факт существования Другого, и в этом заключается его опровержение солипсизма.

В экзистенциальном аспекте «Другой» у Ж.-П. Сартра, во-первых, эксплицирует проблему отчужденности существования, во-вторых, формирует такие типы репрессивного опыта, как стыд, смущение, робость.

Как указывал Сартр, в своем взгляде Другой знает меня извне, рассматривает меня как вещь среди вещей и тем самым отчуждает мою свободу.

Будучи свободным бытием, а существенная характеристика человека–человек не может не реагировать на то, что Другой посягает на его свободу. Поэтому возможны два типа отношения к Другому: во первых, человек может попытаться ассимилировать бытие для Другого, слить его со своим бытием. Во вторых, он может стремится к тому, чтобы полностью уничтожить субъективность Другого.

Взгляд Другого, воспринимающий меня, позволяет мне появиться в мире как присутствие. Однако мое присутствие в мире амбивалентно, так как мое присутствие под взглядом Другого одновременно и фактично, и свободно. Я есть в совокупности своих возможностей, поскольку мое бытие свободно. Но я эти возможности не знаю и могу узнать только через взгляд Другого, при этом его взгляд отчуждает мои возможности. Именно эта ситуация фиксируется сартровской формулой «я есть то, чем я не являюсь, и не есть то, чем я являюсь» (Сартр 2000, ст. 78]. Во взгляде Другого я узнаю о своем существовании, но это узнавание не является познавательной процедурой. Это узнавание является определенным (стыд, гнев, гордость и т. д.) переживанием одновременности присутствующих друг к другу,

которые всегда в своем присутствии являются присутствиями по отношению к, т.е. их бытие всегда экстатично.

Взгляд Другого, отмечает Сартр, с самого начала есть разрушение всякой объективности для меня. И этим разрушением взгляд Другого преобразует и меня, и мир. Это преобразование затрагивает пространство моего бытия, оно разрушает мои расстояния до объектов моего мира и развертывает свои собственные расстояния. Когда я взглядом Другого рассматриваюсь в рассматриваемом мире, я наделяюсь расстоянием к Другому. Однако поскольку я наделяюсь расстоянием во взгляде Другого и тем самым лишаюсь возможности наделять расстоянием объекты моего мира, то Другой в моем мире присутствует по отношению ко мне без расстояния. «В самом опыте моего расстояния к вещам и к другому я испытываю присутствие другого по отношению ко мне без расстояния… Иначе говоря, поскольку я ощущаю себя рассматриваемым, для меня реализуется внемирское присутствие другого…» (Сартр 2000, 265).

Таким образом смысл бытия структуры бытие для другого состоит в том, что бытие для другого необходимо открывает бытие Другого в качестве первого и постоянного факта бытия моей человеческой реальности. Но на этом аналитика бытия для другого Сартром не завершается. Открыв объективирующую мощь взгляда, Сартр отмечает, что Другой как объект для меня и я как объект для Другого существуют не просто как вещи окружающего мира, но обнаруживаются как тела.

Соматический аспект феномена «Другого» у Ж.-П. Сартра раскрывает принципиальную телесность человеческого существования в ее временности, конечности, психофизической целостности и аналоговости.

Сартр заключает, что мы делаем вывод о душевном состоянии Другого глядя на его тело. И вывод этот возможен так как тело Другого не просто объект внешнего мира, а нечто специфическое, связанное с человеческим сознанием и образуют определенную тотальность, это известно нам из собственного опыта. И потому, когда я смотрю на другого, я подсознательно провожу аналогию между телом другого и моим собственным: только поэтому я могу сделать вывод о том, что сейчас чувствует, что переживает этот другой. Таким образом, я признаю другого не просто объектом, а человеком, и человеческое тело не просто материальным объектом определенной массы, размера и конфигурации, а плотью. С другой стороны, если речь идет о моем собственном теле, то чувство боли есть нечто иное, чем зрительное ощущение чего то или кого то, находящегося «там». Когда я говорю «у меня болит голова», это имеет радикально другой смысл, чем когда я говорю, что «я вижу, что там лежит книга».

Так мое тело существует в модусе «для меня». Но оно существует и в модусе «для другого». Оно может выступать для другого как находящееся «там», то есть в роли чувственно познаваемого объекта. При этом другой не воспринимает это, находящееся в поле его зрения тело как «мое», хотя воспринимает это тело в модусе «его тела», то есть как «другого во плоти» (а, скажем, не как стол или стул). То же самое делаю и я, поэтому «его» предметный мир организуется и для меня вокруг его тела как центра (например, я воспринимаю его как «хозяина этой комнаты», а это нечто иное, чем просто «мясо с костями»). Это значит, что тело другого никогда не совпадает с его объективностью; телесность, будучи неразрывно связанной с объективностью, остается все же чем-то иным.

Подводя итог, своим размышлениям о теле, Сартр (2000, ст. 371) пишет: «Я существую своим телом – таково его первое измерение бытия. Мое тело используется и познается Другим – таково его второе измерение. Но поскольку я есть для другого, он раскрывается во мне как субъект, для которого я – объект. Речь идет здесь, собственно, как мы видели, о моем фундаментальном отношении с Другим. Следовательно, я существую для себя, как познанный Другим, в частности, в самой моей фактичности. Я существую для себя, как познанный Другим в качестве тела. Такое третье онтологическое измерение моего тела».

Персоналистический аспект феномена «Другого» у Ж.-П. Сартра обуславливает конкретность отношений как определенной со-бытийности в модусах любви, ненависти, садизма, мазохизма, выступающих вариантами снятия конфликта между «Я» и «Другим».

Конкретность отношений у Сартра делится на три группы: первая группа – любовь, язык и мазохизм, вторая – безразличие, желание, ненависть и садизм, третья – «совместное бытие» и «мы».

«Все то, что нужно для меня, нужно и для другого. В то время как я пытаюсь освободится от захвата со стороны другого, другой пытается освободится от моего; в то время как я стремлюсь поработить другого, другой стремится поработить меня. Здесь речь не идет об односторонних отношениях с объектом-в-себе, но об отношениях взаимных и подвижных. Отсюда описания, которые последуют, должны рассматриваться под углом зрения конфликта. Конфликт есть первоначальный смысл бытия-для-другого». (Сартр 2000, ст. 379)

Поскольку человек не может избавится от собственного бытия-для-другого, которая

ему невыносима, так как лишает его свободы, превращая в объект в чистую фактичность, то он может изменить эту форму бытия. Это, по Сартру, возможно сделать с помощью любви. Идеалом любви выступает свободная любовь, когда обо человека сохраняют свою свободу, и вместе с тем воздействуют на нее. Необходимым компонентом любви является ее выражение (можно даже сказать ее существование) в языке. Любовная поэзия, музыка, драматургия, живопись, любовные письма и разговоры влюбленных позволяют образовать ту атмосферу, в которой совместно живут антиномичные компоненты любви. Язык (в самом широком значении этого слова, а отнюдь не только в форме членораздельной звуковой речи) изначально есть способ бытия для другого, поскольку он по природе своей предназначен для самовыражения,

В конечном счете Сартр, однако, делает вывод, что любовь не только чрезвычайно хрупка, но в самой себе содержит зародыш собственного разрушения.

Безнадежной попыткой как то обеспечить, «законсервировать» любовь, по Сартру, является мазохизм: ведь он не что иное, как попытка добровольного самопревращения в объект, отказа от собственной субъективности, превращения этой субъективности в ничто как в глазах другого, так и в собственных глазах.

Вторая группа отношений к другому это безразличие, желание, ненависть и садизм. Она не только вторая в порядке представления в книге Сартра, но и вторична по отношению к первой как следствие неудачи предыдущего способа ассимиляции сознания «другого» посредством собственной объективации. Здесь ответом на взгляд «другого» является собственный взгляд, то есть вызов, борьба двух свободных сознаний.

И теперь перед экзистенциальной онтологией встает серьезнейшая проблема совместного бытия, бытия в форме «мы»: ведь, казалось бы, предыдущий анализ делает такое бытие весьма проблематичным, поскольку именно конфликт был провозглашен фундаментальным отношением между человеческими субъектами.

Итак, третьей группой конкретных отношений у Сартра выступает: «совместное бытие», «мы». Сартр полагает что понятие «мы» не может входить в онтологическую структуру человеческой реальности, «мы» это не интерсубъективное сознание, поскольку каждый человек контролирует свое «Я». Отношения, которые можно назвать «мы», по Сартру, возможны только как субъект-объектные отношения: «мы/он», «мы/они», «я/они».

Подведем итоги рассмотрения учения о феномене Другого Сартра. Необходимо подчеркнуть, что фигура Другого в феноменологической онтологии Сартра играет центральную роль, поскольку только после рассмотрения структуры бытия для другого он переходит к «созданию общей теории бытия», которая должна объяснить существование человеческой реальности. Центральная роль Другого определяется тем, что он выступает необходимой случайностью, благодаря которой человеческая реальность узнает о своем человеческом существовании.

Давая оценку феноменологии Другого в целом, стоит отметить глубокое проникновение Сартра в тему Другого, тщательную и скрупулезную проработку обнаруженных им характеристик существования Другого. Исследования Сартра, заложили основание традиции анализа феномена Другого, которой следовала европейская философская мысль от Э. Левинаса и В. Франкла до Б. Вальденфельса.

Библиографические ссылки:

1. Вальденфельс Б., 2002, Феномен Чужого и его следы в классической греческой философии / Вальденфельс Б. // Топос. — №2 (7)

2. Ватолина Ю. В., 2010, М. М. Бахтин и Ж.-П. Сартр: «я»/другой, границы рефлексии. Вестник Санкт-петербургского государственного университета № 1/2 (11/12) ст. 101-111.

3. Голенков С. И., 2006, Феноменология Другого Сартра. Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология. » – № 1 (4) ст. 88-112

4. Кузнецов В. Н., 1969, Жан Поль Сартр и экзистенциализм. М. : Изд во Моск. ун та. 233с.

5. Сартр Ж. П., 2000, Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии. М. : Издательство «Республика» 457 с.

6. Шпарага О. Н., 1998, Другой в интерсубъективном мире (проблематизация Другого в Пятой картезианской медитации Гуссерля) : материалы международного семинара [«От Я к Другому. Проблемы социальной — онтологии в постклассической философии»], (Минск, 23 25 окт. 1998 г.) ; редкол. : Жук И. П. [и др]. — Минск : Изд во ЕГУ ЗАО «Пропилеи», 212 с.

Крат Ю. Г. Феномен «Іншого» в екзистенціальній філософії Ж.-П. Сартра

В статті проведений аналіз феномена «Іншого» в контексті вчення Ж.-П. Сартра в його конститутивних аспектах. Виявлено, що розгляд даного феномену в філософській концепції Ж.-П. Сартра, можливий в гносеологічному, екзистенціальному, соматичному та персоналістичному аспектах.

Ключові слова: «Інший», буття-для-іншого, фактичність, само відчуження, самосвідомість, свобода, об`єктивація.

Krat Yu. The phenomena of "Another" in the existential philosophy J.-P. Sartre.

The article presents an analysis of the phenomena of the «Another» in the context of the teachings of J.-P. Sartre in its constitutive aspects. It was revealed that the investigation of this phenomena in the philosophical concept of J.-P. Sartre, perhaps in the epistemological, existential, somatic and personalistic aspects.

Keywords: «Other», the being-for-others, factuality, self-alienation, self-awareness, freedom, objectification.

Надійшла до редколегії 01.03.2013 р.

УДК 304

Н. Ю. Кривда

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ПЕРЕХІДНІ ПРОЦЕСИ В КУЛЬТУРІ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ

Перехід як культурна епоха є історично обумовленою цілісністю культурних цінностей та феноменів, що знаходиться між стійкими типами культури в стадії її динаміки з притаманними їй системотворчими змінами даних цінностей, процесів та феноменів, з невизначеністю подальшої динаміки. Аналіз культурної динаміки вимагає необхідність використання в якості критеріїв структурування системи інваріантів культурної цілісності. До таких інваріантів відносимо соціально значущі та прийнятні з точки зору соціального досвіду цінності людини і суспільства; суб'єкта/суб'єктів культуротворення та їх діяльність у якості таких; методи трансляції культурної інформації, інструменти соціокультурного досвіду; семіосферу культури. Методологічними принципами осмислення переходу є: діахроний аналіз (взаємодія минулого, сучасного, майбутнього), сінхроний аналіз (міжкультурна взаємодія) та персоналістичний аналіз (комунікативне смислове поле культури як взаємодія суб'єктивного та об'єктивного).

Ключові слова: культура, перехідний тип культури, культурні інваріанти, методологія вивчення переходу.

Осмислення культури, а особливо її сучасного стану, потребує різнобічного висвітлення динаміки та сутності культуротворення. Актуальними в гуманітарних наукових практиках видається проблематизація не стільки емпіричного поля, скільки методологічного каркасу. Культурологічні дослідження, перетнувши границі професійної теоретичної рефлексії, мають на меті науково-практичні завдання – наповнення конкретним змістом теоретичних парадигм вітчизняної культури, вироблення адекватних форматів соціокультурного розвитку в умовах кризи раціональності, розробка прийнятних методів культурної інтерпретації та міжпоколінної трансляції художнього досвіду, формування повноцінного культурного поля, що включає культурні ціннісні системи різних генерацій у якості об'єкта дослідження.

Останнє десятиліття українська культура переживає стан, який можна визначити як «трансформаційний», «граничний» або «перехідний». Вже сам факт насиченості дискурсу такими синонімами є свідченням напружених спроб щодо осмислення цього соціокультурного явища. Ще декілька десятиліть тому перехідні стани не визнавалися необхідними фазами розвитку культури. Поступово, під впливом теорії систем, синергетики, теорії інформації все більше уваги приділяється тому, щоб визнати значущість перехідних станів культури та розкрити їх сутність. Дослідники рахуються зі специфікою перехідного періоду, що полягає не тільки в тому, що перетворюється вся світова система, скільки в тім, що вітчизняне суспільство знаходиться у високоактивній фазі соціокультурних перетворень. В такій фазі нерівноважність та нестабільність соціокультурної системи близькі до стану, визначеного І. Пригожиним як «динамічний хаос».

Сьогодні усвідомлюється той факт, що історія культури є не просто послідовною зміною етапів, але репрезентує собою складний нелінійний рух, який відбувається на різних феноменологічних рівнях, у різних аксіологічних просторах культури. На нашу думку, значущим моментом в осмисленні культурно-історичного процесу є прояв такої тенденції як заміна стабільних культурних епох/періодів/станів на перехідні. Системний підхід, що декларується як найбільш поширений в культурологічному пізнанні, актуалізує тематику складного, багаторівневого нелінійного розвитку культури, зміни культурно-історичних типів, культурних парадигм, вияву цивілізаційних зрушень, культурних розломів і виявляє феномен існування специфічних ситуацій переходу від однієї культурної цілісності до іншої. Це потребує аналізу такого способу організації життєдіяльності, де б збереження завоювань світової цивілізації не руйнувало етичні та естетичні цінності, а специфічність переходу виділялась би за антропними, а не метафізичними чи природними характеристиками. Така ситуація в культурі має власні складні, своєрідні, протилежні характеристики і може розглядатися як особливий перехідний стан культури або «перехідний тип культури» (М. Каган), у якому з граничною наочністю, в концентрованому вигляді, виявляються динаміка та внутрішня логіка розвитку культури.

Історично культура розглядалась не в своїй цілісності, а в автономних проявах, що призводило до розкладання філософії культури на окремі дисципліни. Найчастіше розглядався певний історичний тип культури, прикладом можуть слугувати роботи К. Леві-Брюля та К. Леві-Строса з архаїки та міфосвідомості, або роботи Й. Хейзінги

чи О. Гуревича щодо культури епохи Середньовіччя. Даючи окремі характеристики перехідного від Середньовіччя до Ренесансу періоду, Хейзінга, наприклад, пише «В саду средневековой мысли, средь густых зарослей старых посадок классицизм пробился на свет далеко не сразу. Вначале — это лишь формальные элементы фантазии. Новое, огромное вдохновение проявляется позже, но и тогда дух и формы выражения, которые мы привычно рассматриваем как наследие Средневековья, вовсе не отмирают. …новое приходит как некая внешняя форма до того, как оно становиться действительно новым по духу. …Новый дух и новые формы не совпадают друг с другом. … идеи грядущего времени находят свое выражение, будучи облачены в средневековое платье…» [12, с. 312-312; 321].

Значний масив складають роботи історико-типологічного напрямку – М. Данілевський, П. Сорокін, А. Тойнбі, О. Шпенглер,. Знімаючи шляпу перед величезною роботою, проведеною класичними авторами, відзначимо, що у багатстві феноменальних форм розчинялась сутність інваріантності культури. Глибокі ідеї щодо особливостей перехідних епох знаходимо в роботах С. Аверінцева [1], В. Біблера [3], М. Мамардашвілі, М. Моісеєва, Ю. Лотмана, Б. Успенського. Розкриваючи сутність культури, М. Каган розглядає мистецтво як центральну підсистему культури та форму її самосвідомості, в той час як науку та філософію вважає її свідомістю. Культура розглядається не як сума способів та продуктів діяльності чи форм організації культурних інститутів, а як складна високоорганізована метасистема, здатна до саморозвитку та самоналаштування. Культурна типологія та соціокультурна динаміка були предметом дослідження М. Вебера, Л. Гумільова, Б. Маліновського, Ф. Ніцше, Л. Уайта, К. Ясперса. Проблема «епох культурного переходу» хвилювала А. Сен-Сімона, який виділяв нормально функціонуючі системи (органічні) та перехідні (критичні). Конкретно-історичні Культури перехідного типу досліджувалися О. Лосевим (пізня Античність, Ренесанс), Л. Баткіним (італійський Ренесанс), М. Бахтіним (Середньовіччя та Ренесанс), Й. Хейзінгою [12], Х. Ортегой-і-Гассетом (масова культура) тощо. Усвідомлення переходу до нового соціокультурного стану у ХХ столітті стало предметом робіт Р. Арона, О. Тоффлера, С. Хандінгтона. Відзначимо роботи таких дослідників, як А. Ахієзера, Е. Баллера, В. Іноземцева, Л. Іонина, Є. Князєвой та С. Курдюмова, І. Кондакова, Т. Куна, В. Стєпіна, А. Флієра, Ю. Яковца. Так, наприклад А. Ахієзер [2] наголошує на значенні такого дослідження для російської дійсності, оскільки загальнокультурний перехідний стан накладається на аналогічний стан у цивілізаційному масштабі. Більше того, багатьма сучасними російськими дослідниками й російська культура характеризується як принципово гранична (А. Ахієзер [2], І. Кондаков [6] та ін.).

Певні протиріччя пов'язані з множинністю теоретично-методологічних основ у дослідженні культури, а тому, відповідно, й в осмисленні динаміки культури та перехідних станів у культурно-історичному процесі – культурологічне знання, на нашу думку, не виявляє єдиної системи, цілісної наукової парадигми – в ньому стикаються та співіснують поза ієрархією так звані класичні, некласичні й пост-некласичні методології, інтерпретації та методи дослідження культури. Метою даного дослідження є спроба теоретико-методологічного аналізу особливостей перехідної епохи в культурі, що розглядається як система, з визначенням інваріантів розвитку культури та перспективних методологій дослідження «переходу» .

Традиційно поняття перехідності та суголосна з ним термінологічна область розроблялась в сфері економіки та політичної теорії. В науковій політологічній літературі поширений поділ на тоталітарний, плюралістичний і перехідний типи політичної культури. Тоталітарна тип політичної культури вимагає принципової одномірності соціального, економічного та духовного життя суспільства, винищення ідеологічного, наукового та художнього розмаїття, відсутність свідомого громадянського суспільства, тотального контролю над особистістю в усіх сферах життєдіяльності, згортання прав і свобод людини. Натомість плюралістичний тип політичної культури стверджує розгалуженість усіх форм економічного, ідеологічного, соціокультурного буття, свободу вибору в границях закону, вільну конкуренцію, плекання прав і свобод людини. Перехідний (від тоталітарного до плюралістичного) тип політичної культури поєднує в собі «атавізми» старої тоталітарної системи та «ферменти» нового багатовимірного політичного стану, він, вважають політологи, притаманний переважній більшості постсоціалістичних країн, у тому числі Україні.

Вдається до аналізу перехідності і економічна наука. Основою перехідних станів в економіці є зміна способу виробництва, що веде до зміни соціальних зв'язків у суспільстві. Перехід від аграрного до індустріального суспільства означає перехід від землі як основного засобу виробництва до капіталу. Відповідно, особиста залежність та патріархально-общинні зв'язки аграрного суспільства трансформуються у грошово-ринкові, речові відносини, що відповідають індустріальному типу. Зміни в економіці стають і причиною, і результатом перехідного періоду. Саме економіка визначає своєрідний «проміжний» стан суспільства. Закономірностями перехідної економіки стають, в першу чергу, особлива неврівноваженість системи, що полягає не у поверненні економіки до попереднього, врівноваженого стану, а у

посиленні нестійкості існуючої системи, з тим щоб вона згодом поступилась місцем іншій економічній системі. Перехід має бути неминучим, якісно новий стан економіки виключає повернення до попереднього. Зміна типу економіки контраверсивна – нові, прогресивні способи виробництва, економічні моделі, цінності та механізми «сперечаються» зі старим, регресивним. Багаторівневість, об'єктивна ускладненість та тривалість подібних економічних перетворень призводить до народження особливих перехідних економічних форм, що поєднують старі та нові принципи та структури, що часто виглядають «економічними потворами», їх існування суперечить здоровому глузду. Проте без таких «мутантів» перехід не може здійснитися – вони виконують адаптивну функцію, привчаючи економічну систему та суспільство до нового, що, власне лякає, руйнуючи старий економічний лад та звички.

Чим же характеризується перехідна доба в культурному процесі? Перехідний стан культури у самому загальному визначенні – це такий фрагмент культурно-історичного процесу, коли наявна культурна дійсність подолала межі попереднього, якісно окресленого культурного стану (типу культури), але ще не набрала критичної маси специфічних рис цілісності нового типу, нового системного рівня, та не може бути ідентифікована як визначена та самототожна нова якість. Перехідний тип культури передбачає наявність історично обумовленої сукупності культурних феноменів, що фіксуються в «міжчасовому», «міжепохальному» просторі та набору динамічних механізмів переходу, що формуються в точках біфуркації, користуючись термінологією синергетики. Подібна динаміка в ситуаціях невизначеності пропонує вірогідний набір варіантів майбутнього розвитку, один або кілька з яких «підштовхнут» систему культури перейти/стрибнути на інший організаційний рівень. Ситуація, в який опинилася сьогодні українська культура, визначається як ситуація невизначеності, відповідно, стан культури може бути осмислений тільки в логіці перехідної доби.

Всебічне та системне осмислення перехідних типів культури, осмислення сучасної ситуації переходу, на нашу думку, потребує подальшого вивчення та концептуалізації. Наука та суспільні практики – економічна теорія, політологія, філософія, культурологія, культурна політика – не демонструють ефективних механізмів управління перехідними процесами, а метою всілякої науки, як зазначав колись О. Конт є те, щоб знати; знати, щоб передбачити та передбачити для того, щоб управляти. В такий спосіб, актуальність та необхідність об'єктивного осмислення епохи переходу не викликає сумнівів. Справа ускладнюється тим, що переживання сучасною культурою перехідного стану для самої наукової свідомості постає так званою «екстраординарною» ситуацією, зазначає Т. Кун [8] – знаходженням у «міжпарадигмальному» просторі, розмиванням або відсутністю критеріїв науковості та раціональності. Аналіз нерівновісного стану культури, властивого динаміці «переходу», передбачає виділення інваріантів культури що змінюються чи зберігаються в станах переходу. Необхідно дослідити міжкультурні (міжцивілізаційні) взаємодії в аксіологічних категоріях «переходу» та боротьбу традиційності/інноваційності у діахронному аспекті в сенсі часових зв'язків минулого, сучасного та майбутнього. Вочевидь, мова має йти не тільки про еволюціонування культури у часі та просторі (на перетині цивілізаційних світів), але й про вихід на якісно новий рівень внутрішньої самоорганізації культури як системи.

З методологічної точки зору перспективними виявляються синергетичні концепції «нелінійної еволюції» та «динамічного хаосу», які дозволяють наблизитися до розуміння механізмів перехідного процесу, тоді як змістовна сторона дослідження має, на наш погляд, базуватися на концепті культури як «ціннісно-процесуального феномену» (А. Канарський).

Сьогодні культура, українська зокрема, опинилася в ситуації, яку, користуючись термінологією К. Ясперса, можемо назвати «пограничною ситуацією», коли світ стоїть «обличчям до безумовного». Ситуація вибору носить глобальний характер і охоплює всі сфери життєдіяльності суспільства та індивіда. Кризова свідомість все більше схильна до рефлексії не тільки когнітивного ґатунку, вона схильна до практичних пошуків та рішень. Теорія циклічності та закономірності функціонування відкритих систем, що схильні до самоорганізації, – а культура належить до систем такого типу, – описує культурний процес через чергування відносно стабільних, класичних, передбачуваних періодів та нестабільних, некласичних епох, що відповідають переломним змінам в суспільстві та відзначаються хаотичною динамікою. Така діалектика розвитку переводить систему на новий рівень з певним збереженням фрагментів та структур початкового відправного рівня. Можливі і інші сценарії – руйнація старих форм, цінностей та механізмів культури, далі наступає етап проектування нових програмам розвитку і, нарешті, – вибудовування нової парадигми, нової інфраструктури та аксіології культури. Саме про такий перебіг подій пише В. Махлін, аналізуючи філософську спадщину М. Бахтіна у роботі «Философская программа М. М. Бахтина и смена парадигмы в гуманитарном познании» [10]. Перехідний стан культури повинен осмислюватися не в мислиневій, а в реальній цілісності конкретних форм та принципів існування. «Задача философии культуры – выявление своеобразия процессов развития системы культуры... Поскольку

предметом изучения является культура нестабильного переходного периода, то необходимо применение синергетических методов. Именно в такие периоды происходит переразложение целого, начинают изменяться параметры прекрасного, происходят процессы «бифуркации» и «аттракции», в которых возникают элементы будущих систем. Именно синергетика, изучающая закономерности взаимоперехода «порядка» и «хаоса», ставит принципиальный для исследователя культуры вопрос о непрерывности динамических процессов и конструктивности так называемых кризисных периодов» [9, с. 74-75].

Періоди стабільності в культурному процесі традиційно сприймаються як порядок, організованість, в той час як перехідні епохи визначаються в категоріях руйнування, перфарованості культуротворення, поліваріантності, інноваційних стрибків. Проте хаос та мінливість не є негативними корелятами, вони лише демонструють складний багаторівневий процес розвитку системи культури, цінностей, способів трансляції соціокультурного досвіду. В надрах нерівновісної системи, що «тріщить та розвалюється» формуються нові домінанти культури, народжуються нові люди з іншим набором соціальних претензій та психологічних якостей, виринають з хаосу нові громадянські та художні утворення.

Загальновідомо, що одним з найплідніших для української літератури періодів був період соціально-політичної «ломки» кінця XIX – початку XX століття – поезія, публіцистика, драматургія, образотворчість цього періоду складають золотий фонд національного мистецтва. В епоху криз свідомість, художня в першу чергу, шукає підвалини свого існування не в раціоналістичній традиції, яка здається такою, що вичерпала свій потенціал, а в ірраціональних шарах – в першу чергу, в міфології, прадавній художній образності, найглибинніших архетипних шарах свідомості. М. Бойчук та його мистецька школа звертаються до візантінізму, прастарої традиції дохристиянських та київоруських часів. Характерною є творчість представників «Празької школи» та вісниківців, авторів «Літературно-наукового вісника» (1933-1939, «Вісник»). Празька школа українських поетів склалася у середовищі політичної (петлюрівської) еміграції переважно із студентів українського Вищого педагогічного інституту ім. М. Драгоманова, Карлового університету та Української господарської академії в Подєбрадах та проіснувала з 1922 р. до середини 40-х років XX ст. До літературної громади входили Є. Маланюк, Ю. Дараган, «пражани» О. Стефанович, Г. Мазуренко, О. Ольжич, О. Лятуринська, «подєбраданці» Л. Мосендз, Н. Лівицька, О. Теліга, «варшав'янин» Ю. Липа, пізніше до них приєднався Ю. Клен. Про їх єдність говорять ідеологічна та художньо-естетична спорідненість. Д. Донцов назвав їх «трагічними оптимістами», зазначивши, що вони стали авангардом, сильним і відважним, нового мистецтва. Драма українського історичного життя на тлі європейської історії сформували їх новий погляд на національне буття, українську людину. Під впливом ніцшеанського культу сильної особистості формується концепція вольової людини (поетичні образи державного діяча, лицаря), література стає засобом націотворення, протиставляється попередньому етапу етнографічно-побутового народництва. У героїчній минувшині шукались «обриси і символи державності». Поезія «пражан», сповнена націєтворчою романтикою, історіософськими та культурософськими алюзіями, міфологічними мотивами, сліпучою ностальгією за втраченим, є втіленням суб'єктивної екзистенції [11, с. 4-6]. Нова українська культура проривалась крізь усталені системи цінностей та форматів XIX століття, заявляючи нові парадигми розвитку на наступне XX століття.

Перехідний тип культури виділяється не тільки типологічно, але й верифікується конкретним соціокультурним матеріалом, виступає як «смислова цілісність культурної епохи» [4]. Такий перехід є історично обумовленою цілісністю культурних цінностей та феноменів, що знаходиться між стійкими типами культури, з притаманними їй системотворчими змінами даних цінностей, процесів та феноменів та невизначеністю подальшої динаміки. Аналіз культурної динаміки вимагає необхідність використання в якості критеріїв структурування системи універсалій культури як інваріантів її цілісності. До таких інваріантів можна віднести значущі та прийнятні з точки зору соціального досвіду цінності людини і суспільства; суб'єкта (спільноти суб'єктів) культуротворення та їх діяльність у якості таких; не репресивні методи трансляції культурної інформації, норми та інструменти соціокультурного досвіду; семіосферу культури. Розгляд динаміки останньої потребує подальшого особливого дослідження.

Попри непередбачуваний характер динамічних процесів у перехідному типі культури, він демонструє певні системні риси, що виражаються в еволюції аксіологічної сфери окремих особистостей, певних шарів соціуму, та з часом, всього суспільства. з необхідністю формуються нові культурні парадигми, які не можливо далі ігнорувати (особистісний вибір) чи приховувати (соціополітичні примуси). Особистість як суб'єкт культуротворення заявляє нові претензії на участь не тільки в суспільних процесах, але

і в процесах культурних, починає сповідувати нові смаки, формулює свіжі запити, які попередня система культури не може/не хоче задовольнити. Поступово з'являються такі соціальні інститути та механізми культурної діяльності, які покликані задовольнити виклики системи, що народжується, та запити нової людини. На початку культурні інституції, цінності, мистецькі форми, образи культурної свідомості та діяльності мають характер «гетерогенних», компромісних форм, що утримують в собі «рудименти» старої культурної системи, проте яскраво демонструють «ферменти» майбутніх культурних утворень, цінностей, творчості. Найреволюційнішими стають зміні в способах трансляції соціокультурного досвіду та парадигмальні новоутворення в семіотичній сфері культури. Зміна типу носія інформації завжди була одним з ключових факторів культурної еволюції (від виникнення писемності, через друк, аудіальні, візуальні засоби збереження та розповсюдження інформації до електронних мережевих систем сьогодення). Тип носія інформації певним чином визначає тип культури, сьогодні маємо справу з типом так званої «screen culture» або екранної культури (ця теорія в свій час була блискуче розроблена в українській культурології В. Скуратівським).

Заслуговує на увагу дослідження, присвячені аналізу власне динаміки перехідного типу культури, який передбачає кілька зрізів дослідження [1; 4; 9]. В межах діахронного аспекту аналізу варто розглядати зв'язок минулого, сьогодення і майбутнього. Все починається з порушень наслідування цінностей та традицій, перфарованості семіосфери, дивіацій у інтерпретації знаків та значень. Крізь «розриви та тріщини» старої культури, застарілих комунікацій чи незадоволеного запиту прориваються нові культурні інновації, нові продукти, нові інституції. Вони часто-густо бувають недолугими, виглядають потворними, епатажними з точки зору попередньої культури чи поколінь, але в них проглядають елементи прийдешнього, привабливого для тих піонерів, хто відчуває неминучі зміни. На другому етапі такі розбіжності та розриви стають відчутними на рівні масової свідомості. Не тільки піонери та новатори інтуїтивно наближають хвилю нового, але й «людина маси» вже знаходиться в ситуації особистісного вибору, мусить приймати нові формати спілкування, культурного виробництва та споживання. Інновації та традиції співіснують на рівні «побутового» знання та поведінки, вони потребують не тільки теоретичного осмислення та концептуалізації, чим займаються професіонали, вони вимагають особистісного рішення, щоденної діяльності. Традиційне, загальноприйняте не тільки співіснує в часі та просторі з новонародженими структурами і цінностями, воно взаємодіє з новим, інноваційним, яке виглядає лякливим, руйнуючим звичайне, освоєне. Таким чином, старе виглядає в очах пересічної людини «культурним», тоді як нове виглядає як «антикультурне», спотворене. Більшості людей емоційно важко не тільки усвідомити таки зміни, але ще важче зміни прийняти, відмовившись, так би мовити, від «віри предків».

Логічним, виходячи з цього, виглядає третій етап, що позначений виникненням конфлікту між двома образами належного, обумовленого підпорядкованим становищем традиції. Виникає необхідність продуктивного вирішення наочно сформованого протиріччя, а це, в свою чергу, фіксує народження нових феноменів, цінностей, структур, що складають основу майбутнього типу культури. Така схема скоріше виглядає як ідеальна; реальність, як правило, не так жорстоко регламентована і може демонструвати різні сценарії переходу. Заслуговує на увагу ідея, що «в нелінійному середовищі, яким є перехідний тип культури, діють кооперативні ефекти, які в точках біфуркації можуть призвести до непередбачуваних наслідків в динаміці перехідного типу культури» [4].

Наступним зрізом дослідження перехідного типу культури варто розглядати синхронний аспект. В межах синхронного аналізу варто оцінювати взаємодію співіснуючих сучасних культур між собою на рівні виявлення динаміки та взаємопереходу сутностей. Підсилюються універсалістські тенденції, які викликані глобалізацією культури, що призводить до формування якісно іншої культурної цілісності. У той же час, міжкультурна взаємодія, аналізована з точки зору партикуляризму, свідчить про «підвищення рівня складності культури як системи, яка в перехідному типі набуває все більш диференційований характер» [4]. Кардинальні зміни відбуваються в структурах різного рівня – вони помітні як на рівні субкультурних, архаїчних утворень, так і на рівні національних і цивілізаційних утворень. Динаміка та характер таких змін для певних культур чи культурних утворень можуть бути конструктивними, для інших культур – деконструктивними. Сучасні процеси міжкультурної взаємодії є предметом широкого професійного дискурсу, адже такі процеси характеризуються високим ступенем невизначеності та неверифікованою прогнозованістю.

Нарешті, до аналізу перехідного типу культури пропонуємо долучити ще один інструмент чи рівень – персоналістичний. Предметом аналізу має стати взаємодія особистісного, суб'єктивного та об'єктивного зрізів культури. Доцільно розглядати культурно-історичний процес як співвідношення зовнішньої самореалізації окремих людей

(суб'єктів історико-культурного процесу) та вже наявних у певній культурі, відчужених від конкретної людини суспільних обставин та закономірностей самоорганізації. «На цій межі напруженої взаємодії суб'єктивного, інтимного, особистісного та об'єктивного, імперсонального, відчуженого й розкривається екзистенціальна феноменологія історичного буття», зазначає С. Кримський [7, с. 56-57], наочно проступають риси перехідного періоду культури.

Методологічно-ціннісне вивчення культури перехідної епохи відбувається на перетині двостороннього осмислення «екзистенційої феноменології» культурно-історичного процесу. Перша (внутрішня) сторона повинна осмислюватися з позицій персоналістичної філософії, «з виходом на сенсожиттєву… проблематику» [7, с. 57]. Сферою вивчення стає особистісний, трансцендентний світ, суб'єктивні акти людського існування, що непідвладні генералізації. Особистість у такому сенсі розглядається не як одиничне, підпорядковане закономірностям загального, а як унікальне, неповторно-ціннісне. Друга (зовнішня) сторона історичного процесу переходу розкривається в категоріях раціонального, науково-філософського дослідження окремих спільнот і людства в цілому, феноменального, об'єктивованого світу. Перший, внутрішній вимір історії за образним виразом Л. Шестова, належить «Єрусалиму», а другий, зовнішній – «Афінам» [7, с. 57]. В умовах перехідного типу культури самореалізація окремих людей з їх волею, смаками, творчими здібностями та обмеженнями в умовах конкретної соціокультурної системи представляється напруженим комунікативно-смисловим полем, де проявляються загальнолюдські, вічні, інваріантні форми культури. Суб'єктивне та об'єктивне, особистісне та імперсональне стикаються. Через таку напружену взаємодію розкривається сутність людського існування, екзистенційна феноменологія, що виявляє і інваріантні культурні форми, і специфічні риси конкретної епохи.

Отже, підводячи підсумки, відзначимо, що дослідження феномену переходу, перехідних станів у культурі демонструє процес подальшої концептуалізації. Значущим моментом в осмисленні культурно-історичного процесу є усвідомлення зміни стабільних культурних епох/періодів/станів на перехідні. Системний підхід, поширений в культурологічному пізнанні, актуалізує тематику багаторівневого нелінійного розвитку культури, зміни культурних парадигм, вияву цивілізаційних зрушень і виявляє феномен існування специфічних ситуацій переходу від однієї культурної цілісності до іншої. Специфічність переходу повинна визначатися за антропними, а не метафізичними чи природними характеристиками. Перехідний стан культури розглядається як такий фрагмент культурно-історичного процесу, коли наявна культурна дійсність подолала межі попереднього, якісно визначеного культурного стану (типу культури), але ще не набрали критичної маси характерологічних рис цілісності нового типу, визначеності та самототожності нової якості. Перехідний тип культури передбачає наявність історично обумовленої сукупності культурних феноменів, що фіксуються в «міжчасовому» просторі та набору динамічних механізмів переходу, що, користуючись термінологією синергетики, формуються в точках біфуркації.

Аналіз нерівновісного стану культури, властивого динаміці «переходу», передбачає виділення універсалій, інваріантів культури в станах переходу. Системні взаємодії різних культур та цивілізаційних утворень осмислюються в аксіологічних та праксеологічних категоріях «переходу», боротьба традиції та інновацій вивчається у діахронному аспекті в сенсі часових та ціннісно-процесуальних зв'язків минулого, сучасного та майбутнього та оцінюється скоріше як взаємозбагачення та обмін, ніж як антагонізм. Третім аспектом аналізу є перетин та взаємодія суб'єктивного та об'єктивного зрізів людського існування в термінах екзистенційної феноменології історико-культурного буття. В умовах перехідного типу культури зовнішня самореалізація окремих людей представляється напруженим комунікативно-смисловим полем, де проявляються як загальнолюдські, вічні, інваріантні форми культури, так і специфічні риси конкретної (перехідної) епохи. Аналіз еволюціонування та виходу культури як відкритої системи на якісно новий рівень внутрішньої самоорганізації становить подальші перспективи дослідження.

Бібліографічні посилання:

1. Аверинцев, С. С. Ми покликані у спілкування / С. С. Аверинцев. /Софія – Логос.- Словник – К. : Дух і Літера, 1999. – 464 с.

2. Ахиезер, А. С. Труды / А. С. Ахиезер. – М. : Новый хронограф, 2006. – 567 с.

3. Библер, В. С. От наукоучения к логике культуры: два философских введения в XXI век. / В. С. Библер.- М. : Политиздат, 1990.-413 с.

4. Горелик Н. В. Динамика переходного типа культуры (На примере Республики Беларусь): 24. 00. 01: автореф. дис.... канд. филос. наук /Горелик, Наталья Владимировна; Москва, 2006.- 201 с. (РГБ ОД, 61:06-9/438)

5. Данилов, А. Н. Переходное общество: Проблемы системной трансформации /А. Н. Данилов.- Мн. :

ООО «Харвест», 1998.-432 с.

6. Кондаков, И. В. Самосознание культуры на рубеже тысячелетий /И. В. Кондаков.- Общественные науки и современность.- 2001.- № 4. С. 138-148.

7. Кримський С. Б. Инварианты цивилизационного процесса// Цивилизационные модели современности и их исторические корни / Ю. Н. Пахомов, С. Б. Крымский, Ю. В. Павленко и др. Под ред. Ю. Н. Пахомова. – Киев: Наук. думка,2002. – 632 с.

8. Кун, Т. Структура научных революций: Пер с англ. / Т. Кун; Сост. В. Ю. Кузнецов. М. : ООО «Издательство АСТ», 2002. — 608 с.

9. Курьянова И. А. Системно-синергетические методы исследования культуры переходного типа / И. А. Курьянова // Культура народов Причерноморья. — 2005. — № 61. — С. 74-75.

10. Махлин В. Л. Философская программа М. М. Бахтина и смена парадигмы в гуманитарном познании.- М., 1997. – 219 с.

11. Нахлік Є. Євген Маланюк / Є. Нахлік, О. Нахлік. — К. : АртЕк,2001. — 64 с.

12. Хейзинга Й. Осень средневековья [електронний ресурс] / Й. Хейзинга.- Режим доступу: http:// www. gumer. info/bibliotek_Buks/Culture/Huiz/22. php

Кривда Н. Ю. Переходные процессы в культуре: теоретико-методологические аспекты.

Переход как культурная эпоха исторически обусловлена целостностью культурных ценностей и феноменов, находящихся между устойчивыми типами культуры на стадии ее динамики с присущими ей системообразующими изменениями данных ценностей, процессов и феноменов, с неопределенностью дальнейшей динамики. Анализ культурной динамики требует использования в качестве критериев структурирования системы инвариантов культурной целостности. К таким инвариантам отнесем социально значимые и приемлемые с точки зрения социального опыта ценности человека и общества; субъекта\субъектов культуротворчества и их деятельность в качестве таковых; методы трансляции культурной информации, инструменты социокультурного опыта; семиосферу культуры. Методологическими принципами осмысления перехода являються: диахроний анализ (взаимодействие прошлого, настоящего, будущего), синхроний анализ (межкультурное взаимодействие наличных культур) и персоналистический анализ (коммуникативное смысловое поле культуры как взаимодействие субъективного и объективного).

Ключевые слова: культура, переходный тип культуры, культурные инварианты, методология изучения переходного периода культуры.

Kryvda N. Transitional processes in culture: theoretical and methodological aspects.

Transition cultural era is historically determined by the integrity of cultural values and phenomena, between stable types of cultures under its dynamics with its backbone changes in data values, processes and phenomena with the uncertainty of further dynamics. Analysis of the cultural dynamics requires the need to use the invariants of cultural integrity as criteria of structuring the culture. These invariants take socially meaningful values of man and society, the subjects of cultural as creators and their activities as such, methods of transmission of cultural information, tools of socio-cultural experience; semiosphere culture.

The analysis of the transitional culture includes several levels of the study: First, the diachronic aspect of the analysis examines the relationship of the past, present and future. Through the «gaps and cracks» of previous culture, outdated communications or unmet demand break new cultural innovations, products, and institutions. They look ridiculous or shocking, but they demonstrate the elements of a new future, appealing to everything who is the leader of inevitable change. Then, the differences are noticeable on the level of mass consciousness. Not only are the pioneers and innovators, but the»mass man» is in a situation of choice, must accept new formats of communication, cultural production and consumption. Innovations and traditions, coexisting on the level of «everyday» knowledge and behavior need not only conceptualize from professionals, but also require personal decisions on every day activities. Old values and processes look in the eyes of the ordinary man as 'cultural', while a new values are visible as «anti-cultural» distorted because it is difficult for the majority to accept the same changes and recognise them, abandoning the «faith of their ancestors. » Furthermore, there is a conflict emerging between the two images of essential. There is a need for a productive solution of such contradiction, and this in turn leads to the birth of the phenomena, values and structures that form the basis of future type of culture. Nonlinearity of the process generates cooperative effects that, in state of bifurcation, lead to unpredictable consequences.

Within the synchronous analysis of the transitional type of culture the interaction of modern coexisting cultures on the level of detection of the dynamics and mutual transitions entities is assessed. Amplified universal tendencies are caused by the globalization of theculture, which lead to the formation of new paradigms of cultural integrity. Intercultural interaction demonstrates the complexity of culture as a system that in the era of transition diversificates qualitatively. In archaic as well as in civilizational formations changes may be both constructive and destructive.

Analysis of unbalanced culture that is inherent to dynamics of «transition» specifies the allocation of invariants of the culture. Intercultural (inter-civilizational) interaction are conceptualized in axiological categories of «transition», the fight of traditionalism and innovation is studied in diachronic aspect in terms of temporal relationships of the past, present and future.

The third aspect of the analysis is introduced as "personalized" one, which is the intersection of the subjective and objective and their interaction. In a transitional culture outer self-realisation of individuals seem as tense communicative semantic field, where appear both universal values, eternal and invariant forms of culture and simultaneously, specific features of "transition" period.

Keywords: culture, transitional culture, cultural invariants, methodology of study of transitional culture.

Надійшла до редколегії 01.03.2013 р.

УДК 930. 1(063)

М. П. Маденова
Российский Государственный Гуманитарный Университет

ИСТОРИОГРАФИЯ И РЕЦЕПЦИЯ КАК ДВА СПОСОБА ОСВОЕНИЯ НАУЧНОГО НАСЛЕДИЯ (НА ПРИМЕРЕ ТРУДА А. С. ЛАППО-ДАНИЛЕВСКОГО «МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ»)

Анализируются механизмы освоения научного наследия историков-предшественников: историографического анализа и рецепции идей историков на примере труда А. С. Лаппо-Данилевского «Методология истории». Выявляются основные черты каждого из названных элементов исторического исследования, дается их характеристика, а также устанавливаются их различия.

Ключевые слова: рецепция, историография, критика, методология истории, А. С. Лаппо-Данилевский.

Хорошо известно, что изучение предшествующей историографии – неотъемлемая составляющая профессионально выполненного научного исследования. Но не всегда четко осознается, что освоение имеющегося опыта идет двумя принципиально различными путями – путем историографического анализа и путем рецепции, которые зачастую сложно полностью отделить друг от друга не только для читателя, но и для самого автора. Но по сути это две совершенно разные вещи: в первом случае автор пересказывает мысли своих коллег, а во втором – на их основе выстраивает свою концепцию. Именно для того, чтобы понять «что чьё» и насколько новое исследование действительно ново, необходимо четко различать два названных элемента. Это актуально, поскольку сегодня, в период иного мышления, другого осознания мира, глобализации, междисциплинарности и появления новых методов исследования, уже известные теории могут приобрести новое значение или стать основой новых теорий. Но в условиях существующего на данный момент большого количества разнообразной информации встает вопрос о качестве и об оригинальности исследования. На первый взгляд, эта задача кажется несложной, но на деле не всегда можно легко отличить одно от другого, особенно когда автор сам разделяет точку зрения своих предшественников, а исследование не лишено анализа и критики.

В данной статье мы разберем два таких элемента исторического исследования как историография и рецепция на примере двухтомного труда российского историка А. С. Лаппо-Данилевского «Методология истории» (Лаппо-Данилевский 2010a,b).

Говоря об историографии, мы подразумеваем, что историк лишь критически анализирует и отчасти описывает (при всей условности самого понятия описание) идеи других авторов. В больших трудах по теории истории авторы, как правило, до изложения собственных концепций уделяют большое внимание построениям своих предшественников, излагают ранее сформулированные идеи коллег.

В своем двухтомном труде А. С. Лаппо-Данилевский упоминает множество ученых и останавливается на теориях многих из них. Автор не просто пересказывает идеи всех подряд историков, хаотично и без разбора, но анализирует их и систематизирует по школам, направлениям. Так, например, говоря о том, что его предшественники в своих исследованиях уже пользовались общей психологией, автор приводит идеи немецкого историка Карла Лампрехта: «Лампрехт находится под влиянием Липпса и утверждает, «что история ничто иное, как прикладная психология и что она изучает развитие психических продуктов, общих данному человеческому обществу». С такой же точки зрения Лампрехт старается обосновать и свою периодизацию немецкой истории; он характеризует тип психики каждого периода преобладанием определенного социально-психического фактора, порождающего и соответствующие характерные продукты культуры» (Лаппо-Данилевский 2010a, pp. 208-209). А. С. Лаппо-Данилевский создает целостную картину, сложившуюся к концу XIX – началу XX века в исторической науке, прослеживает развитие исторической мысли, называя основных представителей и их теории. Это помогает читателю получить общее представление об основных течениях: «В дальнейшем развитии того же направления, представители которого уже строже придерживались теоретико-познавательной точки зрения, можно различать несколько оттенков. Навилль, например, выступивший вскоре после Дильтея с трудом по классификации наук, еще находился скорее под влиянием рационализма и пробабилизма, чем критицизма; Виндельбанд и Риккерт, напротив, исходят из его начал и принимают во внимание этический идеализм; наконец, Ксенополь придерживается довольно смешанных воззрений, в которых эмпирический реализм играет не последнюю роль» (Лаппо-Данилевский 2010a, p. 315). Таким образом, основная функция историографии в исторических трудах заключается в обзоре существующих теорий, направлений. Автор создает общую картину и на фоне нее выстраивает собственные концепции.

Как можно заметить, в приведенных выше рассуждениях А. С. Лаппо-Данилевский не ограничивается простым упоминанием ученых и пересказом их идей, а систематизирует их, отмечает преемственность, анализирует и некоторых подвергает критике. Таким образом, историографию можно условно поделить на два вида. Первый – исследователь предлагает ознакомительное описание трудов других ученых. Второй – помимо описания исследователь дает критику представленных идей. В этом случае теории историков воспринимаются более осознанно и можно рассмотреть актуальность их применения в современной автору ситуации.

Отметим, что в работе А. С. Лаппо-Данилевского первый вид историографии почти отсутствует и, следовательно, предположим, что он встречается в основном в учебной литературе, целью которой является ознакомительный обзор теоретических концепций. В научных же трудах авторы склонны к анализу теорий своих предшественников. Здесь можно также привести работы и других ученых, например, Эрнста Бернгейма, который в первых главах своего труда «Историческая наука и философия истории» также дает историографический обзор предшествующих течений с анализом и критикой существующих концепций (Bernheim 1880). То же мы видим и в работе «Культурно-исторический метод» Карла Лампрехта (Lamprecht 1990).

Итак, отметим следующие основные черты историографии. Во-первых, она является неотъемлемой частью крупного исторического исследования, что и так, в общем-то, понятно. Во-вторых, историография условно делится на два вида – по наличию или отсутствию критики. В-третьих, критика, которую в данном случае можно рассматривать как анализ, является важным элементом историографии, отдельно она существовать не может.

При рассмотрении той или иной идеи своего коллеги, автор обычно дает собственную оценку его теориям. Например, при рассмотрении некоторых взглядов В. Вундта, у А. С. Лаппо-Данилевского наряду с изложением присутствует критика, содержащая в себе анализ: «Нельзя не заметить, однако, что попытки подобного рода психологических обобщений еще не дают «исторических законов» в строгом смысле слова. В одном месте сам Вундт называет установленное им положение об «исторических производных» «принципом», а не законом; и действительно, не говоря о более широком приложении такого положения, его, конечно, можно признать методологическим принципом исторического исследования, но не законом исторических явлений. – «Закон контрастов», в сущности, также нельзя назвать законом; Вундт едва ли правильно устанавливает в нем причинно-следственную связь между определенною причиною и действием; да ее и нельзя установить, так как данная тенденция сама по себе еще не может вызвать реакции…» (Лаппо-Данилевский 2010a, p. 240). В некоторых случаях автор не высказывается только положительно или только отрицательно относительно взглядов своих коллег. Например, говоря об Э. Бернгейме, А. С. Лаппо-Данилевский наряду с недостатками его теории, отмечает и некоторые положительные моменты: «Хотя определение Бернгейма вызвало возражения, … однако все признают за его учебником крупные достоинства... [здесь и далее выделенной мной – М. М] …я только замечу, что автор все же мало обосновывает свою теоретико-познавательную точку зрения и смешивает теоретические принципы с техническими правилами. По методологии источниковедения Бернгейм сообщает много ценного. … Впрочем, Бернгейм слишком мало интересуется основаниями такого деления и не применяет его принципа к систематике более конкретных групп исторического материала. Нельзя не заметить, что и дальнейшая система его изложения вызывает некоторые сомнения. … он довольно слабо развивает свою мысль и не вполне удовлетворяет компетентных судей…» (Лаппо-Данилевский 2010a, pp. 146-147).

Критика идей в рамках историографии не нацелена только на констатацию отрицательных сторон, но все же авторы достаточно часто указывают как раз на недостатки в теориях своих коллег. Так, критика А. С. Лаппо-Данилевского касается в основном слабого или неглубокого развития той или иной мысли его предшественниками. В случаях позитивного отзыва автора о работе его коллеги отрицательные замечания все же не исключены: «Хотя Бёк не успел сам окончательно выработать систему, свободную от недостатков, и, в сущности, посвящал свои лекции изложению методов исторического изучения только применительно к классической древности, но все же его курс, по полноте и разносторонности содержания, долгое время оставался единственным в своем роде и, наконец, уже по смерти автора, появился в печати» (Лаппо-Данилевский 2010b, p. 12). Вообще, относительно теорий своих коллег у А. С. Лаппо-Данилевского отсутствует положительная критика в чистом виде, всегда наряду с одобрительными отзывами присутствуют какие-либо замечания. Например, российский ученый отмечает недостатки и достоинства идей И. Г. Дройзена: «и в тех случаях, когда рассуждения автора (например, о психическом характере исторических источников и фактов) можно признать правильными, они далеко не всегда ясно выражены: в своих афоризмах он не развивает

высказываемых им положений, не доказывает их и не иллюстрирует примерами. Тем не менее, Дройзен высказывает в своей книге немало ценных и глубоких замечаний, например, о делении источников на остатки и предания, о психологическом истолковании, об отношении этики к истории и т. п.; но систему их изложения едва ли можно признать удачной: методология источниковедения и методология исторического построения в ней смешаны» (Лаппо-Данилевский 2010а, p. 136). А. С. Лаппо-Данилевский опять отмечает недостаточное развитие идей, а также неясность выражения мысли.

Итак, критика, содержащая в себе анализ, является неотъемлемой частью историографии, благодаря чему изложение концепций коллег не превращается в обыкновенный пересказ их взглядов, а представляет собой осмысление их идей и некоторую попытку осознания возможности применения рассмотренных концепций в современной автору ситуации. Критика в историографии играет также важную роль в сравнении существующих теорий или выявлении преемственности взглядов, что мы видели на примерах А. С. Лаппо-Данилевского, способствует созданию более четкой структуры, благодаря чему у читателя складывается целостное представление о существующих направлениях. В трудах исследователей критика редко бывает положительной. Например, в своей «Методологии истории» А. С. Лаппо-Данилевский только позитивно, безо всяких замечаний, не отзывается ни об одном из ученых, он всегда указывает на какие-либо недоработки в представленных теориях. Критика в историографии способствует осознанному отношению к представленным теориям коллег, рассмотрению возможности применения их в современной ситуации, выявлению, по большей части, их недостатков и, соответственно, обоснованию необходимости предложенного автором исследования. Последнее, что важно здесь отметить, так это то, что историография не предполагает дальнейшего развития автором рассмотренных им концепций его коллег. Историография фокусируется на уже созданных теориях, а не на новых, она всегда обращена в прошлое. Это важно осознавать для того, чтобы отличить историографию от рецепции.

Процесс познания и рецепции очень подробно изложила О. М. Медушевская в работе «Теория и методология когнитивной истории». Хотя сам термин «рецепция» автор не употребляет, именно ее концепцию мы и возьмем за основу. Для начала надо разобраться, как же этот процесс происходит и возможен ли он, особенно учитывая то, что рассматриваемые нами авторы принадлежат к разным странам и культурам. Сразу могу сказать: да, возможен, – и вот почему. Человек способен к целенаправленной деятельности по созданию культурных объектов, вещей, в которых он фиксирует информационный ресурс (Медушевская 2008, p. 33). Распознать этот ресурс он может через опосредованный обмен, через материальный продукт. В нем человек фиксирует свои идеи, из него извлекает информацию о других людях (Медушевская 2008, pp. 44-45). То есть то, что для одного индивида является интеллектуальным продуктом, для другого – источником информации. Материальный продукт находится в информационной сфере, которая доступна каждому и открывает возможности для информационного взаимодействия, происходящего осознанно. Передача информации от одного индивида к другому происходит путем преобразования ее в вещественную форму, которая может быть подвергнута реконструкции в обратном направлении, то есть может вновь стать информацией (Медушевская 2008, p. 73). Одним из уровней информационного обмена между индивидами является уровень «признания чужой одушевленности» (Румянцева 2007). То есть индивид признает сходство своего сознания с сознанием другого. Таким образом, человек способен к рецепции уже существующих идей. Он может представить себе ход мыслей другого индивида и осуществить обратное преобразование, которое в сознании интерпретатора трансформируются в его новую картину мира. Любой интеллектуальный объект создается с определенной целью, которую можно установить. Но идея творца не может воплотиться полностью, продукт всегда неидеален и предположительно должен быть улучшен, как только появятся необходимые для этого условия (Медушевская 2008, pp. 77-81). Работа индивида с материальным продуктом порождает новую информационную картину, включающую в себя и созданный продукт и соотнесение полученного результата с первоначальным замыслом, а также предполагает возможные варианты последующей деятельности (Медушевская 2008, p. 97). То есть в процессе информационного обмена индивид способен понять цель создания изучаемого продукта, соотнести с ней то, что в итоге получилось и под действием присущей человеку самокоррекции предложить идеи дальнейшего развития данного продукта. Это и есть рецепция индивидом научных идей другого. Рецепция не является подражанием. Индивид, изучающий материальный объект своего коллеги, не стремится впоследствии создать нечто похожее, а стремится улучшить уже имеющееся, так как «человек создает вещь для того, чтобы она наилучшим образом соответствовала своему назначению» (Медушевская 2008, p. 109). Информационный обмен преодолевает языковые барьеры

любого характера (Медушевская 2008, p. 93), то есть мы можем говорить, что возможен и интернациональный информационный обмен: то есть русский творец интеллектуального продукта может понять своего иностранного коллегу, то есть рецепция не имеет географических границ.

В своей работе О. М. Медушевская использует термин «информационный магнетизм», на наш взгляд близко подходящий к используемому нами термину рецепция. Под информационным магнетизмом автор подразумевает «присущее индивиду свойство воспринимать информационный ресурс, заключенный в интеллектуальных продуктах, созданных другим человеком, раскодировать его и включить в свою информационную картину мира» (Медушевская 2008, p. 115). Мы под рецепцией подразумеваем основанный на принципе «признания чужой одушевленности» осознанный интеллектуальный процесс восприятия информации, заложенной в материальном продукте, путем его реконструкции, соотнесение извлеченной информации с целью создания продукта и на основе этого построение идей дальнейшего развития данного продукта.

Таким образом, говоря о рецепции, мы подразумеваем, что историк воспринимает труды своих коллег и использует их идеи в дальнейшем для собственных исторических построений. Так, опираясь на опыт И. Г. Дройзена, А. С. Лаппо-Данилевский дает свою характеристику историческому источнику: «Следовательно, произведением человека можно назвать объект, значение которого объясняется лишь при помощи предпосылки чужой одушевленности, обнаружившейся в его особенностях; в таком смысле произведение человека или результат его деятельности следует признать психическим продуктом. … С такой психологической, а не гносеологической точки зрения можно сказать, что исторический источник есть, прежде всего, продукт человеческой психики и что «лишь то, чему человеческий дух и человеческий смысл придали форму, в чем они отпечатлелись, чего они коснулись, лишь человеческий след может получить значение исторического материала»(Лаппо-Данилевский 2010b, pp. 35-36). Или А. С. Лаппо-Данилевский в своих построениях разделяет точку зрения какого-либо историка, ссылаясь на его работы, например, на работы Г. Риккерта: «Следует заметить, однако, что, поскольку действительность нам дана, она представляется нам конкретно данной. В самом деле, действительность всегда представляется нам в данной нам конкретности; значит, если история занимается научным построением действительности, она должна заниматься таким построением ее в ее конкретности: “только частное и есть то, что действительно происходит”. Следовательно, историю, в таком именно смысле, можно назвать наукой о действительности, рассматривающей ее в отношении ее к конкретному» (Лаппо-Данилевский 2010a, p. 328).

Но не обязательно, что автор использует только теоретические построения своих коллег. Это могут быть и термины (хотя значение их может различаться): «Употребляемый мною термин «сочувственное переживание» близко подходит к термину Липпса: «Einfühlung» («вчувствование»)» (Лаппо-Данилевский 2010a, p. 410). Могут быть и примеры: «В черновых набросках, например, автор иногда свободнее и яснее выражает свою задушевную мысль, чем в отделанном, предназначенном для публики произведении <…> В виде примеров можно указать хотя бы <…> на различные редакции «истории моего времени» Фридриха Великого, по которым можно судить о том, в какой мере исторические и политические взгляды юного короля изменились ко времени его старости, и т. п. » (Лаппо-Данилевский 2010b, p. 144). Здесь А. С. Лаппо-Данилевский упоминает работу Г. Вольфа «Einführung», откуда и был взят данный пример. Или: «…можно припомнить, например, донесения папских нунциев и венецианских послов XVI–XVIII столетий; о них см. G. Wolf, Einführung, SS. 605–613, 620–621», – отмечает А. С. Лаппо-Данилевский, говоря о достоверности и недостоверности показаний (Лаппо-Данилевский 2010b, p. 364). Таким образом, автор, взяв некоторые обстоятельства, упомянутые в прошлых работах своих коллег, осмысленно применил их к своим идеям, используя данный материал в качестве иллюстрации. То есть рецепция может основываться не только на теоретических построениях коллег-ученых и возможном развитии их идей, но и на совокупности фактологического материала.

Также А. С. Лаппо-Данилевский иллюстрирует свои мысли примерами из работ ученых не только из области истории, но и из других областей науки. Так, говоря о ложных показаниях и «ошибках памяти», он приводит цитату из исследования по психологии В. Штерна: «свидетель наблюдает, положим, трех людей, собравшихся вокруг стола и приступающих к обеду, причем один из них в вышеуказанном положении, другой сидит на скамье, а третий собирается занять стул, который стоит спереди у стола, но в своем показании о виденном говорит, что, соответственно числу обедающих, при столе было три стула» (Лаппо-Данилевский 2010b, p. 310). Для А. С. Лаппо-Данилевского в его исторических построениях психология играла одну из ведущих ролей, и он неоднократно использует материалы из исследований иностранных ученых, занимавшихся данной

наукой. В теоретических трудах по истории в то время исследователи не уделяли большого внимания данному аспекту. Помимо психологии для иллюстрации своих идей А. С. Лаппо-Данилевский использовал примеры из работ ученых других областей науки: филологии, культурологии и др.

Таким образом, говоря о рецепции, отметим следующее. Во-первых, она направлена на создание новых теорий, обращена в будущее. Во-вторых, материалом для новых исторических построений могут служить не только идеи коллег-авторов, но и фактологические данные, содержащиеся в их работах. В-третьих, не обязательно исследования должны быть по исторической тематике. Как мы видели на примерах, указанных выше, основой для нового знания может служить и материал работ из других областей науки, что актуально особенно сейчас, в период междисциплинарности.

Конечно, новое теоретическое знание строится не только на осмыслении и систематизации фактологического материала. Без осознания существовавших и существующих концепций это невозможно. Здесь мы вновь возвращаемся к такому элементу как критика, который является не только частью историографии, но и рецепции. Также не будем забывать и про анализ, с которым она напрямую связана.

Анализ и критика идей иностранных авторов в связи с их рецепцией А. С. Лаппо-Данилевским, по сути, должен выявлять недоработки их теорий и затем способствовать новым историческим построениям российского ученого. Чаще всего у А. С. Лаппо-Данилевского эта критика отрицательная. Отрицательной критикой мы также считаем и указание на пробелы в теории, на ее неполное или недостаточное развитие, не раскрытие, а лишь упоминание основных моментов, пусть даже главные идеи автор и разделяет. Например, говоря о сравнительном методе, А. С. Лаппо-Данилевский указывает на недостатки исследования В. Вундта: «Автор, однако, лишь мимоходом упоминает об этой познавательной цели [установление сходства, а не различия], с точки зрения которой, казалось бы, и нужно определять самую «сущность» метода, а потому и не выясняет соотношения между установлением сходства и установлением различия» (Лаппо-Данилевский 2010b, p. 508). Сам же российский историк говорит об этой проблеме более подробно, не забывая упомянуть, что, хотя В. Вундт и дает общую характеристику сравнительного метода, она едва ли является достаточно обоснованной и развитой (Лаппо-Данилевский 2010b, p. 509). Таким образом, мы видим, что А. С. Лаппо-Данилевский изначально разделяет взгляды В. Вундта, но все же, подчеркивая необходимость их дополнения и последующей разработки, российский историк идет дальше и развивает данную теорию, применяя ее к историческому построению. Обычно, несмотря на присутствие положительной критики, А. С. Лаппо-Данилевский все-таки указывает на пробелы в теориях своих коллег, что обычно проявляется в недостаточном развитии их мыслей. Таким образом, получается, что только положительной критики в рамках рецепции в работе российского ученого нет. Это подтверждается многочисленными примерами, один из которых уже упомянут выше. Также отметим, что идеи, подвергнутые критике и не вызвавшие одобрения А. С. Лаппо-Данилевского, не развиваются им дальше, они скорее остаются в области историографии. То есть, в основе рецепции могут быть те теории, с которыми автор хоть немного согласен, но они имеют некоторые недостатки, например и достаточно часто, – в их последовательном развитии.

Итак, рецепцию, так же как и историографию, можно условно разделить на два вида и так же критерием будет являться наличие или отсутствие критики. Если таковая присутствует, то в этом случае рецепция основывается на развитии теорий историков, заполнении пробелов, а если нет (в этом случае автор в качестве материала использует фактологические данные или разделяет взгляды своих коллег) – то идеи историков служат более иллюстративным материалом, который автор использует в своих построениях.

Таким образом, можно заметить, что и в историографии и в рецепции присутствует такая неотъемлемая составляющая как критика, которая, на первый взгляд, могла бы быть выделена в отдельный элемент. Но она таковым не является. В случае с историографией критика способствует осознанному отношению к теориям ученых, осмыслению возможности применения существующих идей в современной ситуации, выявлению слабых мест. В случае с рецепцией критика помогает улучшить существующие концепции, найти им применение сегодня, использовать идеи из других областей науки, имеющие отношение к изучаемым проблемам.

Итак, отметим основные различия историографии и рецепции. В рамках историографии, автор фокусируется только на трудах своих коллег. Он рассматривает их идеи, подвергает их анализу и критике, но в итоге сам автор на этой основе не создает никаких новых исторических теорий. В случае же с рецепцией исследователь не только обращается к работам своих коллег, но и на основе их выстраивает свои концепции. То есть, в отличие от историографии, рецепция имеет своей целью создание нового исторического знания путем осмысления уже имеющегося и применения его к современной автору ситуации.

Именно наличие в работе такого элемента как рецепция говорит о том, что она не состоит из пересказа уже существующих идей, а является исследованием.

Конечно, мы осознаем сугубо предварительный характер проводимого нами различения историографии и рецепции, но, на наш взгляд, это различение дает эффективный инструментарий анализа крупных оригинальных работ по теории исторического знания – таких, как «Методология истории» А. С. Лаппо-Данилевского.

Библиографические ссылки:

1. Bernheim, E, 1880. Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie. Göttingen: Verlag von Robert Peppmuller.
2. Lamprecht, K, 1900. Die kulturhistorische Methode. Berlin: H. Heyfelder.
3. Лаппо-Данилевский, А. С., 2010a. Методология истории. Т. 1. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН).
4. Lappo-Danilevskyi, A. S., 2010a. Metodologiya Istorii. Vol. 1. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN).
5. Лаппо-Данилевский, А. С., 2010b. Методология истории. Т. 2. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН).
6. Lappo-Danilevskyi, A. S., 2010b. Metodologiya Istorii. Vol. 2. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN).
7. Медушевская, О. М., 2008. Теория и методология когнитивной истории. Москва: РГГУ.
8. Medushevskaya, O. M., 2008. Teoriya i metodologiya kognitivnoy istorii. Moscow: RGGU.
9. Румянцева, М. Ф., 2007. ‘Концепт «признание чужой одушевленности» в русской версии неокантианства’. Cogito, вып. 2. с. 35-54.
10. Rumyantseva, M. F., 2007. ‘Kontsept “priznaniye chuzhoi odushevlennosti” v russkoi versii neokanteanstva’. Cogito, no. 2. pp. 35-54.

Маденова М. П. Історіографія та рецепція як два способи освоєння наукової спадщини (на прикладі праці А. С. Лаппо-Данилевського «Методологія історії»).

Аналізуються механізми освоєння наукової спадщини істориків-попередників: історіографічного аналізу та рецепції ідей істориків на прикладі праці А. С. Лаппо-Данилевського «Методологія історії». Виявляються основні риси кожного з названих елементів історичного дослідження, дається їх характеристика, а також встановлюються їх відмінності.

Ключові слова: рецепція, історіографія, критика, методологія історії, А. С. Лаппо-Данилевський.

Madenova M. Historiography and reception as two ways of scientific heritage research (Illustrated by the A. S. Lappo-Danilevskyi’s book “The methodology of history”).

The author of the article examines two ways of scientific heritage research on the basis of the A. S. Lappo-Danilevskyi’s book “The methodology of history”: the historiography analysis and the reception of the ideas of historian. The author raises a problem of the novelty and origin of the historical research. The main features of these two elements of historical study are being revealed, as well as being characterized and discerned. If we talk about historiography, we mean that a historian analyses and describes the ideas of other authors. As a rule in large studies there is a special chapter in the beginning with the structured and analyzed historical theories of predecessors. So the main function of historiography consists in the review of the present theories and streams. The author creates his own theory against their background. We detected the following main traits of historiography. Firstly it is an integral part of the historical research. Secondly the historiography can be divided in two categories – depending on the presence or absence of criticism. Thirdly the criticism, which in this case could be regarded as analysis, is an important part of historiography, it couldn’t exist separately. It is the criticism that makes the review of the predecessors ideas comprehended and helps to avoid just a retelling of their theories. The criticism is also important in comparison of the present streams and detecting of conviction continuity. Fourthly the historiography doesn’t suppose the development of the regarded views of other authors; it focuses on the already created theories and is always “directed to the past”.

The reception implies an intellectual process of perception of information, which exists in a material product. This information is to be reconstructed, compared with an aim of the product’s creation and after that the ideas of farther development are to be made. The principle of “accepting another’s soul” is to be used. The criticism could be a part of reception as well it divides it into two sorts by its presence or absence. We detected the following main traits of reception. Firstly it is aimed to the creation of new theories, “directed to the future”. Secondly the views of colleagues as well as the other facts, contained in their studies, could be the sources for the new historical theories. Thirdly the studies shouldn’t be necessarily devoted to the historical subject, especially on the present situation of interdisciplinary.

Keywords: historiography, reception, criticism, history methodology, A. S. Lappo-Danilevskyi.

Надійшла до редколегії 28.02.2013 р.

УДК 167.7: 17.025

А. В. Матвійчук
Міжнародний економіко-гуманітарний університет імені академіка Степана Дем'янчука (м. Рівне)

ПРИНЦИПИ ТА ПАРАДИГМИ ЕКОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ ЯК ІДЕЙНА ОСНОВА ЕКОЛОГІЧНОЇ ДЕОНТОЛОГІЇ

Екологічне знання нині постає як складний науковий та соціокультурний феномен. Серед іншого, це відкриває можливості до залучення принципів та парадигм екознання для обґрунтування нової галузі знання – екологічна деонтологія.

Ключові слова: екологічна деонтологія, екологічне знання, глобальні проблеми сучасності.

Постановка проблеми. Досвід останніх десятиліть показує, що вирішити завдання екологізації діяльності сучасної людини наявними нині засобами не можливо – особливо у ситуації нестабільних політичних систем та економік. Здобуті наукою екологічні знання (зокрема, про небезпеки для Природи та самої людини від форм та способів, в які вона здійснює свою життєдіяльність) досі не перетворилися у стійкі переконання екологічного характеру та не втілилися у відповідну (і масову) людську практику – попри всі зусилля науковців-екологів і зелених громадських активістів та політиків. Саме тому ми послідовно обстоюємо думку, що засобом реальної екологізації предметно-практичної діяльності людини, зокрема матеріального виробництва та усієї суспільної практики могла б стати нова дисципліна, яку ми визначили як екологічна деонтологія, тобто наука про належне у поведінці людини (в тому числі професійній) з точки зору дотримання екологічних вимог [10; 11; 12]. Ця нова наукова галузь, з одного боку, надаватиме можливість раціонально-критичного та морально-аксіологічного осягнення тих проблемних ситуацій, що несуть загрози самому факту людського існування, а з іншого – відкриватиме можливість змін у світогляді сучасної людини, тобто нового ціннісного наповнення та нових загальноприйнятих і дієвих, екологічних за змістом стандартів поведінки людини з довкіллям та у довкіллі.

Теоретичною основою нашого дослідження є напрацювання вітчизняних та зарубіжних філософів і науковців, у центрі дослідницької уваги яких знаходиться феномен екологічного знання. Варто зазначити, що екологічна проблематика ґрунтовно досліджується представниками київської філософської школи – тут необхідно згадати таких мислителів як-от Т. Гардашук, М. Голубец, Н. Депенчук, Ф. Канак, М. Кисельов, В. Крисаченко, І. Круть, В. Лук'янець, Д. Микитенко, В. Хорошилова тощо. Вагоме значення для розуміння статусу сучасних екологічних досліджень, а також підставою для аналізу особливостей структурної організації екологічного знання, його методологічного та понятійно-термінологічного апарату мають праці закордонних авторів. Тут доречно виділити групу російських авторів, які активно працювали або працюють в означеному предметному полі, а саме: І. Бестужев-Лада, А. Гіляров, Е. Гірусов, В. Данілов-Данільян, В. Дьожкін, М. Моісєєв, Ю. Олейников, М. Реймерс, І. Фролов. Водночас, принципове значення для розуміння екологічного знання мають праці таких всесвітньо відомих авторів як-от Е. Вілсон, А. Ґор, Р. Дажо, Е. Кірк, Р. Кіркман, К. Лоренц, К. М. Маєр-Абіх, Ю. Одум, В. Хьосле. Праці вказаних вітчизняних та зарубіжних науковців сприяли формуванню глибокого розуміння феномену екологічного знання, детермінації принципів та специфіки його структурної організації, а також допомогли визначити його змістовні та функціональні особливості, які, на наш погляд є визначальними для розвитку екологічної деонтології. Отож, в рамках представленого увазі читача матеріалу ми маємо на меті, по-перше, окреслити генетичний зв'язок екологічної деонтології та екологічного знання, а по-друге, вказати принципи та парадигми екологічного знання, які, на наше переконання, матимуть фундаментальне значення для екологічної деонтології.

Виклад основного матеріалу. Позачасова актуальність звернення до екологічного знання, на наше переконання детермінується самою суттю екологічної проблематики, що полягає у неузгодженості між тим рівнем перетворення та охорони природи, який є природно-історично необхідним у процесі вирішення поставлених перед суспільством завдань соціально-економічного та науково-технічного прогресу, і наявним рівнем урахування об'єктивних зв'язків та закономірностей природи, яку суспільство реально демонструє у своїй діяльності на сучасному етапі свого розвитку [20]. Отож, з означеного вище випливає, що людина приречена на осмислення відношення «Людина – Природа» та на пошук оптимальної форми та способу його реалізації. Людина зобов'язана вибудовувати свою життєву стратегію із врахуванням законів природи (фактично екологічних законів). Своєю чергою, рівень реального дотримання законів природи – фактична екологічна поведінка, очевидно дає нам уявлення про здатність людини

виконувати свої екологічні обов'язки та дотримуватися екологічних імперативів у предметно-практичній діяльності.

Вихідною тезою нашого дослідження є те, що екологічне знання ми розглядаємо як результат пізнавальної діяльності людини (або просто життєдіяльності індивіда), що є реакцією суб'єкта пізнання на довкілля (природне навколишнє середовище). Екологічне знання утворюється складною системою різних структурованих сукупностей фактів, закономірностей, теоретичних побудов, відображень, що сприяють цілісному уявленню про навколишнє середовище та місце людини в природі. При цьому в структурі екологічного знання можна виділити ненаукову компоненту (неявне, передумовне, особистісне та емоційне екологічне знання) та наукову компоненту – екологічна наука, що має багатоярусну конструкцію, кожний рівень якої спирається на низку традиційних екологічних дисциплін.

Одразу зауважимо, що екологічна наука передусім орієнтована на продукування об'єктивного знання про довкілля, намагається адекватно відображати сутність реальних зв'язків і відношень та глибинні причинно-наслідкові залежності об'єктів світу, що оточує людину. Природно, що екологічна наука прагне здійснювати пізнавальну активність на підставі точних методів встановлення, відбору, узагальнення та організації фактичного матеріалу. Структурно сучасне екологічне наукове знання являє собою комплекс взаємопов'язаних наукових дисциплін та напрямів, диференціація яких визначається окремими феноменологічними, субстанційними, гносеологічними, прагматичними та іншими чинниками або їх комбінацією. Не дивно, що український філософ Валентин Крисаченко екологію визначив як науку полісимфонічну та мультиспрямовану [8, с. 17].

Щодо ненаукової компоненти екологічного знання (та її окремих родів), то вони є фактичним результатом активного відношення людини до світу та колективно-суспільного буття людини в світі. Як відзначає українській дослідник Іван Чорноморденко, джерелом наукових знань є спостереження, експеримент, моделювання, теоретичні дослідження, натомість позанаукові знання своїм джерелом мають особистісні якості їх творців: чи то одкровення (релігія), чи то фантазію та уявлення (міфологія), самовираження особистості в художньо-образній формі естетичних ідеалів (мистецтво), або те чи інше поєднання зазначених якостей. Науковець акцентує увагу на тому, що позанаукове знання може поставати як знання міфологічні, релігійні, мистецькі, магія, пам'ять, досвід, майстерність тощо. При цьому вони відкриті, адже постійно наповнюються модифікованими рефлексіями (значеннями та смислами). Позанауковим знанням притаманна багатокодовість смислів та значень. Водночас позанаукові знання завжди мають яскраво виражену гуманітарну природу та виступають своєрідним відображенням ідеалів, сенсів, норм людського буття [21].

Остання теза, для нас має велике значення, адже ми розглядаємо екологічне знання як фундамент для екологічної деонтології, метою якої є формування нової, більш гуманістичної та екологічної за змістом свідомості сучасної людини. Разом з тим, оскільки свідомість людини, як специфічна форма відображення дійсності, пов'язана з психікою, абстрактним мисленням, світоглядом, які серед іншого, апелюють до поза наукових форм знання, ми не можемо не брати їх до уваги у прагнення змінити свідомість сучасної людини. У цьому контексті показовою є думка російського дослідника Володимира Борісєнкова, який переконаний, що сучасна освіта (очевидно один з найбільш ефективних способів формування свідомості людини – А. М.) вже підійшла до межі у частині експлуатації раціональних можливостей людини. Натомість емоційно-вольова сфера людини (зміст якої, передусім, формують позанаукові знання – А. М.) залишається мало задіяною, але саме вона є найважливіший резерв підвищення ефективності навчально-виховного процесу [5].

Розвиваючи цю думку, можемо стверджувати, що ступінь засвоєння наукових екологічних знань прямо залежить від наявності неявних та передумовних екологічних знань, а також від глибини особистісного та емоційного екологічного знання. З цього випливає необхідність створення передумов для заохочення та здійснення особистістю внутрішньої інтелектуальної та емоційної діяльності щодо осмислення екологічного досвіду людства (зокрема, шляхом вивчення досвіду різних народів щодо вирішення тих або інших локальних екологічних проблем). Напевно, що самостійне емоційне осягнення та переживання різних аспектів сутності відношення «Людина – Природа» сприятиме формуванню внутрішніх екологічних імперативів (в тому числі для професійної діяльності). Означений нами підхід, до слова, узгоджується із позицією автора поняття «деонтологія» Дж. Бентама, який свого часу твердив, що завдання деонтології надати соціальним мотивам усю силу мотивів особистісних.

Отже, підсумовуючи усе вище вказане можемо констатувати, що специфічні риси та статусні особливості екологічного знання сприяли народженню безлічі екологічно зорієнтованих філософських ідеї та принципів, які нині об'єднані поняттям «екологізм».

Воно трактується як різновид світогляду та ідеології, що становить опозицію «модерністському» механістичному світогляду, який має на меті редукцію складних природних процесів до простих його складових. Як відзначає Тетяна Гардашук, в основі екологізму лежить органістичний світогляд, створенню якого сприяє екологія [1, с. 51]. Разом з тим паралельно з поняттям «екологізм» у західній та, віднедавна, у вітчизняній спеціальні літературі набуло поширення поняття «інвайронменталізм». Суть останнього визначається соціальним оптимізмом та переконанням, що для розв'язання сучасних екологічних проблем необхідно передовсім вдосконалити управлінські підходи у сфері природокористування, заохочувати раціональне використання ресурсів та впровадження «зелених» технологій, що збалансує специфічний характер цінностей сучасного суспільства споживання. На підставі спеціального аналізу означених понять Тетяна Гардашук вказує на те, що нині науковців, які опікуються вирішенням проблем екологічного характеру – екологістів, можна поділити на два протилежні табори: 1) антропоцентричних інвайронменталістів, фактично технократів, «менеджерів ресурсів», але нового екологізованого характеру; 2) «не-антпропоцентричних» радикальних інвайронменталістів, які апелюють до таких понять як «повага до природи», «солідарність почуттів» та «солідарність інтересів» [1, с. 51-61]. На наше переконання, протиставлення цих двох підходів містить певну методологічну помилку, яка на практиці оформилася у серйозну проблему.

В обґрунтування такого підходу, дозволимо собі згадати результати останнього дослідження, Екологічної програми ООН – «21 Issues for the 21st Century» [23]. Саме у цьому рейтингу найбільш важливих проблем, пов'язаних із збереженням глобального навколишнього середовища третю позицію посіла проблема переформотування зв'язків та взаємодії науки та політики. Експерти ООН вказують на те, що вирішення глобальних проблем не можливе без ґрунтовних екологічних знань, що відкривають суть екологічних проблем. Важливо, аби ці знання не були лише надбанням науковців, але й були доступні широкому загалу – передусім тим, хто безпосередньо ухвалюватиме принципові рішення щодо, наприклад, боротьби зі зміною клімату, зупинення масштабних вирубок лісів, подолання дефіциту якісної води, обмеження промислового вилову риби у світовому океані, тощо. Показово, що на думку експертів Екологічної програми ООН провина щодо відсутності діалогу між носіями екологічних знань та ідей і тим, хто ухвалює політичні рішення є взаємною. Більше того науковцям дорікають дистанційованністю від широкої громадськості [23, с. 10]. Зрештою, така ситуація серйозно ускладнює забезпечення екологічною інформацією політиків та зацікавлених сторін у моменти, коли вирішення екологічних проблем вимагає більше ніж коли-небудь, наукових результатів з високим рівнем прозорості, доступності, надійності та легітимності. Гадаємо, що означений розрив між науковцями, широкою громадськістю та політиками можна, у тому числі, пояснити протиставленням різних інтелектуальних екологічних традицій: антропоцентричних інвайронменталістів та радикальних інвайронменталістів. Хоча, на наше переконання, вдосконалити управлінські підходи у сфері природокористування та здійснити екологізацію економіки, чого прагнуть перші, не можливо без засвоєння екологічної ідеології та етики, що вимагають другі.

Подолати цей розрив покликана екологічна деонтологія, яка одним із своїх завдань матиме формування комплексу особистих та професійних вимог до діяльності людини, основу яких становитимуть екологічні принципи та парадигми. Тобто принциповою змістовною відмінністю запропонованої нами екологічної деонтології має стати не лише фіксація розриву між належним (з екологічної точки зору) та фактичним у процесі здійснення людиною предметно-практичної діяльності у природі та з природою, але передусім пошук та формалізація способів подолання цього розриву або дисгармонії відношення «Людина – Природа». Щодо екологічного знання, то його принципове значення для розвитку екологічної деонтології походить зокрема з того факту, що екознання має своїм предметом речі, явища та процеси (наприклад, екосистеми, екологічні відношення та закони), що мають для людини онтологічне значення. Це, на наш погляд, відкриває можливості залучати принципи та парадигми екологічного знання (із певними застереженнями) у сферу гуманітарного знання, зокрема для обґрунтування належної поведінки людини у процесі предметно-практичної діяльності. Отож спираючись на екологічне знання спробуємо сформулювати низку принципів, які, на наше переконання, матимуть фундаментальне значення для екологічної деонтології (тобто йдеться про перспективу обґрунтування системи норм та вимог екологічного плану). До того ж обґрунтоване, логічне та змістовне визначення вихідних положень є обов'язковою передумовою розвитку будь-якої теорії, а самі принципи мають фундаментальний характер для здійснення практичної діяльності на підставі положень цієї теорії.

Принцип пріоритету живого. Екологічне знання сприяло виникненню та утвердженню загальної тенденції в сучасній науці ставити живе в центр світобудови. Очевидно

вихідними для означеної тенденції необхідно визнати міркування Альберта Швейцара та Володимира Вернадського. Суть принципу пріоритету живого полягає у визнання життя (в усіх його формах) найвищою цінністю, що постає наскрізним виміром усіх без винятку природних та соціальних утворень та визначає необхідність співвідносити будь-яке рішення або дію із інтересами життя як особливого соціоприродного феномену. При цьому ми виходимо з того, що «оскільки життєдіяльність людини і суспільства в цілому немислима поза живої природи (біосфери), то свідомі істоти, створюючи умови для свого розвитку, повинні турбуватися про збереження необхідних біогенних констант» [15, с. 97-98]. З іншого боку, принцип пріоритету живого перегукується із ідеями, які американський еколог Баррі Коммонер артикулював у вигляді загальних екологічних законів, що увібрали в себе методологічний досвід екологічного знання [7]. Дозволимо собі їх згадати із певними коментарями, що вказуватимуть на зв'язок законів Коммонера із принципом пріоритету живого: 1) усе пов'язане з усім, отже маємо право стверджувати, що не можна одним життям нехтувати заради іншого; 2) усе повинно кудись подітися, тобто визнання системи замкненого кругообігу речовин, що становить основу стабільного існування біосфери, своєю чергою є додатковим стимулом особливого ставлення до кожного елемента біосфери; 3) природа знає краще, з чого випливає належність дбайливого ставлення до екосистем та всіх її елементів; 4) ніщо не дається задарма, що змушує нас вкрай зважено підходити до всякої новації в межах існуючих екосистем. Зважаючи на вище вказане переконані, що принцип пріоритету живого має потенціал стати основою деонтологічних вимог до різного роду видів предметно-практичної діяльності, що своєю чергою мають виконувати функцію запобіжників від непродуманих дій у повсякденному житті.

Принцип коеволюції. Означений принцип формується на підставі поняття, яке у загальнонауковий обіг залучене саме з екологічного знання. Як вказує українській знавець екологічної проблематики Микола Кисельов, поняття «коеволюція» на загал використовується для позначення механізму взаємопов'язаних змін фрагментів цілісної системи, що розвивається. При цьому термін має полісемантичний характер, що надає йому статусу загальнонаукового поняття. Так, за Кисельовим, основні напрями його застосування: а) у біології, в процесі осмислення механізму ускладнення організації та взаємозалежної еволюції живих систем на макро- та молекулярно-генетичному рівнях; б) як позначення процесу взаємозалежного розвитку людини та біосфери; в) як уособлення синтезу й організації знання в філософії та методології науки; г) як механізм цілісної генно-культурної еволюції у теоретичних побудовах сучасної соціобіології [1, с. 128-129]. Окремо Кисельов наголошує, що принцип коеволюції набув великого поширення в процесі дослідження системи «природа – людина – суспільство» та глобально-еволюційної проблематики.

Своєю чергою, дозволимо собі додати, що екологічне знання наочно показує, що попри стрімко набутий людиною статус глобального чинника біосферних змін, залишається доволі значний простір для її «безболісного» співіснування з іншими формами живого. Кожна з них – включно із людиною, може займати свою особливу нішу, існувати у своєму життєвому просторі на власному біологічному субстраті та, водночас, співіснувати із іншими формами життя. Зрозуміло, що людина має при цьому беззаперечну перевагу, адже на певному етапі може швидко та масштабно розширювати свій життєвий простір. Втім практика тисячолітньої взаємодії людини та Природи доводить, що такі дії рано чи пізно призводять до конфлікту, а згодом до відчутних криз відношення «Людина – Природа». Натомість, ті народи, які у своїй предметно-практичній діяльності повсякденно та послідовно культивують принцип коеволюції (співіснування та співрозвитку) у відносинах із довкіллям (що наприклад характерно для східних народів [19]) досягають більшого рівня гармонії відношення «Людина – Природа». Отже безперечно принцип коеволюції має бути віднесений до фундаментальних для екологічної деонтології як науки, що, у тому числі, на його підставі, формуватиме систему екодеонтологічних вимог особистого та професійного характеру.

Принцип екологічного оптимуму. Для розуміння сенсу цього принципу, дозволимо собі нагадати, що екологічна ситуація у багатьох регіонах Землі істотно погіршилася під впливом антропогенних чинників. При цьому сумна палітра екологічної кризи складається з нескінченої кількості регіональних екологічних проблем та катастроф. З іншого боку, нині сформувалося переконання, що реальним рухом до вирішення глобальних проблем є систематичні дії щодо вирішення конкретних екологічних проблем. Означена теза викристалізувалася у всесвітньо відомому гаслі зелених «Думай глобально – дій локально!». Постає питання, якою має бути ця діяльність? Переважно говориться про раціональне використання ресурсів та охорону природи [наприклад: 14; 18; 16], рідше – про проблему ресурсовідновлення та природовідновлення [зокрема: 2; 13; 17]. Між тим, на наше переконання, досягнення оптимального з точки зору екологічних

законів (законів природи) характеру предметно-практичної діяльності людини вимагає передусім розвитку саме ресурсо-відновлювального підходу, який передбачає використання природних ресурсів із урахуванням перспектив розвитку екосистем, з яких вони вилучаються. Іншими словами, екологічно вмотивоване природокористування вимагає звернення до принципу екологічного оптимуму, який ми формулюємо у такий спосіб: «Всяка дія екологічно виправдана та оптимальна, якщо переваги одного виду не ведуть до небезпечної мінімізації природних умов іншого виду».

Принцип здорового (конструктивного) екологічного егоїзму. Оскільки будь-яку раціональну людину цікавить максимізація власного індексу соціальних благ, предметно-практична діяльність має здійснюватися з урахуванням того факту, що екологічна безпека та здорове довкілля належать до таких благ. Нехтування цим фактом зрештою призводить до мінімізації соціальних благ, погіршення душевного та фізичного самопочуття. Це перша важлива теза для розуміння принципу здорового екологічного егоїзму. Друга ж полягає в тому, що сьогодні людство зіштовхнулося з реальною загрозою критичної мінімізації екологічних благ, що відчуває практично кожна людина (мало не щоденно стикаючись із забрудненими повітрям та водою, сумнівної якості продуктами харчування тощо). Відтак життєдіяльність людини спрямована у майбутнє (те, що прийнято називати сталим розвитком) не можлива без належного, шанобливого ставлення до законів природи. Це напевно передбачає їх ґрунтовне знання, засвоєння на рівні життєвих переконань та послідовне їх дотримання у життєвій практиці, тобто використання в якості обов'язкових норм поведінки. Таким чином, маємо підстави стверджувати, що норми екологічно належної поведінки (екодеонтологічні норми) обґрунтовані самою Природою, а необхідність їх дотримання, у тому числі, може бути мотивована егоїстичними міркуваннями забезпечення екологічної безпеки та здорового довкілля як онтологічного фундаменту людського буття. Отже людина приречена дбати про природу.

У процесі осмислення екологічного знання як теоретичного та методологічного фундаменту екологічної деонтології не можемо пройти повз теми парадигмальних установок, що детермінуються екознанням, його специфічними рисами та статусними особливостями. Наша увага до екологічних парадигм зумовлена тим фактом, що за визначенням парадигма виступає свого роду моделлю постановки проблем та їх вирішення, задає форми осмислення та способи впорядкування предметності навколишнього світу [9, с. 11].

Нова екологічна парадигма. Надзвичайну вагу для створення ідейного фундаменту екологічної деонтології, на наш погляд, має нова екологічна парадигма (New Environmental/ Ecological Paradigm). Нині ця парадигма пропонується в якості основи нової суспільної моделі та вихідного положення гармонізації відношення «Людина – Природа». Як відзначає українська дослідниця Тетяна Гардашук, нова екологічна парадигма за своєю суттю це не стільки новий науковий конструкт, який дозволяє описувати та пояснювати «нову соціальну реальність», тобто реальність екологічних криз та потенційних меж екологічного зростання, зміни ціннісних орієнтацій суспільства тощо, а концепт, який акумулює, інтегрує нову систему цінностей і приписує відповідні взірці поведінки для політичної еліти і широких верств населення задля збереження природи та права людини на чисте, безпечне довкілля [1, с. 21]. Характерними рисами цієї парадигми є заперечення тези людської виключності, а також ґрунтованість на постматеріальних (нематеріальних) цінностях, тобто тих цінностях, що охоплюють особистісні, естетичні та інтелектуальні сторони людського життя, передбачаючи співіснування колективізму з толерантністю щодо індивідуального вибору. Отже, фактично, нова екологічна парадигма – це спрямованість на гармонію: між людиною і природою, між індивідуальними та колективними інтересами, між світом матеріальним та духовним. Це ідея балансу інтересів (або в екологічній термінології – екосистемної рівноваги). Саме тому, дана парадигма (та її гармонійний посил) має принципове значення для екологічної деонтології.

Парадигма сталого розвитку. Для екологічної деонтології фундаментально важливою є парадигма сталого розвитку (sustainable development), який прийнято розуміти як гармонійний, збалансований, безконфліктний прогрес усієї земної цивілізації, груп країн (регіонів, субрегіонів), а також окремо взятих країн за науково обґрунтованими планами (методами системного підходу), коли у процесі неухильного інноваційного інтенсивного (а не екстенсивного) економічного розвитку країн одночасно позитивно вирішується комплекс питань щодо захисту та турботи про довкілля, ліквідації експлуатації, бідності та дискримінації як кожної окремо взятої людини, так і цілих народів чи груп населення, у тому числі за етнічними, расовими чи статевими ознаками [3; 4].

При цьому парадигма сталого розвитку має очевидний екологічний аспект. Тема розвитку звертає нас до майбутнього та визначає необхідність вирішувати завдання

підвищення індивідуального та суспільного добробуту у поєднанні з турботою про забезпечення ресурсної бази цього добробуту у коротко- та довготерміновій перспективі. Парадигма сталого розвитку прямо вказує на обов'язок захисту та збереження біологічного розмаїття та підтримки найважливіших екологічних процесів та життєзабезпечення екосистем нашої планети, адже без цього годі сподіватися на гармонійний, збалансований, безконфліктний прогрес усієї земної цивілізації. Стратегічною метою сталого розвитку очевидно є перехід від структури економіки, заснованої на нестримній та нераціональній експлуатації природних ресурсів, до економіки інноваційного типу, що заснована на знаннях (екологічних, зокрема). Водночас, через призму сталого розвитку нових підходів потребує вирішення проблем: 1) оцінювання природних ресурсів та природного капіталу; 2) створення інноваційного інструментарію для управління природокористуванням; 3) розроблення та запровадження системної (економічної та правової) мотивації до організації ефективної переробки та утилізації різного роду відходів життєдіяльності людини; 4) забезпечення макроекономічного обліку в еколого-економічній системі; 5) здійснення еколого-економічного моделювання на локальному, регіональному та глобальному рівнях для прийняття зважених управлінських та економічних рішень [22]. Зрештою, не буде перебільшення сказати, що парадигма сталого розвитку спонукає до переосмислення наявних теоретичних та практичних підходів до розбудови соціальної, політичної та економічної сфер. Фактично стратегія сталого розвитку поступово стає теоретичною і методологічною основою для планування та реалізації усіх галузевих стратегій в рамках глобальної стратегії соціального розвитку.

Між тим, парадокс нашої сучасності полягає у тому, що навіть попри реальне передчуття глобальної катастрофи людина не припиняє своєї само- та довкілляруйнівної діяльності. Закони природи систематично та системно порушуються, а принцип виживання (індивідуального чи цивілізаційного самозбереження) не набув статусу фундаментального та вихідного для предметно-практичної діяльності людини. Означена ситуація зумовлює необхідність спеціального звернення до морально-етичної та аксіологічної сторони буття людини та соціуму. Адже ми чітко усвідомлюємо, що реалізація вимог екологічної деонтології можлива лише у разі зміни ціннісних орієнтацій людини та розроблення нових екологічних за змістом принципів господарювання (екологічна економіка), формування нових правових норм (екологічне законодавство) та соціальних інститутів (громадянське суспільство, екологічні рухи). Означені теми є визначальними для наших подальших пошуків.

Висновки. Викладений вище матеріал дає підстави нам стверджувати, що до концептуальних основ екологічної деонтології належить система екологічного знання та певні екологічні принципи та парадигми, які генетично визначені специфікою даного знання. Специфічність ця проявляється і у предметному полі екознання, і у методологічному апараті, і в структурній його організації. В сумі це визначає інтенсивний розвиток екологічного знання, що передусім стимулюється наявністю значущої інтелектуальної мети – всебічне пізнання відношення «Людина – Природа».

Водночас ми є свідками того, що специфічні риси та статусні особливості екознання сприяли народженню значної кількості екологічно зорієнтованих філософських ідеї та принципів, які нині об'єднані поняттям «екологізм», що застосовується для позначення сучасного різновиду екологічного за характером світогляду. Зважаючи на вказане, в рамках запропонованої нами екологічної деонтології ми вбачаємо за необхідне узагальнення системи екологічних знань з метою надання їм ціннісного характеру та імперативного значення, що стане передумовою формування комплексу екологічно визначених принципів, норм та правил, якими має керуватися людина у своїй предметно-практичній діяльності. Іншими словами, одним з важливих результатів опанування людиною (учнем, студентом, майбутнім професіоналом) екологічної деонтології має стати формування системи екодеонтологічних знань та екологічних компетенцій, змістовною передумовою яких є екологічне знання, зокрема принципи та парадигми ним визначені: принцип пріоритету живого, принцип коеволюції, принцип екологічного оптимуму, принцип здорового (конструктивного) екологічного егоїзму, парадигма сталого розвитку та нова екологічна парадигма.

Бібліографічні посилання:

1. Гардашук Т. В. Концептуальні параметри екологізму [Текст]: [Моногр] / Т. В. Гардашук; НАН України. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. – К. : Парапан, 2005. – 196 с.

2. Дёжкин В. В. Экология природовозрождения (заметки о восстановительном природопользовании). / В. В. Дёжкин, В. В. Снакин, Л. В. Попова // Использование и охрана природных ресурсов в России. – 2007. – № 4. – С. 3–11.

3. Дэйли Герман. Ради общего блага / Герман Дэйли, Джон Кобб; перевод на русский язык (под редакцией А. Ю. Ретеюма и П. И. Сафонова). – М. : Российское отделение ISEE, 1994. – 323с.

4. Дэйли Герман. Оценивая нашу Землю. Экономика, экология, этика / Герман Дэйли, Кеннет Таунсенд; перевод на русский язык (под редакцией А. Ю. Ретеюма и П. И. Сафонова). – М. : Российское отделение ISEE, Москва, 1994. – 268 с.

5. Борисенков В. П. Вызовы современной эпохи и приоритетные задачи педагогической науки / В. П. Борисенков // Педагогика – 2004. – № 1. – С. 3–10.

6. Кисельов М. Концепція «єдиної науки»: філософсько-методологічний аспект / Микола Кисельов // Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення (до 80-ліття від дня народження). Частина 1. // Зб. наук. праць. Філософські діалоги'2010. – К., 2010. – С. 122–138.

7. Коммонер Б. Замыкающийся круг: природа, человек, технология. [Текст]: [Моногр] / Б. Коммонер – Л. : Гидрометеоиздат, 1974. – 279 с.

8. Крисаченко В. С. Людина і біосфера: основи екологічної антропології. [Текст]: [Моногр] / В. С. Крисаченко // Міжнародний фонд «Відродження» – К. : Заповіт, 1998. – 687 с.

9. Кун Томас. Структура научных революций [Текст]: [Моногр] / Томас Кун. – М. : Прогресс, 1977. – 290 с.

10. Матвійчук А. В. Деонтологічний аспект екологічного знання / А. В. Матвійчук // Мультиверсум. – 2006. – Вип. 59. – С. 39–44.;

11. Матвійчук А. В. Світоглядно-методологічний потенціал екологічної деонтології. // Мультиверсум – 2009. – Вип. 82. – С. 223–231.;

12. Матвійчук А. В. Екологічна деонтологія: філософсько-методологічна концепція / А. В. Матвійчук // Нова парадигма: [журнал наукових праць] – 2010. – Вип. 92. – С. 12–20.

13. Матвійчук О. В. Відновлювальна концепція еколого-економічного оцінювання використання водних ресурсів / О. В. Матвійчук // Схід. – 2010. – № 3 (103) – С. 23–28.

14. Олейников Ю. В. Экологическое взаимодействие общества с природой (филос. анализ). [Текст]: [Моногр] / Ю. В. Олейников, Т. В. Борзова. – М. : РГСУ, 2008. – 460 с

15. Олейников Ю. В. Экологические ограничения бытия общества / Ю. В. Олейников // Философия и общество – 2008. – № 3. – С. 90–108.

16. Попова О. Ю. Економічні механізми забезпечення екологічної спрямованості розвитку суб'єктів господарювання [Текст]: [Моногр] / О. Ю. Попова – Донецьк: ДВНЗ ДонНТУ, 2011. – 430 с.

17. Снакин В. В. Глобальный экологический кризис: ресурсный и эволюционный аспекты / В. В. Снакин // Век глобализации – 2010. – № 2. – С. 105–114.

18. Соловій І. Екологізація економіки: нагальні вимоги перебудови стратегій, політики, інституцій та поведінки. Україна і світ: прагнення змін [Текст]: [Моногр] / Ігор Соловій / Відп. ред. Наталія Висоцька. – К. : ДУХ І Літера, 2010. – 448 с.

19. Степин В. С. Глобализация и диалог культур: проблема ценностей / В. С. Степин // Век глобализации. – 2011. – № 2. – С. 8–17.

20. Субботина И. В. Экологизация науки и образования: социально-философские аспекты: автореф. дис. на соискание ученой степени кандидата философских наук: спец. 09. 00. 11 «Социальная философия» / Ирина Владимирова Субботина – Пятигорск, 2010. – 25 с.

21. Чорноморденко І. В. Знання наукове і ненаукове. / І. В. Чорноморденко // Нова парадигма – 2004 р. – Вип. 40 – С. 144–156.

22. Costanza R. Ecological Economics: The Science and Management of Sustainability / Costanza Robert.- Columbia University Press, New York, 1991.- pp.. 1-20.

23. UNEP, 2012. 21 Issues for the 21st Century: Result of the UNEP Foresight Process on Emerging Environmental Issues. // United Nations Environment Programme (UNEP) – Nairobi, Kenya, 56 pp.

Матвийчук А. В. Принципы и парадигмы экологического знания как идейное основание экологической деонтологии.

Экологическое знание сегодня представляется как сложный научный и социокультурный феномен. Среди прочего, это открывает возможности для привлечения принципов и парадигм экознания для обоснования новой отрасли знания – экологическая деонтология.

Ключевые слова: экологическая деонтология, экологическое знание, глобальные проблемы современности.

Matviychuk A. Principles and paradigms of the ecological knowledge like ideological basis of the ecological deontology.

Ecological knowledge now appears as a complex scientific and socio-cultural phenomenon. Among other things, it opens up opportunities to bring the principles and paradigms of the ecological knowledge to support a new branch of science – ecological deontology. This new scientific branch creates new opportunities for rational-critical moral and axiological understanding of problematic situations that endanger the very fact of human existence. At the same time, ecological deontology contributes real transformations of modern man, creates of new value orientations and environmental standards of human behavior with the environment.

Purpose of this article: 1) define the genetic relationship between ecological deontology and environmental knowledge; 2) specify principles and paradigms of ecological knowledge that are fundamental to ecological deontology.

Ecological knowledge are formed by complex system of different structured set of facts, laws, theoretical constructs, mappings that promote a holistic understanding of the environment and man's place in nature. In the structure of ecological knowledge can distinguish unscientific component (implicit, personal and emotional ecological knowledge) and scientific component – environmental science with tiered structure, each level of which is based on a number of traditional ecological disciplines. The materials show that ecological knowledge is developing rapidly. This is due to the presence of significant intellectual goal – comprehensive understanding attitude «Man – Nature».

Specific structure and content features of the ecological knowledge contributed to the birth of a large number of environmentally oriented philosophical ideas and principles. In particular, the author based on

environmental knowledge formulates a series of principles and paradigms: the principle of the priority of life, the principle of co-evolution, the principle of ecological optimum, the principle of constructive environmental selfishness, paradigm of sustainable development and new environmental paradigm.

Keywords: ecological deontology, ecological knowledge, global problems.

Надійшла до редколегії 28.02.2013 р.

УДК 141. 7: 17. 022. 1: 316. 4 (045)

М. О. Мегрелішвілі
Інститут вищої освіти НАПН України (Київ)

ВПЛИВ МОРАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ НА ДИНАМІКУ КОНСТРУКТИВНИХ І ДЕСТРУКТИВНИХ ПРОЦЕСІВ У СУСПІЛЬСТВІ

Досліджується вплив моральної свідомості на динаміку конструктивних і деструктивних процесів у періоди стабільності та в перехідні періоди розвитку суспільства. Розглядаються специфічні риси сучасності, що обумовлюють зменшення впливу моралі в суспільстві.

Ключові слова: мораль, наука, конструктивні процеси, деструктивні процеси, соціальні зміни, сім'я, релігія, індивідуалізм.

Постановка проблеми. Мораль, в усіх її аспектах та проявах, є однією з найбільш давніх тем, до якої в різні часи та в різноманітних культурах постійно звертались і намагались дати відповіді на гострі питання релігійні діячі, філософи та інші суспільствознавці, представники різних видів та жанрів мистецтва. Актуальність дослідження певних моральних проблем завжди зростає, коли виникають нові явища та тенденції в суспільному бутті, що потребують відповідної рефлексії та моральної оцінки. У суспільствах, що трансформуються, знаходження конструктивної відповіді на важкий та болісний процес зміни цінностей та норм стає життєвонеобхідним для подальшого розвитку таких суспільств. Неймовірна швидкість соціальних змін в останньому столітті, що спричинена бурхливим розвитком науки і техніки, та породжена цими змінами лавина проблем морально-етичного характеру не залишилась поза увагою сучасних дослідників. Це знайшло відображення не лише в палких дискусіях на конференціях, нових наукових монографіях, але і в появі таких дисциплін, як «Етика бізнесу», «Біоетика». Мораль, з одного боку, є складним феноменом, що постійно еволюціонує і відповідно потребує аналізу на теоретичному рівні, з іншого боку, на повсякденному рівні це – близький та зрозумілий всім феномен, оскільки кожна людина так чи інакше замислюється і намагається для себе вирішити, що є сенсом життя, що вважати добром і злом, що таке справедливість і т. ін.

На сьогоднішній день мораль разом із наукою та правом є тими формами суспільної свідомості, від конструктивного та узгодженого функціонування яких, без перебільшення, залежить подальше існування та розвиток людства.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Сучасними дослідниками моралі є: Е. Аггаці, З. Бауман, А. Гусєйнов, С. Кримський, А. Макінтайр, Ю. Марков, А. Назаретян, Ю. Рєзнік, Л. Туроу, Ф. Фукуяма, А. Етціоні, Ю. Хабермас та ін. Вочевидь, найбільша увага фахівців прикута до проблеми взаємозв'язку різноманітних науково-технічних здобутків цивілізації з моральною відповідальністю за деструктивні зміни у суспільстві, природі людини та навколишньому середовищі, що є неочікуваними наслідками впровадження цих здобутків (Е. Аггаці, У. Бек, Г. Бехманн, В. Глазко, Г. Йонас, В. Лук'янець, Н. Моїсєєв, А. Назаретян, Р. В. Поттер, О. Соболь, П. Тищенко, Ф. Фукуяма, Ю. Хабермас, В. Чешко, Б. Юдін та ін.). Це проблема планетарного масштабу, вирішення якої (якщо це взагалі можливо) потребує спільних та узгоджених зусиль всього людства. Іншими важливими питаннями, що в більшому чи меншому ступені пов'язані з зазначеною проблемою, без вирішення яких марно розраховувати на її розв'язання, є такі: домінування в сучасних західних суспільствах індивідуалістичних цінностей, зокрема, цінності персонального успіху, споживацьких орієнтацій, їхнє нав'язування населенню через ЗМІ та стрімке поширення цих тенденцій на інші країни світу; нівелювання сімейних цінностей; невизначеність морального ідеалу; проблеми довіри та толерантності і т. ін. Всі ці питання в тому чи іншому контексті отримали певне висвітлення у працях З. Баумана, У. Бека, Е. Гідденса, А. Гусєйнова, Ю. Рєзніка, Ф. Фукуями, Е. Тофлера, Л. Туроу, А. Етціоні та інших дослідників сучасності.

Мета дослідження. З'ясування впливу моральної свідомості на динаміку конструктивних і деструктивних процесів у сучасному суспільстві.

Виклад основного матеріалу дослідження. Взаємозв'язок конструктивного і

деструктивного в суспільному бутті не є жорстким, він має різні специфічні прояви в залежності від сукупності різноманітних об'єктивних та суб'єктивних факторів. Не в останню чергу такий взаємозв'язок залежить від рівня моралі в конкретному суспільстві.

У першому наближенні ситуація виглядає наступним чином. Вочевидь, вплив моралі на динаміку конструктивних і деструктивних процесів у суспільстві суттєво відрізняється в періоди стабільності та в перехідні періоди розвитку.

У періоди стабільності, коли система моральних норм функціонує в звичному режимі, безпосередньо визначаючи поведінку індивідів, деструктивність у суспільстві має окремі прояви у вигляді: поодиноких дій індивідів або окремих соціальних груп; неочікуваних наслідків певної діяльності, що сама по собі мала конструктивні цілі. При цьому деструктивні дії індивідів або окремих соціальних груп піддаються суспільством осуду, а у випадку, коли вони мають злочинний характер, караються правосуддям у відповідності до діючих юридичних норм. Неочікувані деструктивні наслідки діяльності намагаються подолати якщо це можливо (в залежності від характеру, масштабу, значимості проблеми для суспільства і т. ін.), і зрозуміло, що в умовах визначеності шанси на успіх зростають.

У перехідні періоди розвитку суспільств, що супроводжуються руйнуванням загальноприйнятої системи моральних норм, виникає світоглядна розгубленість більшої частини населення і, як наслідок, деструктивність набуває загального характеру.

Найбільш важкий випадок, коли такий період спричинений революцією. П. Сорокін [9], зробивши її соціологічний аналіз, зокрема, дослідивши деформацію поведінки населення, виділив дві стадії революції, в яких роль релігії, моралі та права суттєво відрізняється. У першій стадії відбувається загальна «деморалізація», що проявляється у згасанні тих релігійно-морально-правових рефлексів, що гальмують вбивства і зазіхання на здоров'я та тілесну недоторканість, свободу слова, думки, релігії. Має місце зростання різноманітних майнових злочинів, а також злочинів проти суспільної пристойності. Поширюється невиконання суспільних обов'язків. Слабшає прихильність членів сім'ї один до одного. При цьому деморалізація актів поведінки супроводжується деморалізацією моральної та правової свідомості мас. На другій стадії, якщо суспільство не загине, починається відродження згаслих правових, моральних і релігійних рефлексів і відповідної релігійно-морально-правової свідомості. Причому, як підкреслює П. Сорокін, це відродження відбувається за допомогою жорстких методів і в стислі терміни. «За вбивством слідує нещадне вбивство. За крадіжку, розбій і грабіж – те саме… Статеві рефлекси – поволі вводяться в норму. Встановлюється скромна, але все-таки більша свобода слова, друку і т. ін. Вводяться деякі гарантії проти неприборканого деспотизму влади. Разом з цим починається проповідь і пропаганда моралі та права. Починається і швидко набирає темп відродження релігії, повернення до старих форм пристойності, конвенціональних манер і побуту. Словом, суспільство починає швидко одягатися в костюм згаслих морально-правових і релігійних рефлексів. Біологічна нагота його зменшується. З її зменшенням життя поволі нормалізується, нормалізація, у свою чергу, сприяє відродженню і зміцненню морально-правових і релігійних рефлексів. Зміцнення їх робить менш необхідними звірячі стимули і репресії» [9, с. 156]. Отже, як бачимо, тотальна деструктивність під час революції посилюється катастрофічним падінням впливу моралі в суспільстві, причому подальше її відродження забезпечується неприйнятними з точки зору моралі засобами.

Перехідні періоди можуть бути і мирними. В цей час джерелом деструктивності можуть виступати не лише самі зміни, але і ті заходи (дії), які здійснюються соціальними інститутами. Зокрема, хаотична зміна законодавства, що не поспіває за змінами у суспільстві, або навпаки виявляється, що прийняті закони є передчасними, оскільки суспільство ще до них не дозріло. Такі дезорганізаційні соціальні процеси і явища створюють сприятливі умови для поширення деструктивності. Мається на увазі не тільки зростання злочинності. Саме у такі періоди деструктивність найчастіше має прояви ще і як необхідна складова конструктивної діяльності, тобто створення нового супроводжується руйнацією старого. Цей процес може бути достатньо болісним для представників певних соціальних страт, яких він безпосередньо стосується, чи взагалі більшості населення, що дає підстави П. Штомці [12] розглядати соціальні зміни як травму. Він зазначає, що найбільш чуттєвою сферою до змін є культура (яка розуміється ним як універсум цінностей, норм, правил, зразків, символів, сенсів), оскільки саме вона відрізняється найбільшою інертністю, постійністю, вкоріненням у традиціях або в колективній пам'яті. «Культура – це та область, де кодується ідентичність і безперервність розвитку суспільства… Зміни тому мають травматичні наслідки, що постійність, упевненість, стабільність, безпека, можливість передбачати суспільні ситуації, а також міцність і однозначність власного положення в суспільстві та імперативи дії, що витікають звідси, представляють, як нам здається, для людей цінності суттєві самі по собі, незалежно від сутності, змісту відповідних очікувань або правил» [12, с. 475].

Дослідники моралі взагалі приділяють особливу увагу перехідним періодам розвитку суспільств, які є вельми суперечливими у багатьох аспектах. У цей час у суспільства в цілому з'являється можливість за короткий строк зробити якісний крок вперед, а у окремих індивідів з'являється більше можливостей для самореалізації та відповідно стрімкого сходження по соціальній ієрархії. Зрозуміло, можливістю, що з'явилася, можуть скористатися особи з низьким рівнем моральної самосвідомості. Причому за нових умов населенням перестають засуджуватися вчинки, які до того вважалися аморальними. Відображенням цієї ситуації є відоме прислів'я: «хочеш жити, вмій крутитися». Гнучкість стає ледь не головною якістю особистості, що забезпечує їй адаптацію до нових умов, на крайніх полюсах якої – або елементарне виживання, або стрімка висхідна вертикальна мобільність. Мається на увазі і гнучкість мислення, і моральна гнучкість. Якщо цінність першого є очевидною і не підлягає сумніву, то моральна гнучкість настільки складне явище, що її важко однозначно оцінювати у категоріях «добра» і «зла». З одного боку, розвиток суспільства супроводжується розвитком моралі і в цьому плані моральна сфера особистості також повинна зазнавати відповідних змін. З іншого боку, якщо людина легко змінює свої моральні принципи на протилежні, взагалі виникає питання щодо моральності такої особи. Крім того, від суттєвих змін конкретної особи страждає її близьке оточення. Фантастичним є припущення, що сім'я та всі друзі разом набудуть нових якостей, що будуть відповідати і новим суспільним умовам і близькій людині, характер якої зазнав змін. Отже, неминучим є або розрив з найближчими людьми, або постійний дискомфорт у спілкуванні з ними.

Ю. Рєзнік стверджує, що чим нижче культурний і моральний рівень людини, тим вище її адаптаційний потенціал у сучасних умовах. Він виокремлює деякі соціально-етичні риси групового портрета людей, що досягли успіху: «… дотримання настанов «подвійної» моралі, відсутність або нівелювання життєвих принципів, ціннісна пластичність; здатність передбачати новий розклад сил і впливів, аби не просто «плисти за течією», а отримувати вигоду з соціального оточення для власного положення; орієнтація на стандарти споживчої поведінки своєї групи; уміння заводити «потрібні» зв'язки і знайомства; інформаційна всеїдність і соціальна бездушність; пихатість, надмірне захоплення винагородами і почестями (найчастіше незаслуженими); прагнення до особистого збагачення і перерозподілу життєвих благ на власну користь» [8, с. 12]. Звісно, це не означає, що всі, хто досягнув успіху за сучасних умов, є людьми аморальними. Це означає лише те, що індивідам, які мають зазначені якості, зробити це було простіше.

Здавалося б, що головне завдання для більшості пересічних громадян у такі часи – набратися терпіння та перечекати всі ті труднощі духовного та матеріального характеру, які є необхідним атрибутом перехідних періодів розвитку суспільства, а якщо є можливість – скористатися його перевагами.

Проте, сучасність має специфічні риси, що значно ускладнюють це завдання.

По-перше, досить поширеною є точка зору, відповідно до якої капіталістична система та традиційні загальнолюдські цінності несумісні. Зокрема, російські науковці В. Мартьянов і Л. Фішман стверджують, що в основі капіталістичної світосистеми лежить неусувний чинник морального колапсу. «Моральний колапс – це повсюдне панування «людини економічної», яка керується прагматичною логікою здобуття прибутку, у тому числі за допомогою нічим не стриманої експлуатації інших людей. Домінуючий імпульс наживи за будь-яку ціну поширюється і на політичне мислення, на всі позаекономічні сфери діяльності людей як щось нормативне, що хоча і відчувається приховано як неправильне і нелегітимне, неетичне і аморальне» [4, с. 9]. Інший дослідник, А. Гусєйнов [2], звертає увагу на те, що в період формування капіталістичного суспільства зазнає суттєвих змін роль моралі. Це проявляється в тому, що суспільні відносини починають регулюватися не на основі особистих стосунків і традицій із врахуванням сукупності душевних якостей індивіда, а на основі ефективного функціонування певної області спільної діяльності. Її ефективність тим вище, чим більше поведінка індивідів наближається до автоматизованої, звільняється від індивідуальних мотивів. Більше того, продовжує дослідник, діяльність людини в якості суб'єктивного елементу соціальної системи часто вимагає здатності діяти аморально. Тому, розмірковуючи про роль моралі у сучасному світі, А. Гусєйнов зазначає: «… сучасне складно-організоване, деперсоналізоване суспільство характеризується тим, що сукупність професійно-ділових якостей індивідів, що визначають їх поведінку як соціальних одиниць, мало залежить від їх особових моральних чеснот. У своїй суспільній поведінці людина виступає носієм функцій і ролей, які їй задаються ззовні, самою логікою системи, в яку вона включена. Зони особової присутності, де вирішальне значення має те, що можна назвати моральною вихованістю і рішучістю, стають все менш значними…» [2]. Така особливість функціонування сучасного суспільства є одним з можливих пояснень значної кількості деструктивних наслідків

діяльності. На Заході за декілька століть відбулась еволюція капіталістичної системи, виробились більш-менш ефективні принципи моральної регуляції, хоча, як бачимо з досліджень, вплив моралі на суспільство все більше скорочується. На цьому тлі досить лицемірно виглядають гучні скандали, пов'язані з сексуальною поведінкою відомих західних політиків. Зрозуміло, що політтехнологи використовують або створюють ці скандали для нейтралізації політичних опонентів. Незрозуміло чому це все ще діє на масову свідомість, адже у суспільств є більш суттєві проблеми морального характеру, ніж подружня невірність, яка, до речі, стосується лише членів конкретної сім'ї. Якщо ж згадати українське суспільство на початку 90-х років XX століття, то феномен «дикого капіталізму» в повній мірі продемонстрував панування «людини економічної», оголив найгірші вади цієї системи і надзвичайно сильно вдарив по населенню (і матеріально, і морально), яке за роки радянської влади звикло до патерналістської ролі держави.

По-друге, дослідники звертають увагу на проблему постійних соціальних змін, що чим далі, тим більше прискорюються. Наслідком цієї характерної особливості нашого часу є те, що людина ледве встигає адаптуватися до певних умов, як їй вже потрібно бути готовою переорієнтуватися на інші. Так, видатний науковець С. Капіца підкреслював, що біда сучасного суспільства в тому, що людство не має часу на повільні еволюційні процеси. У дискусії, присвяченій проблемі моральності та духовності, він, зокрема, зазначив: «Зараз ті зміни, які в середні віки займали тисячу років, відбуваються за 20-30 років – зміни поколінь, зміни уявлень і цінностей… Ми живемо, виражаючись фізично, в неадіабатичних умовах, як у вибуховій хвилі, коли абсолютно все не знаходиться в рівновазі. А совість, мораль, моральні засади суспільства – це свідоцтва духовної рівноваги, що досягається повільною еволюцією. Але, оскільки ми знаходимося в стані найглибшого перелому, старі принципи... просто не встигають еволюціонувати» [7, с. 6]. Стрімко змінюються не лише соціально-економічні, політичні умови, ломки зазнає система цінностей. Як приклад, можна згадати, що ще кілька десятиліть тому гомосексуалізм сприймався як щось ганебне, чого соромилися і намагалися приховати. Зараз кумири молоді, насамперед зі сфери розваг, всіляко підкреслюють нетрадиційну сексуальну орієнтацію, своє право жити так як вони вважають за потрібне. І якщо інші індивіди до цих тенденцій ставляться негативно (насамперед представники старшого покоління, релігійні особи), то вони отримують звинувачення у відсутності толерантності.

По-третє, невизначеність, в тому числі і моральна, перестала бути ознакою тільки перехідного періоду суспільства. Сьогодні невизначеність, як влучно зазначив З. Бауман, є постійною умовою життя. У своєму есе «Знову один: Етика після визначеності» він констатує: «Тепер ми розуміємо, що невизначеність – це не тимчасова незручність, від якої можна позбутися через вивчення правил або довіритися пораді експерта, або просто робити те, що роблять інші. Замість цього вона є постійною умовою життя. Можна сказати більше – це той самий ґрунт, в якому мораль укоріняється і проростає. Моральне життя є життя безперервної невизначеності, і воно віднімає багато сил і життєстійкості, і здатності витримувати тиск, щоб бути моральною людиною. Моральна відповідальність є безумовною і в принципі нескінченною, і таким чином, можна визнати, що в моральної особи ніколи не згасне незадоволеність її моральною діяльністю… » [13, с. 36]. Тобто у сучасному світі людина позбавлена сподівань, що проблеми перехідного періоду зникнуть разом з настанням доби стабільності, оскільки стабільність сама пособі стає все більш примарною.

Зрозуміло, що людині емоційно важко постійно знаходитись у стані невпевненості і тому вона так чи інакше намагається відшукати опору хоча б у чомусь. Традиційною опорою не тільки конкретної особи, але і суспільства, була сім'я. Проте, на сьогоднішній день невпинний розпад інституту сім'ї (або його трансформація) лише посилює відчуття нестабільності та невизначеності. Століттями сім'я була безумовною цінністю сама по собі. Вона забезпечувала засвоєння дитиною первинних соціальних навичок через дотримання традицій, передачу досвіду від покоління до покоління, сприяла трансляції культури. Зараз все інакше. Якщо в суспільствах, у яких залишився сильним вплив релігії, цінність родини як і раніше є дуже високою, то у більшості західних суспільств з комплексу різних причин інститут традиційної нуклеарної сім'ї опинився під загрозою і завдяки глобалізації ця тенденція продовжує поширюватися. На сьогоднішній день дослідники фіксують велике різноманіття форм сім'ї, серед яких крім традиційної нуклеарної: одинокі матері, одинокі батьки, сім'ї з дітьми від попередніх шлюбів, сім'ї без дітей (за власним вибором, а не з причин медичного характеру), гостьовий шлюб, спільне життя чоловіка та жінки без реєстрації шлюбу, сім'ї геїв і т. ін. Крім того, все частіше і жінки, і чоловіки взагалі відмовляються від шлюбу. У зв'язку з цим Д. Нейсбіт дійшов висновку, що «… основна будівельна цеглина суспільства – це вже не сім'я, а особистість» [6, с. 330]. Л. Туроу констатує, що суспільству вже не вдається зробити з чоловіків батьків: «Але де ж моральний тиск соціальних цінностей, що закликають

жертвувати власними інтересами заради сім'ї? У сучасному суспільстві цінується свобода вибору, а не пута. Матерів створює природа, а батьків повинне створювати суспільство» [10, с. 205]. Мислитель також звертає увагу на те, що телебачення та кіно замінили сім'ю в справі формування цінностей, підкреслюючи при цьому негативний наслідок такої заміни: «Світ письмових засобів зв'язку, що існував з часів поширення письменності, базується на лінійних логічних аргументах, які слідують один за іншим, причому наступний виходить із попереднього. Емоційна дія письмового слова суттєво слабкіша, ніж дія телеекрану. Телебачення у багатьох відношеннях відкидає нас назад, в світ неписьменності. Цінується візуальний вплив на емоції та страхи, а не привабливість строгої логіки думки» [10, с. 218].

Знецінення сімейних зв'язків індивіди намагаються компенсувати спілкуванням у Мережі, де на всезагальний огляд та обговорення виставляються їх вподобання, почуття та емоції, де швидко можна знайти нових друзів і ще скоріше їх позбутися. Сумнівно, що така заміна є повноцінною.

Один зі шляхів, на якому людина намагається знайти стабільність у цьому мінливому світі – це релігія. Ще у середині 90-х років XX століття Л. Туроу писав: «На наших очах піднімається релігійний фундаменталізм, немов лава з жерла вулкана, що прокинувся… У ньому знаходять притулок ті, хто програє в господарському відношенні або не в змозі витримати економічну невизначеність, не знаючи, що необхідне для досягнення успіху в новій епосі, що наступає… ніхто не може дати загальне визначення тому, що таке успіх, і навіть тому, що морально, а що аморально» [10, с. 207]. У наші дні ці тенденції лише посилюються. Серед сучасного релігійного різноманіття існують такі течії, що організовані на зразок тоталітарних сект, лідери яких володіють прийомами маніпуляції свідомості і використовують ці знання у корисних цілях. У результаті замість знаходження душевної рівноваги та спокою індивід перетворюється на «зомбованого» послідовника, втрачає родину, друзів та досить часто суттєво погіршує своє матеріальне становище. Точніше, з погляду такого індивіда, спокій він знаходить, але його ціною є повна втрата власної особистості.

Отже, на сьогоднішній день можна констатувати невпинне зменшення впливу моралі в суспільстві, що проявляється в: пануванні «людини економічної» та посиленні індивідуалізму; скороченні зон особової присутності, де вирішальне значення мають моральні якості індивіда; моральній невизначеності внаслідок постійних змін у суспільстві. Традиційні соціальні інститути, що протягом століть забезпечували формування моральних якостей у індивіда, зараз менш ефективно виконують цю функцію, оскільки або знаходяться у стані трансформації (сім'я), або їх деструктивний вплив на індивіда перекреслює всі ті цінності, що індивід намагається досягти (релігія в різних формах її організації).

Ще одним важливим фактором, що безпосередньо впливає на стан моралі в суспільстві – це рівень розвитку гуманітарного знання. Дослідники сучасності відзначають невпинне падіння значення наук гуманітарного циклу, оскільки за умов ринку фінансування отримують перш за все дисципліни, від яких є економічний зиск, причому досить швидкий. Не зупиняючись на всіх деструктивних наслідках нехтування гуманітарними науками, що вже мають місце і ще проявляться в майбутньому, звернемо увагу на наступні. За думкою Т. Хагурова результатом перетворення вищої школи з інституту виховання і навчання на інститут системи споживання є криза ідеального, що полягає в хронічній аномії, стійкій деаксіологізації (втраті цінностей) на рівні колективної та індивідуальної свідомості [11]. Е. Агацці в свою чергу зазначає, що одним з наслідків нехтування з боку соціальних інститутів філософськими та іншими гуманітарними дисциплінами є те, що суттєво ускладнюється адекватна етична оцінка розвитку науки і техніки: «… різні позиції надихаються протилежними принципами, що призводить до сутичок замість зіставлення розумних підстав (reasons), і для суперечок з найделікатніших питань характерна нетерпимість. А ці питання, навпаки, часто потребують мудрого регулювання, яке у багатьох випадках слід було б закріплювати законом. Але як можемо ми сподіватися отримати мудрий закон, якщо законодавці не мають серйозної підготовки з цих питань, а громадська думка ще більш «неуцька», тому нею легко маніпулювати за допомогою засобів масової інформації або пропаганди, що прикривають несумісні інтереси?» [1, с. 18].

На цьому тлі стрімкий розвиток науки, особливо конвергентний розвиток нано-, біо-, інфо- і когнітивних технологій (НБІК), виглядає дуже ризиковано для всього людства. Лаконічно виражені перспективи цього розвитку є такими: «Створення нових (у тому числі гібридних, що складаються з органічних і неорганічних субстанцій) матеріалів і пристроїв, управління біологічними процесами на молекулярному рівні, розкриття таємниць роботи мозку, поява «сильного» штучного інтелекту – все це передбачає формування нового соціально-технологічного устрою. Йдеться не лише про збільшений

рівень розвитку науки і техніки, нові галузі економіки і способи організації виробництва, але і про нові форми соціальності, ціннісні орієнтири, про нове розуміння єства і природи людини» [3].

Зрозуміло, що висока ймовірність таких фундаментальних змін у недалекому майбутньому не може не турбувати науковців. Цьому питанню присвячена велика кількість не лише етико-філософських та наукових робіт, але і творів художньої літератури, які часто виступали провісниками майбутнього.

На наш погляд доречно звернутись до доробку А. Назаретяна [5], який запропонував гіпотезу техно-гуманітарного балансу: чим вище потужність виробничих і бойових технологій, тим більш досконалі засоби культурної регуляції необхідні для збереження суспільства. Аналіз криз в еволюції людства дозволив йому стверджувати, що люди до сих пір встигали своєчасно адаптуватися (ідеологією, мораллю, правом і т. ін.) до інструментальної могутності, що все більше зростає. «Те, що цивілізація на нашій планеті продовжує існувати, свідчить про неухильно зростаючу здатність розумного суб'єкта драматичним чином «зростати над собою», засвоюючи уроки рукотворних катастроф і обертаючи агресію в творче русло. Так, настирливо і послідовно кмітлива мавпа через людську фазу проривалася до божественної якості. Носій розуму живий доти, доки стає Богом. У тому, що до цих пір це йому худо-бідно вдавалося, я бачу привід для надії, але не для заспокоєння…» [5, с. 239].

Висновки. Вплив моралі на динаміку конструктивних і деструктивних процесів у суспільстві суттєво відрізняється в періоди стабільності та в перехідні періоди розвитку. У періоди стабільності мораль виконує свої головні функції: виховну, оціночну, регулятивну, тим самим впливаючи на поведінку індивідів. Як наслідок, деструктивність має окремі прояви у вигляді: поодиноких дій індивідів або окремих соціальних груп; неочікуваних наслідків певної діяльності, що сама по собі мала конструктивні цілі. В перехідні періоди розвитку суспільств, що супроводжуються руйнуванням загальноприйнятої системи моральних норм, особливо під час революції, деструктивність стає тотальною. В перехідні періоди, що мають мирний характер, деструктивність найчастіше має прояви ще і як необхідна складова конструктивної діяльності.

Узагальнення досліджень щодо стану моралі в сучасному суспільстві дозволяє констатувати перманентне зменшення її впливу, що проявляється в: пануванні «людини економічної» та посиленні індивідуалізму; скороченні зон особової присутності, де вирішальне значення мають моральні якості індивіда; моральній невизначеності внаслідок постійних змін у суспільстві. Традиційні соціальні інститути, що протягом століть забезпечували формування моральних якостей у індивіда, зараз менш ефективно виконують цю функцію, оскільки або знаходяться у процесі трансформації (сім'я), або їх деструктивний вплив на індивіда перекреслює всі ті цінності, що індивід намагається досягти (релігія в різних формах її організації). Падіння значення гуманітарного знання (як наслідок – загострення морально-етичних проблем) при високому рівні розвитку сучасної науки і техніки є вкрай загрозливим поєднанням для всього людства. Проте, усвідомлення цієї ситуації, що демонструють міжнародні конференції та все більша кількість наукових робіт з цієї тематики, свідчить про намагання віднайти шляхи для вирішення цієї проблеми.

Перспективним напрямком подальшого дослідження є з'ясування місця, ролі та перспектив гуманітарного знання в сучасному суспільстві.

Бібліографічні посилання:

1. Агацци Э. Идея общества, основанного на знаниях / Эвандро Агацци ; пер. с англ. Д. Г. Лахути // Вопросы философии. – 2012. – № 10. – С. 3-19.
2. Гусейнов А. А. Этика и мораль в современном мире / Абдусалам Абдулкеримович Гусейнов [Электронный ресурс] // Этическая мысль. – 2000. – Вып. 1. – С. 4-16. – Режим доступа: http://iph. ras. ru/em1. htm
3. Конвергенция биологических, информационных, нано- и когнитивных технологий: вызов философии (материалы «круглого стола») [Электронный ресурс] // Вопросы философии. – 2012. – № 12. – С. 3-23. – Режим доступа: http://vphil. ru/index. php?option=com_content&task=view&id=644&Itemid=52
4. Мартьянов В. С. Россия в поисках утопий. От морального коллапса к моральной революции / В. С. Мартьянов, Л. Г. Фишман. – М. : Издательство «Весь Мир», 2010. – 256 с.
5. Назаретян А. П. Антропология насилия и культура самоорганизации: Очерки по эволюционно-исторической психологии / Акоп Погосович Назаретян. – [2-е изд]. – М. : Издательство ЛКИ, 2008. – 256 с.
6. Нейсбит Д. Мегатренды / Джон Нейсбит ; [пер. с англ. М. Б. Левина]. – М. : ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 380 с.
7. О нравственности, патриотизме, культуре и бескультурье (актуальный разговор на вечные темы). Материалы «круглого стола» в Санкт-Петербургском гуманитарном университете профсоюзов // Вопросы философии. – 2009. – № 11. – С. 3-26.
8. Резник Ю. М. Люди и время, которое они выбирают. Герои и антигерои наших дней / Юрий

Михайлович Резник // Личность. Культура. Общество. – 2012. – Том XIV. – Вып. 4 (№№ 69-70). – С. 9-19.
9. Сорокин П. А. Социология революции / Питирим Александрович Сорокин ; сост. и комментарии В. В. Сапова. – М. : Астрель, 2008. – 784 с.
10. Туроу Л. Будущее капитализма. Как экономика сегодняшнего дня формирует мир завтрашний / Лестер Туроу // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В. Л. Иноземцева. – М. : Academia, 1999. – С. 185-222.
11. Хагуров Т. А. Высшее образование: между служением и услугой / Т. А. Хагуров [Электронный ресурс] // Высшее образование в России. – 2011. – № 4. – С. 47-57. – Режим доступа: http://www. vovr. ru/arhiv2011. html
12. Штомпка П. Социология. Анализ современного общества / Петр Штомпка ; [пер. с польск. С. М. Червонной]. – М. : Логос, 2005. – 664 с.
13. Bauman Z. Alone Again: Ethics After Certainty / Zygmunt Bauman [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www. demos. co. uk/publications/aloneagain

Мегрелишвили М. А. Влияние морального сознания на динамику конструктивных и деструктивных процессов в обществе.

Исследуется влияние морального сознания на динамику конструктивных и деструктивных процессов в периоды стабильности и в переходные периоды развития общества. Рассматриваются специфические черты современности, обуславливающие снижение влияния морали в обществе.

Ключевые слова: мораль, наука, конструктивные процессы, деструктивные процессы, социальные изменения, семья, религия, индивидуализм.

Megrelishvili M. The influence of the moral consciousness on the dynamics of constructive and destructive processes in society.

The influence of the moral consciousness on the dynamics of constructive and destructive processes in periods of stability and transition of society was studied. The specific features of modernity that reduce the influence of morality in society were considered.

Keywords: morality, science, constructive processes, destructive processes, social changes, family, religion, individualism.

Надійшла до редколегії 28. 02. 2013 р.

УДК 316 (076. 6)

Л. Ф. Мирзазаде
Институт философии, социологии и права НАН Азербайджана

ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Социальная модернизация предполагает прогрессивные изменения в обществе в рамках общего развития всей человеческой цивилизации. Необходимость приспособления к стремительно изменяющимся социальным условиям жизни еще больше сталкивает западные и восточные ценности, нормы жизни и приоритеты. В Азербайджане в условиях независимости определились границы новой модели политического развития страны, в основу которого легла национальная идея, поддерживаемая принципами унитарной светской государственности.

Ключевые слова: модернизация, Азербайджан, общество, традиционность, западные и восточные ценности, современность.

Модернизация является тем механизмом, который позволяет традиционным обществам перейти в разряд индустриальных, а индустриальным – в разряд современных, информационных. Исследование проблем социальной модернизации осуществлялось многими представителями социальных и гуманитарных наук. Классические труды, описывающие модернизацию, принадлежат М. Веберу, Э. Дюркгейму, О. Конту, К. Марксу, Г. Спенсеру и Ф. Тённису [10].

Социологи признали, что решающим фактором модернизации выступает преодоление и замена традиционных ценностей, препятствующих социальным изменениям и экономическому росту, на ценности, мотивирующие хозяйствующих субъектов, на инновационную деятельность – разработку, создание и распространение новых технологий и генерирование новых организационно-экономических отношений. Причем в большинстве западных обществ индустриализации предшествовали как изменения в общественном сознании, так и изменения в экономике, развитии мануфактурного производства и формировании национальных рынков.

Поэтому среди историков, социологов и философов уже в начале XX века распространились концепции, учитывающие влияние культурных и ментальных трансформаций. Они базируются на иной точке зрения, согласно которой процесс модернизации в ее западном варианте начинается с трансформации тех или иных форм общественного сознания и культуры. У американского социолога Ч. Х. Кули становление нетрадиционного общества происходит, как исторический сдвиг от «первичных» до «вторичных групп» [11].

Критерием дифференциации этих групп является исторически принятый ими тип социализации личности в соответствии с абстрактно заданной общностью – государственной, национальной и т. п., где структура отношений постигается лишь умозрительно. Другие социологи отмечают модификации стиля мышления, которые происходят благодаря «абстрагизации» или «рационализации» массового сознания. Благодаря этому происходят сдвиги в системе ценностей, то есть, движение от ценностей коллективизма к ценностям индивидуализма, а основной пафос становления нетрадиционного общества заключается в идее формирования свободной личности, которая преодолела иррациональность традиционных общинных практик и осознала себя как самодостаточный узел рационально понятных социальных связей.

Ментальность личности как носителя врожденного статуса меняется на самосознании субъекта договора, традиционные наследственные привилегии – на утверждении равных гражданских прав, несвобода «генетических» (родовых) характеристик – на воле социального выбора. Это вызывает внутренние трансформации в социумах, приобретающих со временем выражения в экономической сфере и инициацию преобразований в хозяйственной и политической жизни на основе рациональности. [8, с. 1240-1242].

Французский философ и социолог Э. Дюркгейм в 1893 г. в работе «Общественное разделение труда», исследуя механическую и органическую солидарность, обозначил принципиальные различия между формами социального порядка в примитивном (традиционном) обществе и современном. В традиционном обществе индивид еще не является лицом. Он словно растворен в первоначальном сообществе, лишен автономности и индивидуальности. Это является механической солидарностью, основанной на структурно-функциональной тождественности людей, одинаковости их действий, верований и образа жизни.

В таком контексте модернизацию общественных отношений он толковал как переход к органической общности людей, которая основывается на их различии, дифференциации функций и связанных с ними деятельности и ценностными ориентациями. Вследствие модернизации происходит отход от всеобъемлющей недифференцированной принадлежности индивида к конкретному коллективу, замена непосредственных отношений опосредованными, родственных – нормальными и статуарным, отношений личной зависимости функциональным разделением труда и т. д. [3, с. 508-510].

Согласно Э. Дюргейму, механическая солидарность в примитивных обществах основана на общих убеждениях и консенсусе, обнаруживаемых в пределах коллективной совести. По мере индустриализации, урбанизации и усложнения обществ, все большее разделение труда разрушает механическую солидарность и моральную интеграцию, делая, таким образом, проблематичным социальный порядок [10].

Немецкий ученый М. Вебер, рассматривая роль протестантской этики в развитии капитализма, сущность хозяйственной этики мировых религий связал с формированием западного типа общества с максимальной рационализацией, присущей «хозяйственной этике» протестантизма. Однако, демонстрируя один из путей модернизации традиционных обществ, М. Вебер не отождествлял современность как социальный тип с Западом; его исследования хозяйственной этики основных мировых религий не давали оснований полагать, что для незападных традиционных обществ открыта подобная перспектива модернизации [1].

И, действительно, для азербайджанского общества, в котором традиционной религией является ислам, модернизационный путь М. Вебера оказался практически неприемлемым.

Модернизация, обеспечивающая переход к современному обществу стран так называемого «третьего мира», осуществлялась посредством «ликвидации недоразвитости» по западному типу. Основной путь, который здесь использовался – это индустриализация. Крупномасштабная индустриализация, проведенная в Советском Союзе, по многим параметрам приблизила азербайджанское общество к современному. В этом процессе важную роль сыграли идеология и ускоренные темпы вхождения в современное общество. Благодаря этим факторам в Азербайджане был осуществлен целый ряд значимых преобразований, которые совместили в себе традиционные различия с современными приобретениями. Это позволило Азербайджану достичь высоких темпов индустриального развития и достойно сохранить национальные традиции и особенности.

Как новое, но в то же время транзитарное государство, Азербайджан избрал стратегический путь интеграции в мировое сообщество с пониманием судьбоносных перспектив всемирной интеграции. Власть определила для себя, что необходимо направить максимум усилий на поиск новых инструментов в целях идеологического и экономического подъема. Политическая платформа власти совпала с резким идеологическим подъемом народных масс в начале девяностых годов, когда в Баку был введен крупный контингент Советской Армии. Последовавшие события, связанные

с кровопролитием безвинных людей, вошли в историю как скорбные страницы, завершающие советский период в Азербайджане. На фоне разгоравшегося армяно-азербайджанского Нагорно-Карабахского конфликта, инициаторами которого стали армянские сепаратисты в НКАО, их покровители в союзном руководстве и зарубежная армянская диаспора, в Республике развернулось национально-освободительное движение. Советское руководство изначально приняло проармянскую позицию относительно карабахского вопроса и тем более по поводу зарождавшегося национально-освободительного движения в Азербайджане. Народные массы Азербайджана на горькой практике получили урок воспитания в себе мужества, самосознания и верности национальной идее, зарожденный еще в 1918-1921 гг., в период существования первой на Востоке Демократической Республики – АДР.

Национальная идея в совокупности с нефтяным «Контрактом века», который стал грузоподъемным средством экономического сектора, явились факторами, благодаря которым в Азербайджане был осуществлен целый ряд значимых преобразований, совместивших в себе традиционные отличия с современными приобретениями. Это позволило Азербайджану достичь высоких темпов индустриального развития и достойно сохранить национальные традиции и особенности.

Перспективные цели Азербайджана совпадают с основными целями деятельности развитых европейских государств. Это – защита прав человека, развитие демократических процессов в Европе и мире, равенство межгосударственных отношений и оказание содействия решению глобальных проблем.

В Азербайджане были проведены широкие демократические реформы, а именно:

-государственное управление и избирательные реформы, принятие 12 ноября 1995 года новой Конституции страны, сыгравшей огромную роль в усовершенствовании политической системы Азербайджанской Республики, законов, заложивших основу демократического строя и правового государства;

-гарантия свободы личности и неприкосновенности людей, а также их правовой защиты, создание многопартийной системы, политический плюрализм, свобода слова и совести, права меньшинств, равенство перед законом и обеспечение презумпции невиновности;

-создание Конституционного суда, отмена смертной казни, создание трехступенчатой судебной системы и избрание судейского корпуса на основе прозрачных процедур и обеспечение независимости суда;

-амнистирование десятков тысяч человек и помилование большого числа заключенных;

-отмена цензуры, свобода средств массовой информации и обеспечение свободной деятельности неправительственных организаций и пр.

В связи с политической актуальностью и значением сотрудничества Азербайджана с Советом Европы для современного этапа, следует отметить, что отмена смертной казни и гуманизация карательной политики в Азербайджане стали одними из важных факторов, обеспечивших его присоединение к европейской семье.

Известно, что общества по-разному реагируют на кризисные ситуации. В одних случаях раскрывается творческий потенциал народа, и он, переосмысляя прогрессивный опыт других народов, вырабатывает более модернизированную систему ценностей [6]. В других случаях люди оказываются неспособными принять вызовы времени и возвращаются к старым, устоявшимся ценностям. Прогрессивная часть азербайджанского общества, к которой относится не меньшинство, а большинство народа, правильно оценила ситуацию, придя к пониманию того, что для построения демократии необходимо формирование участвующего типа личности и укоренение во всех сферах общественного бытия «контрактного» типа взаимодействия [9].

Конечно, были моменты в начале девяностых годов XX века, тормозившие этот процесс в Азербайджане и, конечно, была тенденция к возврату к традиционным ценностям. Еще свежи в памяти участие студентов и даже школьников в митингах в конце восьмидесятых – начале девяностых годов прошлого столетия. Тогда молодежь потеряла интерес к учебе ввиду анархических тенденций в стране и отсутствия четкого видения перспектив развития со стороны бывшего руководства страны в 1988–1993 гг. (А. Эльчибея, А. Муталлибова, А. Везирова). Этот период вызвал значительный упадок в национальной системе образования. Созданный вакуум торопливо был заполнен образовательными структурами системами других государств. На переходном пространстве, которым был Азербайджан, произошло наслоение американской, турецкой и бывшей советской образовательных систем. Однако, несмотря на существующие проблемы и сопутствующие сложности транзитного периода, благодаря усилиям Президента Гейдара Алиева удалось частично осуществить институциональную перестройку системы образования в стране. Можно ли это воспринимать как негативный фактор? В тот период это было жизненно важно, потому что армянская агрессия и всплеск агрессивного этнического сепаратизма предыставляли серьезную угрозу азербайджанской государственности.

В современный период Азербайджан выступает активным субъектом интеграционного процесса в западноевропейские образцы общественно-политического и экономического устройства, что обусловливает модернизацию всех сторон жизни и, прежде всего, общественного сознания всех граждан, независимо от их этнической или конфессиональной принадлежности с последующим рациональным многообразием выбора и приоритетностью организационной гибкости. Так следует из мировой практики модернизационных волн, сопровождающих развитие человечества на всем протяжении его существования.

Известно, что общества по-разному реагируют на кризисные ситуации. В одних случаях раскрывается творческий потенциал народа, и он, переосмысляя прогрессивный опыт других народов, вырабатывает более модернизированную систему ценностей [6]. В других случаях люди оказываются неспособными принять вызовы времени и возвращаются к старым, устоявшимся ценностям. Прогрессивная часть азербайджанского общества правильно оценила ситуацию, придя к пониманию того, что для построения демократии необходимо формирование участвующего типа личности и укоренение во всех сферах общественного бытия «контрактного» типа взаимодействия [9]. Надо признать, что в начале девяностых годов XX века этот процесс в Азербайджане был несколько заторможен, и была тенденция к возврату к традиционным ценностям. Это нельзя воспринимать как негативный фактор, напротив, это было жизненно важно, потому что армянская агрессия и всплеск агрессивного этнического сепаратизма представляли серьезную угрозу азербайджанской государственности.

В современный период наблюдается ликвидация социального «разлома» между элитой и массами, власти вступают в диалог с гражданским обществом, без активного участия которого невозможны демократические перемены. От установления отношений между властями и гражданским обществом и создания совершенной законодательной базы, стимулирующей их укрепление, в определенной степени зависит будущее демократии в стране; в этом в одинаковой степени заинтересованы и власть, и гражданское общество. То, что общество готово к демократическим преобразованиям, и то, что стала возможной реализация конструктивного взаимодействия ценностей открытого общества с традиционными ценностями [5], уже является позитивным моментом настоящего времени.

Российский исследователь Б. Капустин пишет, что «для утверждения либерального сознания необходимо наличие минимального идеального типа, построенного вокруг признания индивидуальной свободы. Последняя, в свою очередь, выражается в плане общественных отношений как равенство в свободе; в плане отношений с государством – как равенство перед законом, который гарантирует не противоречащую ему свободу частной и публичной деятельности; в плане отношения к различиям в общественной жизни – как терпимость ко всему, что само не отрицает терпимости; в плане экономики – как признание частной собственности условием свободного развития человека» [4]

Следует отметить, что основанием для развития либерального сознания в Азербайджане можно считать готовность большинства граждан перенять западный образ жизни. Азербайджанские реформаторы, опираясь на интеллектуальную и финансовую поддержку стран с развитой рыночной экономикой, сами выступили гарантом обеспечения общественных интересов и реализации принципов открытого общества. В стране определились границы новой модели политико-идеологического развития страны, в основу которой легла национальная идея, поддерживаемая принципами унитарной светской государственности [7].

Новая идеология, базирующаяся на национальной идее, уже оправдала себя: Азербайджан превратился в регионального лидера в Южном Кавказе и в мусульманском мире, он активно интегрируется в глобальную систему мирового сообщества. Другой российский исследователь Н. А. Баранов отмечает, что «под массовым сознанием чаще всего понимают некую сумму индивидуальных ценностей, установок и т. п., полученную в результате эмпирического исследования» [2]. С этой точки зрения отметим, что в Азербайджане хорошо знают, что народы и культуры не разделены непреодолимой стеной. Поэтому распространение новой идеологии, успешно сочетающей в себе положительные аспекты традиции и новации, имеет хорошие шансы. Это преимущество осознают и влиятельные азербайджанские политики, которые отмечают, что «решение конфликта ценностей предполагает достижение позитивных сдвигов в отношении культурного и ценностного разнообразия, не противоречащего базовому консенсусу», без которого практически невозможно развитие современного общества [7].

Следует отметить, что культурно-идеологические ценности в Азербайджане обладают достаточным потенциалом для налаживания горизонтальных связей в обществе, искоренения унаследованной от советской идеологии склонности к авторитаризму, воспитания молодого поколения в духе подлинного патриотизма, объединения живущих в республике различных народностей в единую азербайджанскую нацию, поддержания

веротерпимости и толерантного отношения к последователям других религий [7].

В числе прочих важных факторов, влияющих на процесс построения открытого общества, можно также назвать характер исторического периода; степень легитимности элиты, стремящейся к трансформации традиционного мировоззрения; степень централизации власти; характер и ориентацию политических лидеров и т. д. Будущее Азербайджана во многом зависит от взаимодействия интересов широких масс с интересами элитарных групп.

Библиографические ссылки:

1. Акулич М. М. Социологическое изучение социальных рисков: история и современность / М. М. Акулич, Е. В. Комбарова // Вестник Тюменского государственного университета. Тюмень.- 2008.- № 4, 2008, – с. 8-16
2. Баранов Н. А. Политические отношения и политический процесс в современной России [электронный ресурс] / Н. А. Баранов/ – Режим доступа: http://www. sbiblio. com/for
3. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Э. Дюркгейм.- М. : «Наука», 1991 – 576 с.
4. Капустин Б. Г. Либеральная идея и Россия (Пролегомены к концепции современного российского либерализма) [электронный ресурс] / Б. Г. Капустин – Режим доступа: «http://old. russ. ru/antolog/inoe/kapust. htm»
5. Кулиев Э. Общественное сознание в Азербайджане: между традицией и новацией / Э. Кулиев // Газета «Эхо».- № 90 (1079) – Сб., 14 Мая 2005
6. Мехтиев Р. Азербайджан: вызовы глобализации. Баку: XXI / Р. Мехтиев – Ени Нешрляр эви, 2004, – 340 с.
7. Мехтиев Р. // Aysor. am. [электронный ресурс].- Режим доступа: «http://analitika. at. ua/».
8. Можейко М. А. Модернизация / М. А. Можейко // Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл.- Минск, 2003, – с. 1240-1242
9. Общественное сознание в Азербайджане: между традицией и новацией [электронный ресурс] // Democracy & Elections in Azerbaijan.- Режим доступа: «http://www. dem. az/index2»indexHYPERLINK «http://www. dem. az/index2»2.
10. Социологический словарь. Библиотека учебной и научной литературы [электронный ресурс].- Режим доступа: «http://sbiblio. com/»com›Каталог›content
11. Теория модернизации. Этапы развития теории. Идейные предшественники. [электронный ресурс].- Режим доступа: ru.wikipedia.org

Мірзазаде Л. Ф. Особливості соціальної модернізації в сучасному суспільстві.

Соціальна модернізація передбачає прогресивні зміни у суспільстві в рамках загального розвитку всієї людської цивілізації. Необхідність пристосування до стрімко мінливих соціальних умов життя ще більше зіштовхує західні і східні цінності, норми життя і пріоритети. В Азербайджані в умовах незалежності визначилися кордони нової моделі політичного розвитку країни, в основу якого лягла національна ідея, підтримувана принципами унітарної світської державності.

Ключові слова: модернізація, Азербайджан, суспільство, традиційність, західні і східні цінності, сучасність.

Mirzazade L. Features of social modernization in modern society.

Retrofitting is the mechanism that allows traditional societies go to the category of industrial and industrial – in the category of modern information. Social modernization involves progressive changes in society in the framework of the development of human civilization. Need to adapt to rapidly changing social conditions of life are increasingly facing the western and eastern values, standards of living and priorities. Azerbaijan after independence defined boundaries of a new model of political development, which is based national idea, supports the principle of a unitary secular state.

Modernization, providing a transition to the modern society of the so-called «Third World», was carried out by the «liquidation of underdevelopment» in the Western type. The main way that is used – it's industrialization. Large-scale industrialization, held in the Soviet Union, in many ways closer to the modern Azerbaijani society. In this process, the important role played by ideology and accelerated entry into modern society. Because of these factors in Azerbaijan has implemented a number of significant changes that will combine the traditional with the modern distinction acquisitions. This allowed Azerbaijan to achieve high rates of industrial development and adequately preserve national traditions and peculiarities.

Keywords: modernization, Azerbaijan, society, tradition, Western and Eastern values, modernity.

Надійшла до редколегії 28.02.2013 р.

УДК 1(091)»19»

О. А. Мирошников

Крымский гуманитарный университет (г. Ялта)

ПОНЯТИЕ «МАШИНА ВОЙНЫ» В ФИЛОСОФИИ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Изложены особенности подхода представителей постмодернизма к философско-историческим проблемам. Показано, что «машина войны» – понятие, введенное в оборот постмодернистскими

философами Ж. Делезом и Ф. Гваттари – непосредственно связано с такими значимыми понятиями, как «ризома», «номадизм», «номадология» и является одним из основных в философии постмодернизма.
Ключевые слова: ризома, чистая игра, номадизм, машины желания, мегамашина, машина войны.

В настоящее время можно, пожалуй, говорить, что пик популярности постмодернизма остался уже позади. Тем не менее, осознание, упорядочивание всего того нового, что было внесено постмодернизмом в философию долго будет одной из основных проблем уже сегодняшнего дня философии. Действительно, нелегко отыскать в истории философии событие, которое можно было бы сравнить по богатству и разнообразию новых подходов с этим периодом.

Целью данной статьи является показать особенности подхода представителей постмодернизма к философско-исторической проблематике. Основная задача – раскрыть понятие «машина войны» как одно из основных понятий, разрабатывающихся такими представителями постмодернизма, как Ж. Делез и Ф. Гваттари, показать его связь с основными понятиями философии постмодернизма.

В одной из основных своих работ – совместно написанном двухтомнике «Капитализм и шизофрения» – Делез и Гваттари достаточно часто пользуются термином «машина». Они, в частности, говорят о «машинах желания». По их мнению, человек состоит из множества таких машин, взаимодействующих между собой. Помимо этого, машины одного человека могут взаимодействовать с машинами другого.

Желающие машины – это бинарные машины. Они состыкованы одна с другой. С одной стороны присутствует машина, производящая поток, с другой же – машина, к ней подсоединенная. Последняя производит срез, выборку из потока (приводится пример: грудь – рот). Но и первая машина подключена к другой. По отношению к этой последней она действует как срез или выборка. Роль, выполняемая желанием, заключается в том, что оно «заставляет течь, течет само и срезает» [4, с. 18]. Интересно, что Делез и Гваттари говорят о «машинах желания», характеризуя последние как «бинарные». Существенная оговорка, если учесть ту критику бинаризма, которую можно встретить у представителей постмодернизма.

И все же, если слово «бинаризм» прозвучало в определении машин желания – это не простая оговорка. Не может бинарная машина дать одну-единственный путь, одну-единственную линию развития. Да и что такое «развитие» для представителей французского постмодернизма, какими являются эти два автора? В дальнейшем мы попытаемся объяснить, что мировая история, которая для Делеза и Гваттари является историей оседлых народов, исследованной и изложенной исключительно с позиции этих оседлых народов, содержит, по их убеждению, значительное упущение: нет описания той части ее которая относится к кочевникам. Кочевники (номады) упоминаются лишь как более или менее постоянная угроза развивающимся оседлым цивилизациям. Последние развиваются, кочевники же нет (по крайней мере, до тех пор, пока кочевники остаются кочевниками).

Впрочем, бинаризм «машин желания» объясняется тем, что в основе их деятельности – потоки материи (гиле). Сама материя (гиле), природа рассматривается как поток. Машина может быть определена как система срезов. Машина делает срезы из потока (гиле), функционируя при этом подобно машине для нарезки ветчины. «… Каждая машина является срезом потока по отношению к той машине, к которой она подсоединена, но оставаясь при этом потоком или производством потока по отношению к той машине, которая подсоединена к ней» [4, с. 63]. Представляемая схема может быть также уподоблена шахматной доске, с ее бинаризмом белых и черных клеток. Шахматы являются игрой, отражающей процессы (потоки) в которых существуют и развиваются оседлые цивилизации.

В то же время, полагают французские авторы, в раннюю эпоху существования человечества (до государства) уже существовало потоки производства: производства предметов и производства людей. Однако любое производство требует машин. Потоки производства пересекались, создавая этим предпосылки для возникновения социальных машин [1, с. 235].

Как указывает Можейко, Делез в переносном смысле использует понятия молекулярности и молярности: так, согласно шизоаналитической модели, уровень определенным образом структурированных «социальных машин» есть уровень «молярных ансамблей» (или «стадных совокупностей») [1, с. 459]. Если молекулярный уровень представлен машинами желания, то уровень молярный, помимо указанных терминов, представлен также машинами, но имеющими уже социальные свойства

На поверхностный взгляд первобытное общество имеет мало шансов для создания такой организации, которую можно было бы уподобить машине. Но французские авторы знают свое дело. Тем более, что у них уже есть предшественник – их коллега и соотечественник К. Леви-Строс, который в своих исследованиях индейских племен

Амазонии, в работах о первобытном мышлении и т. п. нарисовал картину исключительно сложного общества и инее менее сложного мышления первобытных народов. На Леви-Строса Делез и Гваттари ссылаются не так часто, как он заслуживает, но это, пожалуй, следует объяснить тем, что работы данного автора слишком хорошо известны в научном и философском мире Франции: нет смысла пересказывать их содержание.

Итак, социальную машину, т.е. машину, действующую уже не на молекулярном, а на молярном уровне, создает впервые первобытное общество. Хотя эта машина и достаточно сложна, но она все же далека от совершенства.

Она работает не до полного износа, а до первого сбоя. Однако нечто подобное можно встретить и среди современных нам машин. Поэтому первобытный социус – это тоже машина, «сегментарная машина, поскольку посредством своего двойного, племенного и родового, аппарата она выпускает сегменты переменной длины: генеалогические родовые единицы крупных, средних и минимальных потомственных линий…» [4, с. 239].

Земля, а также люди, живущие на ней, становятся «гиле» этой сегментарной машины. «Срез» первобытной территориальной машины заключается в нанесении татуировок, ритуальном увечье и т. п. Все это гораздо подробнее, чем Делез и Гваттари, описал в своих работах Леви-Строс. Когда сегментарная машина делает срез, она не просто оставляет свой след на теле человека либо на теле земли. Это должно быть рассматриваемо одновременно и как кодирование. И Леви-Строс с этим вполне согласен. Подобное кодирование указывало на принадлежность человека территории, занимаемой той или иной первобытной общностью (племенем, родом). «Сущность первобытной территориальной машины «заключается в следующем – наносить татуировки, надрезать, срезать, отделять, калечить, покрывать шрамами, делать насечки, инициировать» [4, с. 227]. Делез и Гваттари полагают, что, хотя первобытные люди разделены на небольшие коллективы, их делает едиными уже то, что они действуют на единой земле. Их татуировки, их увечья, специально наносимые самим себе, представляют, таким образом код той территории, к которой они относятся, на которой они живут.

Это и в самом деле чересчур сложно и слишком сильно «въелось в кожу» первобытных людей, чтобы при переходе к следующей ступени развития исчезнуть полностью, без какого-либо следа. Однако когда, уже на следующем этапе вся первобытная система порабощается и реквизируется новыми силами, эта символика перекодируется.

В результате, по словам французских авторов «имманентное единство земли как неподвижного двигателя уступает место трансцендентному единству совсем иной природы, единству Государства» [4, с. 229 – 230]. Во главе такого государства стоит деспот.

Деспот отклоняет старые союзы и вступает в новые, создавая деспотическую или, как иногда называют ее Делез и Гваттари, «параноическую машину». Ведь и деспот, и тиран, и диктатор – по природе параноики. «Деспотическая машина – противоположность первобытной машине. …На месте территориальной машины появилась мегамашина государства, функциональная пирамида с деспотом как неподвижным двигателем на вершине, с бюрократией как боковой поверхностью и передаточным органом, с жителями деревень у основания…» [1, с. 306 – 307].

Итак, на месте территориальной машины появляется мегамашина государства.

Однако следует спросить: откуда взялась у оседлых народов (египтян и др.) упоминаемая авторами мегамашина. Об этом авторы пишут не очень подробно, но отсылают читателей к работе Мэмфорда [5, с. 724]. И действительно, в работе данного английского автора можно найти подробное описание становления того, что и сам Мэмфорд, и, вслед за ним, Делез и Гваттари называют мегамашиной.

Английский автор пишет, что мегамашина, хотя и появляется из «раннего неолитического комплекса», все же должна быть охарактеризована как принципиально иная социальная организация, порывающая с ним всякую связь. Происходит распространение отношений, существующих в сельской общине, в деревне, на все государство, что всегда означало не только совместный труд, но и совместное равное распределение [9, с. 170].

С возникновением обожествленной царской власти как мифа и общественного института Делез и Гваттари, как и Мэмфорд до них, связывают изобретение данной машины. Именно эта машина стала моделью всех позднейших, механических машин, хотя сама она состояла из плоти и крови. «Собрать воедино рабочую силу и дисциплинировать организацию, позволившую выполнять работы в масштабах, дотоле невиданных, – таково было уникальное деяние царской власти. Благодаря такому изобретению пять тысяч лет назад были решены грандиозные инженерные задачи, соперничающие с лучшими современными достижениями в массовом производстве, стандартизации и детальнейшем проектировании» [9, с. 188].

В зависимости от обстоятельств английский автор называет эту машину «невидимой

машиной», «трудовой машиной», «военной машиной» (ср. «машина войны» у Гваттари и Делеза), общее для любой ситуации название Мэмфорд определяет как «мегамашина». Такое название, полагает он, – не пустая игра слов, ведь, как и механическая машина, мегамашина представляет собой комбинацию строго специализированных частей и функционирует под контролем человека. Этим человеком в государстве древнего Востока был царь.

«Секрет механического контроля заключался в том, чтобы поставить во главе организации единственный мозг с четко определенной целью, а также в методе передачи приказов вплоть до мельчайших ее подразделений через ряд промежуточных функционеров. Существенно важными были точное воспроизводство приказов и абсолютное повиновение. Эта грандиозная задача вполне могла быть впервые разработана в квазивоенных организациях, в которых относительно небольшая группа подручных, грубо приученных повиноваться вождю, решала задачу контроля над большой массой неорганизованных крестьян. Во всяком случае механизм данного типа никогда не работал без принудительной силы, стоящей за словом приказа. Его методы и структура перешли почти без изменений во все известные нам ныне военные организации. Через армию стандартная модель мегамашины передавалась от структуры к структуре» [6, с. 192]. Покорность исполнителей делала их эффективными компонентами этой машины. Мегамашина, таким образом, являлась как бы продолжением тела деспота.

И тем не менее, среди социальных машин, ведущих свое начало от первобытной территориальной машины, можно указать и такую, которая по своему происхождению не была связана с деспотическим государством. Машина, о которой пойдет речь, связана с кочевниками и возникла, как считают французские авторы, до того периода, когда кочевники начали создавать собственные государственные образования. Но все же, прежде чем говорить о кочевниках, следует сказать несколько слов о своеобразном употреблении этого слова в работах данных французских авторов.

Противопоставление кочевников оседлым народам – давняя традиция. Причем достаточно долго считали, что кочевники играли чаще всего отрицательную роль в истории. Нападение на оседлое, более культурное, население, разорение, уничтожение городов как центров культуры, разрушение сложных ирригационных систем, которые нередко не восстанавливались – каких только грехов не числила за кочевниками прежняя, да и современная историография!

Сразу отметим, что реабилитация кочевников – не цель нашей статьи. Но попутно следует все же отметить, что многие эпохальные изобретения в экономическом, да и культурном развитии, сделаны были именно кочевниками. Достаточно хотя бы указать на изобретение ими колеса, сыгравшее неоценимую роль не только в развитии транспорта, но и в промышленном развитии. Что касается реабилитации кочевников, то здесь трудно было бы сравниться с Л. Н. Гумилевым.

Отношение же Делеза и Гваттари к кочевникам определяется прежде всего тем, что понятие «кочевник» (номад) употребляется ими в более широком смысле. Если для «оседлого» общества свойственно расширять границы своих владений, укреплять эти границы, превращать свою территории, так сказать, из ровного пространства в рифленое, то кочевнику свойственно, полагают данные авторы, не захватывать, а «пересекать» поверхность. Связывая понятие «кочевник», равно как и другие, родственные ему понятия («номадизм», «номадология» и пр.) с пересечением плоской поверхности, Делез и Гваттари присоединяют к обществу кочевников в традиционном смысле слова моряков, сухопутных путешественников и даже людей искусства (по-видимому за их богемный стиль жизни). Моряки в этом перечне оказались не случайно: море, подобно степи и пустыне, представляет собой плоскую поверхность, эту поверхность еще труднее превратить в рифленую, недоступную для морских кочевников. Оседлые общества не могут быть надежно защищены ни пустыней, ни морскими просторами: для кочевников это – привычная среда; они с относительной легкостью могут заниматься в этих условиях привычным делом – пересекать плоскую поверхность. Понятие «кочевник», «номад» у французских авторов, таким образом, прилагается к весьма широкому и крайне разнородному кругу людей; их нельзя даже назвать общностью.

Игра оседлых народов – шахматы. Игра кочевников – го. Последняя внешне похожа на шахматы, но фишки в ней передвигаются по линиям, не занимая ту или иную клетку, а пересекая поверхность. Делез и Гваттари достаточно подробно описывают эту игру, и не случайно – именно она наиболее подходит под. определение «чистой игры».

В более ранней своей работе «Логика смысла» Делез говорит о принципах, благодаря которым игра стала бы чистой игрой: нет заранее установленных правил, каждое движение изобретает и применяет свои собственные правила; каждый бросок есть некая серия, но по времени значительно меньшая, чем минимум непрерывно мыслимого времени (в то же время качественно броски различаются). Характеризуя эти принципы

«чистой игры», А. А. Грицанов отмечает: «Подвижные результаты распределяются в открытом пространстве уникального и неделимого броска. Это – номадическое, а не оседлое распределение…» [1, с. 139].

Можейко отмечает, что по оценке Делеза, «оседлая культура, в отличие от кочевой, основана на понимании движения по осевому вектору, для которого топологически внешнее выступает аксиологически внешним, коим можно без семантических потерь пренебречь, – в отличие от номадического понимания движения как дисперсного рассеивания, имманентно осуществляющего интеграцию внешнего» [1, с. 526 – 527]. Современность, считают французские авторы, испытывает все возрастающую потребность в номадизме. Последний же характеризуется ацентризмом.

Достаточно вспомнить Геродота, который приводит в своей «Истории» ответ царя скифов Иданфирса персидскому царю Дарию: «У нас нет ни городов, ни обработанной земли. Мы не боимся их разорения и опустошения и поэтому не вступили в бой с вами немедленно» [2; 4; 127].

Итак, кочевник противостоит оседлому, подобно тому, как игра го противостоит шахматам. И еще одно противопоставление необходимо здесь подчеркнуть. Оно касается гораздо более общих понятий. Это противопоставление дерева и ризомы. Говоря о природе, Делез и Гваттари используют термин «гиле». Это слово, взятое из древнегреческого языка, еще античными мыслителями было использовано для обозначения материи. Буквально же оно переводится как «древесина» (как и в русском языке, слово, обозначающее материю, имеет и другое значение). Французское же слово «ризома» переводится как корневище. Противопоставление ризомы дереву, таким образом, является, так сказать, символом постмодернизма как такового. Смысл данного символа можно передать, как представляется, следующим образом: дерево – материя, ризома же – не материя, но нельзя также сказать, что она не имеет ничего общего с материей (дерево и корень связаны друг с другом). Как отмечает Грицанов, для представителей постмодернизма «ни один из множественных вариантов определенности ризомы не может быть выделен как предпочтительный» [7, с. 362].

Что касается истории возникновения машины войны, как она описана у французских авторов, то впервые они фиксируют ее появление вблизи так называемого «Благодатного полумесяца», там где появились и первые оседлые общества. Делез и Гваттари связывают ее появление с пророком Моисеем, исходя, по всей видимости, из версии, предложенной в свое время еще З. Фрейдом.

«Нам известно, что за спиной бога, избравшего евреев и освободившего их из Египта, стоит фигура Моисея, как раз и совершившего это якобы по его поручению, мы решаемся сказать: именно человек по имени Моисей создал евреев. Этот народ обязан ему своей живучестью, но во многом и той враждебностью, которую он испытывает и еще испытает» [8, с. 138]. Последствия привнесения в среду кочевников определенной организации сказывались на протяжении долгих веков враждебных контактов кочевников с оседлыми народами. Действительно, кочевники Древнего мира были относительно слабы. Эти племена не имели ни военной инфраструктуры, ни центральной власти, координирующей их действия, и, столкнувшись с сильной армией, они могли просто раствориться среди холмов.

У французских авторов Моисей дарит своему народу религиозно-военную организацию «Отправляясь в пустыню, он (Моисей – О. М.) начинает с того, что формирует машину войны под влиянием давнего прошлого кочевых евреев и по совету своего тестя, происходящего из кочевников. Это и есть машина Справедливого, уже машина войны, но машина войны, у которой нет еще войны как цели, или объекта. Итак, Моисей понемногу, шаг за шагом начинает понимать, что война – это необходимое восполнение такой машины, ибо война сталкивается с городами и Государствами или вынуждена пересекать их, ибо должна вначале послать шпионов (вооруженное наблюдение), а затем, возможно, дойти до крайностей (война на уничтожение). Тогда еврейский народ испытывает сомнение и опасается, что недостаточно силен; но и Моисей тоже сомневается, он отступает перед откровением такого восполнения. Именно Иисус Навин будет ответственен за войну, а не Моисей. Наконец, говоря как Кант, мы скажем, что отношение между войной и машиной войны является необходимым, но «синтетическим» (для такого синтеза нужен Яхве) [5, с. 705 – 706].

Машина войны, как благодаря названию, которое она получила у Делеза, так и ввиду воинственности самих кочевников (кочевников в традиционном понимании, а не в том, которое придают этому слову французские авторы) представляется как чисто военная организация. То, что было процитировано выше, отнюдь не меняет именно такого понимания данного термина. Однако французские авторы в целом против подобного истолкования понятия. К вопросу относительно того, что же представляет собой машина войны на самом деле, они возвращаются не раз и не только на страницах своей книги.

Стремясь доказать, что война не является в действительности целью машины войны, они пишут: «Мы сталкиваемся последовательно с тремя проблемами: является ли сражение целью войны? А также: является ли война целью машины войны? Двусмысленность первых двух проблем исходит, разумеется, из термина цель, но предполагает их зависимость от третьей… Война… имеет своей целью сражение, тогда как герилья явно предполагает не-сражение» [5, с. 703 – 704]. Машину войны авторы связывают, таким образом, с военными действиями особого рода, носящими название «малой войны», герильи. Действительно, кочевникам (мы опять-таки говорим о кочевниках в традиционном смысле) война не нужна: добычу, которая чаще всего является их целью, они, обычно, могут получить и без войны. Их набеги, действительно, сродни операциям партизан или коммандос – их также можно определить как «не-сражения». Война состоит из сражений, из «не-сражений» же может составиться, скорее всего, «не-война». Хотя применительно к кочевникам не все так просто: не-война может, при определенных обстоятельствах, перерастать в войну.

Кочевник стремится не к сражению, а к добыче. Действительно целью номадической машины войны не всегда является война. Но в некоторых случаях все же машина войны действительно воюет: когда она направлена против государства. Причем против государства она может направляться как собственной волей, так и волей другого государства. В последнем случае она уже действует как армия, но армия, по определению Делеза и Гваттари, «это вовсе не машина войны сама по себе, а форма, под которой она присваивается Государством» [5, с. 707].

Характерно, что, дополняя в одном из интервью, свою характеристику машины войны, Делез говорит: «Машина войны может быть революционной или художественной гораздо чаще, чем военной» [6, с. 52].

Таким образом, понятие «машина войны» может рассматриваться как одно из основных понятий постмодернистской философии, непосредственно связанное с такими значимыми понятиями, как «ризома», «номадизм», «номадология».

Библиографические ссылки:

1. Всемирная энциклопедия. Философия XX век / Ред. А. А. Грицанов. – М. : АСТ: Мн. : Харвест, Современный литератор, 2002. – 976 с.
2. Геродот. История в 9 книгах / Геродот. – М. : Ладомир, 1993. – 600 с.
3. Грицанов А. А. Жиль Делез / А. А Грицанов – Мн. : Книжный Дом, 2008. – 320 с.
4. Делез Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
5. Делез Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения/ Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактория; М. : Астрель, 2010. – 895 с.
6. Делез Ж. Переговоры / Ж. Делез. – СПб. : Наука, 2004. – 234 с.
7. Новейший философский словарь. Постмодернизм / Ред. А. А. Грицанов. – Мн. : Современный литератор, 2007. – 816 с.
8. Фрейд З. Человек по имени Моисей / З. Фрейд. – СПб. : Азбука-классика, 2009. – 192 с.
9. Mumford L. The Myth of the Machine / L. Mumford – N. Y., 1967.- 376 p.

Мірошников О. А. Поняття «машина війни» в філософії постмодернізму.

Викладено особливості підходу представників постмодернізму до філософсько-історичних проблем. Показано, що «машина війни» – поняття, введене в обіг постмодерністськими філософами Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі – безпосередньо пов'язане з такими значущими поняттями, як «ризома», «номадизм», «номадологія» і є одним з основних у філософії постмодернізму.

Ключові слова: ризома, чиста гра, номадизм, машини бажання, мегамашина, машина війни.

Miroshnikov O. The concept os the "war-machine" in the postmodernism philosophy.

The purpose of the given article is to show the peculiarities of the postmodernism representatives' approach to philosophical and historical problems. Gilles Deleuze and Felix Guattari, in one of their main works, two co-wrote volumes "Capitalizm and Schizophrenia", are often using the term "machine". They speak particularly about "the desire-machines", which are of binary nature. Such character of these machines is explained by the fact, that the basis of their activity are the substance streams (Hyle), in which the machines makes the cuts. The flows of production intersected, creating the premises for the social machines emergence. It is the primitive society, who creates the social machine for the first time. The land and the people, living on it, are becoming the "Hyle" of this segmentary machine. When, being already on the next stage of social development, the whole primitive system is enslaved and requisitioned by the new powers, the symbolism of the territorial machine is recoded. As a result, as the French authors considered, the immanent unity of the land as an immovable engine concedes to the transcendent unity of the absolutely other nature, the unity of the State, headed by the despot. The state megamachine emerged instead of the territorial one. The megamachine rapes the connection with the early Neolithic complex, from which it appeared. That of the settled peoples is controlled by the tsar (king). But the primitive machine could have been continued in the other way. The nomads have developed it to "the war-machine". The nomads withstand the settled people, like the rhizome resists the Hyle. And the war-machine from the very beginning resists the megamachine. A

paradox may be noticed in the functioning of this machine: the war is not the purpose of the war-machine. The term "war-machine" may be considered as one of the postmodernism philosophy basic notions, which is directly concerned with such significant notions like "rhizome", "nomadism", "nomadology".

Keywords: rhizome, the pure game, nomadism, the desire-machines, the megamachine, the war-machine.

Надійшла до редколегії 28.02.2013 р.

УДК 930. 1+308:37. 013. 3

В. І. Мудрак

Національний університет біоресурсів і природокористування України (м. Київ)

СУЧАСНІ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ТЕНДЕНЦІЇ ІНФОРМАЦІОЛОГІЧНОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ФАХОВОЇ 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 інформаціологічного 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.

Проблематика даного дослідження знаходиться в площині соціально-філософських підходів до вироблення 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 обширі якого висуваються новітні вимоги щодо реалізації особистісного пізнавального і фахово спрямованого потенціалу. Розробка і застосування таких підходів необхідно спираються на систему методологічного забезпечення процесу інтенсивного напрацювання новітніх знань, умінь і навичок професійної діяльності, що мають проективний характер у галузі фахової компетентності вищої освіти стосовно реалій глобального світового ринку праці. Такий ракурс заявленої проблеми розгортається в річищі інтеграції інформаціологічного забезпечення фахової компетентності вищої освіти в світовий освітньо-науково-професійний простір, що в ньому розгортається особистісний потенціал (в системі відносин «особистість-іноформація»), 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 інформаціологічного забезпечення фахової підготовки, а з іншого, – така особистість стикається із світом відкритих проектів, що несуть масу викликів: духовних, психологічних, політико спрямованих, економічних, інформаціологічних, 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 розробленості наукової проблеми базується на досягненнях вітчизняних і зарубіжних вчених в 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 тут, 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 із 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; процес 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, що в ньому розгортаються 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. 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»; 4) спроектувати можливі конфігурації співвідносин у межах інтернаціональної системи «людина-інформація-техніка-технології-освіта-ринок праці»; 5) 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; 6) організувати техніко-технологічну підтримку особистісних розвивальних пізнавально-ціннісних підходів- контекстуальних, діалогічних, ігрових, комунікативно-рольових, імітаційно-моделюючих та ін. у системі вищої освіти; 7) інтегрувати зусилля усіх навчальних, виховних, культурних, соціальних інституцій, позанавчальних організацій, структур, ЗМіД, соціального оточення, з точки зору індивідуалізованого спрямування розвитку особистості XXI століття; 8) 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 інформаціологічно-знаннієвої оптимізації зусиль сучасної вищої освіти відносно становлення 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 особистістю 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 / Р. Ф. Абдеев .- 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 / В. П. Андрущенко.- К. : ТОВ «Атлант ЮеМСі», 2006.- 498 с.
3. Белл. Д. Грядущее постиндустриальное 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. Введение в философию образования: Учебное пособие / Э. Н. Гусинский, Ю. И. Турчанинова .- М. : Логос, 2001.- 234 с.
5. Забродська Л. М. Інформатизація закладу освіти: управлінський аспект / Л. М. Забродська.- 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. Кастельс.- М. : Интер-Пресс, 2000.- 345 с.
8. Кулицький С. П. Основи організації інформаційної діяльності у сфері управління: Навчальний посібник / С. П. Кулицький.- К. : МАУП, 2002.- 224 с.
9. Навроцький О. І. Вища школа України в умовах трансформації суспільства / О. І. Навроцький.- Х. : Основа, 2000.- 240 с.
10. Урсул А. Д. Модель ноосферно-опережающего образования III-го тысячелетия / А. Д. Урсул // 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 / Т. В. Фініков // 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 / В. А. Яблонський.- К., 1998. – 278 с.

Мудрак В. И. Современные социально-философские тенденции информациологического обеспечения профессиональной компетенции в системе высшего образования в контексте соотношения «личность-информация».

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 тенденций в контексте «человек-технология-высшееобразование- профессиональная компетентность».

Ключевые слова: информациология, компетентность, технология, информация, система.

Mudrak V. Modern social and philosophical tendencies of informative support of professional competence in higher education system in the context of the interrelation «personality-information».

Current approaches to the development of the person-information relations in the global information space are set in the cognitive system of informative science support of professional competence in higher education. This involves creation of the latest social – philosophical approaches in the context of «man – technology – higher education – professional competence. »

Modern trends in higher education in the society, which is characterized as an information rich, are developed as decisive directions of formation of the info sphere of personality. Young person is at the epicenter of the most powerful information flows that define her world outlook and motivate social activities.

In this context, higher education is called to form personal information culture, which involves both knowledge and skills for future careers. Development of professional skills of the future specialists is guided by system of higher education on the basis of trends in the labor market. This process has an intense dynamic nature, which makes it necessary for the young person to form the skills to adapt to rapidly changing social activities.

The latter implies the developments of adaptive paradigm in higher education, formation of info sphere of professional competence. This should result in a need for methodological support of knowledge and skills to work with socially oriented information. Development of social and philosophical approaches in this area is of crucial importance, since philosophy has the highest level of world outlook generalization. Social and philosophical methods in the field of information science (informology) can be used to develop the personality of the future specialist culture of handling information of different types, which in this case is very important.

The use of these techniques on the one hand, makes it possible to organize the exponentially growing information of a professional nature, and on the other, to individualize the possibilities of future specialist personality in the field of culture of use of such information. However, it must be recognized that the development of these methods is complex. This is due to the fact that the labor market is changing rapidly and the process of adaptation of the system of higher education becomes unstable.

In these circumstances, the establishment of projective advance information system in higher education with respect to its content and organization is the highly actual subject of further research.

Keywords: information science, expertise, technology, information, system.

Надійшла до редколегії 28.02.2013 р.

УДК 141

Р. І. Олексенко
Мелітопольський державний педагогічний університет імені Богдана Хмельницького

РОЛЬ СІМ'Ї В ДУХОВНОМУ ВИХОВАННІ МАЙБУТНЬОГО ПІДПРИЄМЦЯ

У статті розглядається сутність економічного виховання майбутнього підприємця, формування економічної культури у дітей, господарське ставлення до економічних благ, раціональне використання ресурсів, створення умов для альтернативності вибору при задоволенні потреб.

Ключові слова: філософія, мораль, освіта, підприємець, бізнес.

Останнім часом зростає зацікавлення підприємців моральними, етичними питаннями. Мораль, своєю чергою, відіграє дедалі вагомішу роль у підприємницькій діяльності. Підприємницький процес включає в себе пошук ділових можливостей, ініціювання виробничих проектів, об'єднання матеріальних, фінансових та трудових ресурсів, що є необхідними для реалізації планів, вибір мети бізнесу та забезпечення шляхів досягнення їх із мінімальними економічними витратами. Сфера функціонування бізнесу передбачає доволі складну систему відносин, в якій діють свої правила. Крім законів, що регулюють взаємини продавця і покупця на ринку, стосунки людей у сфері підприємництва регулюються певними не інституційними формами. Отже, морально-етичні питання відіграють необхідну роль у нормальній діяльності бізнесу.

Підприємець має справу не лише з ресурсами, технологіями, продуктами, документами, різними процесами, він постійно спів діє з людьми – керує підлеглими чи виконує доручення, радиться з експертами чи дає оцінку, веде переговори тощо. Успіх бізнес-діяльності великою мірою залежить саме від уміння налагоджувати взаємини. Підприємництво – це суспільно-корисна діяльність, і як будь-яка інша сфера соціальної активності не може функціонувати без наявності певних моральних передумов. Бізнес неодмінно активізує міжособистісне спілкування і взаємодію, відповідно потребує моральних принципів, цінностей та норм.

Виховання суб'єкта ринкових відносин починається в сім'ї – первинному ядрі суспільства. В незалежній державі сім'я, як первинна ланка суспільства, безпосередньо бере участь у виробництві, розподілі, обміні та використанні матеріальних благ. Дорослі члени сім'ї, працюючи на виробництві, у сфері обслуговування, сприяють випуску продукції, що задовольняє матеріальні і духовні потреби членів суспільства. Сім'я виконує економічну, матеріально-виробничу, господарсько-побутову функції, тобто функції накопичення матеріальних благ і передачі їх наступним поколінням. Таким чином, вона виховує майбутнього суб'єкта товарно-ринкових відносин, підприємця, тощо. Економічне виховання – це складова змісту родинного виховання майбутнього підприємця; це багатогранна практична школа, яка виховує усвідомлене ставлення дітей до власної праці, батьків і взагалі до будь-якої праці; формує поведінку вирішення питань ефективності витрачання ресурсів, здатність до раціонального вибору рішення економічної ситуації, виховує в дітей почуття підприємливої свідомості нарівні зі старшими членами сім'ї та прагнення до підвищення доходів сім'ї. Включає бажання навчитися спільно вести сімейний бюджет, визначати пріоритети витрат та доходів, формувати раціональне ставлення до майбутнього самостійного використання економічних благ. Потреба у родинному економічному вихованні була завжди, але його значимість посилилася в період реформ 1990-х років та становлення ринкових відносин. Можна виділити такі фактори економічного виховання майбутнього підприємця в сім`ї, як режим дня, дитячі ігри, праця та ринок, ведення домашнього господарства, бюджет родини, приклад батьків, визначення голови родини.

За сучасних умов цивілізаційного розвитку домогосподарство займає провідну роль в соціально-економічній системі. В умовах ринкової економіки воно є, насамперед, постачальником виробничих ресурсів і споживачем різноманітних благ, а також, безпосередньо в тій чи іншій мірі, продукує національний продукт. Разом з тим, домогосподарство фокусує у собі той соціальний інститут, якому належить основоположна роль у відтворенні суспільства в сукупності усіх його характеристик. Таким чином, домогосподарство не є простою одиницею національного господарства, воно виступає складною системою і водночас клітинкою суспільства. Це означає, що економічна поведінка домогосподарства у ринковому середовищі повсякчас детермінована множиною різнопланових чинників (не тільки економічних, але й соціальних, психологічних, історичних та інших), роль і значення яких, деякою мірою, залежить від рівня економічної культури і загалом цивілізованості певного соціуму. Отже, цілісний аналіз особливостей діяльності сучасного домогосподарства повинен включати

дослідження соціальних та інших аспектів його функціонування, що мають безпосередній вплив на прийняття економічних рішень членами домашнього господарства [12;21].

Домогосподарство визначається не тільки як суб'єкт економічної науки, а як суспільно необхідне об'єднання людей, що вирішують економічні, соціальні, освітні та інші проблеми сьогодення. У межах господарської системи домогосподарство можна розглядати як економічну організацію, що створюється і функціонує для ефективного управління ресурсами, які знаходяться у його власності. До того ж, розвиток ринкових відносин в Україні все більше наближає домогосподарство до економічної організації, оскільки в зазначених господарських формах все більше стають схожими внутрішня будова, що має поточне та перспективне планування, бюджет, кооперацію та спеціалізацію, ієрархію учасників, різноманітні ресурси та визначеність прав доступу до них, економічні зв'язки з іншими учасниками господарського процесу. Проте, потрібно зазначити, що домогосподарство є специфічною економічною організацією. Її унікальність полягає в тому, що домашнє господарство орієнтовано не лише на отримання матеріального прибутку, але й на задоволення різних потреб своїх членів, а саме економічних, духовно-культурних, соціальних тощо, а також пов'язано з процесом відтворення населення, формування та виховання індивіда. Отже, домогосподарство – це складна цілісна система, яка одночасно поєднує в собі такі риси: 1) є добровільним об'єднанням людей, які здебільшого перебувають у родинних або кровноспоріднених відносинах, об'єднані не тільки спільним бюджетом та цілями діяльності, але й місцем проживання, іноді домашнє господарство може складатись з однієї людини; 2) проявляє себе як важливий економічний суб'єкт ринкового господарства, який неодмінно впливає не тільки на добробут та процвітання національної економіки, але й на морально-духовне становище населення; 3) вільно розпоряджається наявними правами власності на ресурси (грошові, трудові, інтелектуальні, майнові та інші); 4) охоплює всі види економічної діяльності, що можуть носити як натуральний, так і товарний характер; 5) виступає не тільки головним постачальником фінансових ресурсів до бюджету сім'ї, але й вирішує проблеми відтворення населення та розвитку індивіда, особистості в межах власної сім'ї, тим самим суттєво впливає на розвиток соціальної складової суспільства; 6) побудоване на принципах взаємодовіри, взаємодопомоги, співробітництва, навчання та передачі досвіду майбутнім поколінням тощо [15; 8].

Значний внесок у розвиток економічної теорії домогосподарства зробив відомий американський вчений, лауреат Нобелівської премії 1992 р. Г. Беккер, який розглядає рішення щодо народження дітей як інвестиційне, у якому діти виступають як «блага тривалого користування». Вирішення такого питання у подальшому обов'язково буде впливати на розміри та, як зазначалося вище, структуру споживання. Тож потрібно проаналізувати фактори, що мають вплив на прийняття такого рішення. Відповідно до економічної теорії народжуваності, що є складовою фундаментальної праці Г. Беккера «Трактат про сім'ю» (1981 р.), діти на перших роках життя потребують значних капіталовкладень (належний рівень охорони здоров'я, освіти, дозвілля), але згодом починають приносити своїм батькам дивіденди. Здебільшого, батьки здійснюють споживчий вибір між дітьми та іншими товарами при бюджетному обмежені, оскільки в межах «нової економіки домогосподарства», діти виступають як блага, що потребують значних часових та грошових вкладень. Кількість дітей у сім'ї залежить від багатьох чинників, серед яких важливе значення має рівень доходів батьків. Дійсно, адже при збільшені або зменшені оплати праці змінюється не тільки рівень доходів батьків, але й вартість їхнього часу, що витрачається на виховання дітей. Тому зі збільшенням оплати праці коригується рівень народжуваності, але якщо зростання заробітної платні жінки негативно позначається на кількості дітей, то чоловіка – навпаки. Серед інших факторів, які впливають на рівень народжуваності, Г. Беккер розглядає, зокрема, такі: релігія, вік подружжя, раса, сімейні традиції тощо. Крім того, попит на дітей як блага довготривалого користування перебуває у зворотному зв'язку з витратами на їх утримання [5].

Важливе місце у теорії економіки сім'ї Г. Беккера займає питання щодо вибору між кількістю дітей та їх «якістю». Остання, згідно з економічною теорією народжуваності, визначається не тільки рівнем фінансового забезпечення дітей, що витрачається на освіту, охорону здоров'я, дозвілля тощо, але й залученням таких ресурсів, як батьківська любов, час, знання. Чим вищим є такий показник, тим більш «високоякісною», на думку Г. Беккера, є дитина, а тому вона принесе більше користі для своїх батьків. Отже, в межах теорії, що аналізується, діти мають «ціну», зростання якої негативно впливає на їх кількість. Також існує нелінійна залежність між кількістю та «якістю» дітей, оскільки при обмежені сімейних ресурсів додаткова дитина буде означати зменшення інвестицій у «якість» інших дітей сім'ї. Тому, на думку вченого, у бідних сім'ях простежується тенденція до недоінвестування у людський капітал дітей [2].

Таким чином, заможні домогосподарства більше вкладають інвестицій у розвиток дитини, тим самим працюють на їх майбутнє, на підвищення їх «якості». І навпаки, бідні сім'ї у зв'язку з обмеженими фінансовими можливостями не мають змоги інвестувати значні кошти у розвиток своїх дітей.

Сутність економічного виховання майбутнього підприємця полягає у формуванні економічної культури у дітей, господарського ставлення до економічних благ, раціонального використання ресурсів, створенні умов для альтернативності вибору при задоволенні потреб. Зміст економічного виховання проявляється у формуванні економічної культури, бережливого ставлення до матеріальних речей, раціонального ведення домогосподарства, економічній підтримці всіх членів родині. Економічна функція сім'ї забезпечує матеріальні засади її існування, організацію домашньої праці та споживання.

На особливості економічного виховання майбутніх підприємців в українських сім`ях впливають такі фактори: економічні та політичні умови життя; зниження виховної функції сім'ї; збільшення значення економічної функції в родині; використання традиційних українських засобів впливу. Серед особливостей економічного виховання майбутніх підприємців в українських сім'ях слід виділити: ведення дітьми власної скарбнички; бесіди батьків з дітьми про економічне походження матеріальних благ та на теми, пов`язані із грошима; ведення власної економічної політики сім`ї; регулювання сімейного бюджету; заощаджування; особистий приклад батьків і суворий порядок у домашньому господарстві; велика диференціація доходів в сім'ях із великою кількістю їх членів; прийняття спільних рішень родиною щодо економічних питань тощо. На жаль, на сьогодні можна стверджувати, що батьки не дають дітям належного економічного виховання. Основна причина цього в тому, що економічне виховання – це тонкий процес, який потребує: грамотного ведення сімейного бюджету самими батьками; постійного спостереження за витратами своїми та витратами дитини; батькам потрібно навчитися давати дітям приклад раціонального використання грошей.

Підвищенню ефективності економічного виховання майбутніх підприємців в родині сприяє ознайомлення дітей з економічними категоріями, формування сучасного економічного мислення, розвиток цілісних уявлень про виробництво, розподіл, обмін та споживання матеріальних та духовних благ [11].

Розвиток особистості майбутнього підприємця в сучасних умовах поряд із загальноосвітньою та спеціальною підготовкою передбачає формування системи як загальнолюдських, так і професійних цінностей. Професіонал – це передусім людина, яка має необхідні знання у галузі обраної професії, бездоганно володіє практичними та професійними навичками, креативними здібностями, створює нові способи професійної діяльності. В сучасному індустріальному суспільстві для переходу на вищий щабель розвитку людства особливі вимоги висуваються до моральної професійної діяльності. За таких умов виховний процес майбутнього суб'єкта ринкових відносин має базуватись на принципі нерозривності високого професіоналізму і духовності [17].

Система ціннісних орієнтацій майбутнього підприємця будується на основі низки ідей та підходів до класифікації цінностей. Зокрема, класифікація освітніх цінностей: соціально-політичні, інтелектуальні, моральні, цінності професійної діяльності; класифікація загальних професійних цінностей: зміст професійної діяльності і зумовлені ним можливості самореалізації особистості; суспільна цінність праці, яка визначається її результатом і наслідками; оцінка трудової діяльності людини залежно від ступеня її корисності для суспільства; оптимальний режим та умови праці (соціально-економічні, морально-психологічні тощо).

Формуючи «підприємницький тип особистості» у майбутніх підприємців, у родині повинні забезпечити такі умови соціалізації, щоб саме поняття «гроші», «власність» сприймали не тільки як індикатор значущості людини, її влади, пошани, прибутку, а й «економічного альтруїзму» (благодійність, милосердя). З огляду на це дуже важливою є виховна функція сім'ї, у якій вчинок є мірою знань, мислення та поведінки майбутнього підприємця.

Домінуючою в діяльності та поведінці особистості майбутнього підприємця є мотивація, яка розглядається за видами спрямованості:

- спрямованість на взаємодію (вчинки людини визначаються потребою у спілкуванні, прагненні підтримувати добрі стосунки з колегами);
- спрямованість на завдання або ділова активність (перевага мотивів, які зумовлюють діяльність);
- спрямованість на себе або особистісна спрямованість (перевага мотивів досягнення особистісного добробуту) [10; 3].

Моральна вихованість майбутніх підприємців включає: усвідомлення ними моральних

норм, правил, дотримання їх у поведінці та трудовій діяльності. Моральна культура майбутніх підприємців як якісна характеристика професійної компетенції розвитку розкриває ставлення людини до суспільства, зовнішнього середовища, оточення, до себе, до продуктів людської діяльності, до діяльності на будь-якому сегменті ринкового середовища [3; 7].

Процес формування людського капіталу відбувається при безпосередній участі сім'ї, держави, підприємств і різних суспільних фондів. Причому значення кожного джерела на певному етапі різне.

В умовах розвитку інформаційно-інноваційної економіки, яка потребує постійної активації працівника, вдосконалення його здібностей, необхідно враховувати, що процес навчання буде тривати все життя. І основою, першоджерелом формування людського капіталу виступає сім'я. Але не тільки тому, що кожний окремий індивід з'являється в сім'ї, а швидше тому, що сім'я є тим фундаментом на якому відбувається нарощення майбутнього капіталу. Саме від сім'ї та її можливостей залежить якість і кількість людського капіталу, який в майбутньому забезпечить і власний дохід і загальний сукупний дохід всього суспільства. В сім'ї створюються умови формування людського капіталу, до яких відносяться наявність домашнього і особистого підсобного господарства, формування і використання сімейного бюджету, матеріальні умови, стан самих виробників людського капіталу (членів сім'ї). У сім'ї людський капітал формується і розвивається.

Але, слід відмітити, що за однакових умов і при наявності одних й тих самих ресурсів, що спрямовуються на виробництво людського капіталу, різні індивідууми можуть мати абсолютно різні розміри людського капіталу.

Розвиток особистості майбутнього підприємця – дуже складний процес, і пов'язані з ним проблеми, зокрема, економічне відтворення в сім'ї, ще не достатньо розроблені вітчизняною наукою. У ранній період життя людини відбувається накопичення фізичної і інтелектуальної складової людського капіталу за рахунок виховання та освіти в сім'ї. Всі складові людського капіталу набуваються і збільшуються за рахунок інвестицій, які сім'я вкладає в дитину, сподіваючись, що ці витрати буде компенсовано і вони принесуть економічні та моральні результати людині в майбутньому. Сім'я здійснює витрати, необхідні для фізичного формування та виховання дітей, і ці витрати є інвестиціями, оскільки відбуваються за рахунок зменшення поточного споживання батьків і здійснюються не лише з альтруїстичних почуттів любові до ближнього, а й з надією на їхню прибутковість у майбутньому [4].

Відповідно, саме сім'я започатковує перший етап формування людського капіталу. Причому визначає його якісний і кількісний аспект. Роль і значення сім'ї під час формування людського капіталу, у своїх роботах вивчали різні відомі автори. Зокрема, Г. Беккер у своїй праці «Трактат про сім'ю» вивчав різні аспекти життя сім'ї з економічного погляду. Витрати на виховання дітей, в структурі сукупних витрат сім'ї, автор визначав як інвестиції і вважав, що в оцінку людського капіталу мають включатись всі витрати на виховання всіх дітей, незалежно від того, стануть вони економічно активними чи ні. Можна суто гіпотетично інтерпретувати, яка частина дітей, в яких вкладають сімейні інвестиції і які становлять складову частину трудового потенціалу, в майбутньому за рахунок інвестицій з інших джерел, та під впливом цілої низки як об'єктивних так і суб'єктивних факторів, згодом перетвориться на людський капітал [13].

Механізм формування людського капіталу в сім'ї змістовно розкрила О. Грішнова. Зокрема, нею визначено основні особливості формування людського капіталу в сім'ї:

- вплив рівня освіти батьків на ставлення до свого здоров'я, умов життя, праці, народження здорових дітей майбутніми поколіннями;
- взаємодія між попитом на кількість і якість дітей, у визначених економічних умовах, що обумовлює демографічний фактор формування людського капіталу;
- формування адаптивних характеристик людини, як якісного об'єкту інвестицій;
- закладання сімейним вихованням вольових і ділових рис, які забезпечують розвиток, мобілізацію і максимально ефективне використання внутрішнього людського ресурсу;
- забезпечення фінансування процесу формування людського капіталу [4].

Таким чином, сім'я, як першоджерело формування людського капіталу, має особливо важливе значення, оскільки визначає подальший вибір і можливість удосконалення індивідуального людського капіталу, а в майбутньому і сукупного людського капіталу.

Ідеологічне виховання майбутніх бізнесменів є таким же важливим завданням, як і їх професійне навчання й практична підготовка. Бізнес – це не фіксована й незмінна реальність, а частина світу, що швидко й невпинно змінюється. Бізнес не тільки породжує проблеми, а й надає можливості для їх технічного розв'язання, для прояву творчості й отримання як матеріального, так і морального задоволення.

Етика бізнесу – це специфічна наука, існування та розвиток якої значною мірою залежить від політичного устрою конкретної держави й глобального суспільства в цілому. В демократичному суспільстві мораль разом із законодавством (а не уряд, як у країнах з тоталітарним режимом) регулює норми життя і поведінки кожної людини і всієї спільноти, причому, чим вище ступінь економічного і політичного розвитку демократичного суспільства, тим вищими є норми моралі і досконалішим, послідовнішим державне законодавство.

Родинне виховання покликане плекати у майбутнього підприємця здатність бути лідером, навчати й прищеплювати інші ділові якості, необхідні в бізнес-середовищі різних культур і народів; надавати особистості необхідних знань про фах та виховувати пов'язані з ним ділові навички, завдяки чому дитина зможе зробити правильний вибір фаху і буде в змозі працювати в різних галузях бізнесу; навчати майбутнього підприємця як правильно обирати та раціонально застосовувати технологічні інструменти для прийняття особистого та ділового рішення; допомагати підготуватися до роботи в якості підприємця, навчити розуміти основні аспекти бізнесу; виробляти здатність купувати та продавати різноманітні товари, послуги, майно; виробляти та прищеплювати норми морально-етичної поведінки в процесі бізнес-діяльності та під час повсякденного життя [6].

Формування морально-етичних засад підприємництва починається не з перших кроків у бізнесі, а в ранньому дитинстві, коли індивід починає з необхідністю стиснутий до меж індивідуального буття шлях освоєння духовно-моральної культури людства. Причому, цей шлях може бути істотно скорочений завдяки тим заходам, які суспільство застосовує для цілеспрямованого формування особистості, її виховання і освіти. В даному випадку мова йде про передачу культурних і моральних традицій, цінностей, тобто про весь позитивний досвід, накопичений людством.

Морально-етичні якості підприємця формує, насамперед, соціокультурне середовище, в якому здійснюється його підприємницька діяльність. Його суперечливість, непослідовність і неузгодженість в окремих структурних елементах приводить до того, що поряд з позитивними морально-етичними характеристиками нерідко формуються суперечливі і вкрай негативні якості – зарозумілість і чванливість, підлість і пристосовництво, безпідставне прагнення до влади і орієнтації на швидке збагачення.

Не зважаючи на підвищене прагнення підприємця до самостійності, процес становлення та розвитку його морально-етичних характеристик здійснюється під впливом ЗМІ, літератури і мистецтва, освіти і т. ін. Важлива роль у цьому процесі належить цілеспрямованій навчальній, просвітницькій та виховній діяльності, організація якої є складовою управління сучасними виробничими і соціокультурними процесами. Очевидно, що одним із найвпливовіших чинників формування морально-етичних якостей підприємця є родина. При цьому, суспільство зацікавлене у становленні цілісної суспільно значимої системи морально-етичних цінностей, яка б заохочувала підприємництво, сприяла формуванню позитивного іміджу підприємця, слугувала надійною духовною опорою його успішної підприємницької діяльності. Важливу роль у розвитку такої системи відіграє державна і суспільна матеріальна і моральна підтримка підприємництва. Така підтримка має носити системний характер й охоплювати як сферу виробничої діяльності, так і сферу побуту, способу сімейного життя, виховання. Можна розглядати її можливості в контексті управлінського впливу на формування морально-етичних якостей підприємця [1].

Перше, що важливо пам'ятати, обдумуючи стратегію виховання майбутнього підприємця у родині, – це ідею про взаємозв'язок загального стилю виховання і приватних питань. Володіння майном розвиває в людях почуття відповідальності за нього, і це зовсім не поганий шлях до розвитку самостійності мислення підприємливої особистості. Звідси випливає перший принцип виховання майбутнього суб'єкта ринкових відносин:

дотримуватися гарантії недоторканності приватної власності. Тим, що належить дитині, може розпоряджатися тільки вона сама. Причому, це стосується не тільки грошей, але й іграшок, книжок і т. д. Тобто, якщо обумовлено, що дана річ належить дитині – не можна карати її за те, що вона вирішила її подарувати комусь, або обміняти, або просто зіпсувала. Тільки усвідомлення наслідків свого вчинку може надалі утримати дитину від невірного кроку. Іншими словами, хай краще виявить, що даремно подарував другу новенький самоскид, ніж років через двадцять – що необачно розлучився з часткою у бізнесі або автомобілем. Природно, при появі тієї чи іншої речі, треба спробувати знайти їй «господаря». І ненав'язливо пояснити дитині, що вона може з цією річчю робити, як розпоряджатися нею і т. д.;

батькам необхідно бути готовими до можливих збитків заздалегідь. Жодний досвід не буває безкоштовним. Слід поставити собі питання: чи згодні батьки «загубити»

певну суму зараз, але багато чого виправити, ніж зіткнутися з непоправною ситуацією в подальшому? Зрештою, будь-які курси удосконалення працюють за плату. Батькам слід пам'ятати, що з ними дитина вчиться, маючи «страховку» – якої у неї, можливо, не буде надалі. Тому нехай вона при батьках зробить як можна більше помилок, і при цьому завдання батьків – не докоряти, а розбирати ці випадки з дослідницькою і навчальною метою;

родинному оточенню майбутнього суб'єкта ринкових відносин необхідно завжди пояснювати дитині, чому витратити гроші можна саме таким чином. У придбанні важливим не саме придбання, а його обговорення – можливі варіанти, співвідношення якості і вартості, вплив на відносини з іншими. Це привчає дитину вибирати, а значить, аналізувати існуючі альтернативи. Радитися необхідно з дитиною і при спільних покупках. Користь подвійна: можна буде побачити хід думок дитини, що для неї є критерієм успішності покупки («як у всіх», «як ні в кого», «дуже дешево», «виглядає дорого» і т. д.) і дізнатися про погляд зі сторони;

батькам слід чітко дотримуватися домовленостей: жодних додаткових фінансових вливань, якщо дитина нераціонально розпорядилася первинною сумою; завжди треба віддавати обіцяне, у противному випадку – не обіцяти нездійсненного. Найпоширеніша помилка батьків – це компенсація втраченого (неправильно витраченого) дитиною;

близьким майбутньої підприємливої особистості обов'язково слід визначати систему фінансування дитини. Чим раніше вона отримає у свої руки гроші, тим краще. Адже для того, щоб навчитися чомусь, треба робити це якомога частіше. Навичка формується при безпосередній дії та її багаторазовому повторенні [16].

На підставі вищевикладених принципів розроблена система сімейного навчання майбутнього підприємця. Її суть полягає в наступному.

Система фінансування (кишенькові гроші). Головною тезою є те, що кишенькові гроші – це ті кошти, розпоряджатися якими дитина може на свій розсуд, незважаючи іноді і на поради дорослих. Завжди треба пам'ятати, що це не спосіб заохочення чи покарання, а засіб розвитку певних навичок, своєрідний інструмент освіти і виховання. У першу чергу необхідно визначитися з такими позиціями, як періодичність видачі коштів, їх розмір, перелік допустимих витрат, штрафні санкції.

Оптимальна періодичність видачі коштів – щотижня.

Розмір – природно, чим менша дитина, тим менше сума. Виходити треба зі своїх можливостей, але поцікавитися у дитини, яка сума б її влаштувала. Цим визначаються запити дитини – майбутнього самостійного підприємця. Якщо запити сильно високі, батькам потрібно відкоригувати їх, пояснивши, що вони можуть виділити тільки певні кошти. Треба нагадувати дитині частіше, що гроші – це засіб для отримання чогось, а не мета самі по собі. Багато дітей мріють стати багатими. Краще, якщо вони будуть мріяти мати гроші, щоб, наприклад, побудувати корабель, відкрити школу, подорожувати тощо. Батькам слід обов'язково цікавитися, на що і з якою метою витрачені кошти. Однак не можна наполягати на повному звіті про особисті витрати – треба поважати таємниці дитини, його можливі промахи [14].

Система штрафів – це щось на зразок ділової гри, коли збитки хоч і не смертельні, але вельми неприємні. Така гра може послужити непоганою діагностичною процедурою для дитини – майбутнього підприємця. Це покаже, наскільки вона готова до матеріальної відповідальності за свої дії, наскільки уважна, самостійна і справедлива до потреб інших.

Зазвичай, перша згадка про штрафи виникає у разі, коли дорослі дають дитині гроші в борг. Якщо дорослі дали дитині грошей у борг – слід обов'язково вимагати повернення всієї суми в строк. Відразу треба обумовити штрафні відсотки (пені) і не соромитися наполягати на їх виплаті. Майбутній підприємець повинна розуміти, що за невиконані зобов'язання треба платити. Краще закріпити свою угоду письмово (розпискою). Це підвищує відповідальність дитини за дане слово і дозволить їй в майбутньому уважніше ставитися до чужих обіцянок, наполягати на дотриманні юридичних норм [9].

Підсумуємо, яке значення для виховання особистості майбутнього підприємця має система самостійного розпорядження грошима:

- уміння рахувати (в арифметичному сенсі);
- знання про співвідношення вартості речей (послуг);
- вміння вибирати (між двома «хочеться», між потрібним і необхідним, гарним і поганим і т. д.). Вміння вибирати розвиває мислення і здатності аналізувати;
- навички відмовлятися від менш потрібного, від неякісного, від менш цінного – і, відповідно, визначати пріоритети;
- підвищення самооцінки, почуття власної гідності. Як будь-яка навичка (знання, вміння) – новий досвід додає впевненості. Міра психологічної зрілості – це міра відповідальності. Механізм в цьому випадку наступний: вчинок – наслідки –

усвідомлення – розуміння – розвиток – психологічна зрілість – новий, вже більш зрілий вчинок;

- пізнання себе. Іноді діти з подивом виявляють, що вони не такі добрі, як про себе думали; не так безпорадні, як припускали – все це веде до рефлексії;
- пізнання інших. Чим раніше дитина усвідомлює, що грошові відносини іноді є «лакмусовим папірцем» і для дружби, і для любові, тим менше помилок і провокацій здійснить він надалі. Повага до інтересів інших – теж важливо. Усвідомивши, як іноді важко позбутися частини своєї власності, дитина не буде претендувати на власність іншого;
- радість благодійності, безоплатної допомоги іншим. Це важливо. Можна навіть запропонувати дитині пожертвувати частину її коштів на добрі справи і подивитися, як вона до цього поставиться;
- можливість проявити себе «на рівних» у відносинах з батьками (укладення договорів, позичання, можливість «скинутися» на спільну справу і т. д.). У цьому – база для становлення особистості майбутнього суб'єкта ринкових відносин;
- знайомство з основними фінансовими поняттями – «боргове зобов'язання», «кредит», «договір», «розписка» і т. д. Майбутньому підприємцю поряд зі знанням комп'ютера та іноземної мови перш за все необхідні початкові знання у фінансовій сфері;
- вміння прораховувати свої дії, бачити наслідки того чи іншого рішення [12].

Підсумовуючи викладене, наголосимо, що початковою структурною одиницею суспільства, яка закладає основи особистості, є сім'я. Сім'я – це суспільство в мініатюрі, від цілісності якого залежить безпека всього великого людського суспільства. Сімейне виховання – це система виховання і навчання, що складається в умовах конкретної сім'ї силами батьків і родичів.

Сімейне виховання духовно-моральних якостей майбутнього підприємця – складна система. На нього впливають спадковість і біологічне (природне) здоров'я дітей і батьків, матеріально-економічна забезпеченість, соціальний стан, уклад життя, кількість членів сім'ї, місце проживання, ставлення до дитини. Все це органічно переплітається і в кожному випадку проявляється по-різному. Виділяють наступні завдання сім'ї в розрізі виховання майбутнього підприємця:

- створити максимальні умови для росту і розвитку дитини;
- бути соціально-економічним та психологічним захистом дитини;
- навчати дітей корисним прикладним навичкам і вмінням;
- виховувати почуття власної гідності, цінність власного «Я».
- До принципів сімейного виховання духовно-моральних якостей майбутнього підприємця можна віднести:
- гуманність і милосердя до людей;
- залучення дитини до життєдіяльність сім'ї як її рівноправних учасників;
- відкритість і довірливість у грошових відносинах з дітьми;
- послідовність у своїх вимогах щодо поведінки і міри відповідальності дитини (не вимагати неможливого);
- надання допомоги своїй дитині у розпорядженні майном, грошима тощо.

Зміст сімейного виховання майбутнього суб'єкта ринкових відносин охоплює всі напрями. У сім'ї здійснюється економічне, трудове, морально-духовне виховання особистості, формуються ціннісні відносини в усіх напрямках, даються знання про суспільство, виробництво, професії, формують досвід самостійної підприємливої діяльності; виробляються інтелектуальні навички; нарешті, виховується ставлення до світу, людей, професії, життя [1].

Бібліографічні посилання:

1. Агеев А. И. Предпринимательство: проблемы собственности и культуры / А. И. Агеев. – М. : Наука, 1991. – 106 с.
2. Беккер Г. Человеческое поведение: экономический подход : избр. тр. по экон. теории / Гэри Беккер ; науч. ред. пер. Р. И. Капелюшников ; пер. с англ. Е. В. Батракова. – М. : ГУВШЭ, 2003. – 671 с.
3. Варецька О. Спільна педагогічна діяльність учителя і батьків з економічного виховання молодших школярів / О. Варецька // Молодь і ринок . – 2007. – №8. – С. 85-89
4. Видиш М. М., Цибулько В. О. Формування моральної культури майбутніх менеджерів / М. М. Видиш, В. О. Цибулько // Педагогічні науки. – 2010. – №55. – С. 11-14.
5. Грішнова О. Л. Людський капітал: формування в системі освіти і професійної підготовки. – К. : Товариство «Знання», 2001. – 254с.
6. Ильина И. Ю. Домохозяйство – важнейшая потребительская единица на рынке товаров и услуг / И. Ю. Ильина // Социально-гуманитарные знания. – 2007. – № 5. – С. 117–127.
7. Касьянов Д. В. Формування ідеології та культури українського підприємця в період утвердження ринкових відносин : дис. … дис. кандидата філософ. наук: 09. 00. 03 – соціальна філософія та філософія історії / Касьянов Дмитро Володимирович. – К., 2010. – 175 с.

8. Литвак М. Л. Домогосподарство в умовах перехідної економіки інверсійного типу: дис.... канд. екон. наук: 08. 01. 01 – економічна теорія / Литвак Марина Леонідівна. – К., 2005. – 170 с.
9. Ліщинська О. В. Моральні аспекти підприємницької діяльності / О. В. Ліщинська // Вісник Львівського університету. Філософські науки. – 2008. – Вип. 11. – С. 115-123.
10. Лопова О. В., Титаренко Ю. И. Социализация и профессиональное образование личности / О. В. Лопова, Ю. И. Титаренко. – Барнаул: Академия экономики и права, 2001. – 335с.
11. Рижкова А. Ю., Трубавіна І. М. Економічне виховання в сім'ї / А. Ю. Рижкова, І. М. Трубавіна. – Науково-дослідна робота студентів як чинник удосконалення професійної підготовки майбутнього вчителя: зб. наук. пр. /редкол. : Л. І. Білоусова та ін. – Х. : «Апостроф», 2011. – Вип. 4. – С. 118-123.
12. Сазонова Т. В. Економічне виховання дітей старшого дошкільного віку / Т. В. Сазонова // Вихователь-методист дошкільного закладу. – 2009. – № 4. – С. 49–54.
13. Сидорко Н. Л. Роль і значення сім'ї у формуванні людського капіталу / Н. Л. Сидорко // Економіка та підприємництво. – 2010. – №4. – С. 78-86.
14. Соколюк О. Б. Діти та гроші. Стаття з психології [Електронний ресурс]: – Режим доступу: http:// osvita. ua/school/lessons_summary/psychology/22608/
15. Станкевич Ю. Ю. Домогосподарство в ринковій економічній системі та його відображення у світовій економічній думці XX століття : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. екон. наук / Станкевич Юрій Юрійович. – К., 2010. – 19 с.
16. Стоян Т. А. Діловий етикет: моральні цінності і культура поведінки бізнесмена: Навчальний посібник / Т. А. Стоян. – К. : Наука, 2004. – 372 с.
17. Яремчук Н. І. Система ціннісних орієнтацій професійної підготовки майбутніх економістів / Н. І. Яремчук // Вісник Львівського університету. Серія педагогічна. – Вип. 24. – 2008. – С. 132-138.

Олексенко Р. И. Роль семьи в духовном воспитании будущего предпринимателя.
В статье рассматривается сущность экономического воспитания будущего предпринимателя, формирования экономической культуры у детей, хозяйственное отношение к экономическим благам, рациональное использование ресурсов, создание условий для альтернативности выбора при удовлетворении потребностей.
Ключевые слова: философия, мораль, образование, предприниматель, бизнес.

Oleksenko R. The role of family in the spiritual education of future entrepreneurs.
The article deals with the essence of the economic education of the future entrepreneur, forming an economic culture in children, commercial attitude to economic benefits, the rational use of resources, the creation of conditions for selecting alternatives in meeting needs.
Keywords: philosophy, ethics, education, entrepreneur, business.

Надійшла до редколегії 28.02.2013 р.

УДК 165. 2

Б. И. Остапенко
НМАПО имени П. Л. Шупика

МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ КАТЕГОРИИ «АВАНГАРДНОСТЬ»

Показано методологическое значение категории «авангардность», как выражающей системную способность общества обеспечивать обновление научно-технического и социально-экономического знания; изложен механизм авангардности, который составляет процесс обновления науки, техники и общества посредством обретения прорывного знания; и по мере внедрения такого инновационного знания достижение лидирующих позиций в цивилизационном соревновании. Применение категории «авангардность» в философском анализе техногенного общества позволило выявить ключевую движущую роль научных и технологических прорывов в обновлении и цивилизационном позиционировании общества.
Ключевые слова: авангардность, прорыв, лидирование, обновление, метод, научно-техническое знание, социально-экономическое обновление.

В XXI веке продолжает возрастать роль способности общества к обновлению. Наиболее успешные общества обретают преимущества в доступе к энергетическим, продовольственным, социально-экономическим, научно-техническим и информационным ресурсам. Сообщества, отстающие в научно-техническом, социально-экономическом и духовном развитии становятся объектом геополитического подавления и социально-экономического подчинения. Внутренняя цивилизационная деградация сопровождается потерей материального благополучия и опрощением духовного содержания жизни. Технологически доступные в данную эпоху социальные сервисы становятся привилегией немногих, что снижает творческую вовлечённость индивидов в процессы научно-технического и социально-экономического обновления данного общества [2]. Определяясь вектором мировоззренческой направленности, доминирующим в данном сообществе [4], процессы обновления реализуются специфическими методами. Постановка задачи выявления методов обновления имеет научное и практическое значение для общества, стремящегося обеспечивать своё достойное цивилизационное состояние.

В данной статье показано методологическое значение категории «авангардность»,

как выражающей системную способность общества обеспечивать обновление научно-технического и социально-экономического знания; изложен механизм авангардности, который составляет процесс обновления науки, техники и общества посредством обретения прорывного знания; и по мере внедрения такого инновационного знания достижение лидирующих позиций в цивилизационном соревновании, по крайней мере, в некоторых сферах человеческого творчества.

Методологическое значение категории «авангардность»

Категория «авангардность» отображает способность общества к систематическому обновлению знания. Обновление знания сопряжено не только с его накоплением и систематизацией, но и с необходимостью прорывов возникающих технологических барьеров в науке и научных барьеров в технике. Преодоление таковых барьеров не высвобождает взаимную зависимость и обусловленность науки и техники, но оснащает науку необходимым инструментарием, а технику – знаниями, без которых новые возникшие задачи остаются неразрешимыми. Таким образом, научно-техническое обновление заключается в обеспечении общества прорывным и лидирующим научным и техническим знанием. Категория «авангардность», выделяя аспекты прорыва и лидирования в познании, объединяет их в одной категории, как определяющей процесс обновления знания. Дифференциация аспектов прорыва и лидирования и их объединение в категорию «авангардность» наделяет методологию философии науки и техники эффективными критериями анализа эффективности процесса познания и структур его обеспечивающих.

Исследуя научно-технический процесс обновления науки и техники, для создания методологического инструментария выявления движущих обновление знания сил, дифференцируются категории «авангардные», «высокие» и «наукоемкие» методы и технологии. Это позволяет нам отделить в свойствах технологий и методов движущие факторы от описательных. Движущими факторами являются «прорыв» и «лидирование». Описательными факторами являются «степень технологической сложности» и «степень наукоёмкости». Таким образом, осуществляется дифференциация категорий «авангардные», «высокие» и «наукоемкие» технологии исходя из определения ключевых характеристик процесса обновления науки и техники. Прорыв и лидирование в научном, техническом и социальном развитии являются движителем их обновления и составляют процесс «авангардности».

Анализ научной и технической литературы позволяет сформулировать категории, определяющие важнейшие качества технологий в применении к философии науки и техники. Категории «авангардные», «высокие» и «наукоёмкие» технологии имеют широкое применение как соответствующие понятия в научной и технической литературе. В международной научной и технической литературе используются следующие категории технологий. Прорывные технологии: проривні – укр., Durchbruch – нем., breakthrough -англ. [9, с. 30], percée – фр.. Лидирующие технологии: лідируючі – укр., leading – англ. [9, с. 1]. Высокие технологии [1, с. 1]: високі – укр., high-tech – англ.. Наукоёмкие технологии: наукоємні, наукомісткі – укр.. Новые технологии: новітні, нові – укр., new [15, с. 3], latest [15, с. 7] – англ.. Возникающие технологии: виникаючі – укр., emerging [11, с. 6] – англ.. Высокие гуманитарные технологии: human technologies [9, с. 2], high-hum [8] – англ.. Базовые технологии: platform technologies [9, с. 13] – англ.. Супертехнологии: надтехнологии – рус., надтехнології [6, с. 239] – укр., super technologies, advanced technologies [15, с. 3] – англ.. Авангардные технологии [5]: авангардні [6, с. 155] – укр., vanguard [14], silver bullet [16] – англ..

Для нашего исследования ключевыми аспектами, которые характеризуют технологию, являются прорывные и лидирующие свойства (авангардность), технологичность (сложность осуществимости), и эпистемологическое качество (наукоёмкость). Ключевым в динамике научно-технического развития является способность технологии обеспечивать прорыв методологического барьера и лидерство. Исходя из ключевой роли прорывного и лидирующего аспектов технологии в научно-техническом развитии, и исходя из семантики слова «avant-garde», мы предлагаем объединить прорывные и лидирующие свойства технологий категорией «авангардность». Во избежание терминологического дублирования категорий, а также для выделения прорывного и лидирующего аспектов научно-технической деятельности мы дифференцируем категорию «авангардные технологии» от категорий «высокие» и «наукоёмкие» технологии.

Авангардность – это соединение качеств прорыва и лидирования. Причём, прорывное качество, «a breakthrough in the technique for exploring» [17] является необходимым условием для определения технологии как авангардной. Высокие (high-tech) технологии – это качество технологической сложности. Наукоёмкие технологии – это качество эпистемологического наполнения техники.

Именно введение в философию науки и техники всех трёх категорий, и их дифференциация, позволяет обнаружить, описать и проанализировать три различных измерения современной техники. «Авангардность» технологий определяется степенью их прорывной способности в совокупности с лидирующим качеством. Категория авангардности выражает способность обеспечивать прорыв, качественный сдвиг и скачок в науке и технике и лидерство эффективности. «Высокие» технологии характеризуются степенью сложности данных технологий. «Наукоёмкие» технологии овеществляют научное знание в технике и отображают эпистемологическое содержание технологии. Смешивание и приравнивание категорий «авангардные» с категориями «высокие» и «наукоёмкие» выхолащивает качественное различие этих категорий, и лишает аналитика возможности различать определяющие аспекты научно-технической деятельности.

Представляется необходимым особо подчеркнуть, что современные технологии могут содержать как все три аспекта, так и характеризоваться их подмножеством. Сведение этих трёх категорий в одну, или подстановка этих категорий как взаимозаменяемых, лишает объект философского анализа техники всех его измерений: эпистемологического (наукоёмкость), технологического (сложность – высокие, high-tech) и совокупного прорывного и лидирующего (breakthrough and leading, silver bullet- – англ.). Именно в таком трёхмерном философском анализе науки и техники состоит методологическое значение дифференциации категорий «наукоёмкие», «высокие» и «авангардные» технологии.

Поясним различие категорий «высокие» и «наукоёмкие» технологии на примерах. Развитие и производство современного двигателя внутреннего сгорания характеризуется значительным влиянием науки. Прогресс двигателей претерпел определённые этапы: изобретение (XIX век), внедрение и модернизация (XIX-XX века); привлечение науки к процессу модернизации (например: изобретение, модернизация и внедрение инжектора) (конец XX века). В 1970-90 годы наиболее передовые фирмы провели серию исследований в кооперации с академическими лабораториями для изучения процессов горения топлива в двигателе внутреннего сгорания [7, с. 8]. Постановка экспериментов потребовала решения ряда задач, связанных с размещением датчиков внутри цилиндров двигателя. Обработка информации требовала также и развитие физических моделей работы двигателя. Результат научно-технических исследований предоставил производителям двигателей информацию об этапах горения, о зависимости теплового качества горения от качества горючей смеси, о зависимости химического состава выхлопных газов от характера горения. В результате этих исследований производители двигателей отказались от карбюраторов и разработали новые системы подачи топлива в двигатель – инжекторы. Инжекторы обеспечивают подачу топлива в распылённом близком к молекулярному состоянии. Молекулярное распыление обеспечивает наилучшее смешение горючего и воздуха, повышая эффективность сгорания. Дополнительное давление впрыскивания обеспечивает более высокую плотность топлива в единицу времени, позволяя снять большую мощность с меньшего объёма цилиндров. Третьим значительным результатом инжекторного впрыска топлива стало уменьшение количества несгоревшего топлива в выхлопных газах. Современный инжекторный двигатель является примером наукоёмкой технологии [13]. Однако, при всей конструктивной наукоёмкости инжекторного двигателя их производство имеет ограниченные требования к чистоте производства в отличие от производства процессоров компьютеров. Более того, двигатель при эксплуатации использует атмосферный воздух в условиях пыльной дороги и отнюдь не стерильное горючее. Это позволяет утверждать, что современный инжекторный двигатель является наукоёмкой технологией, но не соответствует категории высоких технологий.

Примером высоких технологий служит производство процессоров компьютеров, требующее специально созданных условий производства. Эти требования определяют, в частности, очень строгие параметры влажности и строго ограниченное количество частиц пыли на единицу объёма воздуха в помещении, где осуществляется производство процессоров. Производственный персонал вынужден ходить в комбинезонах, полностью изолирующих воздух производственных помещений от человеческого тела [12]. Готовый процессор заливается сплошным компаундом, изолирующим внутренние элементы от контакта с внешней средой. Высокий уровень сложности производства процессоров являет пример высоких технологий.

Методологическое значение дифференциации категорий «наукоёмкие», «высокие» и «авангардные» технологии состоит в улучшении «разрешающей» способность философии техники, задача которой не только находить наиболее общее в технике, но и различать специфическое. Поэтому мы бы хотели ещё раз подчеркнуть, что философский анализ техники требует изучения всех трёх измерений техники: эпистемологического (наукоёмкость), технологического (сложность), и совокупного прорывного и

лидирующего (авангардность).

Научно-технический творческий процесс обновления методологии естественнонаучного познания эффективно представить как процесс осуществления технологического прорыва и методологического лидирования. На основании проведенной дифференциации категорий «авангардные», «высокие» и «наукоемкие» технологии, и исходя из определения ключевых характеристик обновления «прорыв» и «лидирование» научно-технический процесс обновления науки и техники определяется как процесс авангардности. Научно-технический творческий процесс авангардности состоит в выработке нового научного и технического знания, которое обеспечивает лидирующий и прорывной цивилизационный потенциал общества. Выработка нового научного и технического знания в современном обществе составляет комплексный и взаимозависимый синергетический процесс, обусловленный эпистемологической эффективностью научных исследований и действенностью технических разработок. Синергетический характер научно-технического развития обусловлен инструментальной зависимостью науки и эпистемологической зависимостью техники. Научные исследования обеспечивают эпистемологическое обеспечение творческого процесса. Технические исследования создают новые системы и структуры, овеществляющие авангардный эпистемологический потенциал человека и общества в недоступных прежде функциях и технологических возможностях [18]. В результате общество получает авангардный цивилизационный потенциал.

Современный научно-технический процесс авангардности включает научные, технические, технологические и организационные усилия. Эпистемологическая, техническая и технологическая составляющие научно-технической деятельности, будучи профессионально и личностно разделены, являются интегральными частями единого социального процесса. Инструментальная зависимость науки, эпистемологическая зависимость техники, и мировоззренческая зависимость общества обуславливают необходимость исследования научно-технического творческого процесса авангардности в социальном контексте. Таким образом, организация научно-технического процесса, требуя эффективности каждого этапа исследований, является комплексной социальной задачей. Кроме того, успех и динамика научно-технического процесса зависят не только от эффективности научной и технической составляющих творческого процесса авангардности, но и от их информационного взаимодействия [3]. Решающим является систематическое применение информационных технологий реального времени. При этом мировоззренческий контекст определяет социальный характер, и экономические и политические приоритеты научно-технической деятельности.

Авангардный характер, т.е. прорывной и лидирующий, результаты научно-технического процесса обретают в научном, техническом и технологическом, и социальном овеществлении. Плодом научных исследований становятся новые знания, в том числе и авангардного характера, например научные открытия. Результатом опытно-конструкторских разработок являются технические изобретения, инновации и модернизация. Причем авангардный характер изобретения и инновации могут обрести как в форме технических систем и артефактов, так и в форме технологических решений в науке. Социальное измерение авангардных результатов научно-технического процесса овеществляется в решении экономических, экологических и социальных задач.

Авангардный потенциал достижений науки и техники обретает прорывную и лидирующую силу, будучи освоенным обществом. Без внедрения авангардный потенциал науки и техники не преодолевает тех барьеров, которые ограничивают благополучие общества, оставаясь возможностью, не преобразуют действительность. Именно поэтому успешное научно-техническое развитие также ставит задачи промышленного, экономического и социального внедрения и освоения артефактов научно-технического творчества. При этом, эффективные информационные связи научной, конструкторской, промышленной и социальной сфер научно-технического творческого процесса составляют важную и неотъемлемую его часть. По сути, создание эффективных информационных обратных связей между производителем и пользователем авангардных технологий является необходимым условием научно-технического процесса авангардности.

При рассмотрении циклов внедрения – освоения новой технологии нам представляется важным выделить специфические черты диктуемые феноменом авангардности. И именно возможность прорыва барьеров в науке, технике и общественном развитии, и последующее лидирование создают специфику внедрения авангардных технологий. Фактор финансовой окупаемости отступает на второй план перед авангардными возможностями преодолеть инструментальный барьер в науке, производстве и общественном приложении [9]. Например, научно-технический проект Большого Электронного Колайдера на границе Швейцарии и Франции не предполагает

финансовой прибыльности, однако востребованность этого проекта определяется эпистемологическими задачами общества и инструментальной зависимостью науки [19]. Поэтому, мы считаем необходимым выделять процесс внедрения и освоения авангардных технологий как уникальный в научном, техническом и социальном значении, как обеспечивающий прорыв и лидирование общества в цивилизационном соревновании.

Научно-технический творческий процесс авангардности осуществляется во всех организационных моделях научно-технической деятельности: государственных, академических и промышленных и их сочетании. Притом, что динамика и степень их эффективности может обнаруживать нелинейный характер, необходимость результативности всех вовлеченных структур определяет системное внимание общества к эффективной организации научно-технической деятельности. Понимание такого позитивного подхода обнаруживается в наиболее успешных странах и их сообществах. Соединенные Штаты, Канада, Япония, многие страны Европы и Азии систематически стимулируют научно-технический творческий процесс авангардности в академических, промышленных и государственных структурах. Так Европейский Союз стимулирует, поддерживает и обеспечивает законодательно и финансово научно-технический процесс в академической среде (университетах), в промышленности, в государственных и общественных структурах, и в их творческом симбиозе. Более того, Евросоюз создает проекты, вовлекающие все профессиональные заинтересованные структуры. Евросоюз также разрабатывает законодательное регулирование, стимулирующее научно-технический творческий процесс авангардности. В Канаде государственное внимание к научно-техническому развитию реализуется, наряду с инвестициями в академические и промышленные структуры, и в государственные исследовательские структуры в рамках «Коронных Корпораций» (англ.- Crown Corporations). В США государство обеспечивает ряд исследований в области стандартизации, космоса, энергетики и безопасности транспорта. Соответствующее планирование, стимулирование и регулирование направлено на ускорение специфических наиболее социально значимых научно-технических исследований и скорейшее внедрение их авангардных результатов.

Современный научно-технический процесс авангардности характерен системной международной кооперацией. Опираясь на динамические возможности современных информационных технологий, которые обеспечивают обмен информацией практически в реальном времени [3], международная научная и техническая кооперация обрела качественно новые возможности, по сути, методологически авангардные. Осуществлённый в последнее десятилетие прорыв в информационных технологиях обеспечил систематическую связь ученых, инженеров, профессиональных сообществ и правительств в комплекс непрерывной выработки оптимальных решений по всему спектру научно-технических и социальных задач.

Сложилась авангардная ситуация в научно-техническом творческом процессе. С интеграцией в мировое информационное пространство научных, технических, политических, общественных и персональных потоков данных происходит интеллектуальная интеграция всех заинтересованных структур, стран и индивидуумов. При этом процесс вовлечения в авангардный творческий научно-технический процесс требует прямой доступ к научно-техническим базам данных, которые непрерывно пополняются и обеспечивают научный обмен знаниями в реальном времени. Мощь такой информационной интеграции несет прорывной и лидирующий потенциал, составляя авангардную методологию в научно-техническом и социальном творческом процессе.

Выводы

Применение категории «авангардность» в философском анализе техногенного общества позволило выявить ключевую движущую роль научных и технологических прорывов в обновлении и цивилизационном позиционировании общества. Таким образом, формулирование категории «авангардность», как интегрирующей свойства прорыва и лидирования позволило доказать, что цивилизационное позиционирование народов напрямую зависит от авангардной (прорывной и лидирующей) эффективности образуемых ими сообществ.

Таким образом, категория «авангардность» позволяет сформулировать критерии оценки эффективности научно-технической деятельности. Изучая механизмы осуществления прорывов и обеспечения лидирования в эпистемологическом, технологическом и культурном развитии общества, мы определили, что определяющими научно-техническую авангардность общества являются пропагандируемые обществом мировоззренческие приоритеты, степень вертикальной мобильности и критерии финансовой политики при обеспечении социально ориентированной рыночной экономики. Общество должно снимать барьеры и создавать каналы овеществления потенциала авангардности человека и общества.

В ходе исследования мы пришли к подтверждению тезиса о том, что динамика, успешность и стабильность техногенного общества зависят от способности систематически обеспечивать научно-техническое и социально-экономическое обновление общества посредством метода прорыва в научных, технических и общественных знаниях и последующего обеспечения лидирования, по крайней мере, в некоторых отраслях экономики. Таким образом, методологическое значение категории «авангардность» состоит в выявлении метода обновления знания в науке, технике и обществе и социально-экономического лидирования.

Библиографические ссылки:

1. Нано или не нано. Российская академия наук. [Электронный ресурс].- 2010. http://www. ras. ru/digest/showdnews. aspx?_language=ru&id=eefb8fb9-3d9f-4a66-aae2-e7b319ccc92b&print=1 (проверено 15. 02. 2012).
2. Остапенко Б. И. Авангардный потенциал взаимодействия индивида и общества / Б. И. Остапенко; Науч. ред. О. Е. Высоцкая // Философско-теоретические и практико-ориентированные аспекты опережающего образования для устойчивого развития. Материалы Всеукраинской научно-практической конференции. 22 ноября 2012 г., г. Днепропетровск. Часть II. – Днепропетровск: «Рояль Принт», 2013. – 256 с. – С. 244-246.
3. Остапенко Б. И. Методологическое значение информационных технологий реального времени / Б. И. Остапенко // Наука XXI столетия, индустрия хай-тек и современное образование. Материалы Всеукраинской научной конференции. – Сумы, 2012. – 259 с. – С. 130 – 133.
4. Остапенко Б. И. Мировоззренческая направленность преобразовательной деятельности человека / Б. И. Остапенко // Мультиверсум. Философский альманах. – К., 2011. – Вып. 9 (107). – 240 с. – С. 213– 226.
5. Остапенко Б. И. Технико-технологические факторы изменения методологии естественнонаучного познания / Б. И. Остапенко // Естественнонаучное познание: изменение методологических ориентаций. – К. : Наукова думка, 1993. – 160 с. – С. 145–151.
6. Природознавство і гуманітарія. Пошуки взаєморозуміння: Монографія / [Лук'янець В. С., Кравченко О. М., Мороз О. Я. та ін]. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2009. – 317 с.
7. Путь к экономичному двигателю / Экономика Техника. – 1989. – № 1. – 45 с. – с. 8–10.
8. Чешко В. Ф. High Hume (биовласть и биополитика в обществе риска) / В. Ф. Чешко, В. И. Глазко. – М. :ИНФРАРАМ, 2009. – 320 с.
9. An Introduction to Biotechnology. Amgen Inc. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www. amgen. com (проверено 16. 02. 2012).
10. Boon, M. Technological Instruments in Scientific Experimentation / Mieke Boon // International Studies in the Philosophy of Science. –2004. – № 18. 2-3 – P. 221-230.
11. Breakthrough-Technologies and Applied Quantum Fractal Field Theory. Conference Calgary. –2009.
12. Design for Manufacturability (DFM). Intel Corporation. 2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www. intel. com/design/quality/mq_dfm. htm (проверено 18. 02. 2012).
13. Engine Development. – Daimler AG, 2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www. daimler. com/dccom/0-5-1061470-1-1066211-1-0-0-1218110-0-0-135-7165-0-0-0-0-0-0-0. html (проверено 18. 02. 2012).
14. Green. Vanguard; a history / Green, Constance McLaughlin and Milton Lomask // Washington, Scientific and Technical Information Division, National Aeronautics and Space Administration. –1970. – 308 p.
15. Meijers, A. Philosophy of technology and engineering sciences / Anthonie Meijers ed. // Handbook of the Philosophy of Science. 9. – Elsevier, 2009. – 1453 p.
16. Metcalfe, B. Enernet: Internet Lessons for Solving Energy. Preparing Humanity for Acceleration Technological Change. Singularity University [Электронный ресурс] / Bob Metcalfe. – Lecture in July 2009. – Режим доступа: http://singularityu. org/videos/2009/10/bob-metcalfe-discusses-the-enernet/ (проверено 19. 02. 2012).
17. Nobel prizes. CERN. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://public. web. cern. ch/public/en/About/Nobels-en. html (проверено 20. 02. 2012).
18. Sikorsky, I. I. The Story of the Winged-S: Late Developments and Recent Photographs of the Helicopter, an Autobiography / Igor I. Sikorsky. – New York: Dodd, Mead, (originally published 1938; updated editions, various years up to 1948) Revised edition, 1967. – 314 p.
19. The European Organization for Nuclear Research (CERN). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://public. web. cern. ch/public/en/About/About-en. html (проверено 22. 02. 2012).

Остапенко Б. І. Методологічне значення категорії «авангардність».

Показано методологічне значення категорії «авангардність», як вражаючої системні спроможність суспільства забезпечувати оновлення науково-технічного та соціально-економічного знання; викладено механізм авангардности, який становить процес оновлення науки, техніки та суспільства за допомогою набуття проривного знання; і по мірі впровадження такого інноваційного знання досягнення провідних позицій у цивілізаційному змаганні. Застосування категорії «авангардність» у філософському аналізі техногенного суспільства дозволило виявити ключову рушійну роль наукових і технологічних проривів в оновленні та цивілізаційному позиціонуванні суспільства.

Ключові слова: авангардність, прорив, лідирування, оновлення, метод, науково-технічне знання, соціально-економічне оновлення.

Ostapenko B. The methodological significance of the category «the avant-garde power».

The role of society's ability to ensure scientific, technological, and socio-economic advancement continues to increase in the XXI century. Global competition of civilizations demands from a modern society assuring a sustained development. Therefore, defining the methods for systematic advancement of the knowledge base of society has a crucial scientific and social value for the society striving to ensure its proper positioning in the global competition of civilizations.

The category of «the avant-garde power» allows formulating criteria for evaluating efficiency of research and development process. By studying the mechanisms for providing breakthroughs and leadership in research and development of the society, it is determined that to define the level of the scientific and technical

advancement of the society the crucial are the promoted by the society ideological priorities, the degree of vertical mobility and the criteria for financial policies, while ensuring a social cohesion of the market economy.

The article displays methodological significance of the category «the avant-garde power» as the ability of a society to ensure systematic advancement of scientific, technological and socio-economic knowledge; sets out the avant-garde mechanism, which is the advancement of science, technology and society through the acquisition of a breakthrough knowledge; and with the introduction of such an innovative knowledge achieving the leading position in the competition of civilization. The use of the category of «the avant-garde power» in the philosophy of technology has revealed a key driving role of the research and development breakthroughs in the advancement of the society and establishment of the decent relative position of the society in the global competition of civilizations.

Keywords: the avant-garde power, breakthrough, leading development, knowledge advancement, a method, scientific and technical knowledge, social and economic advancement, research and development.

Надійшла до редколегії 28.02.2013 р.

УДК 17:33

A. Razin

ECONOMIC ETHICS: EPISTEMOLOGICAL STATUS AND CONTENT

As economic ethics understand set of rules, norms, the principles of behavior of managing subjects, imperatives and the demands made by society to nature of actions and the relations between them. On degree of the importance and range of problems economic ethics are one of the most important and difficult component of economic ethics. First of all, economic ethics raise a question of justice and of the expedient device of the human life, caused by economic and social factors. Object of research of economic ethics is the behavior of the person, social groups, various associations within economic structures and in relation to these structures. Investigating a problem of the organization of economy, economic ethics are not engaged in searches of absolutely humane economic order, disclaiming all existing and possible forms of the organization of economy as not corresponding to an ideal. The main, fundamental goal of economy is usefulness for life, service to it as economic activity is guided by needs of the person. The economy can be means, but not the purpose the crisis caused by a distortion of meaning of economy is otherwise inevitable.

One of important problems of economic ethics is research of the conditions promoting creation of more humane, in comparison with existing, an economic order in society. Economic ethics carries out accurate distinction between the coercion caused by economic need, and the coercion caused by structures, created by the person. Concerning these «compulsory circumstances» it comes to a conclusion that contradicting the humane cannot be originally expedient and constructive. To the account are subject both rational, and the moral, humane beginning, thus any their these values should not force out another. In thoughts about moral it is impossible to lose track of rational aspect of economy and, on the other hand, in the economic argument it is not necessary to ignore aspect of humanity. The problem of a correlative combination is actual in the appendix not only to rational and humane, but also to other values. From the economic point of view such values, as a personal responsibility and private interests, solidarity and collectivism are important first of all. It is possible to estimate as anti-humane those economic systems and orders which absolutize one of these values.

Keywords: economic ethics, business ethics, social ethics, culture-centrical approach, social capital, entrepreneurial ethics, institutional ethics.

The new reality is characterized by that ethical standards and the principles turn into the social criteria of processes having the objective, institutional status, finds reflection and that to the place of a traditional ratio of the concepts «morals and economy», «morals and household», etc. the concepts «economic ethics», etc. come. In modern society the type of social regulation integrating in elements of universal ethical values and concrete social requirements, in particular, of the economic is established. In the center of attention of social ethics there is an ethical responsibility, it is connected with that the relations in which system each person is directly included, are mediated and issued by structures of public institutes.

The social ethics is comprehensive as includes ethics of public structures and responsibility for the mediated interpersonal communication, thereby integrating all main aspects of ethical responsibility. It seeks to develop such structural organization of the institutionalized life which would not disturb individual, collective, etc. types of responsibility, and would promote it [2, p. 24]. The maintenance of social ethics are the theory and practice of responsible existence of the person in his relations with other people and the nature not in a direct form, and in a form mediated by public institutes. The social ethics is urged to proclaim and establish such principles and maxims which fit into a context of social being and are capable to influence it structurally in compliance with real requirements of society. It takes up the issue of justice of organization and functioning of public institutes, looks for humane and fair in business and concrete.

The problem of social ethics consists not in studying efficiency of the project of any public structure, and in defining how, having realized, it will influence quality of human life [13, c. 78-87]. The social ethics outputs ethical responsibility for a framework of directly personal responsibility and promotes understanding by mankind of its responsibility for all processes occurring in society. Thus, it emphasizes, it is necessary to consider requirements of concrete

usefulness, constructibility, efficiency if it is a question about really useful, instead of the requirement substituting it «business expediency and justice» [4, p. 1024]. The social ethics is not limited only to development of standards of justice, humanity. It seeks to find the practical forms capable really to embody the requirement of a business orientation of ethics.

For our country problems of economic ethics are of particular importance that is connected with features of historical and cultural development of Russia, and also formation and development of the market relations in the country. Many modern researchers of economic ethics criticize the approach considering an economic component of economic and economic development of the post-socialist countries as main and not considering thus spiritual and moral component [17, c. 34]. Ethical concepts and categories can successfully be applied to the analysis of the processes happening in economy, often moral and ethical representations are the only limiters of economic feasibility. Economic ethics studies compliance of moral standards to the purposes and values of economic activity. It is not a simple set of certain moral standards, and represents the tool of the analysis and the solution of the problems arising at participants of production. Economic ethics finds out, what moral standards, ideals and values can matter for operating subjects in the conditions of modern economy and society.

The problem of a ratio of morals and economy had been put already in medieval ethics in which immoral the trade which is carried out for the purpose of extraction of a profit was considered [5, p. 56-59; 19, c. 144]. Idea of existence of the inconsistent relations between ethics and economy found reflection in modern discussions that in these spheres the requirements of morals and profitability enter the inevitable conflict.

Norms and the principles of economic ethics have got development in concepts of the Protestant and Catholic theologians reflecting over problems of economic morals. The Protestantism authorized moral consecration of aspiration to profit of owners, established moral standards for achievement of economic targets, that made possible formation of economic ethics. For secular option of Protestant ethics conviction that it is possible to be person at the same time virtuous and succeeding in business, and also representation that moral virtues are necessary conditions for successful economic activity is characteristic.

Process of formation of economic ethics is in the course of the general tendency of socialization of the morals connected with transition from ethics of individual virtues to ethics of social institutes. For understanding of the principle of action of ethical factors in household economic activity, the system, holistsky approach considering society in its unity and integrity is necessary.

In modern economic science the most influential are: naturalistic, anti-naturalistic (kulturtsentristsky), the technical and centrist research programs differing among themselves with understanding and the solution of a question of a role of the state, culture, the person and his psychological, moral motives and the purposes in economic process. In process of growth of state regulation of economy the increasing popularity receive within anti-naturalistic approach of the concept of the historical school, adhering to historical and ethical approach to economy. At sources of this theory – the German sociologists and economists M. Weber, V. Zombart, G. Shmoller who emphasized the welfare specifics of economic science considering motives and ways of behavior of the managing subject. In their opinion, the economy studies actions of the people expressing their sincere life, experiences which, in turn, can be understood on the basis of estimated motives and the purposes [6, p. 154; 9, c. 34; 23, c. 112]. If M. Weber and V. Zombart emphasized communication of religion, culture and economy, G. Shmoller considered economic changes as consequences of changes of maintenance of the sincere life, being shown in the economic sphere, in other words, it connected the economic relations with all complex of cultural, psychological, moral and ethical, economic and other factors [3, p. 177-196]. It is necessary to notice that in modern economic science there are also opposite views which characterize the so-called analytical school denying or assigning a supporting part to noneconomic factors. But, in our opinion, this model shows unilateral approach for an explanation of modern realities, that fact is indisputable that the economy experiences on itself huge influence of culture, as confirmation of that the fact of emergence of such new concepts of economy as can serve, in particular: «social capital», «the cultural capital», etc.

The social capital, according to F. Fukuyamy, represents «the set of informal rules or the norms shared by members of group and allowing them to interact with each other» [22, c. 129]. He emphasizes that the social capital is based first of all on spiritual and moral values, such as: trust, honesty, respect, etc. The social capital is an indicator of real changes in society as is a basis of the economic capital and the social capital, the is more developed more successfully and more effectively the economy in society functions.

There is a position starting from A. Smith, claiming that the economy both historically, and systematically is based on ethics since their major purpose is orientation to public advantage, the benefit. In the work «The theory of moral senses» A. Smith considered a private interest

as fundamental incentive of effective managing and, as a result of it, the most important factor of growth of welfare of society [16, c. 151]. He considered that in human nature the moral beginnings (compassion, sympathy, etc.) are put which induce it to take part in destiny of other people. He understood natural tendency of the person to like feelings of the neighbor, to perceive his cares as own as sympathy. The sympathy is a feeling of solidarity with other people. Solidarity interest to destinies another, according to A. Smith, the same important property of a human nature, as well as the private interest directed on ensuring own welfare. It is a question not of full refusal from personal in favor of public, not of altruism as that, and of consideration of the person as subject at whom the aspiration to achievement of own interests is limited to interests of other people, thus their private interests promote the general benefit. Finally, possibly to reach harmonization of opposite interests because there is the certain hidden order, allowing to operate collision of interests of individuals within the market competition so that it promoted enhancement of the general benefit. A. Smith chooses model of competitive market economy as it focuses private interests of participants of the market on achievement of the general benefit, thereby promoting behavior of certain economic subjects in the spirit of humanity. He realized the importance and importance of ethical aspect of the organization of market economy. The classical concept of the market developed by A. Smith, has nothing in common with extremes in approach to a problem of the organization of an economic order: decisions cannot be based on absolute freedom, on the contrary, on collectivist coercion. Economic immorality was peculiar to some extent to the doctrine B. Mandevil considering defects as a source of the general benefit [11].

Economic ethics try to analyse moral quality of new economic opportunities and to establish unity and internal communication of economical household activity with moral consciousness of society. Ethics are considered as some kind of instance checking and estimating moral quality of economic events and processes, such, for example, as the market, the competition, about their compliance and compatibility with moral values and ideals of modern society. The economy represents a cultural and historical phenomenon therefore no economic system can be abstracted from real human wants, desires and other conditions. The question of an essence of economy is inseparable from ethics. Economic structures often hide under themselves valuable preferences and ideals. Economic decisions finally have ethical characters, it belongs even to purely pragmatical decisions. Planning, the competition, profitability etc. caused by economic activity of the person and with all the pressure should not contradict the principle of human justice. Rationally reasonable economic regularities do not contradict requirements of human justice as the economy is a product of a human civilization, and its regularities are defined by its valuable installations and orientations even if they oppose the subject of economic activity as objective force. These regularities are implanted in rationality, they belong to need of the same sort to which justice and therefore at all the business orientation are subject to an ethical assessment belongs also. In this sense of concept of justice and economic rationality, despite their belonging to various measurements, finally are inseparably linked among themselves. This communication is found out that all ethical contains a component of objective usefulness, and all objective the useful contains moral elements [12, c. 74].

The question of an essence of managing belongs to the sphere ethical, one of the reasons of it is that fact that the economy is the institute created by the person and for the person. It makes sense in that measure in what the economy serves requirements satisfaction of the person if it does not satisfy the most important needs of the person, it becomes senseless, absurd. The main, fundamental goal of economy is usefulness for life as economic activity is guided by needs of the person [14, c. 106]. The economy can be means, but not the purpose the crisis caused by a distortion of meaning of economy is otherwise inevitable. According to modern Swiss theologian A. Rich: «the main aspirations and the related major humane ethical decisions in public or economic spheres are similar on the essence to religious belief and have character of the obligation. They do not seek to find the status of the dogmatic principle which is not subject to revision, once and for all recognized true and applying for objective obligation for all. It is rather, they are considered as mobile, subject to criticism and capable conviction to a self-reflection, assuming the analysis and interpretation of traditional representations and subjective experience» [15, c. 110].

For modern economy difficult schemes of process of production with a large number of participants of this process and increasing their interdependence are characteristic. Interdependence is understood as dependence of results of actions of the certain participant of production not only on its personal efforts, but also that other participants of this process do. For understanding of specifics of economic ethics it must be kept in mind the next moments: first, – the general ethically the significant result is result of actions of a huge number of participants of production in a bigger measure; secondly, – it is very difficult to estimate a contribution of the certain person or the enterprise at a cumulative social production for the reasons of labor

division, anonymity of the production, amplifying interdependence, etc.

The moral in market economy should not be reduced only to moral motives of participants of production or their individual moral qualities. Studying of moral behavior and moral motives has to be an important component of the functional analysis of all market economy and its elements.

As initial norm in economic ethics the principle of solidarity which is understood as the modern version of «a golden rule of moral», existing in the history of ethics in various modifications is considered. The main issue here is the question of that, as well as in what forms in the conditions of modern economy to realize this principle. In order that the requirement, the rule of personal will had moral and ethical character, they have to be universalized, generalized. The benefit as the supreme value characterizes «originality» of moral standards and values and reflects solidarity of all people. According to Yu. Habermasa is inherent in ethics «communicative rationality» as which he understood the rationality based on recognition only «the good bases» and essentially different from «strategic rationality», based on economic counts of benefit or profit of participants of a production activity [1, p. 201].

In economic ethics allocate two directions: individual ethics, or «ethics of preferences» and institutional ethics, or «ethics of restrictions». The main distinction between them consists in understanding of the mechanism of implementation of moral obligations in economic activity. So-called «individualistic» theories address to moral consciousness of managing subjects. Implementation of moral requirements is put here in dependence on preferences of those who makes the decision and bears responsibility for economic activity. «Institutional» theories place emphasis on morally mediated influence on so-called «game courses», connected with frame order, i. e. conditions of a production activity which are shown in a look «coercions or restrictions with merits of case». In the conditions of the competition it does not make sense to look for moral aspects in separate actions of participants of economic production, in «game courses». Moral and ethical problems of economy cannot be solved by certain acting individuals but only collectively, together, as desirable moral behavior of the businessman or the businessman possibly provided that also other participants of this process are also ready to commission of similar actions. Readiness for such behavior is possible only in case for each certain acting subject is unprofitable, first of all, financially, to violate collective arrangements.

It is expedient to be guided on neutral in relation to logic of competitive fight moral values, doing them significant in rules of the game which are equally effective for all participants of the market. Results of activity of participants of production are defined by frame order therefore if results of economic activity are unacceptable for the moral reasons, it is necessary to change rules of the game as to expect existence of moral motives and reasons in separate actions of businessmen (game courses) is useless. Morality of actions of economic subjects is provided not so much with moral intentions and motives, how many logic of economic efficiency, establishment of rules for these actions. It is possible to receive the moral importance of actions of participants of the market only in rules of the game, which общезначимы for all participants. Rules of the game are formed on the basis of the progressive moral consciousness, rich moral experience of the individual. Specifics of economic ethics consists that morality of actions is reached, as a rule, not thanks to good will, and due to logic of a situation which can be morally neutral or even morally negative. And in it the paradoxicality of economic ethics is found: the person is compelled to be moral besides even the desire.

In the modern economic theory of morals the morals are understood as defined «the public capital which according to the theory of the public benefits is subject to special conditions of production and preservations». Ethical standards and values are considered as some kind of investments into the public cooperation, capable to bring economic advantages to society as a whole. In this sense moral standards and rules are understood not as restriction of freedom of the individual, and as ensuring the greatest freedom, providing reliability and definiteness of mutual behavioural expectations. In this sense morals it is possible to consider as certain «the collective self-obligation» on advantage of all people which can be explained proceeding from economic interests of certain participants of the market. Supporters of this economic theory of morals come to a conclusion that as a whole favourably and domination of the general competition conducting to a growth in prosperity and prosperity of society is useful for society.

The modern market economy is in many respects in a contradiction with altruistic morals and ethics of individual virtues. To understand difficult dialectic interrelations between moral motive and social result, it is necessary to consider the general rules which define the certain operations procedure which has received the name a frame order, i. e. an order operating in a certain economic framework [21, c. 76]. The frame order unites the general rules of behavior in the sphere of the modern economic activity, observed by subjects of managing. The frame order includes the general norms and rules for actions which have to be observed at their commission, the Constitution, legal laws, and also moral and cultural standards of behavior concern to that, for

example. Reliability of mutual behavioural expectations is provided with deduction of specific actions of individuals in a frame order therefore there is possible a behavior coordination, and also probably long-term planning. According to Martin Bucher, the director of Institute of economic ethics of University of Saint-Gallen (Switzerland), the moral bases of modern system of managing it is necessary to look for not in direct moral and psychological motives of actions of economic subjects, and in the institutional mechanisms acting in economic actions as a certain framework, restrictions [8, c. 123]. It is necessary to seek for formation of such system of rules which will provide individual moral behavior and ethics of individual virtues as a whole.

Moral problems of economy have backbone character and therefore decide not a separate character, and the general subject of managing. In order that in the conditions of modern production to make valid moral values, it is necessary to create the corresponding economic order, a frame order therefore economic ethics often characterize as ethics of an order. Within these rules subjects of economic activity are guided by own interests and such economic order, according to the German researchers of economic ethics of B. Sutor and K. Homan, is capable to use most effectively knowledge for a society growth in prosperity since only he is capable to install the mechanism of distribution of this knowledge as which they consider the market and the competition [18, c. 23].

If in centrally operated economy the priority is given to observance of collective interests, in market economy – to interests of the individual, economic freedom and a personal responsibility, thereby market economy, it is possible to tell, receives the status egoistical, and the centralized economy – altruistic system. Own interests, personal responsibility, economic freedom have to be estimated on the basis of a sootnositelnost and should not be equated to egoism manifestations. These values can degenerate and be reduced to egoism if they are torn off from opposite values, interests of all members of society, that is if the called values are erected in the absolute. Both egoism, and opposite quality the altruism sacrificing own interests, represent distortion of the humanistic beginning inherent in the person. Behind each of fundamental economic systems there are certain values.

The market economy is based on freedom, responsibility and personal interest of economic subjects. The centralized economy – on a social duty, solidarity and common interests of the people who are engaged in economic activity. In both cases it is a question of indisputable values which can be considered originally humane only on condition of their correlation with each other that excludes absolutization both those, and others. Opposite values of two main economic systems can be ethically justified only when their relativity is realized. From such «relative» understanding of the valuable preconditions standing behind each of systems, follows that the principles both market, and a state planned economy can be perceived only in correlation to a valuable complex of opposite system. Opposition of a free and state planned economy not quite correctly: neither absolutely free market, nor the centralized economy in pure form does not exist.

The decentralized planning conducts finally to instability in macroeconomic, to social injustice and serious consequences for environment that calls into question into existence of the most market system and dictates need of frame planning and management of economic processes. Total central planning, according to one of authoritative researchers of ethical economy of P. Kozlowski, conducts to inefficient, inapplicable managing at the microlevel, promoting social, economic crises and shocks that causes of correction by means of market elements [10, c. 231]. The adjustable market economy which is guided by criteria of the general benefit meets requirements of humanity. The economy organized in this way sets as the purpose human life service in the broadest sense of the word: the social market economy does not allow neither unilateral prevalence of interests of the capital, nor formation of structures of the power over the market therefore, contrary to the uncontrolled capitalist market, this system makes the demand of its regulation. Improvement of the humanity put in it has to become the most important problem of further development of social market economy.

Part of economic ethics are enterprise ethics. If subject of moral requirements in economic ethics are mainly the state institutes, in enterprise – the separate enterprises, businessmen and managers [20, c. 70-78]. Enterprise ethics staticize the morals and profit relations in management of the enterprises and deal with an issue, what moral standards and the principles can be realized in the conditions of modern production. Problem of enterprise ethics is acquaintance of the enterprises with alternative options of activity on the basis of which they can realize lawful moral requirements in the conditions of competitive economy. A peculiar option of the «individualistic» direction of enterprise ethics are ethics of business which are understood as the discipline studying application of ethical principles to business situations. Ethics of business represent studying of compliance of moral standards of activity of the commercial enterprise [7, c. 64]. It represents the tool of the analysis and the solution of moral tasks which arise at the

person who is engaged in business. In ethics of business the problems characterizing valuable discrepancy of interaction of traditional morals and modern economy are especially sharply shown. Questions of relationship between universal and corporate ethics, about the annex of the general ethical principles to concrete situations of adoption of economic decisions, and also questions of social and moral responsibility of business, etc. are the most actual. Acquaintance to economic ethics not only will help businessmen, managers more freely to be guided in the complex problems arising at adoption of important decisions, but also will help to create certain «ethical infrastructure» which would promote development and improvement of market economy and the market relations.

References:

1. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns / J. Habermas.- Frankfurt, 1981.- Bd. 2.- S. 304.
2. Habermas, J. Moral consciousness and communicative action / J. Habermas. – Cambridge, MA: MIT Press, 1990. – 225 p.
3. Shionoya Y. Schmoller and modern economic sociology / Y. Shionoya // Schmollers Jahrbuch.- B., 2006.- Jg. 126, H. 2.- P. 177-196.
4. Steele G. Understanding economic man: Psychology, rationality and values / G. Steele // The Amer. J. of economics and sociology.- N. Y., 2005.-Vol. 63.- № 5.- P. 1021-1055.
5. Tawney P. H. Religion and the Rise of Capitalism / P. H. Tawney.- N. Y. : Penguin books, 1990.- P. 112.
6. Weber M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism / M. Weber.- Taylor and Francis Group, 2005.- 314 p.
7. Бляхер Л. Моральная экономика и моральная политика, или Игра в перепрятушки доходов / Л. Бляхер // Политические исследования.- 2001.- № 1.- С. 64-72.
8. Бюшер М. Этика и методология экономической науки / М. Бюшер // Общественные науки и современность. – 1996.- №2.- С. 123-126.
9. Зомбарт В. Буржуа: этюды по истории духовного развития современного экономического человека / В. Зомбарт.- М. : Наука, 1994. – 442 с
10. Козловски П. Принципы этической экономии / П. Козловски ; пер. с нем. и ред. В. С. Автономова. – СПб: Экономическая школа, 1999.- 341 с.
11. Мандевиль Б. Исследование о происхождении моральной добродетели [электронный ресурс] / Б. Мандевиль. – Режим доступа: http://bernardmandevil. narod. ru/isled. htm
12. Омельченко Н. В. Онтологическое основание морали / Н. В. Омельченко // Рефлексии. Журнал по философской антропологии.- 2010.- № 2.- С. 73–84.
13. Разин А. С. Экономическая этика в структуре этического знания / А. С. Разин, Ж. В. Рослякова // Философия социальных коммуникаций. – 2011.-№4, – С. 78-87.
14. Разин А. С. Истоки хозяйства (ритуал, обряд, традиция) / А. С. Разин // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2006.- №12.- С. 105-110.
15. Рих А. Хозяйственная этика / Артур Рих. – М. : Посев, 1996. – 810 с.
16. Смит А. Теория нравственных чувств / Смит А.; Вступ. ст. Б. В. Мееровского ; Подгот. текста, коммент. А. Ф. Грязнова.- М. : Республика, 1997.- 351 с.
17. Сутор Б. Политическая этика / Б. Сутор // Полис. – 1993.- №1.- С. 61-71
18. Сутор Б. Политическая и экономическая этика / Б. Сутор, К. Хоман, Ф. Бломе-Дрез.- М. : Фаир-Пресс, 2001. – 368 с.
19. Аквинский Фома Сумма против Язычников / Фома Аквинский ; вступл. статья Т. Ю. Борадай. – М. : Вестком, 2000. – кн. 1. – 463 с.
20. Фредерик Р. Деловая этика и философский прагматизм / Р. Фредерик, Э. Петри // Вопросы философии.- 1996.- № 3.- С. 70 – 78.
21. Фритцше Д. Дж. Этика бизнеса: глобальная и управленческая перспектива / Д. Дж. Фритцше ; [пер. с англ. А. Калинин].- М. : Олимп-Бизнес : Тройка-Диалог, 2002.- 327 с.
22. Фукуяма Ф. Социальный капитал / Ф. Фукуяма // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу / под ред. Л. Харрисона, С. Хантингтона.- М., 2002.- с. 129.
23. Шмоллер Г. Народное хозяйство, наука о народном хозяйстве и ее методы / Г. Шмоллер. – М. : Директмедиа Паблишинг, 2007 г.-115 с.

Разін О. С. Економічна етика: епістемологічний статус і зміст.

Під економічною етикою розуміють сукупність правил, норм, принципів поведінки господарюючих суб'єктів, імперативи і вимоги, що пред'являються суспільством до характеру дій і відносин між ними. За ступенем значущості і діапазону проблем господарська етика є однією з найважливішою і складною складовою економічної етики. Господарська етика насамперед ставить питання про справедливість і про доцільний устрій життя людини, що обумовлені економічними і соціальними чинниками. Предметом дослідження господарської етики є поведінка людини, соціальних груп, різних об'єднань в рамках економічних структур і по відношенню до цих структур. Досліджуючи проблему організації економіки, господарська етика не займається пошуками абсолютно гуманного економічного порядку, заперечуючи всі існуючі і можливі форми організації економіки як не відповідні ідеалу. Головною, фундаментальною метою економіки є корисність для життя, служіння йому, оскільки господарська діяльність орієнтується на потреби людини. Економіка може бути засобом, але не метою, в іншому випадку, неминуча криза, викликана спотворенням сенсу економіки.

Одним з важливих завдань господарської етики є дослідження умов, що сприяють створенню більш гуманного, в порівнянні з існуючим, економічного порядку в суспільстві. Господарська етика проводить чітке розмежування між примусом, викликаним економічною необхідністю, і примусом, обумовленим структурами, створеними людиною. У відношенні цих «примусових обставин» вона приходить до висновку: те, що суперечить гуманному не може бути справді доцільним і конструктивним. Обліку підлягають як раціональне, так і моральне, гуманне начало, при цьому жодна з цих цінностей не

повинна витісняти іншу. У міркуваннях про моральне можна випускати з поля зору раціональний аспект економіки і, з іншого боку, в економічній аргументації, не слід ігнорувати аспект гуманності. Проблема співвідносного поєднання актуальна в додатку не тільки до раціонального та гуманного, але і до інших цінностей. Важливими з економічної точки зору є насамперед такі цінності, як особиста відповідальність та особисті інтереси, солідарність і колективізм. Можна оцінити як антигуманні ті економічні системи і порядки, які абсолютизують одну з цих цінностей.

Ключові слова: економічна етика, ділова етика, соціальна етика, культура, соціальний капітал, підприємницька етика, інституційна етика, соціальна відповідальність.

Разин А. С. Экономическая этика: эпистемологический статус и содержание.

Под экономической этикой понимают совокупность правил, норм, принципов поведения хозяйствующих субъектов, императивы и требования, предъявляемые обществом к характеру действий и отношений между ними. По степени значимости и диапазону проблем хозяйственная этика является одной из самой важной и сложной составляющей экономической этики. Хозяйственная этика прежде всего ставит вопрос о справедливости и о целесообразном устройстве жизни человека, обусловливаемых экономическими и социальными факторами. Предметом исследования хозяйственной этики является поведение человека, социальных групп, различных объединений в рамках экономических структур и по отношению к этим структурам. Исследуя проблему организации экономики, хозяйственная этика не занимается поисками абсолютно гуманного экономического порядка, отрицая все существующие и возможные формы организации экономики как не соответствующие идеалу. Главной, фундаментальной целью экономики является полезность для жизни, служение ей, поскольку хозяйственная деятельность ориентируется на потребности человека. Экономика может быть средством, но не целью, в противном случае, неизбежен кризис, вызванный искажением смысла экономики.

Одной из важных задач хозяйственной этики является исследование условий, способствующих созданию более гуманного, по сравнению с существующим, экономического порядка в обществе. Хозяйственная этика проводит четкое различие между принуждением, вызванным экономической необходимостью, и принуждением, обусловленным структурами, созданными человеком. В отношении этих «принудительных обстоятельств» она приходит к выводу о том, что противоречащее гуманному не может быть подлинно целесообразным и конструктивным. Учету подлежат как рациональное, так и

нравственное, гуманное начало, при этом ни одна их этих ценностей не должна вытеснять другую. В рассуждениях о нравственном нельзя упускать из поля зрения рациональный аспект экономики и, с другой стороны, в экономической аргументации не следует игнорировать аспект гуманности. Проблема соотносительного сочетания актуальна в приложении не только к рациональному и гуманному, но и к другим ценностям. Важными с экономической точки зрения являются прежде всего такие ценности, как личная ответственность и личные интересы, солидарность и коллективизм. Можно оценить как антигуманные те экономические системы и порядки, которые абсолютизируют одну из этих ценностей.

Ключевые слова: экономическая этика, деловая этика, социальная этика, культура, социальный капитал, предпринимательская этика, институциональная этика, социальная ответственность.

Надійшла до редколегії 28.02.2013 р.

УДК 1 (09)

К. В. Райхерт

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЛЮДВИГА ФОН БЕРТАЛАНФИ

В центре антропологической философии Л. фон Берталанфи стоит человек как символическое животное. Человек в отличие от других животных способен создавать вселенную символов, которая замещает мир «вещей», превращая тем самым природу в культуру. Антропологическая философия Л. фон Берталанфи выполняет функцию критики культуры.

Ключевые слова: философская антропология, критика культуры, общая теория систем.

В 1937 году австрийский биолог и философ Людвиг фон Берталанфи (1901-1972) впервые говорит о создании так называемой «общей теории систем» (allgemeine Systemlehre). Во второй половине 1940-х годов он начинает разработку общей теории систем как «логико-математической теории», которая должна была привести к унификации всех наук. Однако, несмотря на то, что Берталанфи ставит задачу создать общую теорию систем как «логико-математическую концепцию», он предостерегает от чрезмерного использования математического моделирования и аксиоматических построений в системном подходе, потому что они «не отсылают ни к какой реальности», «не ведут в действительности ни к каким открытиям» и «путают понятия с вещами» в частности и могут превратить общую теорию систем в «форму современной схоластики» в целом [10, p. 192-193]. Такая точка зрения Берталанфи была вызвана тем, что параллельно с разработкой общей теории систем во второй половине 1940-х годов он начал разрабатывать свою философскую антропологию, которую он сам называл «антропологическая философия». Собственно, общая теория систем является частью и инструментом познания антропологической философии Берталанфи.

«Антропологическая философия» Берталанфи является почти неизученной

концепцией в рамках современных философских антропологий и истории философии. Так, я нашёл упоминания о ней только в книге «Диалектическая трагедия понятия целостности» интеллектуального биографа Берталанфи Давида Повро: Повро сообщает, что проект антропологической философии был представлен Берталанфи в 1947 году в коммуне Альпбах, Австрия [10, p. 87-88]. Однако сам Повро, к сожалению, специально не исследует этот проект.

Я думаю, что антропологическая философия Людвига фон Берталанфи представляет интерес, прежде всего с точки зрения истории философии и истории науки, так как концептуальные особенности этой философии образуют необходимый систематический фон для понимания общей теории систем Берталанфи. Кроме того, антропологическая философия Берталанфи представляет самостоятельный интерес в качестве почти неизвестной в настоящее время философско-антропологической концепции.

Итак, предложенное в настоящей работе исследование носит историко-философский и историко-научный характер. Его целью является рассмотрение антропологической философии Людвига фон Берталанфи.

Антропологическая философия Берталанфи основывается на мысли о «специфической позиции», которую человек занимает в природе. Берталанфи подчёркивает биологические основания человеческого поведения. Эти основания определяются эволюцией (относительно низким уровнем специализации определённых органов, спецификой гормональной системы, увеличением размеров мозга), развитием (относительной задержкой развития из-за специфики гормональной системы, которая определяет длительный период молодости, способствующий умственному развитию) и отдельными неврологическими характеристиками. Эти качества, которые делают из человека только животное без органической и инстинктивной адаптации к особенностям окружающей среды, предлагают ему взамен способность подавлять то, что можно считать набором биологических дефектов, и делать «преимуществом свою биологическую беспомощность» [3, p. 35], создавая свою собственную окружающую среду – культуру.

Человек – «символическое животное»: он получает свою специфику благодаря своей способности замещать мир «вещей» вселенной символов. И именно поэтому человек больше не экспериментирует с «вещами», а только с символами, которые культура проецирует на природу и с помощью которых история вытесняет филогенетическую эволюцию. Упорядоченные в виде системы так называемой «грамматикой», которая кодифицирует отношения между ними, символы порождают вселенные со своей собственной логикой. С одной стороны, это – источник продуктивности этих вселенных, возникших благодаря тому, что символы и их «грамматика» отлично подобраны: символические системы становятся умнее их создателей в том смысле, что результаты символических операций могут соотноситься с действительными событиями, о которых человек может быть не осведомлён.

С другой стороны, эта имманентная логика символических систем может служить источником перманентной угрозы: она может производить конфликты между самими символическими вселенными, приводя в одних случаях к индивидуальным неврозам, а в других – к идеологическим и политическим конфликтам. Это связано, прежде всего, с особенностями человеческого познания, а именно – с так называемыми «категориями знания или познания или опыта» (categories of knowledge or cognition or experience).

Сами эти категории могут носить относительный характер трёх типов: (1) биологический; (2) культурный; (3) перспективистский. Данная мысль основывается на гипотезе лингвистической относительности, более известной как гипотеза Сепира-Уорфа, хотя сам Берталанфи использует словосочетание «гипотеза Уорфа». Согласно этой гипотезе, естественный язык определяет мышление (сильная формулировка) или, по крайней мере, влияет на мышление (слабая формулировка). Принятие лингвистической относительности ведёт в конечном итоге к принятию культурной относительности.

Далее следует подробнее остановиться на биологической, культурной и перспективистской относительности категорий познания.

Берталанфи представляет биологическую относительность категорий познания следующим образом: «Категории познания или формы интуиции, если говорить в терминах Канта, не являются универсальными априори, скорее они зависят от психофизической организации и психологических условий познающего животного (the experiencing animal), в том числе человека» [5, p. 232]. Данная позиция Берталанфи основывается на учении об окружающей среде (Umwelt-Lehre) Якоба фон Икскюля (1864-1944). В качестве иллюстрации своей мысли Берталанфи приводит множество примеров из области биологии; часть из них он заимствует у Икскюля. Здесь же в качестве примера биологической относительности категорий я хотел бы использовать знаменитый пример Икскюля – пример с клещом (Ixodes rhitinis).

Жизнь клеща, особенно самки, хорошо иллюстрирует Umwelt организмов по

той простой причине, что она относительно проста и даёт материал для множества интерпретаций. «За пределами обширного мира, который окружает клеща, три стимула сияют перед ним во тьме, словно маяки, и служат ему как безошибочные путеводители к цели» [11, p. 12]. Ничто во внешнем мире, который окружает клеща, не имеет для него значения: ни Луна, ни погода, ни птицы, ни звуки, ни листья, ни тени и ни что-либо ещё. Они могут принадлежать Umwelt других организмов, живущих рядом с клещом, но они ничего не значат для самого клеща. Внешний мир (Welt) настолько хорош, насколько он не существует, пока есть общее окружение (Umgebung) организма. И то и другое (Welt и Umgebung) является теоретической отсылкой, контрастирующей со значимым миром Umwelt. Что имеет значение для клеща, так это чувственное восприятие тепла и пота теплокровных животных, которые являются источниками питания самки клеща, местом для откладывания яиц и мостом гибели. Икскюль рассказывает, как клещи зависают на конце ветки дерева в ожидании того, когда возле ветки пройдёт млекопитающее [11, p. 6-13]. После спаривания слепая и глухая самка клеща реагирует на свет своей кожей и взбирается на ветку. Пока клещ висит на ветке, на него ничто не оказывает влияния. Клещ не питается, не ищет приюта и вообще ничем не занимается. Он просто ждёт. И так он может провисеть до восемнадцати лет, то есть полный цикл жизни клеща, пока он не заметит специфический запах, запах пота млекопитающего. Чувство запаха запускает вторую реакцию: клещ отцепляется от ветки с целью упасть на волосы движущегося млекопитающего. И здесь уже срабатывает третья реакция: реакция на источник тепла, которая позволяет клещу прикрепиться к коже млекопитающего. Вкус крови для клеща не имеет значения; эксперименты показывают, что температура жидкости должна быть определённой температуры, чтобы клещ её пил. Эти три стимула конституируют Umwelt клеща: 1) реагируя на свет, клещ взбирается на конец ветки; 2) почувствовав тепло и пот млекопитающего, клещ падает на млекопитающего; 3) обнаружив место на коже без волос, клещ питается кровью. Клещ пьёт кровь до тех пор, пока она нужной температуры. Когда клещ (самка) насыщается, она откладывает яйца.

Для Берталанфи культурная относительность категорий представляет наибольший интерес, так как в молодости он увлекался вопросами истории искусства, особенно истории искусства Ренессанса. Поэтому о культурной относительности категорий он говорит охотно и много. Здесь я ограничусь только одним примером. Этот пример должен показать, что категории художественного творчества зависят от того, в какой культуре творит художник.

Берталанфи рассматривает творчество японских мастеров укиё-э (буквально с японского языка это переводится как «картины изменчивого мира», слово заимствовано из лексики японских буддистов). Укиё-э представляет собой направление в искусстве Японии в XVII-XIX веках, ставшее основой новой городской культуры периода Эдо (1603-1868). Гравюры укиё-э выполнены в особого рода перспективе, известной как «параллельная перспектива», которая резко контрастирует с принятой в Европе ещё во времена Ренессанса прямой перспективой. «Хорошо известно, что голландские пособия по перспективе попали в Японию в конце XVIII века и усердно изучались мастерами укиё-э. Они адаптировали перспективу как мощное средство для изображения природы, но только для ограниченных целей. В то время когда в европейской живописи использовалась прямая перспектива, где картина рассматривалась с фокальной точки и, следовательно, параллельно сходилась на расстоянии, японская живопись восприняла только параллельную перспективу, то есть способ производства, когда фокальная точка находится в бесконечности и, таким образом, параллели не сходятся. Мы можем быть уверены, что это было связано не с нехваткой мастерства таких выдающихся японских мастеров, как Хокусай или Хиросигэ, впоследствии оказавших сильное влияние на современное европейское искусство. Без сомнения, им не составило бы никакого труда освоить художественные средства, тем более, данные уже в готовом виде. Скорее мы можем предположить, что они чувствовали прямую перспективу, зависящую от позиции наблюдателя, которая условна и случайна и не может отобразить реальность с точки зрения изменений, происходящих из-за перемещений наблюдателя. По тем же причинам японские художники никогда не рисовали тени. Это, конечно, не означает, что они не видели теней или рисовали в тени, когда светило солнце. Тем не менее, они не желали рисовать тень, так как тень не принадлежит реальности вещей, а является всего лишь изменчивым явлением» [5, p. 233].

Перспективизм Берталанфи подразумевает создание философии моделей и моделирования. Суть перспективизма заключается в идее, что «модель определяет сущность всего знания» [7, s. 298], которая является одновременно источником ограничения и источником продуктивности творческого научного знания. Берталанфи объясняет это тем, что существует необходимость в таких концептуальных конструкциях, чья фиктивная, свободная и немонополистическая природа была бы достаточным основанием

для эффективности этих конструкций. Эти конструкции являются только средствами концептуального влияния на природу и должны оцениваться по прагматическому критерию, который основывается на объяснительных и прогностических качествах концептуальных конструкций. Сами концептуальные конструкции могут выступать в роли категорий знания. Это позволяет Берталанфи прийти к мысли, что все научные теории являются моделями в широком смысле этого слова.

Перспективизм открывает Берталанфи путь к «критике культуры» (Kulturkritik), которая проявилась в основном в реабилитации традиции теоретической истории, связанной с такими именами, как Джамбаттиста Вико (1668-1744), Арнольд Тойнби (1889-1975) и Освальд Шпенглер (1880-1936). Эти исследователи предлагали «основные» и качественные модели, которые порывали с классическими «молекулярными» (идеографическими) подходами. И, как и в любой науке, если такие модели представляют угрозу, то она не присуща модели, а скорее ведёт только к её перспективистской природе, к ассимиляции к метафизической реальности. Эта реабилитация представляет собой возвращение к идее Шпенглера о «закате Европы». Берталанфи считал, что западная культура выдохлась и что двадцатый век показал крайности новой и странной цивилизации: «глобальную, технологическую, массовую цивилизацию» [6]. Это позволило Берталанфи обвинить западную цивилизацию в утрате ценностей на всех уровнях культуры, которая была вызвана материалистической, утилитарной и меркантильной логикой, которая утверждает постоянное отрицание символического измерения человеческого существования и, в конечном счёте, ценности индивидуальности. Берталанфи нападает на «деградацию демократических догм» в сферах образования и исследования благодаря эгалитаризму, энвайронментализму и «культу группы», который приводит к производству общей посредственности. Эта «деградация», присущая наступлению «масс», является политическим порядком, потеря энергии которого близка физическим системам; то есть, идеологическим измерением понятия открытой системы, которая, за рамками науки, включает все процессы, которые препятствуют деструктивной тенденции механистического видения мира. Спускаясь ниже, к обществу, которое стремится отрицать реальные различия, заменить законный поиск социального статуса «пустыми и глупыми символами» и разрушить образование «человеческой инженерией», Берталанфи противопоставляет ему (=обществу) старый идеал Bildung, который предполагает неутилитарное образование и науку, предназначенную дать возможность «полностью раскрыться человеческому потенциалу»; формирование индивидуальностей, достойных своего имени, которые бы сами пришли к соглашению между собой в свободном обществе; но также и реабилитацию иерархического общества, в котором «символы статуса должны быть заменены статусом» и в котором «пустой хромированный символ Кадиллака может быть выгодно заменён сознанием духовной аристократии» [6].

По Берталанфи идеал Bildung должен основываться на организмической психологии. Организмическая психология Берталанфи отталкивается от следующего постулата: познание как активный процесс противоположно «догме безукоризненного восприятия» [5, p. 191], которая считает организм пассивным приёмником стимулов. Догма безукоризненного восприятия представляет образ «человека как робота». «Человек как робот» является «выражением и движущей силой Zeitgeist механизированного и коммерционализированного общества» [5, p. 191]. Данный образ позволяет использовать психологию в политических интересах. «Целью манипулятивной психологии является превращение людей в роботов или автоматы, это происходит с помощью механизированного обучения, рекламных техник, масс медиа, исследований мотиваций и промывания мозгов» [5, p. 191]. Более того, «образ человека как робота является метафизикой мифа, и его убедительность покоится только на том факте, что он тесно соотносится с мифологией массового общества, прославлением машин и мотивом получения прибыли как единственного мотора прогресса» [5, p. 191].

Берталанфи полагает, что не существует восприятия вещей в себе; восприятие не является отражением: организм создаёт окружающий мир, основанный на лингвистических, символических, эмоциональных, интенциональных и других факторах. Это всё тот же человеческий символизм, который обусловливает «логичность» воспринимаемого мира и который организовывает поток противоречивых ощущений. Поэтому становится необходимой новая «модель человека как системы активной личности»: «Такой “новый образ человека”, замещая понятие робота такой системой, которая придаёт особое значение имманентной активности вместо внешне направленной реакции и которая распознаёт своеобразие человеческой культуры в сравнении с животным поведением, должен привести к основной переоценке проблемы образования, обучения, психотерапии и человеческих отношений в целом» [5, p. 194].

Подводя итоги сказанному выше, необходимо отметить следующее: в центре антропологической философии Л. фон Берталанфи стоит человек как символическое

животное. Человек в отличие от других животных способен создавать вселенную символов, которая замещает мир «вещей». В основании вселенной символов лежат категории познания, которые носят относительный характер. Относительность категорий может быть трёх видов: биологической, культурной и перспективистской. Перспективистская относительность категорий познания создаёт предпосылки для критики культуры, так как культура является частью вселенной символов. Важным аспектом культуры является её историческое измерение. История культуры показывает, что современное западное общество идёт к своему концу, так как превращает человека в робота. Для того чтобы сохранить культуру западного общества необходимо совершить переоценку человеческих отношений в целом. Это должно привести к выработке нового образа человека, человека активного и творческого.

Изучение антропологической философии Берталанфи открывает интересные перспективы исследований в различных областях. Так, для истории науки и философии изучение антропологической философии позволяет понять переход программы развития системологии, построенной на общей теории систем и системотехнике, к программе развития системологии, в которой к общей теории систем и системотехнике добавляется системная философия. Ряд философских вопросов, которые находились в сфере внимания Берталанфи, такие как проблемы человека, познания и науки, культуры, символических систем, ценностей, трансформировались в системную философию, в которой речь идёт о существовании (системная онтология), познании (системная гносеология) и ценности (системная аксиология) символических наук, таких как человек и культура [4].

Антропологическая философия Берталанфи оказала сильное влияние на современное движение в рамках системных исследований, известное как «системное мышление» (Systems Thinking). Основную задачу системного мышления можно обозначить так: системное мышление призвано «подготовить оптимальные способы понимания комплексных структур, которые окружают нас, лучшего понимания того, как эти структуры работают, и, таким образом, позволить нам внедрять эффективные и компетентные решения комплексных проблем вокруг нас» [8].

Обращение Берталанфи к понятию Umwelt Я. фон Икскюля позволяет проводить сравнительный анализ философско-антропологической концепции Берталанфи и концепций мультиверсума (плюриверсума) У. Джеймса (1842-1910) и Б. Латура (род. 1947). Дело в том, что У. Джеймс считал, что люди обитают в так называемом «мультиверсуме», в котором восприятие реальности зависит от субъекта восприятия, которым является человек [9]. Эта позиция была развита Я. фон Икскюлем в концепции Umwelt, согласно которой восприятия зависит от субъекта восприятия, которым может быть любое живое существо, не только человек [11]. Данная позиция была подхвачена и развита современным французским социологом и философом Б. Латуром [1]. Приверженность Берталанфи идее Umwelt позволяет рассматривать Берталанфи, с одной стороны, как последователя прагматиста У. Джеймса, с другой – как предшественника Б. Латура.

Критика культуры как естественный компонент антропологической философии Берталанфи получает новое звучание в контексте проекта «нового гуманизма» ЮНЕСКО, целью которого является «создание атмосферы взаимопонимания и ощущения принадлежности к сообществу». Представители ЮНЕСКО видят в «новом гуманизме» новую «духовную революцию»: «В условиях глобализации новый гуманизм должен стать неотъемлемой частью культурного разнообразия, диалога в эпоху новых технологий и примирения между Севером и Югом. Он должен быть действительно плюралистическим, космополитическим, вдохновлять на размышления всех и повсюду, давая каждому возможность выражать свои чаяния» [2, с. 2]. Гуманистическая направленность критики культуры Берталанфи очевидна, особенно когда понимаешь, что критика культуры строится на расширенной трактовке Umwelt.

Здесь я очертил только четыре возможные перспективы изучения антропологической философии Л. фон Берталанфи. Их уже достаточно для того, чтобы полагать, что философия Берталанфи до сих пор остаётся актуальной, причём не только для самих философов.

Бібліографічні посилання:

1. Латур Б. Можем ли мы вернуться на Землю? / Бруно Латур; пер. с франц. Е. Кузнецовой // Вокруг света. – 2011. – №12. – С. 21-32.
2. ЮНЕСКО в 2011 г. : На пути к новому гуманизму и глобализации под знаком примирения // Курьер ЮНЕСКО. – 2011. – №4. – С. 2.
3. Bertalanffy von L. A Biologist Looks at Human Nature / Ludwig von Bertalanffy // Scientific Monthly. – 1956. – №82. – P. 33-41.
4. Bertalanffy von L. Foreword / Ludwig von Bertalanffy // Laszlo E. Introduction to Systems Philosophy. Toward to a New Paradigm of Contemporary Thought / Ervin Laszlo. – New York: Gordon and Breach, 1972. – P. XVII-XXI.

5. Bertalanffy von L. General System Theory. Foundations, Development, Applications / Ludwig von Bertalanffy. – New York: George Braziller, 2009. – 296 p.
6. Bertalanffy von L. The Worlds of Science and the World of Value / Ludwig von Bertalanffy // Teachers College Record. – 1964. – №65. – P. 244-255.
7. Bertalanffy von L. Zur Geschichte theoretischer Modelle in der Biologie / Ludwig von Bertalanffy // Studium Generale. – 1965. – №18. – S. 290-298.
8. Izadi E. F. Resisting Dynamic Structures in Shifting toward Systems Thinking / Ehsan Fakhar Izadi, Shora Moteabbed, Keyvan Vakili // The 51st Annual Meeting of the International Society of the Systems Sciences. Integrating Systems Sciences: Systems Thinking, Modeling and Practice, Tokyo, August 5-10, 2007. – Режим доступа: http://journals. isss. org/index. php/proceedings51st/article/viewFile/499/251.
9. James W. The Will to Believe / William James // The New World. – Vol. 5. – Houghton: Mifflin and Company, 1896. – P. 327-347.
10. Pouvreau D. The Dialectical Tragedy of the Concept of Wholeness. Ludwig von Bertalanffy's Biography Revisited / David Pouvreau; trans. from French E. Schober. – Litchfield Park: ISCE Publishing, 2009. – 243 p. – (Exploring Unity through Diversity: Volume 1).
11. Uexkull von J. A Stroll through the Worlds of Animals and Men. A picture Book of Invisible Worlds / Jakob von Uexkull; trans. C. H. Schiller // Instinctive Behavior. The Development of a Modern Concept / ed. C. H. Schiller. – New York: International Universities Press, 1964. – P. 5-80.

Райхерт К. В. Антропологічна філософія Людвіга фон Берталанфі.
У центрі антропологічної філософії Л. фон Берталанфі знаходиться людина. Людина на відміну від інших тварин здатна створювати всесвіт символів, який заміщує світ «речей» і тим самим перетворює природу на культуру. Антропологічна філософія Л. фон Берталанфі виконує функцію критики культури.
Ключові слова: філософська антропологія, критика культури, загальна теорія систем.

Rayhert K. The Anthropological Philosophy of Ludwig von Bertalanffy.
The L. von Bertalanffy's general system theory is a branch and a logico-methodological instrument of the L. von Bertalanffy's anthropological philosophy. The basic statement of the L. von Bertalanffy's anthropological philosophy is a man as symbolic animal. Only human beings are able to create universes of symbols which substitute the worlds of things. The foundations of the universes of symbols are categories of cognition. L. von Bertalanffy considers that categories of cognition are relativistic, grounding on the Sapir-Whorf hypothesis, i. e. the principle of linguistic relativity. Relativity of categories of cognition is of three types: biological, cultural and perspective. L. von Bertalanffy gives an explanation of the biological relativity of categories of cognition through the J. von Uexkull's Umwelt-Lehre, i. e. the theory of environment. The cultural relativity of categories of cognition is being explained by L. von Bertalanffy with specificities of the different cultures. The perspective relativity of categories of cognition is a philosophy of models and modelling. All three types of categories of cognition create the necessary prerequisites for culture criticism, because culture is a part of the universes of symbols. The important aspect of culture is history. History of culture reveals that Western society is going to its end. L. von Bertalanffy explains the end of Western society through the image of man as robot. The culture of Western society sees and studies human beings as robots or automata with only natural instincts. To save the culture of Western society it ought to be done the reappraisal of values, the revaluation of relations of human beings in general. It shall lead to the creation of the brand new image of human being as active and creative creature.
The studying of the L. von Bertalanffy's anthropological philosophy enables to understand of the origins of current systems philosophy and systems thinking. In addition the L. von Bertalanffy's anthropological philosophy might be integrated in actual conceptions of multiverses and the «New Humanism».
Keywords: philosophical anthropology, culture criticism, general systems theory.

Надійшла до редколегії 25. 02. 2013 р.

УДК 81:1

О. В. Родный
Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара

МИФОПОЭТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ СМЕХОВОЙ КУЛЬТУРЫ

В статье рассматриваются мифопоэтические источники смеховой культуры. Дионисийские игры, древнегреческая комедия, средневековый карнавал исследуются в их генетических связях с античной мифологией и определяются как те формы духовно-практической деятельности, которые стали для культуры традиционализма эффективными инструментами преодоления мировоззренческих противоречий.
Ключевые слова: миф, смех, смеховая культура, мифопоэтическое сознание, символизм смеха, дионисизм, метонимия, древнегреческий комедия.

Смех является одной из антропологических констант существования человека; он сопровождает человечество на протяжении всей истории его существования. Смех можно рассматривать как важнейший элемент онто- и филогенеза мифологической культуры; функции смеха в обществе и отношение к нему служат показателями культурного и общественного развития, социальных, политических и идеологических ориентаций общества.

Смеховая культура – неотъемлемая часть любого общества – своими корнями уходит в миф, для которого, в свою очередь, характерны противоречия, смещения смыслов,

смены, подмены, путаницы и т. д. Все это развертывается в оппозиции: «порядок — хаос». Для мифологии смеха характерно то, что порядок того или иного предмета или явления дается в форме беспорядка, хаоса (в той или иной степени). Если нарушена структура предмета, — мы имеем ту или иную меру деструктивности. Если нарушены смыслы, — мы имеем путаницу, определенную меру бессмысленности. Все эти аспекты и лики хаоса даны человеку для преодоления. Смеховая культура и является способом разрешения указанных противоречий. При этом противоречие тем острее, чем ближе человек находится к границе своего постижения мира. Именно в пограничной зоне наиболее вероятны противоречия смешения меры вещей, характерные для мифа.

Таким образом, смех является своеобразным маркером, характеризующим состояние общества. Это и другие свойства смеха еще с античности привлекали внимание исследователей. Определяющее влияние на теорию смеха имели взгляды Платона, Аристотеля, Цицерона, Квинтилиана, выделивших аксиологические, эстетические, этические параметры смеха. Второй традицией, оказавшей воздействие на понимание смеха, стала немецкая классическая философия, представленная трудами И. Канта, Г. Гегеля, Ж.-П. Рихтера и локализировавшая феномен смеха в сфере взаимодействия субъекта и объекта смешного. Третья традиция реализована в работах представителей иррационалистического направления: А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсона, З. Фрейда. Двое последних посвятили исследованию смеха специальные труды, оказавшие определяющие влияние на исследования в XX в. Теория смеха М. М. Бахтина, выстроенная им в монографии «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса», послужила стимулом для дальнейшего изучения смеха. В науке постсоветского пространства проблемами смеха плодотворно занимаются Д. Затонский, А. Сычев, Л. Карасев, М. Рюмина и др. Целью данной статьи является рассмотрение мифопоэтических истоков смеха, его роли в инверсии мифологического сознания.

Греческая, а позже и римская народно-смеховая культура опирается на древнюю мифологическую традицию, признающую за смехом сакральный статус. В скульптуре архаичные греческие божества изображались с канонической улыбкой на лице, (т. н. «архаическая улыбка»). Олимпийские небожители также не избегали человеческого смеха (как и всего человеческого).

Смех, как и миф, лишает мир разумных объяснений, причинно-следственных связей и т. п. Но, разрушая, смех, подобно мифу, одновременно созидает – творит свой фантастический мир, который несет в себе определенное мировоззрение, отношение к окружающей действительности.. Более того, смех провоцирует хаос, сметающий отжившие устои общества, и он же после этого приводит мир к гармонии: «Смех – подобие жизни (гармония, возникающая вопреки хаосу). Смех всегда есть смех над хаосом во имя гармонии, он – гармонизация хаоса» (Vulis 1976, p. 68) [3] .

В древних культурах смех выполнял важнейшие функции гносеологического, культуротворческого, коммуникативного, социализирующего, социального порядка. Народная смеховая культура позволяла закреплять, транслировать, трансформировать символические формы идентификации человека и среды, оптимизировать нормы и ценности, определяющие социальное поведение.

По мере культурного роста общества, усложнения социальной интеракции проявления смеха стали более оформленными в различные стилевые и жанровые составляющие. Пространство смеха позволяло существенно расширить эстетические, этические, социальные границы творчества, существенно оптимизировало задачи искусства, усиливало его роль в культурном и социальном развитии, не порывая своей связи с древними мифами.

Смеховая культура мифа закрепляется в специфических символах и фигурах, которые так или иначе указывают на определенную меру соотношения хаотического и упорядоченного, присущую различным модификациям комического.

Божественное происхождение человеческого смеха придает ему особый, сакральный статус и особые права. Смех как «форма близкого видения» (М. М. Бахтин) сворачивает дистанцию между идеальным и реальным, делает далекий ранее предмет более близким, вводит его в сферу коммуникации и вписывает его в интимную мировоззренческую картину. В этом смысле смех также мифологичен (миф тоже в какой-то мере есть способ свернуть дистанцию) и пара «смех — божественность» кажется еще более неразделимой, стремящейся к онтологической оплотненности.

Символика божественного смеха опирается, прежде всего, на символику свободы: олимпийские боги свободны от страха и ограничений. Смеясь, человек уподобляется божеству, входя в то же духовное пространство свободы от общественных запретов, пространство неограниченной коммуникации равных. Ярким выражением этой

свободы являются оргиастические обряды античной древности, корректирующие растущую общественную дифференциацию: культ объединяет людей во временную крупномасштабную общность, намного превосходящую все существующие в обыденной жизни общности и группы. Наиболее развитым из подобных объединяющих культов является культ Диониса. Механизм этого культа подобен механизму опьянения, когда наружу вырываются инстинктивные, бессознательные порывы, происходит разрыв с обыденностью и человеческая душа чувствует единение со всем сущим и понимание всего сущего – органическую и оргиастическую связь с природой. В этом состоянии даже боль приносит радость, и хаос не внушает ужаса – сама душа есть часть этого хаоса.

Дионисизм – своеобразное «хоровое» состояние, где индивидуальная душа перерастает себя, прорываясь из единичного в Единое. То, что смех в дионисическом культе играл немаловажную роль, проявляется, в частности, в том, что смех был постоянным, практически доминантным атрибутом самого Диониса. Не случайно и то, что обычная свита Диониса состояла из хохочущих вакханок и бражников. Смеющийся человек – апофеоз дионисизма, считалось, что лишь он способен разорвать связь с обыденностью.

В основе создания комического эффекта дионисизма лежит такое художественное средство, как метонимия.

Происхождение метонимии и ее природа обусловлены ее тесной связью с мифом. Известный современный немецкий философ Курт Хюбнер полагает, что «гомерический смех» является … основной составной частью греческого мифа… Шутовская (буффонская) пародия оказывается даже важнейшей стороной всей жизни богов. К этому следует добавить, что уродством и бранной речью, так называемыми эсхологиями, сопровождались культовые действия, например, во время тесмофорий (праздников плодородия), Великих процессий Дионисий и в других случаях. Неискоренимым предрассудком остается мнение, согласно которому миф есть очень серьезное дело и боги должны всегда шествовать с достоинством. Грек же представлял себе это совершенно иначе. Для него юмор есть выражение божественного в людях» (Khiubner 1996, p. 401) [1].

Произведение художественной литературы содержит в себе определенные представления о мире. Так, древнегреческая комедия представляет собой онтологическую систему, в которой выражена и обоснована концепция взаимоотношений человека и внешней действительности.

В комедии отражены традиционные онтологические взгляды древних греков. Более того, людей, наблюдающих за комедийным зрелищем в Древней Греции, объединяло совместное нахождение перед лицом бога. Таким образом, людей и бога объединял смех – своеобразная форма жертвоприношения. Комедийный смех сакрализуется в античном сознании, которое связывает благотворную энергию божества с особым восторженным состоянием участников представлений.

Идея временного игрового нарушения бытийных основ в античной комедии связывалась со своеобразной художественной концепцией человека. Комедия трактовала и судила человека с точки зрения его отказа от принятых в обществе нравственных норм и поведенческих ориентиров. Художественным эквивалентом данного типа человеческого качества являлся комедийный персонаж, наделенный деформированным внешним видом. Деформированный образ персонажа можно рассматривать как одну из наиболее важных примет нарушенного божественного мироустройства. Человек занимает видное место в структуре античной картины мира, феномен человека, его облик рассматривались как результат божественного установления. Распад же целостного образа человека выступал одним из главных источников смеха в древнегреческой комедии.

Разрушая целостный образ комедийного персонажа, комедия стремилась осуществить инверсию, основанную на переосмыслении оппозиций: целое – часть. Часть, выступая в качестве заместителя целого, тем самым как бы временно, в гипотетичном порядке, узурпирует чужие свойства и качества, и в результате наступает санкция в виде смеха. Смех в большинстве случаев – форма осуждения, неприятия временного нарушения легитимного движения жизни.

Инверсия – одна из наиболее характерных примет античного комедийного мышления. Сюжет античной комедии основан на выдвижении в центр ее художественного мира второй части следующих оппозиций: идеальное – материальное, божественное – человеческое, целое – часть. Пародийная, шуточная эмансипация второй части перечисленных оппозиций выражает идею временного распада целостного миропорядка, возникшего и существующего благодаря воле богов.

В древнегреческой комедии происходит перемещение онтологических фрагментов. Нижние фрагменты бытия временно занимают место верхних. Онтологические фрагменты олицетворяются комедийными персонажами. Они выступают наглядными

знаками распада мироустройства. Наиболее органичной формой отражения этого процесса является метонимия. Характерно, что маски комедийных актеров по сути своей метонимичны, так как на них изображено какое-то одно определенное эмоциональное состояние действующего лица комедии. Маски позволяют манифестировать распадающийся облик персонажей, сигнализируя, что и сам человек в комедии выступает в качестве метонимии, части искаженного мира, так как играет роль агента этого мира, который вскоре рухнет под взрывами смеха зрителей.

Перемещение фрагментов бытия осуществляется в комедии в форме инверсии основных функций мифологических персонажей: в этом случае обыгрываются ситуации перехода власти от сильных к слабым, от богов к птицам или людям. Кроме того, инверсия половых ролей: мужчина вместо женщины (часто), и гораздо реже – женщина вместо мужчины также обеспечивает создание комического эффекта.

Однако человек не может навсегда замкнуться в мире коллективного бессознательного, окончательно растворившись в «мы». «После взлета наступают опустошение, растерянность и сознание начинает требовать чего-то более осязаемого и веского, того, на что можно было бы опереться в этом переходном, лишенном красок состоянии» (Sichov 2004, p. 96) [2].

Мифопоэтическое сознание в Древней Греции разрушалось под влиянием многих факторов: экономического подъема и последующей имущественной и социальной дифференциации; роста городов и городской культуры; расширения торговли и мореплавания, обусловившего знакомство греков с иными традициями и нравами. В условиях развития полисов механизмы понимания мира, предложенные мифологической традицией, были явно неадекватны изменившимся социальным условиям. Своеобразная информационная энтропия, кризис понимания мира как упорядоченной системы указывал, прежде всего, на превалирование социального хаоса над порядком. Древняя Греция ищет новый общественный идеал и находит его, отчасти, в сфере комического.

Разрушение мифопоэтического мировоззрения в Древней Греции требовало коренных перемен в общественном сознании. Нормы, традиции, привычки, регулирующие общественные связи в родовом обществе, уже не были способны упорядочить новые отношения с их все более сложной структурой и многообразием возможностей. Традиция уступает творчеству, предопределенность – свободе, коллективизм – индивидуализму. Индивидуализация и возросшая степень свободы не могли не отразиться на стихии комического. Растущая роль разума в смеховой культуре проявляется в ряде особенностей: смех уже не представляется непознаваемо-божественным, тем, к чему можно быть лишь сопричастным. Теперь он – просто инструмент для достижения различных (социальных, философских, этических, политических) целей. В зависимости от этих целей, единая смеховая культура редуцируется и распадается на ряд форм. Для литературы послеклассической эпохи характерно жанровое многообразие («сократический» диалог, мениппея, сатира, памфлеты, эпиграммы и т. д.). Ядро смеховой культуры составляют «рационализированные» жанры, привносящие в область комического серьезный оттенок.

Коллективный смех, опирающийся на мифопоэтическое сознание, был важнейшей составляющей античного континиума. Он находил выражение в соответствующих культах, обрядах, литературных жанрах. «Между тем, коллективный смех, – отмечает А. А. Сычев (2004, p. 96), – только инструмент совмещения разных пластов миропонимания, «плавильный котел» экстремумов культуры. Он не вещает истину, а показывает ее принципиальную нелинейность, множественность; путь к ней лежит через коммуникацию, синтез и медиацию противоположностей – то есть через серьезно-смеховое отношение к миру» [2]. Если официальная серьезность отрицает часть истины – ее комическую сторону, то и чистый смех отрицает часть истины – сторону серьезную.

Мифопоэтический смех не выступал в целом против официальной серьезности; более того – косвенно поддерживал ее, сохраняя социальную стабильность. Первобытный праздник был формой катарсиса – очищения от деструктивных желаний; дионисическая оргия завершалась аполлоническим видением; античные ритуальные насмешки над триумфатором были, в конечном счете, формой осанны, а не издевательства. Соответственно, серьезность не препятствовала смеху, а легитимировала его – в определенных социально установленных рамках. Мифология и связанные с ней античные праздники, средневековый карнавал пытались воссоздать объемное видение мира, соединяя крайности в единое целое.

Мифопоэтическое сознание, являясь основой культуры античного и средневекового общества, тем не менее, видоизменялось, трансформировались и социальные функции смеха, подготавливая условия для вызревания новых общественных отношений. Ренессансные особенности смеха, его связь мифопоэтической традицией представляют научный интерес и могут быть предметом дальнейшего исследования.

Библиографические ссылки:

1. Хюбнер К. Истина мифа / К. Хюбнер ; Пер. с нем.- М. : Республика, 1996.- 448 с.
2. Сычев А. А. Природа смеха или Философия комического / А. А. Сычев ; Науч. ред. д-р филос. наук Р. И. Александрова. – Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2003. – 176 с.
3. Вулис А. Метаморфозы комического / А. Вулис.- М. : Искусство, 1976.- 126 с..

Родний О. В. Міфопоетичні витоки сміховаї культури.

У статті розглядаються міфопоетичні джерела сміхової культури. Діонісійські ігри, давньогрецька комедія, середньовічний карнавал досліджуються в їх генетичних зв'язках з античною міфологією і визначаються як ті форми духовно-практичної діяльності, що стали для культури традиціоналізму ефективними інструментами подолання світоглядних суперечностей.

Ключові слова: міф, сміх, сміхова культура, міфопоетична свідомість, символізм сміху, дионісизм, метонімія, давньогрецька комедія.

Rodniy O. Mythopoetic origins of humorous culture.

The article deals with the laugh culture myth-poetical sources. Collective laughter, based on the myth-poetical consciousness, was the most important component of the ancient continuum. It found expression in the relevant cults, rituals, literary genres. Greek and Roman laugh cultures are based on the ancient mythological sacred laughter tradition. The mythology laughter characterized by the fact that the order of an object or phenomenon is given in the form of confusion, chaos, which a person must overcome. Laughter and myth both deify man, reduce the distance between the ideal and the real life, inserting it into the communication sphere. The symbolism of the divine laughter is based on the symbolism of freedom: the Olympic gods are free from fear and limitation. Laughing man is like a God, going into the same spiritual space of freedom, raising over social taboos.

The essence connection between myth-poetical and laugh sources of the culture reveals in Dionysianism as a particular kind of «choral» state, in which the individual soul outgrows itself,

breaking out of a unit in the Entity. Dionysian comic source is based upon metonymy which is a form of the trope, genetically ascending to myth and mostly defining – in the arsenal of the literary devices – the refraction of the principle "everything in the all" basic for mythology in the models of the world created by the antiquity literature. Thus the ancient Greek comedy is the ontological system in which the conception of the relationship between man and the external reality manifests itself. In the antiquity consciousness the comedy laugh possesses the sacred essence due to the attitude of the special "enrapture" state of the mystery participants to God's beneficial energy. In the whole mythological laughter did not act against the official seriousness; moreover – it indirectly – through the weakening of norms and restrictions of the society – supported the official culture, maintaining social stability. In the traditional culture mythology, ancient holidays, related with it, and early medieval carnival become important tools of the spiritual-practical activity directed to the recreation of three-dimensional view of the world, overcoming outlook and connecting the centre and the marginalia of the individual self-identification.

Keywords: myth, laughter, laugh culture, myth-poetical consciousness, symbolism of laughter, Dionysianism, metonymy, ancient Greek comedy.

Надійшла до редколегії 17. 02. 2013 р.

УДК 316. 334. 2:303. 01:141

М. В. Рябінчук

Національний технічний університет України «Київський політехнічний інститут»

СОЦІАЛЬНИЙ КАПІТАЛ ЯК МІЖДИСЦИПЛІНАРНА КОНЦЕПЦІЯ В СУСПІЛЬНІЙ НАУЦІ

Осмислено межі застосування концепцій соціального капіталу в дослідницькій практиці через звернення до історії поняття та теорії. Визначено, що виняткова важливість поняття соціального капіталу для соціальної теорії є наслідком існуючих претензій на міждисциплінарну значущість. Критичний погляд на такі міждисциплінарні перспективи вказує на ідеологічну й методологічну обмеженість вжитку окремих концепцій соціального капіталу поряд з беззаперечним фактом знаходження цієї дослідницької програми в осерді інтегративних тенденцій єдиної науки про суспільство.

Ключові слова: соціальний капітал, міждисциплінарність, економічна теорія, неолібералізм.

Протягом останніх двадцяти років концепт «соціальний капітал», будуючись на інтуїції про те, що соціальні зв'язки та відносини можуть виступати як корисний ресурс для індивідів та суспільства, активно здобуває позиції в соціальних науках. Дослідницька програма соціального капіталу синтезує різноманітні теоретичні парадигми, виходячи за межі тих академічних та ідеологічних рамок, в яких вона виникає. З областей теоретичної соціології та економічної теорії, де конструюється поняття соціального капіталу, теорія переходить до застосовного інструментарію практичної політики (policymaking), поєднуючи у собі перспективи економічної, соціологічної та політичної наук.

Економічні успіхи світової економіки в двох останніх декадах XX століття сприяють подальшій інтервенції економічного теоретизування в соціальних науках. На піку цього тренду з'являються концепції людського капіталу і загалом дискурс соціальних наук повертається в бік «капіталістичної» термінології. Тому осмислення наслідків

принаймні двох важливих тенденцій, що стосуються соціальної науки кінця XX століття є необхідною умовою розуміння успіху дослідницької програми соціального капіталу: по-перше, це інтервенція (методологічна та ідеологічна) підходів економічної теорії в соціальні науки; по-друге, швидке проникнення академічних ідей в публічний політичний дискурс, що відбувається на фоні активізації неоліберальних політик та публічних спроб їх критики чи утвердження.

Більшість концептуальних історій соціального капіталу, що як правило є імпліцитними спробами знайти корені поняття, виконаними в межах ширших досліджень проблемного поля, обмежуються констатацією про наявність розрізнених використань поняття починаючи з Л. Дж. Ганіфана, Ґ. Лурі і Дж. Джейкобс і закінчуючи «класиками» теорії П. Бурдьє і Дж. Коулманом. Утім, завданням концептуальної реконструкції повинно стати осмислення соціологічних і економічних підстав виникнення концепції і її подальшого проникнення з академічного в публічний дискурс.

Сформувавшись у дослідницьку програму теорія соціального капіталу, утім не позбавилась від внутрішніх суперечностей, що стали підставою для її активної критики [10], [15].

Дослідження соціального капіталу ґрунтуються на роботах П. Бурдьє [1], Дж. Коулмана [13], Р. Патнама [4; 25], Ф. Фукуями [6; 7]. Засновки сучасних концепцій соціального капіталу містять роботи Л. Дж. Ганіфана [20] та Ґ. Лурі [22]

Метою статті є огляд історії дослідницької програми соціального капіталу, що дозволить унаочнити її слабкі та сильні сторони, причини стійкості та обмеженість, а також оцінити претензії на виключну роль концепту соціального капіталу в межах соціальної теорії.

Спираючись на соціальну філософію як метатеорію соціальної науки ми намагаємось осмислити межі застосування теорій соціального капіталу в дослідницькій практиці. Саме в такому руслі відбувається оцінка соціологічних, економічних, антропологічних чи таких, що виникають в межах політичної науки концепцій соціального капіталу, запропонованих нами до розгляду.

Осмислення меж застосування концепцій соціального капіталу в дослідницькій практиці потребує звернення до історії цього поняття та теорії. Виняткова важливість поняття соціального капіталу для соціальної теорії є наслідком існуючих претензій ряду концепцій на міждисциплінарну значущість. Хоча критичний погляд на такі міждисциплінарні посягання вказує на ідеологічну й методологічну обмеженість вжитку окремих концепцій соціального капіталу, беззаперечним фактом є те, що розвиток концепцій соціального капіталу відображає і певні тенденції в розвитку суспільних наук.

Вільно руйнуючи дисциплінарні межі, дослідницька програма соціального капіталу засвідчує потужність інтегративного потенціалу єдиної науки про суспільство, що долає свою колишню інституційно обумовлену дисциплінарну роздробленість. Навіть на рівні повсякденних уявлень про розмежування областей соціальної науки поняття «соціальний капітал» поєднує в собі соціальне як предмет соціологічної науки та капітал як предмет економічної. З іншого боку, для багатьох дослідників, концепції соціального капіталу є прикладом методологічної експансії економічної теорії на інші царини соціальних наук.

Попри позірний успіх соціального капіталу, осмислюючи більше ніж 20-річну контраверсійну історію дослідницької програми, Д. Кастігліоне, Я. ван Дес та Ґ. Волеб ставлять осьове питання про те «наскільки міцно зараз вкорінився соціальний капітал в концептуальні словники соціальних наук» [12, с. 1].

Словосполучення «соціальний капітал» зустрічається вже в працях економістів XIX століття, на що вказують М. Вулкок [30, с. 159] і Дж. Фарр [14, с. 10], попри те, що його вжиток не мав майже нічого спільного з тим, що прийнято розуміти під соціальним капіталом в сучасній науковій спільноті. Перше, хоча і метафоричне (тобто таке, що не мало визначеної політекономічної інтерепретації) використання поняття «соціальний капітал» в сенсі близькому до сучасних концептуалізацій приписують Л. Дж. Ганіфану (20-ті роки XX століття), на що зауважує Р. Патнам [25, с. 19]. Л. Дж. Ганіфан вперше ідентифікує корисні соціальні зв'язки в межах спільноти як соціальний капітал. Основоположність його внеску зумовлюється вдалою інтуїцією, цебто соціальні зв'язки, що виникають і підтримуються на міжіндивідуальному рівні призводять до виникнення емерджентних ефектів на рівні груп: добросусідське спілкування призводить до укріплення спільноти, відтворення «доброї волі, товариськості, взаємної симпатії і спілкування» [20, с. 130].

Л. Дж. Ганіфан змальовує доволі просту схему накопичення соціального капіталу як колективного блага. Індивіди, що мають потребу у спілкуванні, яка не може бути задоволена лише у межах сім'ї, реалізують її участю у товариській групі, накопичуючи таким чином соціальний капітал, що покращує життєві умови цілої спільноти. Від соціального капіталу виграє водночас й група як соціальна цілісність так і індивід,

що може розраховувати на отримання від групи матеріальних та емоційних ресурсів (дружби, симпатії чи допомоги). Зрозуміло, що відповідно до такої схеми, соціальний капітал може акумулюватися лише в межах щільних локальних спільнот, де індивіди здатні підтримувати стосунки «tet-a-tet». Щільні традиційні спільноти генерують значну кількість емоційних ресурсів. Пам'ять про таке емоційне багатство слугує однією з підстав афективної туги за Gemeinschaft, що у політичному дискурсі відображається в різноманітних формах консерватизму. Слідів такої консервативної настанови не позбавлена і дослідницька програма соціального капіталу.

Примітно, що досліджуючи сільські спільноти у Західній Вірджинії (США), Л. Дж. Ганіфан констатує брак соціального капіталу [20, с. 131]. Р. Патнам йдучи слідами свого попередника стверджуватиме це стосовно США, але вже у XXI столітті [25].

Починаючи з другої половини XX століття поняття соціального капіталу актуалізується у зв'язку з його традиційним контекстом – проблемою спільнот (утім, акцент зміщується з традиційної сільської общини до урбанних груп у великих містах, що, наприклад, маємо у дослідженні відомої американської урбанологині Дж. Джейкобс [21, с. 138]); асоціюється з новою проблематикою теорії людського капіталу, започаткованою Г. Беккером [11]; або ж застосовується в аналізі причин нерівності, що не можуть бути пояснені розподілом економічного чи людського капіталів – у роботах Ґ. Лурі [22]. Деякі концептуальні елементи теорії соціального капіталу розробляються в межах мережевої теорії. Зокрема доробок М. Грановетера [19] у області дослідження ринку праці є ключовим для прояснення структурної складової соціального капіталу (ідеться про такі ідеї М. Грановетера як сила слабких зв'язків і закоріненість економічних дій в межі соціальних структур, що можуть бути названі соціальними мережами).

Коротка передісторія поняття соціальний капітал завершується з появою робіт П. Бурдьє [1] і Дж. Коулмана [13], що і постали фундаторами дослідницької програми. При цьому в своїй концептуалізації Дж. Коулман – дослідник ангажований проблемою освіти, що споріднює його з тією проблемою, що займала Л. Дж. Ганіфана – розширює інтуїцію свого попередника, але вже на підґрунті теорії раціонального вибору (соціальний капітал як функція соціальної структури, публічне благо і предмет цілераціональних інвестицій), що на той час починає активно здобувати позиції в американській соціальній науці у зв'язку з кризою структурного-функціоналізму. Проте, Дж. Коулман в своїй теорії залишається у рамках консервативних сподівань Л. Дж. Ганіфана, надаючи їм лише більш адекватного теоретичного обґрунтування.

Попри теоретичну дистанцію поміж традиціями, що їх представляють П. Бурдьє і Дж. Коулман обидва мали своє зацікавлення в полі освіти, що імовірно вплинуло на інтерес до проблеми соціального капіталу. Проте двох дослідників пов'язує також бажання віднайти можливість нового теоретичного синтезу в соціальних науках, що поєднав би рівні дії і структури: конструктивізм феноменологічної традиції та структуралістський реалізм (у випадку П. Бурдьє) чи мікро- і макроперспективи у випадку соціології раціонального вибору Дж. Коулмана. Соціальний капітал для Дж. Коулмана якраз є тією необхідною теоретичною ланкою, що може пов'язати цілераціонально спрямовану поведінку дієвців зі слідуванням нормативним приписам. Крім того, ці науковці приходять до аналітичного розбору поняття «соціальний капітал» – аж до його дефінування, у підсумку тривалої польової роботи. Соціальний капітал тим самим є не суто теоретичною «вигадкою», а виконує роль дієвої пояснювальної схеми, що доповнює мову опису, яку використовують П. Бурдьє та Дж. Коулман (у випадку останнього соціальний капітал ще й постає осьовим терміном).

Як Дж. Коулман, так і П. Бурдьє висловлюють певність, що соціальний капітал є ресурсом, похідним від приналежності до групи. Такий підхід одразу скасовує перспективу розгляду соціального капіталу як виключно індивідуального чи групового феномену. Соціальний капітал генерується, відтворюється та використовується в системній взаємодії індивідуального та групового рівнів.

Хоча концепції Дж. Коулмана та П. Бурдьє і надають поняттю соціального капіталу більш-менш надійного теоретичного підґрунтя, справжню популярність, що вийшла за межі наукового дискурсу соціальний капітал отримав завдяки роботам американського соціолога Р. Патнама. Р. Патнам широко застосовує поняття і теорію соціального капіталу (як норм, довіри та мереж громадянської залученості) в порівняльному дослідженні інституційної ефективності та громадських традицій італійських регіонів [4], та в більш відомій поза академічним дискурсом (принаймні у США) праці «Боулінг наодинці» [25], що стверджувала, цебто запаси соціального капіталу у США вичерпуються, а традиційно багате на різноманіття добровільних спілок (асоціацій) громадянське суспільство згортається. Р. Патнам у своїх роботах звертається до традиційної для поля застосування дослідницької програми соціального капіталу тематики – проблеми спільнот та спілок

(асоціацій).

Ефект, до якого призводять публікації Р. Патнама був вибуховим – увага до досліджень соціального капіталу (особливо від моменту виходу в світ «Боулінгу наодинці» у 2000 році) не спадала майже протягом всього першого десятиліття нового тисячоліття. Розширюється також географія досліджень – з ядра та напівпериферії світ-системи порівняльні дослідження соціального капіталу переносяться до периферії, включаючи пострадянський регіон, зокрема і сучасну Україну.

Дослідницька програма Р. Патнама зустрічає як своїх критиків (наприклад, колективний критичний збірник його колег по політичній науці у США: «Соціальний капітал: критичні перспективи щодо спільноти та «Боулінгу наодинці» [23] чи вагомі критичні зауваги Т. Скокпол [27] щодо досліджень мереж громадянської участі у США) так і прихильників та послідовників.

Одним з тих, хто неоднозначно висловився на підтримку Р. Патнама, був американський політолог Ф. Фукуяма (відомий своєю прихильністю до неоконсервативної ідеї та славнозвісними прогнозами щодо подальшого напрямку ідеологічної еволюції людства), що вже до того встиг долучитись до концептуалізації соціального капіталу (як неформальних норм, що сприяють співпраці поміж дієвцями) в порівняльному дослідженні культурної детермінації довіри [6]. В своїй праці «Великий розрив» [7] (1999) Ф. Фукуяма частково спирається на більш ранні публікації Р. Патнама про долю спілок і соціального капіталу в Америці, обґрунтовуючи можливість самовідновлення соціального капіталу. На думку Ф. Фукуями, капіталізм не створює передумов до руйнівної індивідуалізації та ерозії соціального капіталу, натомість існують потужні антропологічні передумови для зворотних тенденцій.

Роботи Р. Патнама повертають дослідження соціального капіталу в русло політичної науки, орієнтують на певні спрямування у практичній політиці. Розпад радянського блоку країн «реального соціалізму» та поступове згортання держави загального добробуту (welfare state) в межах ядра світ-системи під тиском неоліберальних перетворень підсилює претензії теорії соціального капіталу на формування порядку денного соціальної політики. Ця обставина дозволяє критикам теорії вказувати на її ідеологічну ангажованість, пов'язану з обґрунтування неоліберального проекту [28], що виявляється у перенесенні відповідальності за загальний добробут від держави до віднайденої локальної спільноти, синонімом якої в політичному дискурсі і опиняється соціальний капітал [17, с. 3]. Теорія соціального капіталу в межах такої візії розглядається як «троянський кінь» [16], з допомогою якого неокласична економіка колонізує соціальну теорію. Така колонізація має водночас методологічний (індивідуалізм та редукціонізм теорії раціонального вибору) та ідеологічний (обґрунтування нормативних моделей індивідуалізму та ринку) виміри [29]. Загалом, критичний погляд на теорію соціального капіталу вдало резюмує Б. Файн в роботі «Соціальний капітал проти соціальної теорії: політична економія та соціальна наука на зламі тисячоліть» [15] (2001), ставлячи під сумнів її значущість з точки зору політичної економії.

Р. Патнам, спираючись на концептуалізацію, здійснену Дж. Коулменом, вплітає нову теорію соціального капіталу в контекст комунітаристської традиції в політичній науці. Осмислюючи соціальний капітал як «дух громадянства», Р. Патнам здійснює повернення до А. де Токвіля і його «Демократії в Америці» [5], поєднуючи доробок класика політичної науки з дослідженнями «громадянської культури» в 60-х роках XX століття. Тим самим у Р. Патнама теорія соціального капіталу знаходить своє опертя на класику соціально-філософської думки і вдало резонує з тогочасним ухилом американської політичної науки до нормативних моделей республіканства та спрямування до досліджень у руслі культурного детермінізму.

Р. Патнам акцентує на первинності культурно-символічної складової соціального капіталу: цінностей, норм та мереж громадянської участі, ще раз наголошуючи на зв'язку культурних факторів, згуртованості спільнот,громад і спілок та економічної й інституційної ефективності. Йому також вдається вийти за межі теоретичної схеми накопичення соціального капіталу як публічного блага на основі раціонального спрямування дієвців на співпрацю, що була запропонована Дж. Коулманом, і пояснити, яким чином відтворюються громадянські чесноти та як вирішують проблему колективної дії спільноти, не вдаючись до редукованого погляду на індивідуальну мотивацію чи нормативну згоду.

Утім, соціальний капітал для Р. Патнама залишається передусім макрорівневим феноменом. Розгляд структурної складової соціального капіталу – соціальних мереж, натомість потребує уваги до мікрорівня соціальних взаємодій. Саме таку перспективу для дослідницької програми соціального капіталу пропонує мережевий аналіз (тут доцільно згадати про дослідників, яким цей напрямок завдячує чи не найбільше, а саме

М. Ґрановетера, Н. Ліна та Р. Берта).

Проблема теоретичного синтезу, що поєднав би макро- і мікроперспективи погляду на соціальний феномен, а отже і дві його унаочнені нами складові (структурну і змістовно-символічну) є нагальною для дослідницької програми соціального капіталу. Загалом ця партикулярна проблема однієї з дослідницьких програм відображає загальну тенденцію в соціальних науках. Дихотомія макро-мікро перспектив, структурної і змістовно-символічної складової соціального капіталу відсилає до знайомих нам протиставлень: структури і дії, індивідуальної і колективної дії, економіки і суспільства, спільноти і суспільства і т. д.

Дослідницька програма соціального капіталу репрезентує також ще одну вагому тенденцію в соціальній науці – рух до подолання дисциплінарних меж. Наслідки, що вважаються похідними від соціального капіталу ідентифікуються в межах полей різних дисциплін: у політичній сфері це політична участь та інституціональна ефективність, у економічній – передусім зниження трансакційних витрат, у соціальній – згуртованість та солідарність чи навіть задоволеність життям і самопочуття. А широта охоплення дослідницькою програмою соціального капіталу різнорівневих соціальних феноменів простягається від перспектив історичної макросоціології до мікроперспектив мережевого аналізу.

В межах дослідницької програми не досягнуто консенсусу щодо методів операціоналізації і вимірювання соціального капіталу, що значно звужує перспективи врахування його показників у визначенні кроків практичних політик. Така ситуація методологічної невизначеності радше вказує на існуючі лінії поділу в межах самої теорії соціального капіталу, що хибує неузгодженістю та, іноді, надмірною метафоричністю своїх концептуалізацій, аніж на недостатність дослідницького інструментарію.

Урешті, однією з вагомих причин популярності соціального капіталу в академічному середовищі виявилась власне мода на даний концепт – тобто ситуація коли успіх породжує успіх, що спровокувало відносний сплеск публікацій починаючи з середини 90-х років XX століття. Сьогодні, коли академічна мода дещо змінила свої преференції, а найбільш бурхливі дискусії про соціальний капітал, здається, залишились позаду, можливим є повернення до виваженого осмислення меж застосовності концепції, уникаючи численних ідеологічних та методологічних пасток.

Бібліографічні посилання:

1. Бурдье П. Формы капитала / Пьер Бурдье // Экономическая социология: электронный журнал. – Том 3, № 5. – 2002. – С. 60-74 [Режим доступу до журналу: «http://ecsoc. hse. ru/data/670/586/1234/ecsoc_t3_n5. pdf»
2. Деррида Ж. Призраки Маркса / Жак Деррида. – М. : Logos altera, 2006. – 254 с.
3. Валлерстайн И. Миросистемный анализ / Иммануил Валлерстайн // Время мира. Альманах современных исследований по теоретической истории, макросоциологии, геополитике, анализу мировых систем и цивилизаций / Под ред. Н. С. Розова. Новосибирск, 1998. – Выпуск 1. – С. 105 -123.
4. Патнам Р. Творення демократії. Традиції громадської активності в сучасній Італії / Р. Д. Патнам разом з Р. Леонарді та Р. Й. Нанетті . – К. : Основи, 2001. – 302 с.
5. Токвіль А. Про демократію в Америці / Алексіс де Токвіль. – К. : Всесвіт, 1999. – 590 с.
6. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Френсис Фукуяма. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – 730 с.
7. Фукуяма Ф. Великий разрыв / Фрэнсис Фукуяма. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – 474 с.
8. Фукуяма Ф. Конец истории? / Френсис Фукуяма // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 84-118.
9. Aberg M. Putnam's social capital theory goes east: a case study of western Ukraine and L'viv / M. Aberg // Europe-Asia Studies. – 2000. – vol. 52.- № 2. – P. 311.
10. Baron S. Social capital: critical perspectives / Baron, John Field, Tom Schuller.- Oxford University Press, 2000. – 307 p.
11. Becker, G. S. Human Capital / Gary S. Becker. – N. Y. : Columbia University Press, 1964. – 187 p.
12. Castiglione D. Social capital's fortune: An introduction / Dario Castiglione, Jan W. van Deth, and Guglielmo Wolleb // The Handbook of Social Capital. – NY: Oxford University Press. – 2008. – P. 1-13.
13. Coleman J. S. Norms as Social Capital / J. S. Coleman // Radnitzky G., Bernholz P. (eds.), Economic Imperialism: The Economic Approach Applied outside the Field of Economics. – NY: Paragon House Publishers, 1987. – P. 133–155.
14. Farr J. Social Capital: A Conceptual History / J. Farr // Political Theory. – 2004. – № 32/1. – P. 6–33.
15. Fine B. Social capital versus social theory: political economy and social science at the turn of the millennium / Ben Fine. – London: Routledge, 2001. – 293 p.
16. Fine B. Economics, social capital, and the colonization of the social sciences / Ben Fine, Francis Green // Baron, Field & Schuller (eds). Social Capital: Critical perspectives. – Oxford: Oxford University Press, 2000 – P. 78-93.
17. Fitzsimon P. Neoliberalism and «Social capital»: Reinventing Community / Patrick Fitzsimon // Neoliberalism, Welfare and Education: 'The New Zealand Experiment' – Critique and Critical Transformations, New Zealand Association for Research in Education, AREA Conference, NO, 2000.- P. 2-20.
18. Fukuyama F. The End of History? / Francis Fukuyama // The National Interest. – 1989. – №16. – P. 3-18
19. Granovetter, M. The Strength of Weak Ties / Mark Granovetter // American Journal of Sociology. – 1973.

– № 78/6. – P. 1360–1368.
20. Hanifan L. J. The Rural School Community Center / L. J. Hanifan // Annals of the American Academy of Political and Social Science. – Vol. 67, New Possibilities in Education (Sep., 1916). – P. 130-138 [Режим доступу до журналу http://www. jstor. org/stable/1013498].
21. Jacobs J. The Death and Life of Great American Cities. – Vintage Books, 1989.- 458 p.
22. Loury G. A Dynamic Theory of Racial Income Diferences / G. Loury // Wallace P. A., LeMund A. (eds.) Women, Minorities, and Employment Discrimination. – Lexington Mass. : Lexington Books, 1977. – P. 153–188.
23. McLean Sc. L. Social capital: critical perspectives on community and «Bowling alone» / Scott L. McLean, David Andrew Schultz, Manfred B. Steger.- NYU Press, 2002.- 295 p.
24. Norris P. Making democracies work: social capital and civic engagement in 47 societies / Pippa Norris // John F. Kennedy School of Government Harvard University Faculty Research Working Papers Series, 2001. – 35 p. [Режим доступу до публікації http://unpan1. un. org/intradoc/groups/public/documents/apcity/unpan036769. pdf]
25. Putnam R. D. Bowling Alone / Robert D. Putnam.- Simon and Schuster, 2001.- 544 p.
26. Skocpol T. Diminished democracy: from membership to management in American civic life / Theda Skocpol.- University of Oklahoma Press, 2003.- 366 p.
27. Skocpol T. Unravelling From Above / Theda Skocpol // The American Prospect. – 1996. – №. 25. – P. 20-25 [Режим доступу до журналу «http://epn. org/prospect/25/25-cnt2. html»
28. Snyder R. Social capital: the politics of race and gender. // Social capital: critical perspectives on community and bowling alone. Edited by S. McLean, D. Schultz, and M. Steger. – New York: New York University Press.- 2002.- P. 167-183
29. Spies-Butcher B. Social Capital in Economics: Why Social Capital Does not Mean the End of Ideology / Benjamin Spies-Butcher // The Drawing Board: An Australian Review of Public Affairs. – 2003. – Vol. 3.- Number 3. – P. 181-203.
30. Woolcock M. Social Capital and Economic Development: Towards a Theoretical Synthesis and a Policy Framework / M. Woolcock // Theory and Society. – 1998. – № 27/2. – P. 151–208.

Рябинчук М. В. Социальный капитал как междисциплинарная концепция в социальной науке.
Осмыслено границы применения концепций социального капитала в исследовательской практике через обращение к истории понятия и теории. Определено, что исключительная важность понятия социального капитала для социальной теории является следствием существующих претензий на междисциплинарную значимость. Критический взгляд на такие междисциплинарные перспективы указывает на идеологическую и методологическую ограниченность потребления отдельных концепций социального капитала наряду с неоспоримым фактом нахождения этой исследовательской программы в основе интегративных тенденций единой науки об обществе.
Ключевые слова: социальный капитал, междисциплинарность, экономическая теория, неолиберализм.

Ryabinchuk M. Social capital – an interdisciplinary concept in social science.
During the last twenty years the concept of «social capital», which is built on the intuition that social ties and relations can serve as a useful resource for individuals and society, actively takes positions in the social sciences. The research program of social capital synthesizes various theoretical paradigms, going beyond those academic and ideological frameworks in which it arises. From the areas of theoretical sociology, and economic theory, where the concept of social capital is constructed, the theory goes into the policymaking, combines the perspectives of economic, sociological and political science.
The limits of application of concepts of social capital in research practice through the reference to the history of concepts and theories were comprehended. Determined, that the critical importance of social capital for social theory is the result of claims for an interdisciplinary significance. Critical view of such interdisciplinary perspectives points to the ideological and methodological limitations of the use of some concepts of social capital. However, the undisputed fact of this research program, based on the integrative tendencies of a unified science of society. Consequences deriving from the social capital are identified in the margins of various disciplines. In the political sphere – is civil engagement and institutional effectiveness, in economics – the reduction of transaction costs, in social sphere – cohesion and solidarity, or even life satisfaction and well-being. The broad range of the research program of social capital at different levels of social phenomena stretches from the perspectives of historical macrosociology to micro-perspectives of network analysis. Within the framework of the research program is no consensus on how to operationalize and measure social capital, which significantly reduces the prospects of its indicators use in the determination the steps of policies.
Keywords: social capital, interdisciplinarity, economic theory, neoliberalism.

Надійшла до редколегії 28.02.2013 р.

УДК 502(073)

В. Н. Самченко
Красноярский государственный аграрный университет

ТИПЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И ПРОГРЕСС НАУКИ

Распространенная сейчас в российской литературе концепция типов научной рациональности (В. С. Стёпин и др.) внутренне противоречива, содержит нравственно сомнительные моменты и характеризует эволюцию знания неполно и неточно. Предлагаемый подход преодолевает эти недостатки. Прилагается таблица исторических типов познания и техники.
Ключевые слова: типы рациональности, тип осваиваемых познанием явлений, научная революция, лидер науки, идейный облик науки.

В современной российской литературе широким признанием пользуется периодизация развития науки, разработанная В. С. Стёпиным. Это т. н. теория типов

научной рациональности. Ее автор – видная личность в российской философии и истории науки. В прошлом он был директором Института истории естествознания и техники АН СССР, затем, много лет, – директором Института философии АН СССР и Российской АН, ныне является научным руководителем того же института. Его концепция трех типов рациональности стала стандартной в преподавании истории и философии науки в российских вузах. Введенное Стёпиным понятие постнеклассической науки (с лидерством синергетики И. Пригожина – Г. Хакена) стало важнейшим центром кристаллизации представлений о современном этапе в развитии познания мира.

В то же время, многие ученые, и мы в их числе, считают подход Стёпина к выделению этапов развития науки недостаточно обоснованным, а его результаты – неточно отражающими исторический процесс, современное состояние науки и ее перспективы. И в целом данная концепция выглядит, на наш взгляд, скорее как результат «подстройки» представлений под текущие социальные потребности и идейные веяния, чем как собственно научный продукт. Причем в этой теории сказываются традиционные для России тенденции тоталитарного мышления, социального консерватизма и недоверия к науке, усиленные связью с упадочными постмодернистскими трендами западной философии недавнего прошлого (а порой еще и настоящего).

Теория Стёпина строится на выделении трех типов научной рациональности, которые в основном различаются по (как бы нарастающей) степени влияния в науке субъективных факторов. Конкретно, в 1989 г. автор концепции писал: «Классический тип рациональности центрирует внимание только на объекте и выносит за скобки все, что относится к субъекту и к средствам деятельности. Для неклассической рациональности характерна идея относительности объекта к средствам и операциям деятельности... Наконец, постнеклассическая рациональность учитывает соотносительность знаний об объекте не только со средствами, но и с ценностно-целевыми структурами деятельности» [1, с. 18]. В дальнейшем эти положения без существенных изменений повторялись во многих работах того же автора [см. 2, с. 712–713, и др].

Сразу возникают вопросы: что такое тип рациональности, и каким образом научная рациональность (тоже тип) может делиться на типы, не переставая при этом быть научной и быть рациональностью?.. Прямого ответа на эти вопросы Стёпин не дает. Само выражение «тип рациональности» он, по всей видимости, косвенно заимствовал у родоначальников философии постмодернизма. В частности, М. Фуко часто писал о различии типов политической и юридической рациональности. С его легкой руки этот термин широко распространился в западной, а затем и в российской литературе, приобретая по пути разные смысловые оттенки.

Понятие собственно научной рациональности исследовали (точнее – пересматривали) с 60-х гг. XX века представители постпозитивизма, он же – историческая школа методологии науки (работы Т. Куна, И. Лакатоса, П. Фейерабенда и др.). Отличительный признак этой школы – именно релятивистский отказ от признания единой методологии науки для разных периодов ее исторического развития. Упомянутые авторы (как и В. С. Стёпин) связывали эволюцию научной рациональности с понятием научных революций. Но результат оказался нерадостным для науки. В частности, Фейерабенд довел релятивизацию методологии до ее полной анархизации, до полного отказа признать самостоятельность науки относительно политической идеологии, приравнял науку к мифу и объявил ее «наиболее агрессивным и наиболее догматичным религиозным институтом [см. напр. 3, с. 321 и далее].

По справедливому заключению П. П. Гайденко, «Пристальное внимание историков и философов науки к научным революциям, меняющим сами критерии рационального знания… привело к установлению плюрализма исторически сменяющих друг друга форм рациональности. Вместо одного разума возникло много типов рациональности. Тем самым была поставлена под вопрос всеобщность и необходимость научного знания. Скептицизм и релятивизм, столь характерные для историцизма в философии, распространились теперь и на естествознание» [4, с. 12-13]. На наш взгляд, в этом и состояла главная, хотя и скрытая цель деятельности постпозитивистов, обусловленная социально-идеологическими, то есть – изначально вненаучными факторами.

Но Стёпин, в отличие от постмодернистов, настоятельно декларирует свою верность понятию научной истины, и признает ее объективный характер при всех типах научной рациональности. Напомним, что В. И. Ленин, автор определения объективной истины, трактовал ее как такое содержание знания, «которое не зависит от субъекта, не зависит ни от человека, ни от человечества» [5, с. 123]. Конечно, бывший советский философ В. С. Стёпин хорошо это знает (хотя прямых ссылок на Ленина по данному вопросу мы у него не встретили). Но как же тогда признание объективности истины совмещается

у него с утверждением о нарастающей роли субъективных факторов в построении научного знания?..

Насколько мы поняли, это делается путем привязки влияния субъективных факторов не прямо к понятию истины, а к понятию «истинного объяснения». В частности, Стёпин пишет: «Объективно истинное объяснение и описание применительно к «человекоразмерным» объектам не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений. Возникает необходимость экспликации связей фундаментальных внутринаучных ценностей (поиск истины, рост знаний) с вненаучными ценностями общесоциального характера. В современных программно ориентированных исследованиях эта экспликация осуществляется при социальной экспертизе программ» [2, с. 631].

Но как включить аксиологические факторы в состав объясняющих положений, не совершая при этом явных нелепостей или не приходя к явно одиозным выводам?.. Допустим, мы согласны с такой «вненаучной ценностью», как запрет клонирования человека. Как включить ее в объяснение объективных возможностей и эффективных правил клонирования, не выглядя при этом, извините, шутом? И что это может дать для развития науки, кроме его заведомого торможения?..

Возьмем пример из истории науки. Убеждение Дж. Бруно в наличии множества миров явно не соответствовало принятым в те времена «вненаучным ценностям общесоциального характера». Зато эти ценности плотно входили «в состав объясняющих положений» геоцентрической теории мироздания. Получается, что Бруно мыслил еще классически, зато его палачи уже тогда мыслили постнеклассически. То же пришлось бы сказать и о многих выдающихся ученых, от Сократа до Н. И. Вавилова, и об их гонителях во все времена. В этом смысле порядочные ученые всегда стояли на классических, а консервативные политические идеологи всегда стояли на постнеклассических позициях.

А как прикажете понимать идею Стёпина об «экспликации внутринаучных ценностей с вненаучными ценностями»? В логике эксплицировать означает определить в явной (не имплицитной) форме. Шире это слово может означать объяснение, прояснение, уточнение и т. д. В частности, экспликацией называют пояснение условных обозначений на картах и планах. Любое из этих значений трудно применить к отношению ценностей. И в любом случае нельзя эксплицировать что-то с чем-то. Здесь бессмысленна уже сама грамматическая форма. Если же попытаться наделить эту фразу смыслом, то придется ввести какое-то новое значение слова «эксплицировать».

По нашей догадке, Стёпин требует (от «лица» постнеклассической рациональности) согласовывать внутринаучные ценности, включая поиск истины, с вненаучными ценностями, допустим – с религиозным запретом на вмешательство в генетическую природу человека. И эта обскурантистская идеология не остается без попыток ее применения. Один из сторонников позиции Стёпина, П. Д. Тищенко, недавно писал: «Грубо говоря, мы должны выступить «тормозом» развития науки, чтобы она остановилась и задумалась – что она может знать, должна делать и на что мы все можем надеяться» [6, с. 23-24]. Но такая установка в ее развитии непременно возвратила бы нас к повторению историй с Дж. Бруно и Н. И. Вавиловым.

Автор рассматриваемой концепции ставит свои типы научной рациональности в соответствие с некоторыми типами объектов. В частности, в одной из своих последних работ В. С. Стёпин писал: «Критериями их (типов научной рациональности. – В. С.) различения выступают: 1) особенности системной организации объектов, осваиваемых наукой…» И далее: «На этапе классической науки основными объектами исследования являются простые системы… Основными объектами исследования в неклассической науке становятся сложные саморегулирующиеся системы… Стратегию развития современной (постнеклассической) науки определяет освоение сложных, саморазвивающихся систем» и т. д. [7, с. 18-20].

Но разве эволюционизм классической науки XIX века, от П. Лапласа до Ч. Дарвина, не был именно изучением сложных саморазвивающихся систем?.. Не на нем ли выросли эволюционное учение Г. Спенсера, диалектика Гегеля и марксистская диалектика?.. Сам автор напоминает, что еще в начале 80-х гг. прошлого столетия он предложил «интерпретацию гегелевской диалектики как категориального описания саморазвивающихся систем» [8, с. 8]. Но в таком случае диалектику Гегеля и марксизма пришлось бы отнести к постнеклассическому типу рациональности.

Согласно Стёпину, сложные саморазвивающиеся системы должны выступить и как предмет синергетики – лидера постнеклассической науки. Но тут автор уже прямо приходит к противоречию с самим собой. Назвав раздел статьи «Синергетика как

знание о саморазвивающихся системах», через несколько абзацев он фиксирует… недостаточность синергетики для полного описания таких систем, именно как систем иерархически сложных. «Конечно, можно, – писал Стёпин, – интерпретировать мир и как набор нелинейных сред (как это делает синергетика. – В. С.). Но при этом остается в тени… выявленная предшествующим (вот-вот. – В. С.) развитием науки иерархия системных объектов, образующих нашу Вселенную…» [8, с. 10].

Видимо, Стёпин надеется подправить понимание предмета синергетики с высоты философской теории. Но вряд ли это удастся сделать. Сложные саморазвивающиеся системы не являются для синергетики специальным предметом изучения. Правда, путаница в данном вопросе исходит не от Стёпина. Понятие сложной системы применительно к предмету наук, возникших в результате НТР, в том числе – к синергетике, порой употребляли Д. фон Нейман и Г. Хакен, а в некотором смысле – и И. Пригожин. Но такой выбор, в конечном счете, противоречит языковой интуиции. Вследствие этого, он порождал недоразумения не только в учении Стёпина.

Та же неточная посылка заставила Г. Г. Малинецкого еще в 90-е гг. XX века выделить «в предшествующем развитии синергетики … два периода». В первый из них «удивлялись, начиная с А. Тьюринга, тому, что сложные системы устроены просто…». Во второй – «удивлялись тому, что простые системы могут вести себя сложно». По мнению Малинецкого, именно эти недоразумения ставят под вопрос состоятельность синергетики [9, с. 52-54]. На наш взгляд, они ставят под вопрос только состоятельность применяемой терминологии в оценке типов систем.

В самом деле: что сложного в однородной жидкости, при нагреве которой могут возникать ячейки Бенара, сами несложные по структуре?.. А ведь это хрестоматийный пример самоорганизации неравновесной среды в пространстве. Нет ничего сложного и в устройстве маятника Фроуда, часто приводимого как пример самоорганизации автоколебаний. Он представляет собой обычный маятник, свободно навешенный просторной втулкой на вращающийся вал. Это чисто механическая, по Стёпину – заведомо «малая», и действительно бедная элементами система.

Так же проста по строению, и может быть совсем небольшой по размерам, система из легкого маятника и камертона, на поведении которой часто демонстрируют эффекты динамического хаоса. Стёпин связывает их именно со «сложными, саморазвивающимися системами». На деле здесь не заметно не только сложности, но и саморазвития, если не путать последнее с единичным актом самоорганизации поведения. Несложны и так же далеки от выраженных способностей к саморазвитию многие другие объекты, на которых отслеживаются типичные процессы самоорганизации.

Данное обстоятельство несколько затеняется тем, что синергетика имеет дело с внутренне неравновесными и в этом смысле «непростыми» системами. Их поведение не интегрируется из суммы поведения составляющих их молекул. В этой связи И. Пригожин называл их БСП – большие системы Пуанкаре; однако иерархия структур тут снова ни при чем. Процесс самоорганизации системы действительно может привести к ее структурному усложнению, акт самоорганизации поведения действительно может стать моментом в процессе саморазвития. Но и в первом, и во втором отношении система не обязательно достигает каких-то качественных границ по оценке сложности или величины, и не обязательно вступает на путь дальнейшего саморазвития.

На самом деле характерной чертой объектов, изучаемых синергетикой и рядом других современных наук, является не структурная сложность как таковая, а сложность поведения. Причины его сложности заключаются, во-первых, в наличии обратной связи между процессами в системе (или в подсистеме) и реакцией окружения. Сам Стёпин полагает, что системы с обратной связью изучает уже неклассическая наука. Одной из важных черт таких систем является, по его мнению, гомеостатическое саморегулирование состояния. Нас в этой оценке не все устраивает, но не станем спорить по мелочам. Главное – не отрицается обратная связь в поведении систем, которые рассматриваются постнеклассической наукой.

Во-вторых, поведение таких систем усложняется благодаря роли флуктуаций (спонтанных колебаний), влияющих на выбор системой дальнейшего пути развития в точках бифуркации. Из-за этого поведение системы становится в ряде моментов непредсказуемым. Данный эффект характерен для процессов самоорганизации, то есть как раз для предмета синергетики. Он связан также с особым характером обратной связи в поведении таких систем. Это положительная обратная связь. В противоположность гомеостатическому саморегулированию, она не гасит, а поддерживает отклонения системы от равновесного состояния. Все это вместе делает поведение системы сложным безотносительно к ее иерархическому строению.

Другие возражения против концепции типов научной рациональности по Стёпину связаны с ее неполнотой, причем в двух смыслах. Во-первых, ее автор заведомо, сознательно ограничивает выделение этапов развития науки периодом Нового и Новейшего исторического времени. Всю предыдущую историю познания он записывает в раздел «преднаука». Но известно, что наука активно развивалась еще в античные времена, а в первой форме бытия существовала уже на Древнем Востоке. Наверное, с этим не стал бы спорить и сам В. С. Стёпин. Но, может быть, он задумал свою теорию именно как частную, только для осмысления зрелой науки, – на что автор теории имеет право.

Однако, во-вторых, его критерии выделения этапов развития науки неполны даже применительно к рамкам Нового и Новейшего времени. Собственно, критерий у него один: «типы рациональности», остальное под них подгоняется с существенной натяжкой. Фактически концепция Стёпина выступает как приложение модной постмодернистской тер-минологии к стихийно сложившимся представлениям об этапах эволюции науки в последние четыре столетия. То, что неправильно в этих представлениях, В. С. Стёпин не исправляет. Наоборот – санкционирует своей «теорией типов», жертвуя при этом историческими фактами и методологическими принципами.

В частности, в согласии со стихийно сложившейся традицией Стёпин признает единый классический этап развития науки в XVII–XVIII и XIX вв., связывая его выделение с лидерством классической механики. Он не игнорирует «вторую глобальную революцию» в знании, происходившую в конце XVIII и в первой половине XIX вв., и даже отмечает, что в XIX в. «механическая картина мира утрачивает статус общенаучной». Но так как автор не усмотрел здесь смены типа рациональности, то не мог усмотреть и нового исторического типа науки. По его мнению, «Первая и вторая глобальные революции в естествознании протекали как формирование и развитие классической науки и ее стиля мышления». Созданные ими этапы различаются якобы только двумя состояниями науки: дисциплинарным и дисциплинарно-организованным [2, с. 621].

Между тем, сам Стёпин двумя страницами выше определяет глобальные революции в познании именно как «периоды, когда преобразовывались все компоненты ее (науки. – В. С.) оснований» [2, с. 619]. Следовательно, такая революция должна приводить к также глобальным (а не только к организационным) изменениям в составе науки. К тому же известно, что как раз в начале XIX в. наука перешла от механистической идеологии к эволюционизму, а это действительно глобальный переворот.

Но Стёпин пытается доказать, что такой переход не был универсальным, т. к. якобы не касался физики. По его мнению, в это время «физика продолжает строить свои знания, абстрагируясь от идеи развития» [2, с. 621–622]. Тут Стёпин не замечает (может быть. сознательно) роли термодинамики как фактического лидера тогдашней физики и всего классического естествознания. Ведь открытие на ее почве закона сохранения и превращения энергии, а также признание в ней (хотя пока несовершенное) необратимости явлений, стали опорой эволюционных воззрений во всех областях тогдашней науки. Мы в данной связи выделяем предклассический этап развития науки, который охватывает XVII–XVIII века. Только тогда механика действительно полностью господствовала.

Читатель видит, что В. С. Стёпин не внушил нам веру в научную прогрессивность постнеклассического типа рациональности, как он сам его описал. Мы придерживаемся классической научной методологии, но не в смысле классического типа рациональности по Стёпину, который он связал с классической механикой. В своих важнейших чертах эта методология сформировалась уже во времена Аристотеля, определившего истину как соответствие знания предмету. Мы убеждены, что добросовестный ученый во все времена должен, по мере сил, не допускать «включения аксиологических факторов в состав объясняющих положений» своей научной концепции. Только тогда могут нормально развиваться и сама наука, и общество в целом.

С этой позиции мы разработали системный и (как полагаем) универсальный подход к выделению этапов исторического развития знания и науки. В нем фигурируют признанные критерии, на которые опираются многие историки и философы науки, включая отчасти самого Стёпина. Это, во-первых, выявление дисциплин, лидирующих на данном этапе развития познания. Во-вторых, это маркировка разделов между крупными этапами по глобальным революциям в развитии знания. В то же время, наш подход имеет существенные особенности.

Прежде всего, мы связываем господствующую научную парадигму эпохи с типом явлений, осваиваемых познанием на данной качественной ступени его развития. Понятие «тип осваиваемых явлений» играет в нашей концепции примерно ту же роль,

как у Стёпина – понятие типа осваиваемых систем (хотя выбор Стёпина, на наш взгляд, неудачен). По существу, именно этот тип определяет лидирующие дисциплины, а смена его составляет главное содержание и основной признак глобальной революции в развитии знаний. Перечень типов осваиваемых познанием явлений в нашей концепции включает:

1) познание свойств изучаемых предметов, их состава, строения и отношений между собой и с другими областями действительности;

2) изучение функционирования этих предметов, то есть – рутинных процессов, протекающих без качественного изменения предмета;

3) познание эволюции в данной предметной области, в собственном значении латинского слова evolution. Имеется в виду развертывание потенций (уже) ставшего предмета, проходящее ряд качественно различающихся этапов, за исключением моментов становления;

4) исследование самого становления, здесь означающего любой переход между бытием и небытием явлений данного вида или рода.

Формально в этот перечень можно добавить познание самоорганизации и познание развития. Но мы не стали выделять эти пункты изначально, поскольку в развитии знания они естественным образом синтезируются из других пунктов.

Тип осваиваемых явлений и лидирующие дисциплины совместно задают тип научного мышления, преобладающий на соответствующем этапе развития науки. В философском аспекте это, прежде всего, различия диалектического, метафизического (в смысле антидиалектики) и релятивистского стилей мышления. Важную конкретизирующую роль играют представления о характере связи явлений, в т. ч. – признание или непризнание реальности нелокальных связей.

Дополняют картину мировоззренческие идеи, типичные для науки на данном этапе ее развития. Это своего рода буферное образование между идейной сферой науки и сферой политической идеологии. Входящие в него элементы определяются в значительной степени ситуативно, и о его содержании порой можно спорить. Несмотря на такой дефицит определенности, отказаться от этого пункта нельзя. Ведь мировоззренческие и политические учения действительно влияют на научное сознание, и в этом отношении В. С. Стёпин совершенно прав.

В результате у нас получается пятичленная характеристика, которая достаточно полно и целостно определяет крупные этапы развития знания. С таким инструментарием можно анализировать его эволюцию на всех исторических стадиях, для чего концепция Стёпина заведомо непригодна. Правда, в приложении к ранним этапам приходится учитывать незрелость самого предмета: нельзя строго определить то, что еще не вполне определилось в самой действительности. Но обусловленные этим затруднения не носят принципиального характера. Такие ранние стадии развития знаний мы (в отличие от Стёпина) характеризуем не как «преднауку», а как предысторию самой науки.

Мы уже упомянули, но еще хотим конкретнее разъяснить два особенно значимых результата нашего подхода для представлений о ходе развития науки в Новое и Новейшее время. Это:

1) введение дополнительно предклассического этапа (наука XVII–XVIII веков), когда классическая механика гос-подствует в науке фактически, а не в качестве пережитка в сознании;

2) утверждение о фактическом лидерстве термодинамики (статистической физики), в разных формах ее бытия, на неклассическом и на постнеклассическом этапах развития науки. Это, соответственно, равновесная термодинамика и неравновесная термодинамика (синергетика). Несовершенство первой из них способствовало пережиткам механицизма, вплоть до теории тепловой смерти Вселенной. Вторая представляет всю материю как саморазвивающееся целое.

Главной целью данной статьи было обосновать наш подход к анализу истории познания через критику господ-ствующего ныне подхода. Сами (позитивные) результаты анализа истории познания согласно нашей схеме уже были неоднократно опубликованы в разных изданиях и в разных ракурсах. Для желающих ознакомиться с ними подробнее мы приводим важнейшие ссылки [см. 10–12]. А в настоящее время готовим к изданию монографию, в которой эти ре-зультаты обобщаются и подробно обосновываются.

Здесь мы ограничимся таблицей (см. табл. 1), в которой кратко представлены основные из этих результатов. Она отражает также развитие техники и вообще вносит кое-что свое в осмысление исторического материала. Ведь ни одна классификация не абсолютна. Всегда полезно взглянуть на предмет под иным углом зрения и увидеть его

стереоскопически.

Основные признаки знания	ЭПОХА В РАЗВИТИИ ЗНАНИЯ						
	Азиатская	**Античная**	**Средневековая**	**Пред-классическая**	**Классическая**	**Неклассическая**	**Постнеклассическая**
Отношение опыта и мышления	Опыт без объяснения (рецепты)	Теория без активного опыта	Опыт без рациональной теории	Рациональное осмысление активного опыта (эксперимента) в систематических теориях			
Характерный предмет	Свойства и отношения вещей	Общий Логос мироздания	Таинственные силы и связи	Рутинное фукционирование	Эволюция без становления	Становление без эволюции	Законы самоорганизации
Опорный тип связи	Координация событий	Локальная с оговоркой	Нелокальная (оккультная)	Локальная (фатализм)	Локальная с оговоркой	Локальная вероятностная	Универсальная связь
Лидирующие дисциплины	Опыт и случайное открытие	Философия, математика	Магия, мантика, математика	Механика И. Ньютона	Классическая термодинамика	Механи-ка Н. Бора и Эйнштейна	Синертетика Пригожина-Хакена
Мировоззрение в науке	Единство знания и культа	Гармония и вечный круговорот	Теистический креционизм	Деистический креционизм	Локальный эволюционизм	Фикционлизм, индетерминизм	Глобальный эволюционизм
Характерный тип техники	Целиком ручная	Первые станки и автоматы	Ветряной и водный привод	Законченные рабочие машины	Тепловые двигатели	Электрические машины	Электронные аппараты
Отношение науки к практике	Служит государству	Служит обществу	Служит отд. лицам	Служит общественному хозяйству и всем членам общества			
Связи науки и техники	Слабо связаны друг с другом и с производством предметов потребления			Техника ведущая		Наука ведущая	

Табл. 1. Эволюционные типы науки и техники (век металлов)

Библиографические ссылки:

1. Стёпин В. С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации / В. С. Стёпин // Вопр. философии. 1989. – №. 10. – С. 3-18.
2. Стёпин В. С. Теоретическое знание: структура, историческая эволюция / В. С. Стёпин. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.
3. Фейерабенд П. Против методологического принуждения: Очерк анархистской теории познания /

П. Фейерабенд. – Благовещенск: БГК им. И. А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. – 352 с.
4. Гайденко П. П. Научная рациональность и философский разум / П. П. Гайденко. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.
5. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. : 5-е изд. – М., 1976. – Т. 18. – 525 с.
6. Конвергенция биологических, информационных, нано- и когнитивных технологий: вызов философии (материалы «круглого стола») // Вопр. философии. – 2012. – № 12. – С. 3–24.
7. Стёпин В. С. Научная рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция / В. С. Стёпин // Вопр. философии. – 2012. – №. 5. – С. 18–25.
8. Стёпин В. С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность / В. С. Стёпин // Вопр. философии. – 2003. – №. 8. – С. 5–17.
9. Малинецкий Г. Г. Синергетика. Король умер. Да здравствует король! / Г. Г. Малинецкий // Синергетика. Труды семинара. Вып. 1, – М. : Издат-во Москов. университета, 1998. – С. 52–69.
10. Самченко В. Н. Исторические типы науки / В. Н. Самченко // Философия науки. – 2000. – № (8). – С. 26–33.
11. Самченко В. Н. Этапы эволюции науки / В. Н. Самченко // Доклады АН высшей школы России. – 2004. – № 1–2. – С. 96–105.
12. Самченко В. Н. Эволюция науки: новый взгляд / В. Н. Самченко // Вестник Красноярского государственного аграр-ного университета. – 2009. – Вып. 6. С. 158–165.

Самченко В. М. Типи раціональності і прогрес науки.

Поширена зараз в російській літературі концепція типів наукової раціональності (В. С. Стьопін та ін.) внутрішньо суперечлива, містить морально сумнівні моменти і характеризує еволюцію знання неповно й неточно. Пропонований підхід долає ці недоліки. Додається таблиця історичних типів пізнання і техніки.

Ключові слова: типи раціональності, тип освоюваних пізнанням явищ, наукова революція, лідер науки, ідейний вигляд науки.

Samchenko V. Types of rationality and progress in science.

V.S. Stepin's allocation of three types of scientific rationality became almost conventional in the modern Russian philosophy. But it is internally inconsistent, contains the doubtful moral moments and characterizes evolution of knowledge incomplete and inexact. The offered approach overcomes these lacks.

According to V.S. Stepin's concept, in development of a science, ostensibly accrue elements of subjectivity. The modern postnonclassical science, and its leader – synergetic, ostensibly study complex self-develops systems. – In our opinion, the idea of increase of subjectivity is antiscientific. This expresses totalitarian tradition of the Russian public consciousness. The synergetic studies systems with complex behavior. They can be very simple on structure, but possess a positive feedback

In the consent with spontaneous tradition, Stepin recognizes a uniform classical stage of development of a science with XVII till XIX centuries, ostensibly at leadership of classical mechanics. For the sake of it Stepin denies global transition of a science in XIX century from mechanistic ideology to evolution. The author of this clause enters a preclassical stage of development of a science (XVII–XVIII centuries), when the classical mechanics dominates actually, and not just as a vestige. XIX and the beginnings of XXI centuries it considers as the actual leader of a science – thermodynamics, accordingly – equilibrium and nonequilibrium thermodynamics (synergetic).

The author connects a dominating scientific paradigm of an epoch with *type of the phenomena* mastered by knowledge at the given step of its development. The list of such types includes: 1) knowledge *of properties*; 2) studying of *functioning*; 3) knowledge *of evolution* except for becoming; 4) research *of becoming*; 5) knowledge *of self-organizing*, and *development* as a whole. The table of historical types of knowledge and technique is applied.

Keywords: types of rationality, type of the phenomena mastered by knowledge, scientific revolution, the leader of a science, ideological shape of a science.

Надійшла до редколегії 28.02.2013 р.

УДК 316. 324. 8:140. 8

В. М. Скиртач
Донбаський державний педагогічний університет

ІНФОРМАЦІЙНЕ СУСПІЛЬСТВО: ПРОБЛЕМА КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ОБҐРУНТУВАННЯ

Досліджені концептуальні основи становлення інформаційного суспільства, які включають визначення соціально-культурних умов, що уможливлюють становлення інформаційного способу буття економіки і широке залучення інформаційно – комунікаційних технологій. Показано, що до таких умов належить онтологічне та морально-етичне підґрунтя нової економіки, що й робить доречним її функціонування як інформаційно-комунікативної парадигми. Доведено, що для ефективного функціонування інформаційного суспільства необхідна зміна смислового горизонту та нова трудова етика, яка потребує принципово інших рис характеру та способів поведінки людини, ніж попередні епохи. Евристичний потенціал використання мережевої метафори дозволяє розвивати полісуб'єктну теорію інформаційного суспільства.

Ключові слова: інформаційне суспільство, мережеве суспільство, інформація, інформаційно – комунікаційні технології, онтологія

Сучасне цивілізоване суспільство переживає процес поступового переходу від індустріального до інформаційного стану, протягом якого змінюються ціннісні орієнтири

та механізми взаємодії суб'єктів суспільства.

Оскільки нове суспільство перебуває в стадії становлення, то й конкретні процеси, що його формують, мають певну змістовну і векторну невизначеність. Дослідження їх представляє величезний інтерес для науки, тим більше що, якщо раніше акценти ставилися на характеристиці соціального буття, то в сучасній соціальній філософії все більш актуальними стають дослідження соціального становлення. Особливі властивості соціальності починають виражатися вже не стільки в повторюваних характеристиках суспільного буття, скільки в розходженнях мінливих соціальних процесів. Суперечки з приводу оцінки ролі і місця інформації в суспільстві на початку XXI століття пов'язані з появою перших емпіричних наукових досліджень в різних країнах, які показали, що далеко не всі очікувані позитивні наслідки бурхливого розвитку інформації на суспільство відбулися, а численні наслідки виявилися досить суперечливими з точки зору їх оцінки сучасними дослідниками.

Ці та інші події ініціювали роздуми наукового співтовариства про те, чи здатні технологічні зміни в інформаційній сфері вплинути на соціальні відносини і взаємодії. Головним вододілом у поглядах соціальних філософів, соціологів, політологів стали критерії переходу суспільства у новий стан. Той факт, що інформації в суспільстві стало значно більше ніхто не оспорює, але виникає питання про те, чи стало це причиною якісної зміни соціуму як такого. За останні роки в області інформаційних технологій відбувся якісний стрибок, який в максимальній мірі проявився в процесі формування і функціонування Інтернету. Становлення інформаційного суспільства веде до модифікації світогляду, інформаційної культури, ідентичності особистості XXI століття. Тобто не викликає сумнів зміна особистості. Але чи змінюється якісно суспільство? Суспільство другої половини XX століття і сучасне суспільство є різними стадіями одного суспільства або це різні типи суспільств? Знову-таки виникає питання: постіндустріальне, інформаційне та мережеве суспільство є одним і тим же суспільством, або це різні стани, або різні етапи того ж самого суспільства?

Запропонована стаття і є спробою відповіді на ці питання. Метою даної статті є соціально-філософський аналіз інформаційного суспільства, який дозволяє більш об'єктивно і точно визначити його статус, розглянути основні тенденції його концептуального обгрунтування. Оскільки сучасна Україна активно включається в загальносвітовий інформаційний простір за допомогою освоєння і розвитку нових інформаційних технологій, необхідно вивчення наслідків і перспектив їх розвитку та поширення нашій країні.

Різні аспекти інформаційного суспільства, що стає, досліджувалися філософами, соціологами, економістами, психологами. Так, значний внесок у поняття інформації свого часу внесли К. Шеннон, Н. Вінер, У. Ешбі та ряд інших дослідників. Поняття інформаційного суспільства все частіше фігурує в роботах філософів і соціологів, присвячених постіндустріальній епосі. Поняття «інформаційне суспільство» було запропоновано на початку 70-х років минулого сторіччя Ю. Хаяші, професором Токійського технологічного університету [8, с. 139]. Вчений мав на увазі таке суспільство, в якому більшість працюючих зайнято виробництвом, зберіганням, переробкою і використанням інформації. Е. Тоффлер активно використовував поняття інформаційного суспільства, при цьому чітко не визначаючи його. Продуктивне застосування поняттю інформаційне суспільство знайшли такі автори, як Д. Белл, М. Кастельс, Е. Кінг, І. Масуда, Т. Меррілл, Л. Робертс, К. Робінсон і ряд інших представників постструктуралізму, неоінституціонализму і комунікативістики. Дослідженням того чи іншого аспекту інформаційного суспільства займалися такі автори, як П. Бурдьє, Ж. Н. Капферер, С. М. Катліп, Ю. Марлоу, Е. Ноель-Нойман, Ш. Харрісон та ін. З вітчизняних авторів в теорію інформаційного суспільства зробили значний внесок такі автори, як В. В. Лях, О. В. Маруховський тощо.

Проаналізуємо існуючі в даний час визначення терміна «інформаційне суспільство». У короткому словнику з соціології дається таке визначення: «Інформаційне суспільство» – поняття модернізаційної парадигми філософії історії та соціальних дисциплін, згідно якому будь-яке суспільство проходити три стадії розвітку: 1) аграрну (доіндустріальну), 2) сучасну (індустріальну), 3) постсучасну (інформаційну), де інформаційне суспільство розглядається як якісно новий період в розвитку цівілізації [5, с. 57]. В словнику з соціології та політології інформаційне суспільство розуміється як «одне з найменувань постіндустріального суспільства, що характеризується різкою зміною і підвищенням ролі і значення інформаційних технологій» [6,с. 93]. Всесвітня філософська енциклопедія представляє наступну інтерпретацію терміну: інформаційне суспільство – поняття, яке фактично замінило в кінці 20 століття термін постіндустріальне суспільство.

Інформаційне суспільство розвивається в якості концепції нового соціального порядку, в застосуванні до соціальної структурі, на думку Янга і Гоулднера, означає виникнення нового класу. В теорії «Глобального села» Маклюена підкреслюється те, що «виробництво інформації та комунікація стають централізованими процесами» [1, с. 42]. Культурологічний енциклопедичний словник представляє інформаційне суспільство як «суспільство, в якому інформація і рівень її використання кардинальним чином впливає на економічний розвиток та соціокультурні зміни в суспільстві: в економічній сфері – інформація перетворюється на товар, вона стає головним чинником зміни якості життя» [7, с. 180]. Сучасні вчені по-різному вирішують питання про місце інформаційного суспільства в історичному розвитку людства. Одні дослідники розглядали інформаційне суспільство як синонім постіндустріального суспільства, інші вважають, що інформаційне суспільство – це лише один з різновидів постіндустріального суспільства, треті вбачають в інформаційному суспільстві один з етапів розвитку постіндустріального суспільства, четверті – виводять інформаційне суспільство за рамки постіндустріального суспільства, представляючи його як новий етап суспільного прогресу, що йде на зміну постіндустріальному суспільству. Недостатність соціально-філософського аналізу інформаційного суспільства призводить до обмеженого розуміння сутності даного явища, як в змістовному, так і в соціально-історичному плані, що проявляється в надмірній технократичний підходів до вивчення ролі і місця інформації в соціумі.

Багато дослідників сходяться на тому, що сучасне суспільство є швидко мінливим суспільством, яке у всі більшою мірою набуває рис інформаційного. На наш погляд, насамперед, необхідно зрозуміти, що таке інформаційне суспільство, ґрунтуючись не на певних інтуїціях, а сутнісним чином. Соціально-філософське дослідження інформаційного суспільства та основних тенденцій його розвитку шляхом послідовного вивчення соціальних аспектів основних складових цього поняття дозволяє стверджувати, що інформаційне суспільство – це, перш за все, соціально-філософська концепція, яка розглядає в якості домінанти суспільного розвитку виробництво і використання інформації. Як і будь-яка концепція, концепція інформаційного суспільства засновується на реальних тенденції розвитку соціуму.

Порівняльний аналіз основних робіт українських та зарубіжних авторів свідчить про те, що не всі питання заявленої теми отримали адекватний розгляд у науковій літературі. Сьогодні можна виділити ряд суттєвих прогалин у дослідженні інформаційного суспільства, характерних як для вітчизняної, так і для зарубіжної науки. Тому, на наш погляд, варто звернутися до проблеми дослідження основних тенденцій становлення інформаційного суспільства, поступового придбання ним рис, які дозволяють розглядати його як інформаційне. На відміну від концепції постіндустріалізму, що мала солідну теоретичну основу і універсалістську орієнтацію, концепція інформаційного суспільства в своєму первісному варіанті розроблялася, насамперед, для вирішення завдань соціально-економічного розвитку Японії. (Відзначимо той факт, що найчастіше інформаційне суспільство визначалося тавтологічно, як суспільство, у якому домінує інформація.).

Розглянемо тенденції, які зумовили дослідження суспільства як інформаційного. На етапі зародження інформаційне суспільство пов'язується з науково-технічною революцією як причиною його виникнення. Завдяки науково-технічній революції середини XX століття, вдалося створити такі технології, які дозволили поширювати інформацію одночасно на великі відстані і для великих груп населення. У зв'язку з цим змінилася роль і значення інформації в розвитку суспільства та її вплив на суспільну свідомість. Підвищення ролі розумової праці призвело до появи серед учених утопічних проектів, в якому майбутнє суспільство, об'єднане глобальними телекомунікаціями, управлялося за допомогою комп'ютерної техніки. Разом із позитивними змінами на даній стадії з'явилися негативні тенденції, так, наприклад, виник розрив у використанні інформаційно-комунікаційних технологій, який зумовив глибоку прірву між розвиненими країнами та країнами, що розвиваються, відбувся відхід від традиційних людських зв'язків, наприклад, розпад нуклеарної сім'ї, наростання індивідуалізму; відбулося вивільнення малокваліфікованих працівників, зайнятих в індустріальному виробництві, і їх перехід в розряд безробітних тощо.

Наслідком цих негативних змін стала втрата стабільності суспільства, його динамічна нерівновага під впливом зовнішніх і внутрішніх факторів середовища.

Поступово інформаційно-комунікаційні засоби зв'язку дозволяють зв'язати політичні, фінансові, виробничі центри каналами комунікацій з можливістю обміну інформацією в реальному часі. Швидкість комунікацій, їх доступність дає можливість самому широкому колу осіб створювати, зберігати і поширювати інформаційні продукти, які стають провідним продуктом діяльності і головним ресурсом розвитку суспільного виробництва.

У сприйнятті індивіда сам продукт замінюється певним інформаційним утворенням, симулякром. Це призводить до того, що суспільство, в термінології З. Баумана, стає більш гнучким, «текучим». У такому стані колишні ієрархічні форми взаємодії стають все менш ефективними і вимагають все більшу кількість ресурсів для адаптації людини і суспільства до постійно мінливих умов існування. Це стає передумовою для майбутньої заміни ієрархічних форм мережевими формами взаємодії. Для цієї стадії характерно впровадження таких технологій, як глобальна комп'ютерна комунікаційна мережа, система мобільного міжособистісного зв'язку, а також постійне вдосконалення інших технологій для створення, переносу, тиражування і зберігання інформації. Множинність комунікацій призводить до переходу частини міжособистісних взаємодій у віртуальний простір і розширенню можливостей віртуальної комунікації, в порівнянні з реальною. На сучасному етапі розвитку суспільства відбуваються видимі, якісні зміни соціального простору, викликані зростанням обсягів переданої інформації, швидкістю і кількістю джерел інформації. Ставлення до інформації як до провідного ресурсу інформаційного суспільства, кардинально змінює соціальну структуру і веде до появи нових соціальних груп і відносин між ними. Так, слідом за Гр. Бейтсоном і Н. Луманом, будемо вважати, що поняття інформації виражає здатність розрізнення соціальним суб'єктом нових властивостей певних явищ або процесів, що змінює подальшу діяльність. У процесі переходу до інформаційної фази розвитку суспільства формуються нові відносини з приводу інформації. Традиційна філософська характеристика відносин з приводу інформації зводила їх, перш за все, до суб'єкт-об'єктних відносин. Подібне трактування інформаційних відносин характерно для такого рівня розвитку суспільства, в якому переважало матеріальне виробництво. На цьому етапі основна увага приділялася інформації про природну і технічну реальності.

У постіндустріальному суспільстві, яке характеризується домінуванням сфери послуг, тобто невиробничої сфери, відносини з приводу інформації зводяться, насамперед, до суб'єкт-суб'єктних відносин. На цьому етапі інформаційна реальність стає все більш важливою для соціальної реальності. В інформаційному ж суспільстві, яке характеризується переважанням виробництва інформації, постнекласична філософія виявляє домінування полісуб'єктних (мережевих) відносин.

На наш погляд, дослідники інформаційного суспільства обґрунтовують його характеристику у залежності від певного етапу існування, розглядаючи різні його аспекти та вкладаючи різний зміст у такі поняття, як «інформація», «мережа», «технологія». Вони по-різному розуміють як природу суспільства, так і його детермінанти. Так, спочатку ряд авторів вважали, що суспільство стає інформаційним, коли в загальному числі працюючих переважають особи, зайняті в нематеріальному виробництві, як варіант, деякі дослідники розглядають в якості визначальних тенденцій знаходження інформаційних ресурсів у власності вищих класів.; потім у якості головних тенденцій для становлення інформаційного суспільства стали розглядатися інформаційно-комунікаційних технології та можливості доступу до них широких верств населення. Відповідно до цього, можна виділити три підходи визначення сутності інформаційного суспільства Згідно з першим підходом, суттєвою є економічна складова інформаційного (нематеріального) сектора економіки. Другий підхід ґрунтується на теорії «інформаційного вибуху», згідно якій, кількість інформації, доступної суспільству, збільшується, що приводить до якісної зміни суспільства. У третьому підході головною характеристикою інформаційного суспільства є поширення інформаційно-комунікаційних технологій. Так чи інакше, у якості основною складовою інформаційного суспільства розглядалась інформаційно-технологічна складова. На наш погляд, цього недостатньо. Доцільним буде не тільки поєднання вищевикладених підходів у визначення інформаційного суспільства, а й визначення соціально-культурних умов, які уможливлюють становлення інформаційного способу буття економіки і широке залучення інформаційно – комунікаційних технологій. До таких умов належить онтологічне та морально-етичне підґрунтя нової економіки, що й уможливлює її функціонування як інформаційно-комунікативної парадигми. Тобто, для ефективного функціонування інформаційного суспільства необхідна зміна смислового горизонту та нова трудова етика, яка потребує принципово інші риси характеру та способи поведінки людини, ніж у попередніх епохах. Причому суттєвою специфікацією цієї соціальної форми, є домінування полісуб'єктних (мережевих) відносин. Евристичний потенціал використання мережевої метафори дозволяє розвивати полісуб'єктну теорію інформаційного суспільства, яка передбачає процес розпаду ієрархічних структур і створення нових, заснованих на мережевому принципі. При цьому колишні міжособистісні взаємодії, контакти, комунікації індивідів доповнюються груповими взаємодіями в рамках мережевих спільнот. мережевий характер взаємодії

проникає в соціальні відносини всіх рівнів – від міждержавних до побутових.

Нова парадигма інформаційного суспільства, за М. Кастельсом, визначається тим, що в ньому використовуються «технології для впливу на інформацію, а не просто інформація, призначена для впливу на технологію, як було у випадку попередніх технологічних революцій ... » [2, с. 76]. Мережева логіка, згідно Кастельсу, визначає розвиток «будь-якої системи або сукупності відносин, що використовує ці нові інформаційні технології ... морфологія мережі добре пристосована до зростаючої складності взаємодій і до непередбачуваних моделям розвитку» [2, с. 77]. З мережевим принципом також пов'язана мінливість інформаційного суспільства. Навіть незмінні елементи соціальних систем, при реконфігурації за зміненою матрицею, породжують абсолютно нові системи з новими синергетичним ефектами. В. В. Лях звертає увагу на наступний аспект: «виходячи з передумови, що відбувається перехід від індустріального суспільства до якоїсь нової його фази, автори концепцій інформаційного суспільства вказують на необхідність вжити відповідних заходів, щоб адекватно зреагувати на нову соціокультурну ситуацію, яка не лише руйнує попередній усталений порядок, ставить підвищені вимоги до працівника інформаційного типу економіки, збільшує ризики щодо невідповідності працівників новим економічним умовам, а й вимагає створення інноваційного культурного середовища» [4, с. 56].

Таким чином, концептуальний аналіз інформаційного суспільства передбачає не тільки з'ясування суттєвих його характеристик, що безумовно є важливим, особливо, за умов, коли суспільство переживає процес становлення, але й виявлення умов можливості даного суспільства, які неявним чином присутні у смисловому горизонті.

Бібліографічні посилання:

1. Всемирная энциклопедия. Философия / главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов.- М. : Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 42.
2. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс.- М. : ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
3. Кастельс М. Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства/ М. Кастельс. – К. : Ваклер, 2007. – 304 с.
4. Лях В. В. Цінності «соціальної етики» і становлення «духу інформаційного суспільства» / В. В. Лях // Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія: філософські науки. / Гол. ред. В. С. Пазенок.- К. : КУТЕП, 2010. – Випуск 8 – С. 36 – 57
5. Социология: Енциклопедия. //Упоряд. А. А Грицанов, В. Л. Абушенко.- Мн. : Книжный дом, 2003. – – 1312с.
6. Тадевосян Е. В. Словарь-справочник по социологии и политологии / Е. В. Тадевосян.- М. : Знание, 1996. – С. 93.
7. Хоруженко К. М. Культура. Энциклопедический словарь / К. М. Хоруженко .- Ростов- на-Дону: Феникс, 1997. – С. 180.
8. Hayashi Yujiro. Johoka shakai: Hado na shakai kara sofuto na shakai [Текст] / H. Yujiro.- Токіо. : Feo, 1969.- 189 p.

Скиртач В. М. Информационное общество: проблема концептуального обоснования.

Исследованы концептуальные основы становления информационного общества. которые включают определение социально-культурных условий, которые делают возможным становления информационного способа бытия экономики и широкое привлечение информационно-коммуникационных технологий. Показано, что к таким условиям относятся онтологические и морально-этические основы новой экономики, что и делает возможным ее функционирование как информационно-коммуникативной парадигмы. Доказано, что для эффективного функционирования информационного общества необходимо изменение смыслового горизонта и новая трудовая этика, которая требует принципиально иных черт характера и способов поведения человека, чем предыдущие эпохи. Эвристический потенциал использования сетевой метафоры позволяет развивать полисубъектную теорию информационного общества.

Ключевые слова: информационное общество, сетевое общество, информация, информационно – коммуникационные технологии, онтология.

Skirtach V. Information society: a problem of the conceptual support.

The conceptual basis of the formation of the information society is investigated, which includes the notion of the sociocultural conditions that make possible the establishment of the information way of the being of the economy and wide involvement of the information-communication technologies. It is shown, that ontological and moral-ethical basis of the new economy is one of these conditions, which makes its functioning as information-communication paradigm pointful. It is also proved, that for the effective functioning of the information society the change of the sense horizon and new labour ethic is needed, which requires totally different features of character and ways of the man's behaviour than in previous epochs. Moreover, the substantial specification of this social form is domination of the half-subjective relationships. Heuristic potential of the usage of the metaphor system enables to develop the half-subjective theory of the information society, which includes the process of the disintegration of the hierarchical structures and creation of the new ones, that are based on the network principal. Herewith interpersonal interactions, contacts, communications of the individuals are added with the group's interactions within the borders of the network communities. Assuming that information shows the ability of distinguishing of new characteristics of certain occurrences

or processes by the social subject, it is stipulated that new relationships about information are formed while transforming into information stage of the society's development. The network character of the interaction penetrates in the social relationships of all levels – from intergovernmental to everyday. The socio-philosophical investigation of the information society and main tendencies of its development by evolutional research of the social aspects of the main parties of this notion lets affirm that information society is a socio-philosophical concept, which observes production and information using as the dominant of the community's development.

It is shown, that socio-philosophical analysis of the information society foresees not only clarification of its essential characteristics but also condition's detection of the certain community ability, which are implicitly existent in the sense horizon. In this case it is necessary to illuminate not only economic multiplier of the information-communication but also ontological and moral-ethical components.

Keywords: information society, the network society, information, information – communication technology, ontology.

Надійшла до редколегії 28.02.2013 р.

УДК 1 (091); 141. 32

Д. Ю. Снітько

Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна

ДІЯЛЬНІСТЬ ТА БЕЗДІЯЛЬНІСТЬ ЛЮДИНИ В ФІЛОСОФІЇ М. ГАЙДЕҐҐЕРА

Аналізується опозиція діяльності й бездіяльності людини на предметі філософії М Гайдеґґера. Особливу увагу приділено переосмисленню німецьким мислителем самих понять «діяльність» і «бездіяльність» та співвідношення даних феноменів. Крім того, автор статті звертається до аналізу сутності та основних чинників людської бездіяльності в екзистенційному вимірі.

Ключові слова: присутність, екзистенція, діяльність, бездіяльність, «власний» і «невласний» способи існування, забуття буття.

Пасивність особистості, споживацтво, індиферентність, інертність, лінь та апатія набувають масового характеру в сучасному українському суспільстві, що становить небезпеку не лише для суспільства в цілому, але і для окремої людини, оскільки згадані феномени несуть в собі деструктивні моменти. Вивченню феномену бездіяльності людини як її екзистенціалу приділяється мало уваги, тому дослідження сутності й чинників феномену бездіяльності, його екзистенційних аспектів та співвідношення із діяльністю людини постає в якості актуального завдання для сучасного філософського знання.

В даній статті бездіяльність людини досліджується через її відношення до діяльності на предметі філософії Мартіна Гайдеґґера. Творчості німецького мислителя присвячена велика кількість досліджень, серед яких можна виділити роботи таких авторів як А. С. Богомолов, В. В. Бібіхин, П. П. Гайденко, І. С. Нарський, Г. М. Тавризян, В. А. Подорога та інших, що висвітлювали антропологічний аспект філософії німецького мислителя. Серед сучасних вітчизняних дослідників, які зачіпають антропологічну проблематику в контексті філософії М. Гайдеґґера, слід зазначити В. А. Колоярцева, А. М. Малівського, Б. М. Поліщука, С. Шевченка. Проте, в роботах згаданих дослідників майже повністю відсутній аналіз антропології М. Гайдеґґера в контексті проблеми співвідношення діяльності та бездіяльності людини.

Загалом тема співвідношення діяльності і бездіяльності людини поставала в якості предмету дослідження як у закордонних авторів (Г. Арендт, Е. Фрома, Г. Марселя, П. Шульца, Л. Свендсена, П. Козловські, А. Турена тощо) так і в роботах авторів пострадянського простору (роботи А. І. Бойка, Г. В. Воронової, А. П. Мальцевої, С. А. Нікольського та ін.). Проте, недоліком попередніх досліджень є те, що феномен бездіяльності людини розглядався або побічно або поза екзистенційним контекстом.

Метою даної статті є аналіз розуміння М. Гайдеґґером сутності і співвідношення діяльності й бездіяльності людини в екзистенційному вимірі. Для реалізації мети необхідно виконати наступні завдання: 1) проаналізувати зміст самих понять «діяльність» і «бездіяльність» в контексті філософії М. Гайдеґґера; 2) звернути особливу увагу на феномен бездіяльності людини в його екзистенційних аспектах; 3) виокремити екзистенційні причини й чинники людської бездіяльності.

Мартіном Гайдеґґером було здійснено переосмислення класичної опозиції діяльності й бездіяльності, що традиційно розумілась як протиставлення практичної та теоретичної (споглядальної) активності людини. Німецький філософ був незадоволений подібним тлумаченням, оскільки як практичне, так і теоретичне ставлення до світу передбачає суб'єкт-об'єктне протистояння. Останнє суперечить уявленню філософа про людину як присутність (Dasein), тобто, як буття-в-світі [2, с. 176,300]. Зважаючи на вихідну цілість присутності як буття-в-світі, розрізнення та протиставлення практичної і теоретичної діяльності здається штучним та невідповідним до самого феномену присутності, адже у випадку і практичної, і споглядальної діяльності мова однаково йде про власне буття

людини.

Про необхідність переосмислення поняття діяльності М. Гайдеґґер виразно говорить і на початку свого «Листа про гуманізм»: «Мы далеко еще не продумываем существо деятельности с достаточной определенностью. Люди видят в деятельности просто действительность того или иного действия. Его действенность оценивается по его результату. Но существо деятельности в осуществлении. Осуществить значит: развернуть нечто до полноты его существа, вывести к этой полноте, producere — про-из-вести» [5, с. 192]. Наведені слова дають досить повне уявлення про той смисл, що вкладав німецький філософ у поняття «діяльність»; цей смисл відрізняється від поширеного, пов'язаного із «практичністю» та «ефективністю» уявлення про діяльність і акцентує на мисленні як найвиразнішому та найсуттєвішому типові людської діяльності.

Важливим аспектом діяльності постає також творчість, оскільки саме через мислення буття самої людини набуває дійсності, тобто, реалізується, твориться у вчинку. Людина розуміється М. Гайдеґґером як сутнісно вкорінена в дії, оскільки саме дія є способом існування людини в світі і витворює її самість, а тому вона і може бути сутнісно витлумачена саме як дія. Тому, для Гайдеґґера буття собою означає сам процес вчинку, дії, а не сукупність певних рис особистості, її здібностей чи талантів [6, p. 223-224]. Дія постає як дещо первинне щодо будь-яких ідентичностей, адже саме вчинок стверджує свободу людини і можливість обирати будь які способи існування та ідентичності.

Наведене вище розуміння діяльності радикально відмінне від суто практичного її розуміння. Зауважимо, що в своєму центральному творі «Буття і час» М. Гайдеґґер навіть навмисно уникав терміну «діяльність», застосовуючи замість того поняття «вчинок», що, в свою чергу, пов'язується не стільки (і не тільки) із практикою та «конкретною» (трудовою чи якоюсь «ефективною») діяльністю, а, скоріше, із екзистенцією присутності та її здатністю відповідально ставитись до власного буття. Більше того, німецький філософ наполягав на необхідності розширеного осмислення діяльності, що включало б не тільки активні, але й пасивні аспекти даного феномену, звертаючи увагу на їх недослідженість.

Діяльність в філософії Мартіна Гайдеґґера постає як здійснення, актуалізація потенційного, є, по суті, виведенням істини у стан очевидності із стану прихованості через мислення і вчинок. Людина як просвіт буття, засвідчуючи щось у своїй присутності через його неприхованість, очевидність і дійсність, стверджує його буття через власний вчинок. У зв'язку із цим згадаємо про поняття горизонту у М. Гайдеґґера як екзистенційної схеми людини, що виступає необхідною передумовою збереження людини в її існуванні перед обличчям «хаосу» світу [3, с. 250-251]. Діяльність, відтак, постає в якості екзистенціалу людини, в якості її екзистенційної потреби, як робота по здобуттю істини, що може виступати тривким підґрунтям людського існування загалом; бездіяльність же виявляється забуттям екзистенції, забуттям істини.

Отже, переосмислення сутності діяльності й бездіяльності людини та їх співвідношення здійснювалось німецьким мислителем через аналіз людської екзистенції, точніше, через аналіз «власного» та «невласного» способів буття присутності. «Невласний» спосіб буття людини характеризується М. Гайдеґґером як «падіння в публічність». Останнє означає забуття власних можливостей присутності (серед яких найбільш своя – здатність померти) та спрямування власного буття до можливостей, визначених повсякденністю публічності. Повсякденність «людей» відзначається тим, що вона фактично не надає, а віднімає можливості у присутності, оскільки вже, ніби, наперед про все знає і все вирішила. Повсякденні «можливості людей» стосуються лише наявного підручного сущого, що вимагає турботливого ставлення і саме цим присутність, в модусі свого падіння, постійно стурбована. Зрештою, весь світ та всі інші, присутні в ньому, сприймаються як наявне підручне, яким прагнуть оволодіти і лише тому прагнуть мати із ним справу.

Впевненість в тлумаченнях «людей» веде до нехтування в розумінні людиною себе і світу, а також і до свого роду впевненості та заспокоєності, оскільки тепер присутність, ніби, напевно знає, що треба робити і як діяти. Проте, така позірна заспокоєність породжує зовсім не спокій, а заклопотаність безліччю справ і турботливість з метою приховати від присутності її власні можливості, що здатні її нажахати. В заспокоєності, отже, присутність впадає у відчуження від своєї власної здатності бути і в цьому смислі залишається бездіяльною.

В тлумаченні публічності практична заклопотаність, «ефективна» діяльність та «конкретне життя» постають як взірець та смисл існування, тоді як прагнення присутності до власної здатності бути собою представляється пересудами як занепад особистості та її бездіяльність. В даному випадку, відбувається перестановка, обертання смислів через те, що падіння присутності в «люди» характеризується відсутністю розуміння, тобто відхиленням від істини, і діяльність у істинному смислі виявляється бездіяльністю. Саме «люди» постають для М. Гайдеґґера втіленням відчуженої від самої себе присутності.

Отже, в істинному, екзистенційному смислі, бездіяльність людини постає як відмова присутності від своєї власної здатності бути, від власних вільних можливостей, від мислення, та її падіння в «невласний» спосіб буття. Зведення можливостей людини лише до доступного підручного призводить до трансформації її здатності бути так, що ця здатність постає переважно як «голе бажання», що майже не осмислюється і ніколи повністю не приносить відчуття задоволеності, породжуючи все нові й нові бажання. В такий спосіб народжується споживацтво і відтоді присутність не бачить і не створює власні можливості, а покірно слідує за бажанням та потягом, добровільно нехтуючи свободою [2, с. 195].

М. Гайдеґґер звертав увагу на той факт, що сутнісною рисою повсякденності виступає саме характерна бездіяльність – пригнічена нудьга, навіть відсутність настрою та апатичність, за яких саме буття присутності становиться для неї обтяжливим. Причин таких пригнічених станів, стверджує мислитель, присутність, як правило, не може знати, оскільки настрій, як фундаментальний екзистенціал присутності, є первинним щодо розуміння чи споглядання і раптово демонструє в настрої буття присутності в її «ось» та «як воно» [2, с. 134-136]. Більше того, онтологічно настрій постає первинним не тільки щодо розуму, але й щодо волі та бажання людини, що демонструє другорядний статус волі щодо онтологічного зв'язку буття й присутності.

Отже, апатичність та бездіяльність є характерними ознаками відчуженої присутності. В настрої, але без належного розуміння й усвідомлення, присутність відкриває власне «ось» та залишається пригніченою, оскільки так вона розмикає своє реальне положення як відчуженої присутності, що впала в «невласний» спосіб буття. Невласний спосіб буття характеризується постійним споживанням зовнішнього як нового, що тільки й цінне в якості нового й ще не пізнаного, не підкореного. В такий спосіб споживання та постійного перестрибування від одного до іншого, присутність намагається «забутись в світі» [2, с. 172].

Отже, від чого прагне втекти присутність? В чому причина такої втечі від себе, самовідчуження і екзистенційної бездіяльності?

Передусім нагадаємо, що Мартін Гайдеґґер вважав, що присутність початково тлумачить себе як піклування (cura). Даний феномен настільки фундаментальний, що німецький мислитель вважає його навіть підґрунтям для воління і прагнення. В контексті «власного» та «невласного» способів буття, мислитель веде мову і про два види піклування: 1) заклопотаність; 2) дбайливість [2, с. 183, 194, 199]. Стосовно заклопотаності дещо вже було сказано, тому зазначимо лише, що турботливість, заклопотаність схильна знімати клопіт та труднощі з іншого і ставати, відтак, на його місце. В такій ситуації інший не тільки втрачає можливості бути самим собою, наважуючись та рішаючись, а ще й стає пасивним та залежним, тобто підвладним, оскільки за нього вирішує інший. Цій турботливості протистоїть дбайливість, що відстоює можливості іншого щодо його екзистенційного вміння бути, тим самим не знімає відповідальності із нього, а повертає його до піклування про своє власне буття, тобто робить діяльним в екзистенційному смислі.

Ґрунтована в піклуванні, присутність прагне до того із чим можна мати справу, про що можна піклуватись, сподіваючись здобути хоч би якусь владу над світом, який її безмежно жахає. Жахається ж присутність самого свого буття-в-світі, бо жах постає в якості загрози із боку буття-в-світі. Проте, як сказано вище, присутність постійно намагається втекти від усвідомлення цього жаху. З іншого боку, сам по собі усвідомлений жах здатен вирвати (хоча б і не надовго) присутність із повсякденності людей, оскільки остання тепер не здатна пояснювати присутності її саму. Таким чином, жах виконує подвійну функцію: по-перше, жахає присутність та веде її до відчуження від світу та від себе; по-друге, створює для присутності можливість пояснити себе окремо від усіх інших та світу, виходячи із самого себе, бо «тревога уединяет и тем размыкает присутствие как «solus ipse», показуючи власне та невласне існування як можливості людини [2, с. 187, 188].

Отже, людина біжить у повсякденність, клопіт і розваги саме від страху і власних екзистенційних можливостей. В феномені страху мають свою основу відчуження від світу, від себе, що породжують нудьгу, апатію, відчай і тугу. Наприклад, нудьга як постійне відчуття, що переслідує особистість, сутнісно постає як нудьга від самого себе (на чому зауважував, зокрема, Отто фон Больнов) Прагнення позбутись нудьги через розсіяння, споживання й розваги постає як активність, що спрямована на уникнення тривожності власного буття.

Оскільки присутність, жахаючись, як правило губиться в людях і стає відчуженою від себе і від світу, вона, відтак, повинна ще себе сама віднайти. Показати присутності її саму може лише її власне само-тлумачення, що постає як голос совісті. М. Гайдеґґер відмежовує феномен совісті від усяких теологічних, біологічних чи психологічних

інтерпретацій. Совість дає присутності зрозуміти саму себе, і пов'язується із провиною, бо присутність в основі свого буття постає вже винуватою як сигнал того, що назріває чи вже відбулося відчуження, падіння в «невласне» існування, адже «присутність кличе в совісті саму себе» [2, с. 275]. Совість кличе присутність, що має стати тихою, кличе назад до тиші самого себе. Цей поклик проявляється як відчуття «не-по-собі», що М. Гайдеґґер характеризує навіть як фундаментальну рису буття присутності. Відтак, совість постає як поклик дбайливості щодо самого себе; невласний же спосіб буття присутності характеризується саме тим, що поклик совісті не почутий.

Зрозуміти поклик совісті означає здатність мати совість та прислухатись до неї і сутнісно постає як певна рішучість – «молчаливое, готовое к ужасу бросание себя на самое свое бытие виновным …» [2, с. 296-297]. Таким чином, рішучість пов'язується із власною істиною присутності, тобто із її самістю. Присутність, що рішилась, не просто передбачає себе в певній ситуації, а ставить себе в неї і тим самим вчиняє, діє. Мислитель в даному випадку навмисно говорить про «вчинок», а не про «діяльність» і фактично переосмислює класичне протистояння діяльного й споглядального, роблячи акцент не на першому чи другому, а на діяльності свідомості як рішучості і вчинку. (Треба зауважити, що М. Гайдеґґер говорить про два типи рішучості: 1) новоєвропейське розуміння, згідно із яким рішучість пов'язується із волею і суб'єктивністю, постаючи як воля мати волю; 2) давньогрецьке розуміння рішучості, що ґрунтована в істині і можлива через таке ставлення до буття, що характеризується як «благоговійна приязнь», поєднана із благоговійним острахом [4, с. 164, 167]. Саме другий тип рішучості постає для Гайдеґґера взірцем).

Вихід із невласного способу існування присутності можливий через заступання в свою власну можливість смерті, що долає «скаменілість» та бездіяльність присутності, відсікаючи всі нав'язані можливості на користь власних. В ситуації заступання присутність постає відокремленою від «людей» та від звичної «турботливої турботи» щодо зустрічного в світі сущого, постає як сама в собі впевнена і така, що жахається «свободи до смерті» [2, с. 266]. Піклування не чуже такому буттю, проте воно постає відтепер не як відчужена турботливість, а саме як дбайливість, як «власний» спосіб буття і дії людини. Заступання в рішучість мати совість фактично змінює спосіб буття присутності так, що вона дозволяє «бути» іншим в їх найбільш своїй буттєвій можливості, перебуває в «заступнически-освободительной заботливости». Таким чином, народжується справжня взаємність всупереч хитким стосункам двозначності та використання «людей».

В контексті згаданого вище самовідчуження людини варто нагадати, що сутність присутності Мартін Гайдеґґер бачив саме у часовості, а тому, «растрачиваясь, присутствие тратит само себя, т.е. свое время» [2, с. 333]. Маючи час і розпоряджаючись ним, присутність має себе в якості своїх можливостей. Вбиваючи час, присутність, отже, вбиває і себе, – ще одне підтвердження зв'язку між самовідчуженням та бездіяльністю, оскільки марнування часу є характерною рисою бездіяльної людини. Німецький мислитель серед трьох модусів часовості надавав великого значення майбутньому і теперішньому: майбутнє уможливлює можливості, проте присутність існує лише в теперішньому. Падіння ж присутності до наявного та людей актуалізує такі два модуси часовості як «наступаюче» та «минуле». Іншими словами, відчужена від себе присутність, що впала в бездіяльність невласного існування, переймається мріями-бажаннями та спогадами, тоді як присутність, що заступила в рішучість, витягає себе із падіння саме заради «ось» в «миттєвість-ока» теперішнього [2, с. 328].

Питання про нехтування людиною теперішнім, а разом з тим і власною екзистенцією пов'язано із тим, що людина звертається лише до сущого, позбавляючи уваги його буття, не питаючи про те, що суще є і як воно є. Людина забуває буття, відчужуються від буття і не перебуває більше при ньому. Забування ототожнюється М. Гайдеґґером не тільки із прихованістю буття, але й із самовідчуженням людини, оскільки «забывающий не просто забывает забываемое, но заодно и себя самого как того, от которого забытое ускользает» [4, с. 158]. Для позначення феномену забування як процесу відхилення від неприхованості, М. Гайдеґґер вживає термін «забуття» (Vergessung, гр. λήθη). Забуття постає властивістю буття, так само як і неприхованість (гр. ἀλήθεια), а тому причиною забуття не є лише людина та її воля чи розум. Проте, забуття прямо стосується сфери діяння, оскільки і людина, і речі, що вона споглядає, відтоді не перебувають і не діють в світлі істини.

Питання про причини забуття буття стає одним із центральних в антропології М. Гайдеггера. А. Г. Дугін, аналізуючи філософію німецького мислителя, зазначає, що причиною забуття буття постає самосвідомість людини як сущого, що протиставляє себе усякому іншому сущому. Оскільки людина також є видом сущого, то вона протистоїть також і сама собі. В такому випадку ми бачимо подвійне відчуження (від світу і від себе), що

лежить в основі буття самої людини і постає її сутнісною рисою [1, с. 93, 94]. Погодившись із наведеною тезою, все ж зауважимо, що А. Г. Дугін випускає з поля зору відповідь самого Мартіна Гайдеггера: забуття пов'язане із турботою і піклуванням, а «исходное единство структуры заботы лежит во временности» [2, с. 327]. Таким чином, саме часовість людського існування, усвідомлення людиною власної тимчасовості та конечності є першопричиною жаху, відчуження, падіння в «люди», піклування про суще та забуття буття.

Усвідомлення людиною власної тимчасовості, покинутості й відсутності будь-яких відповідей на екзистенційні питання, відкриває таку суттєву рису присутності як свобода. Іншими словами, людина приречена на свободу і сама має розпорядитись власним існуванням. Проте, саме абсолютна свобода людини дає їй можливість рухатися або в напрямку відчуження і протистояння із світом, або ж у напрямку до буття, що й становить її сутнісну природу. За відсутності відповіді на питання про сенс і мету власного існування, людина може прийти до певної альтернативи, що втім не повертає її до власного способу існування: 1) все залежить лише від волі і сили людини; 2) буття людини підкоряється фатуму і нічого змінити не можна.

Феномен волі не є чимось первинним по відношенню до факту присутності і настрою, тому акцентування волі в якості основного принципу в існуванні людини призводить лише до нігілізму і всіх його негативних наслідків, що супроводжують невласне існування людини. Тому, власна воля не може виступати в якості орієнтира в існуванні людини. Що ж до фаталізму треба сказати, що М. Гайдеггер пов'язував пасивність і бездіяльність присутності саме із фаталізмом та безвідповідальністю, коли сама людська свобода ставиться нею під питання, а присутність тільки те й робить, що уникає власних екзистенційних можливостей і рішень, що їй «… позволяет погрузиться в чистое бездействие и ускользание от всего» [3, с. 173]. Альтернативою як вольовому так і фаталістичному рішенню питання про смисл існування присутності є орієнтація не на волю чи на суще, а спрямованість до буття, що передбачає «благоговійні приязнь та острах» щодо нього [4, с. 164, 167].

Отже, невласний спосіб буття характеризується розсіянням в справах, заклопотаності чи пасивності, тоді як власний спосіб існування набуває цілісного та цілеспрямованого характеру і постає саме як екзистенційна активність. Невласний спосіб буття постає як бездіяльний, оскільки заклопотаний безглуздими справами, а власний спосіб буття постає як діяльний, оскільки має смисл. Доки життя триває як перманентний процес само-розбудови і само-творення особистості, воно має напрям і є автентичним способом її існування. Проте, повернення до самості передбачає не просто виокремлення себе із «людей» і публічності та повернення до «Я», а означає повернення до буття, до світу, оскільки людина сутнісно постає як буття-в-світі.

В якості висновків зазначимо, що М. Гайдеґґер переосмислив класичне уявлення про діяльність, по-перше, розглядаючи її в тісному взаємозв'язку із людською бездіяльністю, а по-друге, ствердивши в якості сутнісно людської діяльності активність мислення та ґрунтований на ньому вчинок як сутнісні прояви творчості, мислитель розумів діяльність в екзистенційному смислі. Так само, М. Гайдеггер акцентував і на екзистенційному смислі феномену бездіяльності, що, відтак, розуміється ним як самовідчуження, забуття людиною себе, своїх екзистенційних можливостей та буття загалом. Основними чинниками екзистенційної бездіяльності людини постають жах перед буттям-в-світі, падіння в публічність та забуття буття, що супроводжується такими феноменами як заклопотаність, нудьга, апатія, безвідповідальність, безупинне споживання та розсіяння в розвагах. Залишається без відповіді питання про можливість подолання людиною екзистенційної бездіяльності, а тому воно може бути предметом подальших досліджень.

Бібліографічні посилання:

1. Дугин, А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала / А. Г. Дугин. – М. : Академический Проект; Фонд «Мир», 2010. – 389 с. – (Философские технологии).
2. Хайдеггер, М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер; пер. с нем. В. В. Бибихин. – М. : Ad Marginem, 1997. – 438 с.
3. Хайдеггер, М. Ницше. Т. 1 / Мартин Хайдеггер; пер. с нем. А. П. Шурбелева. – СПб. : «Владимир Даль». – 2006. – 610 с.
4. Хайдеггер, М. Парменид / Мартин Хайдеггер; пер. с нем. А. П. Шурбелева. – СПб. : «Владимир Даль», 2009. – 384 с.
5. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / Мартин Хайдеггер // Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления; пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – С. 192 – 220. – (Мыслители XX в.).
6. Guignon, Charles B. Authenticity, moral values, and psychotherapy / The Cambridge companion to Heidegger / [Edited by Charles B. Guignon]. – New York, Cambridge University Press, 1993 – p. 215–239. – (Cambridge companions to philosophy).

Снитько Д. Ю. Деятельность и бездеятельность человека в философии М. Хайдеггера.

Анализируется оппозиция деятельности и бездеятельности человека на предмете философии М. Хайдеггера. Особое внимание уделено переосмыслению немецким мыслителем самих понятий

«деятельность» и «бездеятельность» и их соотношения. Кроме того, автор статьи обращается к анализу сущности феномена бездеятельности и основных факторов, его обусловливающих.

Ключевые слова: присутствие, экзистенция, деятельность, бездеятельность, «собственный» и «несобственный» способы бытия, забвение бытия.

Snit'ko D. Human activity and inactivity in M. Heidegger's philosophy.

The subject of this article is M. Heidegger's analysis of the essence and nature of human activity and inactivity in an existential dimension. For the realization of this aim necessarily to execute next goals: 1) analysis of the matter of the notions «activity» and «inactivity» in the context of philosophy by Martin Heidegger; 2) to apply to the analysis of human inactivity and its existential aspects; 3)to demonstrate clearly basics causes and factors of human inactivity.

Martin Heidegger had been made the reinterpretation of classical opposition of human activity and inactivity that was explained how contradistinction between practice and contemplation. Martin Heidegger has understanding human activity in existential sense. At first, the philosopher had consider the human activity in close connection with an inactivity; secondly, M. Heidegger had affirm how true human activity the activity of the thought and based on it deed that he has explain how the creative manifestations. Therefore, human activity in Martin Heidegger's philosophy explain how the realization and actuality of the potentiality, how the manifestation of truth and it coming out from closedness and concealment. In this case the point is that the thought discovering something that show the truth.

The reinterpretation of senses of human activity and inactivity and its relationship was realized by M. Heidegger through analyze of humans ways of existence that is that «authentic» and «inauthentic» modes of being. Inauthenticity is characterized by «falling into public» and «forgetting». Where inauthentic existence is lost in the dispersal of making-present, an authentic life is lived as a unified flow characterized by cumulativeness and direction.

As projection, Dasein is always already taking some stand on its life by acting in the world. Understood as agency, human existence is ahead of itself in two senses: human competent dealings with familiar situations sketch out a range of possibilities for how things may turn out in the future; each of our actions is contributing to shaping our lives as people of specific sorts. Moreover, M. Heidegger emphasized on existential sense of human inactivity that he has explained how a self-alienation, forgetting of being and yourself in average everydayness.

Fundamental factors of human existential inactivity are the fright and anxiety about being-in-

world that evolves to the falling into public and forgetting of being. This phenomena conduct with different manifestations of passivity – the thoughtlessness, preoccupation, boredom, apathy and perpetual consumption. The activity in existence sense is the thought about being, the existence by being and creative doing.

Keywords: Dasein, existence, activity, inactivity, «authentic» and «inauthentic» modes of being, forgetting of being.

Надійшла до редколегії 28. 02. 2013 р.

УДК 283/289 : 316.647.5 : 332.133.2

В. О. Ханстантинов

Миколаївський національний аграрний університет

ЕТНОКОНФЕСІЙНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК СКЛАДОВА РЕСУРСНОГО ПОТЕНЦІАЛУ РЕГІОНУ

Розглядається феномен етноконфесійної толерантності. Аналізуються сутність та зміст понять «регіон», «ресурсний потенціал», «регіональна політика». Висвітлюється роль етноконфесійної толерантності як складової ресурсного потенціалу регіону.

Ключові слова: етноконфесійна толерантність, регіон, ресурсний потенціал, регіональна політика.

Цілі модернізації України (і не лише у зв'язку з необхідністю подолання негативних наслідків світової фінансово-економічної кризи) потребують щонайповнішого використання наявних регіональних і місцевих ресурсів. Це становить одне із важливих завдань як органів державної влади і місцевого самоврядування, так й науковців, покликаних на основі ґрунтовних досліджень надавати відповідні практичні рекомендації. Ресурсний потенціал досліджується економічною наукою в курсі розміщення продуктивних сил. Його сутність, складові, принципи аналізу та оцінки, механізми нагромадження та використання висвітлені в працях таких вчених, як І. Ансофф, П. Друкер, Р. Каплан, В. Кашнікова, В. Коротков, Р. Коуз, В. Прохорова та ін.

Однак, на нашу думку, залишається поза увагою більшості дослідників той факт, що спокій та взаєморозуміння в етнонаціональних і релігійно-церковних відносинах, відсутність політизації природних протиріч в них і гострих проблем в діяльності етнонаціональних меншин і конфесійних організацій виступають в якості цілком самостійного і вельми важливого елементу ресурсного потенціалу регіону. З огляду на вказане, мета статті полягає, по-перше, в уточненні деяких базових понять, що застосовуються для політологічного аналізу багатоманітної регіональної проблематики, і, по-друге, у визначенні соціального механізму, в процесі і під впливом дії котрого етноконфесійна толерантність об'єктивується і набуває значення однієї з складових ресурсного потенціалу регіону.

Передовсім, торкнемося поняття «регіон», оскільки в сьогоднішніх розвідках існують неоднозначні підходи до його розуміння, а відтак, і в оцінюванні співвідношення місця регіональної і загальнодержавної політики у задоволенні докорінних соціально-економічних та духовно-культурних потреб людей.

Регіоном, на погляд І. Кураса, прийнято називати різні інституційні форми у вигляді :

- середовища здійснення регіональних заходів, в рамках якого відбуваються процеси децентралізації держави;
- державних регіональних установ, що є особливою формою децентралізації;
- автономної складової регіоналізованої чи подеколи навіть федеративної держави [1, с. 192].

Інше визначення регіону, вже поза контексту безпосереднього зв'язку із явищем децентралізації, було подане в проекті Закону України «Про засади державної регіональної політики». В ньому наголошується, що «регіон – визначене законодавством територіальне утворення субнаціонального рівня з системою органів виконавчої влади та органів місцевого самоврядування» [2]. Але за цим, назвемо його, кратологічним критерієм і кожен окремий сільський район будь-де, і Автономна Республіка Крим однаково постають як регіон. Однак таке тлумачення є доволі широким за змістом, і послуговування ним позбавляє якісної визначеності та конкретики завдання діяльності суб'єктів регіональної політики. Остання набуває смислу лише у разі, якщо контекстуально йтиметься про вираз та обстоювання специфічних інтересів даної територіальної спільноти. Проте знову лишається поза увагою масштаб цієї спільності – адже нею можуть бути і територіальні об'єднання, приміром, мікрорайону міста чи частини селища, що потерпає від якогось екологічного забруднення, наприклад, сміттєзвалища або від відсутності власного джерела питної води.

При визначенні поняття «регіон» ми в першу чергу будемо виходити з потреби позначення в ньому мінімізації напруження в нашому суспільстві і оптимізації для цього регіональної політики, адже, як справедливо пише відомий американський українознавець А. Аслунд, неможливо зрозуміти специфіку України поза розглядом регіонального чинника [3, p. 19]. Отож, під регіоном ми будемо розуміти деяку територію – область (окрему адміністративну одиницю) або групу областей, що є, схожими, спорідненими між собою історично, культурно, ментально, а також своїм місцем у вітчизняному народногосподарському комплексі і що тим самим відрізняються від решти територій, і потребують, відповідно, врахування цієї специфіки при формулюванні та здійсненні регіональної політики.

Інше базове поняття – це «ресурсний потенціал», під яким розуміють здатність господарчої системи інкорпорувати, переробляти ресурси для задоволення суспільних потреб. У складі ресурсного потенціалу звичайно виділяють матеріальну і нематеріальну сфери, природні (наявність корисних копалин, сприятливе географічне розташування тощо), людські (чисельність працездатного населення, наявність відповідних кадрів), техніко-технологічні та інші елементи [4]. Як бачимо, у визначенні поняття «ресурсний потенціал» превалює «морфологічний» підхід, і ніби на другому плані опиняється власне фактор людський – як такий, що й виступає рушійною силою функціонування ресурсного потенціалу і що має стосунок до характеру взаємодій між людьми.

Напевно, усвідомлюючи однобічність такого підходу, В. Коротков включає до особливого різновиду підприємницьких ресурсів природно-кліматичні умови для лікування і дозвілля, а також об'єкти, що мають культурно-історичну, духовну цінність. Їх раціональне, ефективне використання на основі підприємницької ініціативи здатне приносити значний прибуток обслуговуючим суб'єктам господарювання і забезпечувати відповідному регіону економічне піднесення [5].

На тлі того, що в Україні регіональні диспропорції перетворилися на гальмівний чинник забезпечення високих темпів економічного зростання та суттєвого поліпшення етнополітичної ситуації, наголос саме на єдності природних і людських ресурсів, акцент на духовних силах в розвитку регіонів, як нам уявляється, має обов'язково бути представленим у визначенні сутності та змісту поняття «регіональна політика», в окресленні напрямів її здійснення.

Відтак, під регіональною політикою ми розуміємо сукупність взаємопов'язаних між собою заходів, спрямованих на соціально-економічний і культурний розвиток регіону, що вживаються як у контексті загальнодержавних напрямів внутрішньої політики, так і заради оптимального задоволення специфічних інтересів регіональної спільноти на основі залучення до цього всіх ресурсів, в тому числі і в першу чергу тих, що є наявними саме в даному регіоні. Ними є структури регіональної мезоекономіки, природно-географічне середовище, екологічні та демографічні реалії, етнокультурні традиції, релігійно-церковні комплекси і т. ін. Одна з ключових цілей регіональної політики полягає у розгортанні

процесів ділової ініціативи та самоорганізації відповідної територіальної спільноти, самодіяльності місцевих громад у пошуку та використанні резервів, аби компенсувати неспроможність органів центральної влади своєчасно надавати адекватні відповіді на всі актуальні потреби конкретних територій і на поточні та далеку перспективу вимоги часу.

Варто також пам'ятати, що «важливою соціальною складовою українського регіоналізму є його релігійні корні», про «переплетіння етнічного фактору з економічним» [6, с. 75, 77]. У зв'язку з цим, етноконфесійна толерантність, так само як і соціальний мир, подолання корупції й злочинності, виступає не менш важливим елементом ресурсного потенціалу регіону, аніж перелічені вище природні або виробничі.

Під толерантністю розуміють терпимість до чужого способу життя, поведінки, звичаїв, почуттів, поглядів, ідей, вірувань [7, с. 330]. Вчені наголошують на її конструктивній ролі як першого ступеня тріади взаємовідносин: толерантність – повага – співробітництво, що виступає передумовою нормального політичного процесу в демократичній державі і водночас є одним із імперативних завдань її політичної системи [8, с. 661].

Плюралістична тео¬рія виходить із необхідності ширшого представництва різних соціальних груп, що виділяються мовними, релігійними, етнічними, професійно-корпоративними, іншими ознаками в системі політичної влади і управління інтересами. Як відмічав відомий український вчений С. Кримський, у сучасному світі «поза врахування принципу толерантності та методики діалогу будь-який пріоритет рішень за правилом думок більшості є орієнтацією на ті посередні позиції, в яких думка експертів співпадає з думкою профанів» [9, с. 4]. Отже, функціональна цілісність та ефективність демократичного порядку забезпечується завдяки участі всіх громадян незалежно від їхньої етнічної чи релігійної належності через вільну артикуляцію і захист ними своїх інтересів, а справедлива акумуляція і реалізація цього у вигляді загальної політичної волі обраною в державі владою уможливлюється лише при дотриманні принципу толерантності.

Орієнтовані на цінності взаємної толерантності взаємодії між носіями різних мовно-культурних, світоглядно-релігійних, політико-ідеологічних якостей з часом формують та підтримують усталені «правила гри» для всіх соціальних акторів. Повторюваності, надійності та передбачуваності таким відносинам надає соціальний механізм, який безпосередньо пов'язаний з виникаючою між соціальними суб'єктами довірою.

Відомий польський вчений П. Штомка виокремлює три основні рівні довіри в суспільстві. Перший – раціональний кредит довіри – виражається в тому, що людина обмірковує і оцінює свій рівень довіри до іншої, можливі ризики з огляду на різноманітні аспекти ситуації і тим самим формує власну когнітивну позицію до партнера по спілкуванню. Другий рівень – емоційний, на якому раціональні аргументи доповнюються психологічними переживаннями, особливо пов'язаними з колишнім досвідом, які іноді беруть гору над ними. Злиття раціонального і емоційно-психологічного компонентів формує базову довіру. Третій рівень – культурний капітал – виходить за межі окремо взятих акторів і втілюється у «типових орієнтаціях, які поділяє велика кількість індивідів і які мають соціальний характер, а відтак, справляють певний нормативний тиск чи обмеження щодо кожного актора. У цьому сенсі довіра стає властивістю людських спільнот, утворюючи культурний капітал, від якого люди можуть відштовхуватися у своїх діях» [10, с. 84].

З нашої точки зору, довіра як якісна визначеність стану міжсуб'єктних взаємодій виступає кінцевою ланкою в них. В ній втілюються їх можливий конструктивний результат, виявляється суто людський, такий, що відповідає цінностям гуманізму, зміст і при зберігається однакова для кожного з партнерів відкритість до продовження взаємовигідних стосунків.

У зв'язку з зазначеним, підкреслимо, що міжсуб'єктні взаємодії як такі завжди розгортаються за схемою «Я» – «Інший», і без і поза наявності «Іншого» вони просто неможливі. При цьому комунікативна категорія «Інший» залежно від ситуації взаємодії може асоціюватися, а іноді й ототожнюватися з деяким оцінювальним судженням, і вже на основі його учасники суспільних взаємодій формуватимуть своє ставлення один до одного. Отож, в умовах відкритої або прихованої міжсуб'єктної конфронтації «Інший» постає відповідно як «Ворог» або ж як «Суперник». Наступний етап трансформації конотації «Іншого» відбувається в умовах недовіри як цілком природного стану взаємин конкуренції, коли партнери сприймають один одного як «Чужий-Інший». Нарешті, відносини довіри характеризуються взаємним сприйняттям в якості «Свій-Інший».

У процесі і під впливом дії цього соціального механізму значно скорочується час на досягнення кінцевого результату, заради якого люди ініціюють стосунки між собою, а самий цей результат виявляється більш зрозумілим і справедливим для всіх учасників соціального спілкування. Через це значно покращується бізнес-клімат в регіоні, який стає більш привабливим для розвитку банківсько-фінансових установ, зовнішніх

інвестицій, започаткування інноваційних проектів, широкого обміну ідеями, кадрами фахівців, студентами тощо. Довіра, відтак, виступає важливою економічною категорією, оскільки істотно зміцнює соціально-економічну і політичну стабільність в ньому, значно зменшуючи трансакційні витрати господарюючих суб'єктів і сприяючи загалом помітному економічному зростанню [11].

Засновані на довірі міжсуб'єктні взаємодії набувають більш виразного цілепокладаючого і планомірного характеру, адже їх учасники виходять із необхідності визнання і дотримання деяких спільних для всіх політико-правових, соціокультурних та морально-етичних норм, чим забезпечується захист ключових екзистенціальних потреб кожного з них, повага до особистої автономії у форматі прийнятого на цей час в якості легітимного і тому очікуваного переліку дій, вчинків, загалом, типової групової та індивідуально самобутньої поведінки, в тому числі і в першу чергу, у публічно маніфестованих формах.

Така довіра здатна переорієнтувати міжетнічні, міжконфесійні відносини з антагоністичного на антагональний тип – систему взаємозв'язків, що позбавлена жорсткої опозиційності і характеризується взаємним прагненням до адаптації один до одного, до подолання відчуження при збереженні своєї інакшості, відмінних рис. Це взаємини релятивної рівноваги інтересів, які базуються на здатності цінувати свободу, права, готовності до діалогу, свідомої відмови від ворожості [12, с. 216, 217]. Теоретичне пояснення такої трансформації дає соціально-феноменологічний конструктивізм, за яким «вся реальність, в тому числі й релігійна, постає як результат конструктивної діяльності особи та її творчої інтерпретації навколишнього середовища» [13, с. 25].

Тому релігійна чи етнічна самоідентифікація особи не є чинником, що однозначно детермінує міжконфесійну або міжетнічну ворожнечу й нетерпимість. Інструмент протидії появі цього явища ми знаходимо також як у позитивному впливі особистої практики дружнього, ділового і взаємовигідного соціального спілкування з Іншим, так і в тому, що в кожній народній культурі, як і в релігії, містяться значні толерантницькі інтенції, хоча одночасно в них присутні елементи етноцентризму та конфесійної нетерпимості. За дієвості усталених демократичних інституцій, в ході цілеспрямованої інформаційної, культурно-просвітньої, виховної роботи, відкритості до діалогу і активності в ньому, в духовній етноконфесійній спадщині актуалізується саме загальнолюдське, гуманістичне за змістом і блокується деструктивне, що здатне руйнувати суспільну солідарність.

Одним із самобутніх регіонів, що зберігає особливості свого попереднього еволюційно-історичного розвитку, є Південь України. Історично склалося так, що саме цей регіон найбільш випукло вирізняється своїм поліетнічним, багатоконфесійним складом населення, мультикультурними традиціями, Північне Причорномор'я здавна було територією, де життєві хвилі змішували представників різних народів, де зустрічалися Степ і Море, кочівник і купець, вільний і раб.

Ще до нової ери на територію теперішньої Миколаївщини прибули жителі славнозвісного Мілета, заснували Ольвію, а ще перед тим – вони ж поселилися на острові Березань. Згідно з «Житія Святих Апостолів» після Вознесіння Сина Божого, його учень Андрій Первозваний проповідував у Скифії, Босфоринові, про що також розповідає Нестор-літописець у «Повести временних лет». У кінці Ш ст. на цих землях утворилась готська держава, а у 323 – 325 рр. – автокефальна Готська єпархія на чолі з єпископом Феофілом. Північ Причорномор'я відвідували Кирило і Мефодій і отримали після цього дозвіл від Римського Папи чинити богослужіння слов'янською мовою.

Під час Середньовіччя Південь зазнавав експансії з боку ісламського державного і культурно-релігійного чинника. У стародавньому місті-фортеці Кара-Кермені, або Ачі-Кале (м. Очаків) функціонувало 3 мечеті. В селі Тернівка (передмістя Миколаєва) перша мечеть була вже у 1790 р. У самому ж місті вперше мечеть збудовано у 1869 р. на розі вулиць Котельної та 3-ї Воєнної.

Перші козацькі церкви на території області були побудовані у ХУШ ст. З 60-ти церков, що існували за часів козаччини, три знаходились на території сучасної Миколаївської області : у Кисляківці (Жовтневий район), у Орлику (м. Первомайськ), у Гарді (Доманівський район). З входженням цих земель до складу Російської імперії її освоюють численні переселенці. Варто зазначити, що відповідним Імператорським указом їм було гарантовані свобода віросповідання, право будувати церкви і мати своїх священнослужителів. Окрім православних, тут з'являються римо-католицькі, лютеранські, пізні протестантські, іудейські громади. Перший костьол в Миколаєві був побудований у 1794 році, а згодом – такий же у с. Киселівка. Ініціатором побудови лютеранської кірхи, у приміщенні якої відновлене після тривалої перерви богослужіння, був військовий губернатор Миколаєва, головний командир Чорноморського флоту адмірал О. С. Грейг.

Отже, упродовж тривалого історичного часу зусиллями всіх мешканців склалася

багата культурна спадщина регіону. До неї свій вагомий внесок зробили представники різних народів і несхожих конфесійних напрямів. Тривалий досвід мирного співжиття і конструктивної співпраці між ними при освоєнні та розбудові цього краю, численні приклади взаємної терпимості та допомоги у разі природного або суспільного лиха – все це і сьогодні виступає предметом усвідомлення в кожній неупередженій людині «чуття єдиної родини» у процесі міжкультурного діалогу. Так, представників усіх національностей і конфесій спіткала спільна гірка доля бути беззахисним об'єктом переслідувань і утисків з боку колишньої тоталітарної влади. Приміром, якщо на початок 1917 р. на території сучасної Миколаївщини існувало понад 800 храмів, в тому числі 16 римо-католицькх, 7 лютеранських, 92 синагоги і молитовні будинки, то вже у 30-ті роки більше половини культових споруд було зруйновано, а ті, що залишилися, у більшості своїй були фактично конфісковані державною владою. Наприклад, єдина на території області караїмська кенаса була закрита і у 1930 р. перетворена на складське приміщення.

Але й відродження національних традицій, утворення та активізація діяльності організацій національних меншин, стрімке зростання кількості релігійних громад усіх конфесійних напрямів, що відбулося за часи незалежності, також є свідченням зміцнення інституту прав і свобод людини в незалежній Україні, що виступає надійним фундаментом культури толерантності.

Приміром, вже декілька років працює майстерня іконопису, яку очолює православний отець Сергій. Роботи художників виставлялися у київському музеї Івана Гончара, вони, як повідомлять засоби масової інформації, прикрашають оселі відомих політиків. За сприяння католицької громади відбуваються виставки і концерти класичного мистецтва. Православні громади допомагають у роботі з наркозалежними, позбавленими волі. Протестантські громади Нового Заповіту «Наріжний камінь» і «Віфанія» піклуються про ветеранів та інвалідів, адвентисти сьомого дня – забезпечують гарячим харчуванням щодня 15 – 20 найбільш знедолених. Влітку 2006 р. було започатковано релігійними організаціями роботу дитячих таборів. Для спільних богослужінь, проповідницької діяльності, гуманітарної допомоги щороку в область приїздять десятки церковнослужителів з США, Ізраїлю, Польщі, Росії, Німеччини, інших країн. Релігійне життя широко висвітлюється. Серію цікавих матеріалів засоби масової інформації останнім часом присвятили історії і сьогоденню іудейської громади. З містом пов'язана доля сьомого Любавичського Ребе Менахема-Мендела Шнеєрсона, послідовники якого створили 1400 центрів у 35 країнах світу. Говорячи про ставлення до євреїв, головний раввін Миколаєва і області Шолом Готліб оцінив його як «добре».

Плідною є робота Миколаївської обласної ради національних товариств. Щорічно влаштовуються конференції, випускаються книги, організуються дні і фестивалі культури національних меншин, проводяться конкурси, вікторини, інші розважальні і пізнавальні заходи. Цікавою є співпраця товариства і окремих національно-культурних осередків з бібліотеками і школами міста, ознайомлення широкого загалу зі своєю історією, культурою і традиціями [14]. В такому духовному кліматі відбувається формування регіональної соціокультурної ідентичності, однією з прикметних ознак котрої виступає толерантність як терпимість у стосунках між представниками різних етнонаціональних і релігійно-церковних спільностей.

Цьому посприяла довголітня економічна спеціалізація регіону – бути морськими воротами і транспортними вузлами, надавати рекреаційно-туристські послуги. Будучи однією з приморських областей, Миколаївщина здійснює транспортування та переробку мільйонів тон вантажів. В середньому порти області щороку приймають біля 2600 суден. Через них лише до країн Європейського Союзу експортується товарів на суму понад 170 млн. дол., а імпортується – на 130 млн. дол. Загалом же вантажоперевезення морем здійснюється майже до 90 країн світу [15, с. 1].

До області щороку приїжджають десятки тисяч відпочивальників з різних куточків України, Росії, Молдови, Біларусі, Польщі, країн Балтії тощо. Кількість ця може суттєво зростати з огляду на ще невикористані можливості Очаківського узбережжя, зокрема, унікальної території національного заповіднику Кінбурнської коси. Ухвалена Кабінетом Міністрів Стратегія розвитку туризму і курортів, розгортаючи зміст Указу Президента про 2008 рік як рік туризму, наголошує, зокрема, на тому, що туристична галузь є важливим чинником соціально-економічного розвитку держави, її територій. В Миколаївській області рішенням обласної ради № 8 від 8 листопада 2002 року була прийнята Програма розвитку туризму, в якій одним із її завдань поставлено підвищити імідж області, а пунктом 23 – забезпечити розробку тематичних екскурсійних програм та спеціалізованих маршрутів історико-релігієзнавчого напряму.

Таким чином, спільна взаємовигідна справа краще долає негативні стереотипи, скоріше прокладає шлях до розуміння взаємної залежності і корисності ділового співробітництва,

аніж схоластичні міркування про гуманізм і загальнолюдську солідарність. На цій основі формується довіра, Соціальна довіра і соціальний капітал, що ніби акумулюють увесь позитивний нагромаджений досвід мирного співжиття, взаєморозуміння, терпимості і поваги один до одного, допомагають розкрити креативні здібності людей, служать запровадженню механізмів інноваційного розвитку. Це дозволяє дійти висновку, що етноконфесійна толерантність є важливим складником ресурсного потенціалу регіону, а її забезпечення і використання в інтересах економічного зростання – важливим напрямом регіональної політики.

Бібліографічні посилання:

1. Курас І. Ф. Етнополітологія. Перші кроки становлення / І. Ф. Курас . — К. : Генеза, 2004. — 736 с.
2. Проект Закону України «Про засади державної регіональної політики» // [Електронний ресурс]. — Режим доступу : dbn. at. ua/publ/3-1-0-7
3. Aslund A. How Ukraine became a market economy and democracy. — Washington : Peterson Institute for International Economics, 2009. — 343 p.
4. Прохорова В. В. Ресурсний потенціал економічного зростання // Науковий вісник Ужгородського університету : Збір. наук. праць / За ред. д. е. н. В. П. Мікловда . — Ужгородський національний університет. — Вип. 28. Ч. 2. — 2009. — С. 120 — 125.
5. Коротков В. Г. Ресурсный потенциал предпринимательства региона / Энциклопедия маркетинга // [Електронний ресурс]. — Режим доступу : www. marketing. spb. ru/read/article/a08. htm
6. Зварич І. Т. Етнополітика в Україні : регіональний контекст / І. Т. Зварич. — К. : Дельта, 2009. — 320 с.
7. Социологическая энциклопедия / [под общ. ред. А. Н. Данилова]. – Мн. : БелЭн, 2003. – 384 с.
8. Політологічний енциклопедичний словник [за ред. Ю. С. Шемшученка та ін]. – 2–ге вид., доп. і перероб. – К. : Генеза, 2004. – 736 с.
9. Кримський С. Демократія як дар та проблема / С. Кримський // День. – 2010. – 13 січня.
10. Джонсон Д. Екзистенціальні аспекти довіри / Д. Джонсон, А. Мельников // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 2009. — №1. — С. 78—92.
11. Кузьмін О. Є. Довіра як економічна категорія / О. Є. Кузьмін, О. О. Бонецький // Економіка, планування і управління галузі. Науковий вісник НЛТУ України. — 2010. — Вип. 20. 2. — С. 100 — 104.
12. Бабій М. Ю. Міжконфесійні конфлікти у контексті взаємовідносин етноконфесійних ідентичностей / М. Ю. Бабій // Релігія і нація в суспільному житті України й світу / [За ред. Л. О. Филипович]. — К. : Наукова думка, 2006. — 287 с.
13. Папаяні І. Релігійна ідентичність в межах теоретичного релігієзнавства / І. Папаяні // Українське релігієзнавство. — 2009. — № 52. — С. 22—29.
14. Миколаїщина багатонаціональна : з історії етнічних спільнот регіону. — Миколаїв : Атол, 2005. — 330 с.
15. Мирошниченко В. На втором месте в Украине // Вечерний Николаев. —2008. — 31 января.

Ханстантинов В. А. Этноконфессиональная толерантность как составляющая ресурсного потенциала региона.

Рассматривается феномен этноконфессиональной толерантности. Анализируется сущность и содержавние понятий «регион», «ресурсный потенціал», «региональная політика». Освещается роль этноконфессиональной толерантности как составной части ресурсного потенциала региона.

Ключевые слова: этноконфессиональная толерантность, регион, ресурсный потенциал, региональная политика.

Khanstantinov V. Ethnic and religious tolerance as a part of resource potential of region.

We consider the phenomenon of ethno-confessional tolerance. The essence and the meaning of «region», «resource potential,» «regional policy» are analizyed. The paper emphasizes the role of ethno-confessional tolerance as a part of the resource potential of the region.

The purpose of the article is, firstly, to clarify some basic concepts that are used for political analysis of diverse regional perspective, and, secondly, in determining the social mechanism, in the process, and under the influence of whose ethnic and confessional tolerance is objectified and transformed as one the components of resource potential.

It is noted that a factor of the ethnic and confessional structure of region in Ukraine is connected with its economic growth. It is concluded that mutually shared thing can better overcome negative stereotypes, can pave the way to understanding each other, can provide business cooperation.

On this basis the interpersonal trust, social trust and social capital take place. All of them accumulate the positive experience of peaceful coexistence, mutual understanding, tolerance and respect for each other, and they help to reveal the creative abilities of people in economic and other spheres of society. So it is concluded that ethnic and confessional tolerance is a part of mechanisms for innovation. This leads to the conclusion that ethnic and confessional tolerance is an important component of the resource potential of the region and it support economic growth of the region.

Regional policy is aimed, first, to provide implementation of national domestic policy, and, secondly, to provide as much as possible involvement of resource potential of a specific region. A prerequisite for achieving this goal is ensuring ethno-confessional tolerance as an important part of regional policy.

Keywords: confessional tolerance, region, resource potential, regional policy.

Надійшла до редколегії 28.02.2013 р.

УДК 304. 9

С. П. Харченко
Кіровоградський державний педагогічний університет імені Володимира Винниченка

ЕТНОКУЛЬТУРНІ ЦИВІЛІЗАЦІЇ В КОНТЕКСТІ РОЗГОРТАННЯ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

Показано, що ідея взаємодії й рівноправ'я етнокультурних цивілізацій набуває різних форм у процесі історичного поступу людства. На сучасному етапі розвитку ця проблема має особливе наукове значення, а на практиці реалізується в міжнародних рухах і організаціях. Їх діяльність тісно пов'язана із глобалізаційними перетвореннями. Останні сприяють появі не лише позитивних, але й протилежних деструктивних тенденцій у геополітичному просторі. Нації, етноси, культури відстоюють свою ідентичність будь-якою ціною й не завжди мирним способом. Внаслідок цього фактично порушуються норми та принципи рівноправ'я націй, народів. Відтак виникає необхідність теоретичного переосмислення підходів до проблем функціонування, розвитку соціокультурних, етноцивілізаційних утворень в єдиному світовому просторі.

Доведено, що нерівномірність світового економічного розвитку в майбутньому лише посилюватиметься і, як наслідок, поставить під загрозу досить нестійку єдність світової спільноти.

Погляд на глобалізацію, як на інтегральну суму процесів найбільш адекватно відображає вплив цього явища (як творчий, так і руйнівний) на діяльність людей. Все більш чітко розглядається дійсне її обличчя – прагнення західного світу, включаючи США, контролювати цей процес. Безумовно, саме Захід виступає головним провідником глобалізації, але він не визначає її напрямки і результати, глобалізація – це нерівномірний і суперечливий процес.

Ключові слова: етнокультурні цивілізації, глобалізаційні процеси, загальноцивілізаційний процес.

Постановка проблеми. Як показує філософський аналіз основних етнокультурних векторів цивілізаційного розвитку: «Заходу-Сходу», «Півночі-Півдня», характерною ознакою сучасності стала так звана «посттенденція»: постмодерністська, постіндустріальна. В основі концепцій «построзвитку» простежується зміна ціннісних систем, в тому числі й етнокультурних. Сучасні соціокультурні трансформації є результатом переосмислення історичного досвіду людства, реакцією на руйнівні впливи світових і «холодної» воєн, політичних конфліктів і протистоянь. Окрім того, крах Радянського Союзу, що призвів до монументальних потрясінь, а також якісно змінив глобальний простір, відроджує ідею про виклики історії, яка виявляє все нові альтернативи цивілізаційного розвитку. Багатоманітність етнокультурних вимірів, з одного боку, а також спроба їх уніфікації у єдину модель, яку пропагує європейська цивілізація, з іншого боку, породжує певну колізію. Остання полягає в тому, що на тлі глобалізаційних перетворень все активніше захищають свою самобутність етнокультурні цивілізації. М. Бердяєв, долаючи пласти часу, розкривав суперечливі процеси в історії людства: універсалізації, який уособлює імперіалізм, й індивідуалізації, початком якого є націоналізм. Шляхом до майбутнього, на його думку, є об'єднання людства у вселенську єдність шляхом боротьби за національну культуру – нівелювання цивілізації є «потворним» [1, с. 351, 364].

Ідея взаємодії й рівноправ'я етнокультурних цивілізацій набуває різних форм у процесі історичного поступу людства. На сучасному етапі розвитку ця проблема має особливе наукове значення, а на практиці реалізується в міжнародних рухах і організаціях Їх діяльність тісно пов'язана із глобалізаційними перетвореннями. Останні сприяють появі не лише позитивних, але й протилежних деструктивних тенденцій у геополітичному просторі. Тобто нації, етноси, культури відстоюють свою ідентичність будь-якою ціною й не завжди мирним способом. Внаслідок цього фактично порушуються норми та принципи рівноправ'я націй, народів. Відтак виникає необхідність теоретичного переосмислення підходів до проблем функціонування, розвитку соціокультурних, етноцивілізаційних утворень в єдиному світовому просторі. На думку Н. Висоцької, «Захід просто не сміє далі заплющувати очі на існування культурного Іншого», що вважатиметься самогубством [2, с. 5]. В. Толстих стверджував, що замах на багатоманітність в сфері політичного і культурного життя завжди викликає відповідну реакцію самозахисту [3, с. 382].

Мета. Особливо актуальним є дослідження специфіки сучасного соціокультурного простору, характеру глобальних трансформацій та наслідків їх впливу на соціум у контексті цивілізаційного підходу до розуміння історичного процесу.

Аналіз досліджень і публікацій. Глобалізація стала предметом дослідження майже всіх суспільних дисциплін. Найвідомішими дослідниками глобалізації серед західних дослідників є З. Бауман, І. Валлерстайн, Е. Гіденс, Р. Робертсон, Е. Саїд, Дж. Стігліц, Г. Томсон, М. Уотерс та інші. Серед сучасних російських дослідників слід назвати М. Ільїна, В. Пантіна, В. Стьопіна, В. Толстих та інших. Існують різні тлумачення сутності глобалізації та її соціальних наслідків. В загальному значенні під глобалізацією можна розуміти зміцнілий процес глобальної взаємозалежності держав, економік, культур, що

характеризується стисканням світу й інтенсифікацією усвідомлення світу як єдиного цілого [4, с. 44]. На наш погляд, визначення глобалізації А. Володіна, Г. Широкова як комплексного геоекономічного, геополітичного, неогуманітарного явища, що впливає на всі сторони життєдіяльності світового співтовариства більш суттєво окреслює зміст цього поняття [3, с. 36]. Глобалізація – це процес, який приводить до охоплюючого весь світ зв'язування структур, культур, інститутів. Глобалізацію представляють і як процес, і як нову ідеологію, як неминучу стадію історичної, соціокультурної динаміки [4, с. 45]. Е. Гіденс зазначав, що це – комплексний процес, який включає політичні, економічні, культурні аспекти [5, с. 13, 14]. Американський економіст Дж. Стігліц наголошував на тому, що глобалізація «послабила відчуття ізольованості у країнах, що розвиваються, й надала багатьом у цих країнах доступ до знань» [6, с. 28].

Як зазначив М. Кастельс, «глобальна економіка в XXI ст. буде поширюватися, використовуючи значне збільшення потужності телекомунікацій та обробки інформації. Вона проникає у всі країни, на всі території, у всі культури, у всі комунікаційні потоки й у всі фінансові мережі, безупинно розглядаючи планету в пошуках нових можливостей для отримання прибутку. Але вона буде це робити вибірково, з'єднуючи значимі сегменти і нехтуючи місцевостями і людьми, які вже вичерпали свій потенціал або не викликають інтересу на даний момент» [7, с. 508]. Нерівномірність світового економічного розвитку в майбутньому лише посилюватиметься, що, на наш погляд, ставить під загрозу досить нестійку єдність світової спільноти. Дуже небезпечним назвав В. Наталуха прагнення супердержави до атомізації, розколу етнокультурних і політичних утворень [8, с. 83]. Дж Стігліц назвав однією з причин опору глобалізації підрив останньою традиційних цінностей, що робить неминучим конфлікти [6, с. 232]. Слушно зазначив О. Колєсніков, що в рамках філософсько-культурологічної концепції глобалізації сучасне суспільство є цілісним взаємопов'язаним світом, що постійно зустрічається з необхідністю культурного плюралізму при вирішенні глобальних проблем [9, с. 203-204].

Зрозуміло, що погляд на глобалізацію, як на інтегральну суму процесів найбільш адекватно відображає вплив цього явища (як творчий, так і руйнівний) на діяльність людей. Все більш чітко розглядається дійсне її обличчя – прагнення західного світу, включаючи США, контролювати цей процес. Однак, не можна погодитися з тими дослідниками, хто ототожнює глобалізацію з вестернізацією чи американізацією. Безумовно, саме Захід виступає головним провідником глобалізації, але він не визначає її напрямки і результати, глобалізація – це нерівномірний і суперечливий процес. На думку Ю. Пахомова, «покладаючись на своє безпрецедентне інформаційне домінування, Захід надав процесу нав'язування своїх цінностей майже невідворотній характер» [10, с. 15].

Новий поштовх до аналізу феномену цивілізації і культури в контексті історичного поступу людства пов'язаний, як ми вже зазначали, із появою глобальних проблем сучасності. По-новому виглядають сьогодні ідеї про цивілізацію як спосіб існування людства. Досліджуючи причину зростання ворожості всередині невеликих етнічних груп, П. Рікьор наголошує на тому, що універсалізація викликала руйнівні процеси, він помітив, що найменша, майже невидима чужій людині «відмінність» стає граничним пунктом, навколо якого групуються особистості, що мають її за щось спільне для себе [11, с. 298-300].

Схожа на цю ідея «сингулярностей» Ж. Дельоза полягає у перевазі дифузної культурної ситуації над дуальними схемами [12, с. 453]. Р. Рорті розуміє культуру як процес комунікації [13, с. 55-56]. Отже, етнокультурна цивілізація також постає системою, що протиставляє себе усім іншим аналогічним чи альтернативним системам. Тому усвідомлення нею власної єдності й самоідентифікації є відображенням компліментарності як підсвідомого відчуття взаємної симпатії та спільності людей. Визнання етнічним колективом своєї спільності є головною ознакою «єдності» як системи. Найбільш відомі етноси згруповані у своєрідні конструкції-«культури» або «надетнічні цілісності». Кожна з етнокультурних цивілізацій, в свою чергу, взаємодіє із ландшафтом і техносферою. Ці зв'язки не випадкові і залежать від характеру адаптації й рівня розвитку етносів як продуктивних сил. Отже, термін «етнокультурна цивілізація» найбільш цілісно відображає сутність сучасного стану культури, що постає складним поєднанням етносів і світоформуючих систем.

Основна частина. Етнокультурні цивілізації як і будь-які самобутні цивілізації не підлягають уніфікації. Остання в сучасних умовах постає актом її насильницького залучення до єдиного стандартного зразка розвитку – «євроцентризму» та «постісторії». Ця спроба виявилася невдалою. Альтернативою цим зразкам є цивілізаційний підхід до історії, який виступає іншою точкою зору, порівняно із формаційним підходом. Вони не заперечують один одного, але відрізняються, адже ставлять історії різні запитання. Теорія «кінця історії», запропонована Ф. Фукуямою, відображає реальне ставлення західного світу до представників інших культур. Він описує історію як «діалог» між суспільствами,

внаслідок якого дивіденди отримає лише те суспільство, яке в змозі подолати свої внутрішні суперечності [14, с. 110]. Зрештою воно набуває статусу «розвинутої» держави і потрапляє у вузьке політичне коло «обраних», куди не мають доступу інші. Ф. Фукуяма підкреслює, що історія спрямована на затвердження ліберальної демократії промислово розвинутих країн, яка і постає її кінцем [14, с. 121]. Чимало держав однак не прагнуть до євроінтеграції і бажають зберегти своє «обличчя», що свідчить про поляризацію думок стосовно концепції «кінця історії».

Усі вказані вище підходи пов'язані з ідеєю приналежності суспільства нового типу до постісторії. Ф. Уебстер зазначає, що зрозуміти тенденції розвитку інформаційного суспільства можливо лише врахувавши історію розвитку капіталізму і його потреб. Так інформаційний капіталізм суттєво відрізняється від капіталізму корпоративного [15, с. 366]. Вигляд сучасного капіталізму постає доволі монументальним. Його специфічними рисами є діяльність величезних транснаціональних корпорацій, глобальні масштаби конкуренції, колонізація новітніх технологій, монополізація інформації і сфери знань, впровадження складної системи економіки. Техногенна цивілізація постає невід'ємною від основних законів сучасного капіталізму. Дійсно, мірою того як зростає роль сфери послуг та інформації в економіці, а сфера виробництва комп'ютеризується, природа багатства невпинно змінюється. При цьому капітал утрачає залишки своєї «матеріальності».

З початком формування «єдиної» світової спільноти (друга половина XX століття) світові процеси виходять за межі простих бінарних конструкцій типу «Захід-Схід». Так, Ю. Яковець стверджує, що наприкінці XX ст. як вияв зміни загальнопланетарної картини, активізуються процеси інтеграції, зокрема, розвивається західноєвропейське цивілізаційне співтовариство [16, с. 12].

Важливе значення в розумінні нової епохи належить процесу локалізації – зворотній стороні глобалізації. Під локалізацією розуміють зростаючу роль місцевих співтовариств, практик регіонального співробітництва [4, с. 52]. На нерозривний зв'язок глобалізації і локалізації як взаємопов'язаними тенденціями указує термін «глокалізація». Так, Р. Кісь, розглядав взаємодію процесів глобалізації і локалізації як глокалізацію – зустрічний рух смислоформ, знакових систем та способів комунікації. Автор зазначав, що діалектика соціокультурного простору в усіх вимірах – локальних, національних, глобальних – полягає в гармонійному поєднанні внутрішніх та зовнішніх чинників [17, с. 13-14].

Представляє інтерес і феномен «третього світу», який дозволяє інтегрувати актуальні позиції антиномії «Захід-Схід». Безумовно, сучасний світ не вміщується в одну схему, яка б увібрала всі його ознаки. В. Розін визначає чотири основних моменти, що характеризують сучасну соціокультурну ситуацію. Перший пов'язаний із усвідомленням негативних і незворотних аспектів техногенної цивілізації. Другий виявляє формування нового соціального проекту, націленого на покращення умов життя в межах глобального простору. Третій – це суттєва зміна практик і діяльності людини, що сприяє розвитку технології, яка диктує в якому напрямку слід рухатися людству. Четвертий обумовлений новим рівнем знань про науку як таку [18, с. 139-140]. Усі ці моменти виявляють суперечливу конфігурацію надзвичайно складного соціального механізму, важелі управління яким належать монополістам влади – західному світові на чолі із США. Подібна «соціальна машина» постає байдужою до потреб держав із слабкою економікою, етнокультурних цивілізацій, що претендують на самовизначення і затвердження власних цінностей і традицій. В результаті світ розділився на тих, хто може протистояти новій системі, яка формується і тих, кого вона поглинає.

Розвиток глобалізаційних процесів тісно пов'язаний з антиномічними соціокультурними контекстами розвинутого в інституційованому плані західного світу та суспільствами, які не подолали цивілізаційного етапу розвитку. Особливості сучасних геополітичних процесів ускладнюють розвиток давно сформованих моделей «Захід-Схід». Західна модель обрала такі світоформуючі принципи та ціннісні установки, які суперечать законам природи, обумовлюють низку негативних явищ і тенденцій. Безумовно, це стосується перш за все духовної сфери західного суспільства. Таку модель не можна назвати універсальною. Сучасний світ розвивається суперечливо та неоднозначно. Незважаючи на деякі спільні ознаки, що притаманні етнокультурним цивілізаціям, він ніколи не був одноманітним. Завжди існували цивілізаційні, релігійні, політичні відмінності, які посилювалися на тлі значних геополітичних змін. Країни Сходу і Заходу перебувають у процесі вироблення нових моделей розвитку, які узгоджуються зі світовими тенденціями і сприяють збереженню власної своєрідності.

Сильні традиціями етнокультурні цивілізації намагаються протистояти перш за все процесам глобалізації, а саме їх деструктивним проявам. «Глобалізація була нав'язана світові разом із обіцянками про спокій і процвітання… Мир був ще однією обіцянкою

глобалізації, але замість цього з'явилися тероризм і війна», – зазначає В. Шива [19, с. 81]. Отже, самобутні етнокультурні цивілізації виступають протекцією різноманітних економічних систем на всіх рівнях, способом культурного різноманіття, визнанням того, що «інші» постають не «загрозою», а необхідною умовою загальноцивілізаційного процвітання [19, с. 84].

Прагнення Сполучених Штатів Америки підкорити арабський світ призводить до появи локальних воєн і збройних конфліктів, а це ще більше «розхитує» й без того нестабільну світову систему. Американські цінності й ілюзорна американська свобода дратують представників інших культур, адже їх нав'язують із позиції сили, приховуючи істинні наміри, які полягають у тому, що однополярність системи міжнародних політичних відносин і процес глобалізації наділяють єдиного світового лідера необмеженою владою в масштабах гіперпростору. Слід особливо підкреслити, що основні суперечності між культурами виникають не через багатоманітність форм вираження їх змісту, несхожість менталітету, ціннісних орієнтирів, все це є природнім, адже природа також постає системою розмаїтих форм життя, а через спроби знищити цю природну багатоманітність і встановити штучний схематичний світопорядок – односторонній, а тому недосконалий.

Розглянемо фразу «американська мрія», яка поступово перетворилася на концепт американського способу життя, своєрідний міф про світле майбутнє. Він став привабливим майже для всього людства. Поступово цей міф перетворився на символ свободи й демократії. Врешті-решт в американському суспільстві почала обстоюватися циклічна модель послідовної й природної заміни лібералізму консерватизмом, і навпаки. За допомогою цієї моделі ліберали-реформісти прагнули довести значущість лібералізму як такого. Однак така циклічна модель, що на перший погляд приваблює американське суспільство вичерпною простотою й прозорістю, інтерпретує лише поверхові зрушення, соціально-психологічні зміни в суспільній свідомості американської нації й не торкається кардинальних соціально-економічних процесів, об'єктивних тенденцій історичного розвитку. Найбільш сучасним за характером серед соціально-політичних програм є «неолібералізм» як ідейно-політична течія. Префікс «нео» поступово вкорінюється в політичному лексиконі й ототожнюється з новим напрямком історичного розвитку, позитивними зрушеннями в усіх сферах соціального життя людства в цілому.

Теорії «постіндустріального» суспільства в 60-х – початку 70-х рр. були пов'язані з іменами Д. Белла, З. Бжезінського та інших теоретиків лібералізму. З. Бжезінський обґрунтовує ідею американської винятковості й схиляється до думки про Сполучені Штати Америки як безальтернативний варіант цивілізаційного розвитку. Він підкреслює, що нова американська мозаїка є «мультикультурною етнічною сумішшю», представники якої одночасно зберігають свою відмежованість, є більш цілеспрямованими й відображають нечувану різноманітну глобальну палітру [20, с. 244]. Він підкреслює, що зміни, які відбулися в Сполучених Штатах Америки, не просто відображають безпрецедентне розмаїття так званих «меншин», а і порушують питання чи може конкретна расова або етнічна меншина зайняти а Америці домінуючі позиції? [20, с. 245].

Ще важливішим з політичної точки зору є питання стосовно формування самосвідомості і, як наслідок, зростання політичної активності етнічних груп, що проявляють особливий інтерес до конкретних аспектів американської зовнішньої політики [20, с. 245]. Йдеться про кубинські, грецькі й особливо мексиканські етнічні меншини. З. Бжезінський наголошує, що зростання ролі культурної й політичної самосвідомості конкретних етнічних груп супроводжується руйнуванням замкненої в минулому англосаксонської білої протестантської еліти та більш терпимим ставленням до багатоманіття в Америці, яка раніше здебільшого орієнтувалася на асиміляцію [20, с. 247-248].

Він робить висновок, що в часи американської гегемонії й глобалізації жодна з конкретних груп не в змозі глибоко відобразити загальноамериканські національні інтереси. Більше того, навіть значна кількість складних проблем, які Америка має вирішити як світовий гегемон, призводять до зіткнення інтересів різноманітних етнічних груп в США. Прикладом є риторичні на сьогодні питання: яка з етнічних груп повинна визначати політику США стосовно Ізраїлю та Арабського світу? Китаю й Тайваню? Індії й Пакистану? За відсутністю базової солідарності, в центрі якої стоїть розуміння спільного майбутнього Сполучених Штатів Америки, американська мозаїка може перетворитися на змагання між етнічними групами, кожна з яких буде затверджуватися будь-якими засобами [20, с. 249].

Дж. Сорос, так само, як і З. Бжезінський, схиляється до ідеї домінуючої ролі США в геополітичному просторі. Він вказав на те, що геополітичний реалізм ґрунтується на інтересах держави. Ідеалізм відкритого суспільства підкреслює загальнолюдські інтереси [21, с. 184]. «Холодну війну» Дж. Сорос інтерпретує як конфлікт між двома наддержавами або між двома уявленнями щодо того, як організувати світ. Тобто конфлікт

відбувається між «закритим» і «відкритим» суспільствами [21, с. 185]. Принципи відкритого суспільства, на його думку, знаходять своє відображення в демократичній формі правління і в ринковій економіці. Однак у разі спроби реалізувати ці принципи в світовому масштабі, людство стикається зі складнощами, що здаються нездоланими, а саме – з національним суверенітетом [21, с. 203].

Виходом із глухого кута й одним із способів побудови відкритого суспільства без порушення національного суверенітету, на його думку, є пропозиція фінансових стимулів конкретним країнам, що сприятимуть добровільному прийняттю міжнародних угод і стандартів [21, с. 204]. Стосовно майбутньої організації світу Дж. Сорос зазначає, що лише США здатні координувати його, однак ні в якому разі не поодинці – необхідно прикладати спільні зусилля всіх держав, однак під керівництвом Сполучених Штатів Америки [21, с. 193]. Це означає, що гегемонія не може існувати, якщо гегемон не приділяє достатньо уваги інтересам інших членів співтовариства, не координує їх дії, оскільки вони можуть об'єднатися й знищити гегемона. Е. Саїд зазначив, що імперіалізм консолідував ідентичності в глобальному масштабі, але ж останні продовжують відтворювати культурні й етнічні ідентичності [22, с. 467]. Д. Мартен наголошував, що немає підстав визнавати перемогу глобалізму в масштабах планети – існує певне піднесення «постнаціонального» як способу побудови наднаціональних утворень шляхом вільної домовленості між державами [23, с. 94].

Дж. Сорос визначає «світову систему» як таку, що поступово руйнується через низку фінансових криз [24, с. 246]. Він називає «процес творення Європейського союзу» «гігантським експериментом в соціальній інженерії». На його думку, цьому процесу притаманна невизначеність, а інтеграція супроводжується складнощами. Остання ініціюється політичною елітою, але поза підтримкою мас. Ідея «єдиної Європи» була надзвичайно привабливою, особливо в сучасних умовах [24, с. 247], однак у сфері зовнішньої політики Європейський союз не досяг значних успіхів. Зовнішня політика й досі підкоряється інтересам окремих країн [24, с. 249]. Така політична програма, що пропагує процвітання єдиного етносу є неприйнятною для представників інших етнокультурних цивілізацій, що протиставляють західному світові розмаїтий набір етнокультурних форм.

Х. Арендт попереджає сучасників про загрозу тотальної експансії існуючих етнокультурних спільнот. На її думку, різні національні уряди невдоволено спостерігали за наростанням тенденції до перетворення бізнесу на політичне питання й ототожнення економічних інтересів порівняно невеликої групи з національними інтересами як такими. Але єдиною альтернативою експорту влади здавалася свідома поступка значної частини національного багатства. Тільки шляхом експансії національних засобів примусу можна було раціоналізувати потік інвестицій за кордон і реінтегрувати до економічної системи нації скажені спекуляції з надлишковим капіталом, що спонукали ризикувати всіма заощадженнями. [25, с. 180].

Доктрина необмеженої експансії, яка сама лише й здатна здійснити мрію про необмежене накопичення капіталу й призводить до безцільного нагромадження сили, майже унеможливлює створення нових політичних утворень, що до настання доби імперіалізму завжди було результатом завоювання. Насправді її логічним наслідком є руйнування будь-яких існуючих етнокультурних спільнот – як у переможених народів, так і народу метрополії. Адже будь-яка політична структура, стара чи нова, залишена напризволяще, створює стабілізуючі сили, що заважають безперервному перетворенню й розширенню [25, с. 181]. «Тоталітарна епоха» найбільш гостро репрезентує суперечності між етнокультурними цивілізаціями й ставить під загрозу існування людської цивілізації загалом. Значення терміну «цивілізованість» стає розмитим, адже ним починають маніпулювати в угоду Заходу, який самотужки включив себе в ранг «цивілізованого етносу», причому інші представники світової спільноти не мають права стверджувати протилежне.

На думку Б. Маркова, у свідомості сучасної цивілізованої людини зіштовхуються дві відмінні історичні традиції. Одна відображає цінності, потреби й уявлення, що формують ядро ідеї людини, яка постає корпусом гуманітарного знання. Інша ж репрезентує техніку раціональної маніпуляції штучно створеними структурами. Співвідношення історичного світу людини й технічних штучних систем є конфліктним за характером й усвідомлюється в якості дилеми: чи то культура визначається духовними традиціями самосвідомості людини, чи то об'єктивною логікою й технічними можливостями науки [26, с. 42]. Тобто, на перший план виступає проблема суперечності між «цивілізованістю» й «культурністю» етнокультурних цивілізацій, де основним «арбітром» виступає історія.

На нашу думку, найбільш плідно розглянув цю проблему Р. Арон. Він підкреслює, що дві помилки Заходу, очевидно протилежні, але по суті пов'язані між собою, лежать

в основі обожнення історії. Історичне існування, таке, яке по-справжньому пережите, протистоїть індивідуумам, гуртам, націям, що захищають інтереси чи несумісні ідеї [27, с. 120]. Помилки, пов'язані з абсолютизмом і релятивізмом, однаково відкидаються логікою ретроспективного знання людських фактів. Історик, соціолог, юрист добувають «поняття» з діянь, інституцій, законів. Вони не розкривають «сенсу» всього. Історія не абсурдна, але ніщо живе не схоплює її останнього «сенсу» [27, с. 120-121]. Історія, однак, стає такою ж маніпулятивною технологією, як і політичні. Її переписують в угоду політиків, її фальсифікують і викривляють.

П. Рікьор розуміє світ набагато ширше, ніж той, який зазвичай називають світом техніки. На його думку, історія техніки та винаходів утворює єдину історію, історію в однині, у створенні якої беруть участь генії різних народів та індивіди, які в ній забуваються і з нею зливаються [11, с. 88]. Історія постає накопиченням слідів, нашаруванням й осадом людських творінь, відокремлених від їхніх авторів, доступним для впровадження у життя капіталом [11, с. 89], який використовується сучасними монополістами влади не за істинним призначенням, в ім'я рівноправ'я культур, покращення умов життя людства чи вирішення нагальних екологічних проблем, а навпаки, у вигляді прогресистських проектів, де цінність прогресу залишається абстрактною цінністю – велетенською симуляцією.

Хоча П. Рікьор називає людську цивілізацію «єдністю», вважаючи, що певна єдність пам'яті й певна єдність проекту збирає людей у часі й разом із тим визначає належність цих людей до того самого цивілізаційного «простору» і, в результаті, серцем цивілізації є глобальне бажання жити одним стилем життя, він однак підкреслює, що необхідно остерігатися, щоб не зводити ці конкретні оцінки до абстрактної таблиці цінностей [11, с. 92]. П. Рікьор, перш за все, занепокоєний тим, що історичний дискурс в якості суб'єктивного наративу постає чимось усередненим між істиною та вимислом, а тому він легко піддається фальсифікації. Це дійсно відбувається в умовах сучасності, коли цивілізаційний підхід до історії замінюється цивілізаторським, в рамках якого історичні факти і події тлумачаться в залежності від політичного «замовлення» та швидкої передачі естафети влади з «одних рук у інші», в результаті чого майбутній проект цивілізації європейського типу постає збіднілим з точки зору людського досвіду й соціальної взаємодії різноманітних типів локальних та етнокультурних цивілізацій.

М. Бердяєв прогнозував внутрішній апокаліпсис історії, який тлумачився ним не лише як одкровення про кінець світу. Він став також одкровенням про події всередині історії, про внутрішній суд над історією. Існування людини в цьому світі постало б історичним існуванням. Воно є історією, яка виявилася трагічною сутичкою між «особистим», «над-особистим» і «до-особистим». Історія ніколи не розв'яже конфлікт між особистістю і суспільством, особистістю і культурою, особистістю і масою, між якістю і кількістю. В ній діють особистості, в ній проявляється індивідуальне. Історія має сенс і визнання сенсу історії належить християнству [28, с. 481-482], адже для християнства будь-яка людська душа є більш цінною і більш значимою, ніж уся історія, разом із своїми імперіями, війнами, «розквітами» цивілізацій, переворотами. Саме тому й є необхідним зрив історії та суд над історією [28, с. 483]. Тут закладено ідею про пошук істинного «сенсу» історії, що втрачається через хаотичний перебіг інтерпретацій.

Визнання ситуації зростання кількості смислів змушує говорити про наявність контурів інформаційного суспільства. Однак знову йдеться перш-за все про історичний вибір західного світу, де в елітному клубі «золотого міліарду» в умовах ізоляції від іншої частини світу існуватиме європейська етнокультурна цивілізація. Людина в таких умовах стає ніби «пацієнтом» для держави, що може маніпулювати нею й направляти її. Людина отримує лише ілюзорні свободи.

Ж. Бодріяр вказує на «імплозію» смислу в засобах масової інформації. Він говорить: «ми перебуваємо в світі, в якому дедалі більше інформації і дедалі менше смислу» [29, с. 117]. Він висуває три гіпотези: 1) або інформація продукує смисл (негентропічний чинник), але їй не вдається компенсувати раптову втрату значення в усіх сферах; 2) або інформація не має нічого спільного із значенням; 3) або між двома явищами існує чіткий та необхідний взаємозв'язок, тією мірою, якою інформація прямо руйнує або нейтралізує смисл і значення [29, с. 117-118].

Європейська цивілізація історично втомлена постійними зусиллями зберегти владу, капітал та свій імперський дух, тому вона поступово втрачає потенціал могутності й занепадає. Отже в неї залишається лише два варіанти виходу із кризи. Перший полягає у необхідності приховати свою слабкість, яка проявляється на всіх рівнях соціального життя, зокрема на політичному й економічному. Так, Ж. Бодріяр зазначає, що внаслідок невідомо якого ефекту Мьобіуса репрезентація також обернулася проти себе самої, й увесь логічний світ політичного припиняє існувати, залишаючи місце безкінечному

світові симуляції. Цьому світові, для нас ще невпізнанному, із згубним вигином, чинять шалений опір [29, с. 215].

Ж. Бодріяр вбачає кризу європейської цивілізації у духовному занепаді всіх інстанцій, всіх осей вартості, всієї аксіології, в тому числі політичної. Все це постає «агонією та апогеєм капіталу» [29, с. 216]. Він підкреслює, що в оточенні симулякра вартості і фантома капіталу та влади ми «набагато беззахисніші та безпорадніші, ніж тоді, коли нас обмежує «закон» вартості та товару, без яких система виявилася здатною включити в себе свою власну смерть…» [29, с. 217]. Місія Заходу – підпорядкування інших культур [19, с. 30].

В свою чергу, М. Фуко, в своєму есе «Палаючий розум», досліджує феномен безумства як такий, що змінюється з перебігом історії. «Безумство» набуває певного змісту в європейській культурі, спричиняє втрату «сенсу» буття. На думку М. Фуко, це може мати як позитивні, так і негативні наслідки. Так «безумство» може бути прекрасним «сховищем» сенсу. При цьому, «сховище» є не стільки запитом, скільки фігурою, що утримує й «підвішує» сенс, встановлює деяку порожнечу, в якій виникає ще не здійснена можливість існування інших сенсів (і так до безкінечності). «Безумство» відкриває недоліки цього сховища і знаходить ту порожнечу, де мова і мовлення, зумовлюючи одне одного, формуються, виходячи одне з одного й нічого одне одному не говорять. Західне ж «безумство» втратило мовний характер, оскільки перетворилося в подвійну мову – тобто мовну матрицю, яка ні про що не говорить [30, с. 144-145].

Складна система економіки, зокрема, американської, що здатна миттєво збільшувати обсяги капіталу, за рахунок спекуляцій на ринку акцій, біржових махінацій та «приписування» процентів зросту капіталовкладень, виявилася фіктивною. П. Кругман називає її «великою брехнею» і робить висновок, що високотехнологічні фірми, так само, як і акції провідних компаній із блискучим майбутнім є смертними. Тому, сьогодні необхідно розуміти, що стрімкий рух технологічного прогресу, який сприяв виникненню із порожнечі великих корпорацій, може призвести до того, що життя цих компаній «під сонцем» може бути надзвичайно коротким [31, с. 81]. Процес «маскування» негативних проявів західного способу життя є спробою залучення зовні резервних джерел капіталу і технологій.

Ознаки кризи європейської цивілізації особливо гостро проявляються на духовному рівні у вигляді поступового вичерпання моральних і світоглядних цінностей. Врешті, другим варіантом збереження Заходом свого статусу «володаря» є процес підкорення етнокультурних цивілізацій, локальних культур, держав, що йому протистоять, поглинання їх наукового потенціалу й запозичення позитивного життєвого досвіду. Саме у пануванні проявляється істинність європейської етнокультурної цивілізації та її смисл. Багатонаціональне суспільство нового типу, яке пропагують західні студії під гаслами нових можливостей і виключних матеріальних благ, приховує ситуацію асиметричного доступу «інших» до важелів влади, сфер інформації і знань.

Отже, затвердження права голосу й ідентифікація власних культурних цінностей етнокультурними цивілізаціями, з одного боку, є їх викликом глобалізації. Сюди слід включити Китай, Індію, Японію, арабський Схід, Росію та інших. Однак, з іншого боку, вплив сучасних соціокультурних трансформацій є настільки інтенсивним, що всередині кожної з етнокультурних цивілізацій можна спостерігати дифузні процеси взаємопроникнення цінностей, зміни стереотипів мислення. Інформаційне суспільство сприяє появі нової культури, яка відображає конфліктність і суперечливість процесу соціалізації й ті загрози, які приховані в ньому і, які найбільш адекватно можна оцінити лише в процесі аналізу історичного досвіду.

Етнокультурні цивілізації як певні системи організації й розвитку людської життєдіяльності включають способи виробництва, взаємодії з природою, міжособистісного спілкування, пізнання й духовної творчості. В їх основі закладено програми, які базуються на традиціях повсякденності. Ці традиції закріплюються в мові, міміці й жестах, в моді, манерах, житлі. Вони виступають основою етичних, естетичних і взагалі життєвих розбіжностей, на основі яких здійснюється пізнання й оцінка оточуючого світу. Ці розбіжності визначають національну ідентичність (в формі диференціації «свого-чужого»), статеву приналежність (шляхом розділення чоловічого і жіночого), ставлення до суспільства і держави, до роботи і розваг, до життя і смерті, до природи і людини.

Дослідження проблем розвитку і становлення етнокультурних цивілізацій, локальних культур у контексті постмодерністського підходу передбачає наявність багатоманітності варіантів тлумачення етнокультурних процесів і явищ. В межах постмодерністського підходу сучасні етноцивілізаційні процеси перетворюють і змінюють мистецтво, сприяють перегляду ролі й призначення автора й митця. Так, на думку У. Еко, «цивілізація»

сучасного роману пропонує історію, в якій читач переміщується в непередбачувану природу «того, що станеться», а отже, стає свідком винахідливості сюжету. Події в ньому не відбуваються «перед» оповіданням, вони відбуваються в «той час, як» про них розповідають, і переважно навіть автор не знає, що станеться далі [32, с. 161]. Таким інструментом, що тлумачить культуру й цивілізацію і репрезентує їх у знятому вигляді виступає історія.

Цей підхід застосовується для визначення нового типу майбутнього – модернізації етнокультурних спільнот із збереженням власної ідентичності. Світ як цілісна система динамічно реструктуризується й набуває обрисів «впорядкованого хаосу». Синергетичні тенденції, що проявляються в цьому світі, впливають і на світову спільноту як надзвичайно складну систему, кожен з елементів якої має багато вимірів. У цьому контексті етнічне відродження є процесом еволюційної динаміки. Так, поступово руйнується усталений соціокультурний порядок, форматується нова система відносин між етнокультурними цивілізаціями.

Висновки. Через дослідження соціокультурних, етноцивілізаційних змін встановлено співвідношення лінійних та нелінійних тенденцій у цивілізаційному поступі світової історії. Виявлено наслідки зіткнення етнокультурних цивілізацій через аналіз закономірностей загальноцивілізаційного розвитку. Обґрунтовано специфіку розвитку етнокультурних цивілізацій у постісторії.

Етнокультурна цивілізація формується внаслідок взаємодії та вироблення спільної для всіх представників етнокультурної спільноти системи цінностей, обумовленої політичними, економічними, культурно-історичними, соціокультурними потребами. Термін «етнокультурна цивілізація» визначено як поліетнічна соціокультурна система, носіями якої є етнічні спільноти, етнонаціональні утворення, локальні культури і цивілізації. Така полікультурна система є поєднує в собі різні засади: загальноцивілізаційні, локальноцивілізаційні, культурні, етнопсихологічні, інформаційні тощо. В широкому значенні етнокультурну цивілізацію можна визначити як сукупність властивих етносам способів, елементів, структур життєдіяльності, що забезпечують їх збереження і розвиток і виконують самоідентифікуючу функцію. Етнокультурні цивілізації є логічними системами реальних цінностей і вибудовуються в будь-якій послідовності. Такі моделі як системи взаємовідношень всіх шарів історичного процесу певного часу і простору є структурованим цілим, що вимагає як стадіального, так і полілінійного бачення. Тому етнокультурні цивілізації слід розглядати з позицій соціальної філософії та культурології. Це дозволить уникнути нівелювання значення терміну та його одностороннього тлумачення. Розуміння етнокультурної цивілізації не збігається за змістом із поняттям «суспільно-економічна формація», «суспільство», «глобальна цивілізація».

Процес формування етнокультурних цивілізацій не завершений. Важливим завданням етнокультурної цивілізації є збереження самототожності (етнокультурної ідентичності). Сучасний світ в умовах активізації глобалізаційних процесів постає всепланетарним поєднанням різноманітних культур і цивілізацій, які тісно взаємодіють.

Етнокультурна цивілізація формується в процесі глобальних змін сучасної світової історії: розвитку та взаємодії культур і локальних цивілізацій в соціокультурному просторі; усвідомлення етносами власної самоцінності. Внаслідок цієї взаємодії вироблено спільну для всіх представників етнокультурної спільноти систему цінностей, обумовлену політичними, економічними, культурно-історичними, соціокультурними потребами. В етнокультурній цивілізації найповніше відображена сутність сучасного стану культури як складного поєднання етносів і світоформуючих парадигм.

Деякі локальні цивілізації й етнічні культури «розчиняються» в інших, деякі зазнають трансформацій, що й веде до самознищення. З іншого боку процес «зіткнення» є природною взаємодією етнокультурних цивілізацій, де «конфлікт» виступає розвитком. Упровадження в практику моделі «культурного плюралізму» призвело до повної децентралізації світового співтовариства. З іншого боку процес «зіткнення» є природною взаємодією етнокультурних цивілізацій, де «конфлікт» виступає причиною розвитку. Процеси їх «зіткнення» існували в різні періоди часу. В основі протистояння сучасних етнокультурних цивілізацій лежить конфлікт цивілізаційних векторів «Схід-Захід». Проблема «зіткнення» цивілізацій може бути розглянута і як діалог культур, народів, цивілізацій.

Лінійні та нелінійні тенденції проявляються в процесі розвитку й формування нового багатополюсного соціокультурного середовища, де співіснують різні культурно-цивілізаційні та етнокультурні виміри. Лінійність проявляється в кожній етнокультурній цивілізації, що розвивається. В світовій історії одночасно співіснують різні етнокультурні цивілізації і, разом з тим, вони репрезентують різні соціально-історичні континууми. Наявність етнокультурних цивілізацій у просторі свідчить про нелінійність чи вияв полілінійності. Феномен нелінійності є багатоаспектним, він виявляє складний характер

зв'язків між системоутворюючими елементами етнокультурних цивілізацій: політичними, економічними, культурними, релігійними та вказує на протилежні світоглядні традиції. Етнокультурні цивілізації розвиваються циклічно і взаємодіють між собою. Вони виступають складними соціокультурними системами, в основі яких етноси та їх об'єднання сприяють формуванню цілісної структури.

Бібліографічні посилання:

1. Бердяев Н. А. Философия свободы / Н. А. Бердяев; [сост., вступ. ст. и комм. В. В. Шкоды; Худ.-оформ. Б. Ф. Бублик]. – Харьков : Фолио; М. : ООО «Изд-во АСТ», 2002. – 736 с. – (Серия «Вершины человеческой мысли»).
2. Висоцька Н. Виклики розмаїття : яким бути багатокультурному сценарію для України» / Н. Висоцька // Агора. Подолання розбіжностей. – розвиток особливостей. Вип. 4. – К. : Стилос, 2006. – С. 5-11.
3. Горбачов М. С. Грани глобализации : Трудные вопросы современного развития / М. С. Горбачов [и др]. – М. : Альпина Паблишер, 2003. – 592 с.
4. Блинов А. С. Национальное государство в условиях глобализации: контуры построения политико-правовой модели формирующегося глобального порядка / А. С. Блинов. – М. : МАКС Пресс, 2003. – 149 с.
5. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя / Е. Гіденс. – К. : Альтерпрес, 2004. – 100 с. – (Серія «Сучасна гуманітарна бібліотека»).
6. Стігліц Дж. Глобалізація та її тягар / Дж. Стігліц; [пер. з англ. А. І. Іщенка]. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2003. – 252 с.
7. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс; [пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана]. – М. : ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
8. Наталуха В. В. Трудный диалог внутри общечеловеческой цивилизации / В. В. Наталуха // Діалог цивілізацій: нові принципи організації світу : Матеріали Всесв. конференції. Київ, 24. 05. 2002 р. – К. : МАУП, 2002. – С. 73-84.
9. Колесников А. С. Философская компаративистика и диалог культур: материалы симпозиума [«Россия и Грузия : диалог и родство культур»], (Санкт-Петербург, 2003) / А. С. Колесников // Сб. Вып. 1 / под ред. Парцвания. – СПб : Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 185-205.
10. Цивилизационная структура современного мира. Кн. 1. Мусульманско-афразийская и индийско-южноазиатская цивилизации / [под ред. Ю. Н. Пахомова, Ю. В. Павленко]. – К. : Наукова думка, 2008. – 544 с.
11. Рікьор П. Історія та істина / П. Рікьор; [пер. із фр. В. Шовкуна]. – К. : Видавничий дім «КМ Academia», Університетське вид-во «Пульсари», 2001. – 396 с. – (Серія «Християнські філософи»).
12. Дельоз Ж. Логика смысла. Theatrum philosophicum / Ж. Дельоз, М. Фуко; [пер. с фр]. – М. : «Раритет»; Екатеринбург : «Деловая книга», 1998. – 480 с.
13. Після філософії: кінець чи трансформація? / [упоряд. : К. Байнес та інші]. – [пер. з англ] – К. : Четверта хвиля, 2000. – 432 с.
14. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма. – М. : ООО «Изд-во АСТ : ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 588, [4] с.
15. Уебстер Ф. Теории информационного общества / Фрэнк Уэбстер; [пер. с англ. М. В. Арапова, Н. В. Малыхиной]; под. ред. Е. Л. Вартановой. – М. : Аспект Пресс, 2004. – 400 с.
16. Яковец Ю. В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций / Ю. В. Яковец. – М. : ЗАО «Изд-во «Экономика», 2003. – 441 с.
17. Кісь Р. Глобальне, національне, локальне / Роман Кісь. – Л. : Літопис, 2005. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http:www. litopys. lviv. ua/catalog/kyltorologija_5html.
18. Розин В. М. Типы и дискурсы научного мышления / В. М. Розин. – М. : Эдиториал УРСС, 2000. – 248 с.
19. Глобальный дискурс : [сборник статей / науч. ред. Л. Савина]. – Сумы : ИТД «Универсальная книга», 2003. – 142 с.
20. Бжезинский Зб. Выбор. Мировое господство или глобальное лидерство / Зб. Бжезинский; [пер. с англ]. – М. : Международные отношения, 2006. – 288 с.
21. Сорос Дж. О глобализации / Дж Сорос; [пер. с англ. А. Башкирова]. – М. : Изд-во Эксмо, 2004. – 224 с.
22. Саїд Е. Культура й імперіалізм / Е. Саїд. – К. : Критика, 2007. – 608 с.
23. Мартен Д. Метаморфози світу: Соціологія глобалізації / Домінік Мартен, Жан-Люк Мецжер, Філіп П'єр; [пер. з фр. Є. Марічева]. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2005. – 302 с.
24. Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности / Дж. Сорос; [пер. с англ] – М. : ИНФРА-М, 1999. – XXVI. – 262 с.
25. Арендт Х. Джерела тоталітаризму / Х. Арендт; [пер. з англ. В. Верлока, Д. Горчаков]. – К. : Дух і Літера, 2002. – 539 с.
26. Наука в культуре / [под ред. В. Н. Поруса]. – М. : Эдиториал УРСС, 1998. – 384 с.
27. Арон Р. Опій інтелектуалів / Р. Арон; [пер. з фр. Г. Філіпчук]. – К. : МП Юніверс, 2006. – 272 с.
28. Бердяев Н. Русская идея / Н. Бердяев. – М. : Эксмо; СПб. : Мидгард, 2005. – 832 с.
29. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / Ж. Бодріяр; [пер. з фр. В. Ховхун]. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 230 с.
30. Юнг К. Г. Матрица безумия / Карл Густав Юнг, Мишель Фуко. – М. : Алгоритм, Эксмо, 2006. – 384 с.
31. Кругман П. Великая ложь / П. Кругман. – М. : ООО «Изд-во АСТ», 2004. – 474, [6] с.
32. Еко У. Роль читача. Дослідження з семіотики текстів / У. Еко; [пер. з англ. Мар'яни Гірняк]. – Львів : Літопис, 2004. – 384 с.

Харченко С. П. Этнокультурные цивилизации в контексте разворачивания глобализационных процессов.

Показано, что идея взаимодействия и равноправия этнокультурных цивилизаций приобретает различные формы в процессе исторического развития человечества. На современном этапе развития эта проблема приобретает особое научное значение, а на практике реализуется в международных движениях и организациях. Их деятельность тесно связана с глобализационными преобразованиями. Последние становятся причиной появления не только позитивных, но и противоположных деструктивных тенденций в геополитическом пространстве. Нации, этносы, культуры отстаивают свою идентичность любой ценой и не всегда мирным способом. Вследствие этого фактически нарушаются формы и принципы равноправия наций, народов. С этого момента возникает необходимость теоретического переосмысления подходов к проблеме функционирования, развития социокультурных, этноцивилизационных образований в едином мировом пространстве.

Доказано, что неравномерность мирового экономического развития в будущем будет только усиливаться и, как следствие, поставит под угрозу достаточно нестойкое единство мировой общности.

Взгляд на глобализацию, как на интегральную сумму процессов, наиболее адекватно отображает влияние этого явления (как творческий, так и разрушительный) на деятельность людей. Все более четко просматривается настоящее ее лицо – желание западного мира, включая США, контролировать этот процесс. Безусловно, именно Запад выступает главным проповедником глобализации, но он не определяет ее направления и результаты, глобализация – это неравномерный и противоречивый процесс.

Ключевые слова: этнокультурные цивилизации, глобализационные процессы, общецивилизационный процесс.

Kharchenko S. Ethnocultural civilizations in the context of the globalization processes development.

The idea of cooperation and equality of ethnocultural civilizations takes different forms in the historical development of mankind. At the present stage of development, this problem is of particular scientific value, but in practice it is implemented to the international movements and organizations. Their activities are closely linked to globalization transformations. They contribute not only to positive, but also to opposing destructive tendencies that take place in the geopolitical space. Nations, ethnic groups, cultures defend their identity at any cost and not always peacefully. Actually the rules and principles of equality of nations and ethnic groups are violated. That is why it is necessary to find out other theoretical approaches to the problem of functioning, social and cultural development of ethnocivilized entities in a single world space.

In the future the uneven global economic development will be more intensive and that endangers rather fragile unity of the international community.

The view on globalization as the cumulative sum of the processes reflects the most adequate impact of this phenomenon (both creative and destructive) on the activities of people. Its true face becomes clearer – it is the desire of the Western world, including the U. S., to control the whole process. It is not correct to identify globalization with Westernization or Americanization. Certainly, the West guides the process of globalization, but it does not determine its directions and results, globalization is uneven and contradictory process.

New impetus to the analysis of the phenomenon of civilization and culture in the context of the historical development of humanity are associated with the emergency of global problems. The idea of civilization as a way of mankind existence becomes new today.

So ethnocultural civilization also arises as the system that opposes itself to all other similar or alternative systems. Therefore, its awareness of own unity and identity is a reflection of complementarity as subconscious feeling of mutual sympathy and people totality. Each of the ethnocultural civilizations, in turn, interacts with the landscape and technosphere. These links are not random and depend on the nature of adaptation and the level of development of ethnic groups as productive forces.

Ethnocultural civilizations as any other distinctive civilizations can not be unificated. At present they demonstrate an act of their violent involvement to the single standard sample of the development – «Eurocentric» and «Post historic». This attempt was unsuccessful. An alternative to these models is the civilizational approach to history, which is the other point of view, compared to formation approach. They do not negate each other, but look different because they pose to history different questions. The theory of «end of history» reflects the real attitude of the Western world to the representatives of other cultures. History seeks the approval of liberal democracy of the industrialized countries, which raises its end.

Many states however do not seek integration and want to preserve its «face», indicating that the polarization of opinions about the concept of «the end of history» becomes more intensive. All the above approaches are associated with the idea of belonging to a new type of society to «Post history».

Keywords: ethnocultural civilization, globalization, general civilizational process.

Надійшла до редколегії 28.02.2013 р.

УДК 316. 77:1 (091)

Ю. В. Харченко

Кіровоградський державний педагогічний університет імені Володимира Винниченка

СПЕЦИФІКА ВПЛИВУ ГРАВІТАЦІЇ НА ПРОЦЕС ФОРМУВАННЯ ІНФРАСТРУКТУРИ

Показано, що «онтос» як центральна філософська категорія безумовно представляє особливий інтерес для більшості сучасних дослідників у сфері філософського знання. Цей термін репрезентує різні значення, пов'язані з численними трактовками реальності. Остання є багатоаспектною й багатовимірною. Це – універсальна інфраструктура де розгортаються фізичні, хімічні, біологічні, геологічні, соціальні, психічні, духовні процеси.

Підтверджено, що сингулярність, яка вибухнула, стала початком для формування універсальної інфраструктури Всесвіту. Подібна інфраструктура – це фундамент для існування всього. Це – мегакомплексна робота, яка стала можливою через колосальні затрати енергії, яка вже здійснилася й продовжує здійснюватися з метою утворення все нових зв'язків та їх припинення, конструювання все

нових психофізичних утворень та їх руйнації.

Зроблено висновок, що будь-яка форма прояву «буттєвості» постає психофізичним утворенням, адже при максимальному наближенні до його внутрішньої структури, найменші деталі його конструкції зникають. В свою чергу, кожне явище чи процес (включаємо сюди й процес мислення) є надскладними системами зв'язків та взаємозв'язків й, як показали емпіричні дослідження, духовне й матеріальне зводяться одне до одного й постають нерозривною єдністю.

Універсальними для сучасної фізики термінами, що приблизно характеризують особливості космічної інфраструктури є «простір», «гравітація», «поле», «сингулярність», «елементарна частинка», «енергія», «маса», «речовина», «безкінечність», «ентропія» тощо. Явища, які ними позначають, репрезентують цінну інформацію щодо деяких моментів творення світу та специфіки тієї часово-просторової версії реальності, яку людський інтелект здатен мислити й сприймати в якості комфортного для себе життєвого середовища.

Ключові слова: інфраструктура, гравітація, комунікація, простір, енергія, свідомість.

Вступ. «Онтос» як центральна філософська категорія безумовно представляє особливий інтерес для більшості сучасних дослідників у сфері філософського знання. Цей термін репрезентує різні значення, пов'язані з численними трактовками реальності. Остання є багатоаспектною й багатовимірною. Вона може існувати поза людиною й для людини. В свою чергу, «онтос» – це те, що існувало до появи людини й те, що було створене людиною, тобто розпочалося з її появою. Це – універсальна інфраструктура де розгортаються фізичні, хімічні, біологічні,геологічні, соціальні, психічні, духовні процеси.

Сингулярність, яка вибухнула, стала початком для формування універсальної інфраструктури Всесвіту. Подібна інфраструктура – це фундамент для існування всього. Це – мегакомплексна робота, яка стала можливою через колосальні затрати енергії, яка вже здійснилася й продовжує здійснюватися з метою утворення все нових зв'язків та їх припинення, конструювання все нових психофізичних утворень та їх руйнації.

Ми вважаємо, що будь-яка форма прояву «буттєвості» постає психофізичним утворенням, адже при максимальному наближенні до його внутрішньої структури, найменші деталі його конструкції нагадують філігранну роботу геніального ювеліра. В свою чергу, кожне явище чи процес (включаємо сюди й процес мислення) є надскладними системами зв'язків та взаємозв'язків й, як показали емпіричні дослідження (наприклад, зроблені фотографії поверхні вольфраму при максимальному збільшенні в іонному проекторі дозволяють виявити положення атомів, хоча неозброєне око їх не сприймає), духовне й матеріальне зводяться одне до одного й постають нерозривною єдністю.

Отже, могутні термоядерні реакції та вплив гравітаційних факторів стали необхідним «матеріалом» для здійснення комунікаційних процесів.

Постановка проблеми. Ще донедавна міграція термінів із однієї наукової сфери в іншу не супроводжувалася такою інтенсивністю, яку можна спостерігати в сучасних наукових студіях. Значна їх кількість застосовувалася лише при описі явищ, які розглядалися дослідниками в межах тієї чи іншої вузькоспеціалізованої сфери наукової діяльності й були значущими для вирішення конкретних практичних завдань. Безумовно, роль практики, експерименту є величезною, оскільки останні безпосередньо впливають на когнітивну діяльність людського інтелекту й визначають вектор подальшого розвитку фундаментальних наук та соціуму. Тому значна кількість наукових понять та спеціальних термінів перетворилася на фундаментальні категорії, що не лише уособлюють відповідну їм сферу знання, але й указують на її статус та значущість досліджень, які проводяться вже протягом багатьох століть.

Зокрема, терміни «гравітація», «енергія», «робота», «струм», «маса» міцно вкоренилися в категоріально-мовному апараті сучасної квантової фізики, а їх історія дужа давня. Сьогодні ж вони не лише проникають у повсякденний слововжиток, але й ефективно починають асимілюватися в гуманітарні студії.

Так, термін «енергія» – (грецькою energeia – дія, діяльність) трактується як загальна кількісна міра, що пов'язує в одне ціле всі явища природи, різноманітні форми руху матерії. Відповідно до фізичних процесів розрізняють механічну, теплову (внутрішню), хімічну, електромагнітну, гравітаційну, ядерну та інші види енергії. В будь-якій замкненій системі є справедливим закон збереження енергії, відповідно до якого енергія системи не зникає й не виникає «з нічого»: вона лише переходить з одного виду в інший. Якщо система не замкнена, то її енергія може змінюватися за рахунок отримання енергії ззовні або передачі системою енергії оточуючого середовища у вигляді роботи або теплоти [1, с. 1538-1539].

В спеціальній довідниковій літературі з фізики термін «енергія» представлений в дещо іншому формулюванні. Енергією називають скалярну фізичну величину, що є єдиною мірою різних форм руху речовини і полів та відповідних їм взаємодій. Енергія

системи кількісно характеризує систему відносно можливих у ній перетворень руху, які відбуваються завдяки взаємодії частин системи як одна з одною, так і з зовнішніми тілами (зовнішнім середовищем). Енергія системи – функція стану системи відносно вибору початкового стану і системи відліку [2, с. 56]. Обидва визначення свідчать не лише про те, що вказані вище терміни («гравітація», «енергія», «робота», «струм», «маса») взаємопов'язані між собою й, що вони описують практично одне й те саме явище – процес утворення світу та його розвиток, але й про те, що вони містять в своїй основі деякі відомості про основні характеристики та істинну природу комунікації.

Космічний простір, який розгорнувся невідомо з якої причини в часі й постав у якості універсальної мегакомплексної системи, служить умістилищем для безкінечної кількості фізичних об'єктів, кожен з яких виконує особливу, притаманну лише йому дію та роботу. Будь-яка онтична форма, яка самозатверджується й розпочинає свою власну індивідуальну історичну оповідь (в буквальному та переносному значенні слова, адже це – або планета, або людина мисляча, або соціум, або будь-який інший процес чи явище) потребує особливого поштовху до життя – своєрідного стимулу, імпульсу енергії. Для того, щоб утворилася яка-небудь «даність», слід сконструювати її як цілісність і передумовою для її раптової появи в часі є простір як своєрідна інфраструктура, що починає окреслюватися й реагувати на всі фізичні властивості цієї «даності», на особливості її метрики, на функціональні характеристики та поведінку. Так встановлюється її зв'язок із середовищем.

Універсальними для сучасної фізики термінами, що приблизно характеризують особливості космічної інфраструктури є «простір», «гравітація», «поле», «сингулярність», «елементарна частинка», «енергія», «маса», «речовина», «безкінечність», «ентропія» тощо. Явища, які ними позначають, репрезентують достатньо цінну інформацію щодо деяких моментів творення світу та специфіки тієї часово-просторової версії реальності, яку людський інтелект здатен мислити й сприймати в якості комфортного для себе життєвого середовища. Такою моделлю простору є «чотиривимірний простір», який називають уявним простором чотирьох вимірів, на осях якого відкладаються три координати «x», «y», «z» і час «t». Будь-яка подія зображується точкою в чотиривимірному просторі (світова точка). Руху деякої частинки в просторі і часі відповідає лінія у чотиривимірному просторі (світова лінія) [2, с. 528].

Термін «інфраструктура» застосовують сьогодні для позначення складного комплексу соціальних відносин. Його також використовують з метою виявлення специфіки міжгалузевих зв'язків та якості господарювання підприємств, інституцій, установ тощо. Тобто, віє є полісемантичним і таким, що репрезентує різні грані, боки, сегменти, вектори розвитку соціуму як одного з універсальних вимірів онтосу. Хоча термін «інфраструктура» продовжує активно функціонувати на стику науково-практичних інтересів економіки, політики, права, освіти, культури, промислового та сільського господарства, побуту, все одно, його основні трактовки не охоплюють образ цілісної соціальної реальності як універсального штучного світу. Вони скоріше націлені на виокремлення проблемних зон у різних сферах життєдіяльності людини.

Як ми вже зазначили вище, в умовах полілогу наук відбувається більш інтенсивне проникнення спеціальної термінології в інші наукові студії. Термін «інфраструктура» починають застосовувати сьогодні й у квантовій фізиці при спробі описати цілісну топологію Всесвіту в її численних часово-просторових геометричних варіаціях, а також у філософії.

Мета. Саме філософський підхід дозволяє не лише по-новому тлумачити вищевказані категорії та встановлювати їх кореляцію, але й шляхом їх ґрунтовного системного аналізу виявляти більш глибинні фактори комунікації та аспекти онтосу.

Аналіз досліджень і публікацій. В соціально-гуманітарних студіях серед багатьох інших можна вибрати декілька найбільш прийнятних визначень терміна «інфраструктура» (латинською infra – нижче, під та structura – будівля, розташування). Ним позначають комплекс галузей господарства, що обслуговують промислове та сільськогосподарське виробництво, а також населення. Вона включає транспорт, зв'язок, торгівлю, матеріально-технічне постачання, водопостачання тощо, науку, освіту, охорону здоров'я, охорону оточуючого середовища. Інфраструктура поділяється також на виробничу, що безпосередньо обслуговує матеріальне виробництво, та невиробничу (соціальну): сюди входять загальна та професійна освіта, охорона здоров'я та інші галузі соціальної сфери [3, с. 202].

Малий етнополітологічний словник вводить термін «соціальна інфраструктура», де він представлений як усталена сукупність матеріально-уречовлених елементів, що забезпечують загальні умови нормального здійснення і раціональної організації

діяльності людини в усіх сферах суспільного життя; також соціальна інфраструктура – це комплекс, установ, будівель (споруди, їх обладнання), транспортних засобів тощо, призначених для обслуговування споживачів; сукупність тих галузей економіки, які орієнтовані на самореалізацію людини, вияв її сутнісних сил і забезпечення соціальних відносин; соціальна інфраструктура охоплює установи житлово-комунального господарства, побутового обслуговування, транспорту, зв'язку, громадського харчування, відпочинку і спорту, охорони здоров'я та навколишнього середовища, соціального забезпечення та страхування, інформації та масової комунікації, що створюють умови масових соціальних процесів на відміну від індивідуальних умов життєдіяльності, що завжди є специфічними; такі умови мають відповідати прийнятим у суспільстві нормам (що враховують і фізіологічний аспект буття людини); соціальна інфраструктура забезпечує матеріально-технічні, соціально-організаційні та культурно-побутові умови життєдіяльності людей, створює передумови соціального відтворення [4, с. 146-147].

Економічний словник пропонує інший варіант – «ринкову інфраструктуру», що представлена як система підприємств, організацій та закладів, які обслуговують ринок і допомагають йому нормально функціонувати; це товарні, фондові і валютні біржі, біржі праці, банки та інші комерційні організації, окремі складові ринку (наприклад, ринок товарів, ринок цінних паперів, ринок праці) [5, с. 154].

«Інфраструктура» як термін застосовується також у соціології: 1) це стійка сукупність матеріально-речових елементів, що створюють умови для раціональної організації основних видів діяльності людини – трудової, громадсько-політичної, культурної та сімейно-побутової; інфраструктура характеризує взаємодію матеріального середовища і соціального суб'єкта (особи, групи, класу, суспільства); за формою існування «соціальна інфраструктура» – це система установ і організацій, що забезпечують умови і можливість суспільно-політичного і культурно-побутового функціонування суспільства; 2) це сукупність допоміжних підсистем суспільства, що використовуються всіма або більшістю громадян і підприємств країни (автомагістралі, мости, транспортні системи, водопостачання, електроенергія, фінансове та банківське обслуговування, підготовка кадрів, охорона здоров'я тощо [6, с. 156].

В сучасній соціології сформувалися концепції соціальної структури, які прагнуть пояснити поведінку індивіда або групи з точки зору їх місця в соціальній структурі; з цим пов'язана інша особливість концепцій соціальної структури – визнання детермінуючої ролі соціальної структури по відношенню до її складових елементів [7, с. 335]. Як міждисциплінарне поняття соціальна структура є центральним для соціології, що так і не набуло загальноприйнятої інтерпретації; його основні визначення – різні, а інколи й протилежні за змістом. У межах одних соціологічних концептуалізацій «соціальну структуру» трактують як дещо ідеальне, в інших – як «матеріальне», доступне безпосередньому спостереженню [8, с. 609]. Соціологічні дослідження репрезентували феномен соціальної інфраструктури в якості біосоціального утворення. Це означає, що соціум як цілісний незалежний організм набув подоби людини, скопіював її двоїсту природу – тілесну і духовну. Соціум постає прототипом «кіборга», адже тілом він штучний, а його розум – це колективна здатність раціонального сприйняття світу та ідеальне відтворення його образів в інтелекті. Причому людство вдосконалює свої фізичні та інтелектуальні можливості засобом науково-технічного інструментарію і нових технологій. Отже, соціум, так само, як і соціальну інфраструктуру, можна розглядати і як абстрактне явище.

В словнику архітектурних термінів узагалі відсутні такі абстрактні поняття, як будівля, споруда, конструкція, комплекс, система, структура, проте наявний термін «цілісність»; його розуміють як внутрішню і зовнішню єдність, нерозривність загального рішення (наприклад, архітектурної споруди) [9, с. 258]. Це означає, що будь-яке матеріальне утворення є результатом комплексної роботи, смисл якої полягає в системному поєднанні різноманітних елементів та формуванні цілісної структури взаємозв'язків.

Основна частина. Якщо екстраполювати принцип налагодження зв'язків та взаємозв'язків, який застосовується в інженерії чи в архітектурному мистецтві у площину квантових процесів, де комунікація здійснюється через вплив гравітаційних сил, то архітектоніка космічного простору також являтиме собою системно-структурну абстрактну конструкцію. Проте космічна інфраструктура має свої власні індивідуальні особливості. Її топологія репрезентує абсурдні принципи симетрії, тоді як створена нами штучна реальність має чіткі, зрозумілі людському інтелекту й зручні пропорції.

Отже, будь-який феномен психічний чи фізичний, будь-яка абстракція чи матеріальна форма відтворюють систему зв'язків (зовнішній аспект) і мають структуру (внутрішній аспект). Взагалі «система» (грецькою systema – «ціле», «складене з частин», «поєднання») розглядається як

множина елементів, що знаходяться у відношеннях і зв'язках одне з одним і утворюють певну цілісність, єдність. Визначають матеріальні й абстрактні системи; причому, перші поділяються на системи неорганічної природи (фізичну, геологічну, хімічну, технічну тощо) та живі системи (біологічні системи – клітини, тканини, організми, популяції, види, екосистеми); особливий клас системи – соціальна система (від найпростіших соціальних об'єднань до соціальної структури суспільства; другі (абстрактні системи) – поняття, гіпотези, теорії, наукові знання тощо [1, с. 1207].

В проектуванні, де роль практики – домінуюча, термін «система» трактується як об'єктивна єдність закономірно пов'язаних між собою предметів, явищ, знань тощо; система становить сукупність найважливіших факторів – головних ознак об'єкта, які взаємопов'язані прямим і зворотним зв'язком так, що від зміни одного фактору змінюється й решта їх і вся система в цілому; архітектура становить складну матеріальну, наявну в об'єктивній реальності систему, в якій всі її складові перебувають у взаємозв'язку і взаємодії, реалізуючи загальну для них функцію – створення штучного матеріального середовища, яке забезпечує життєдіяльність людей [9, с. 217]. Отже, дане поняття є винятково абстрактним, проте, застосовуючи системний підхід на практиці, людина суттєво «оновлює» образ соціального онтосу та постійно, на свій розсуд вносячи корективи, змінює обриси повсякденності.

Система і структура – взаємозалежні, одне може переходити в інше й, навпаки. Якщо будь-який елемент системи випадає, утворивши вакансію, або піддається флуктуаціям, то це впливає на внутрішню структуру об'єкта. Як наслідок, порушується порядок, руйнується цілісність. Термін «структура» (грецькою structura – будівля, розташування, порядок) визначається як сукупність сталих зв'язків і відношень об'єкта, що забезпечують його цілісність і тотожність самому собі, тобто збереження основних властивостей при різноманітних зовнішніх і внутрішніх змінах [1, с. 1275]. Виходячи з зазначеного, можна стверджувати наступне: щоб сформувалася інфраструктура, необхідно створити усі необхідні передумови. По-перше, виокремити ідею простору, вилучити його образ (або розробити проект); по-друге, продумати механізм конструювання моделі простору за образом або згідно проекту, врахувати відповідні йому темпоральні характеристики та особливості подальшої трансформації, розрахувати початок його розгортання, геометричні параметри та кількість необхідної енергії та матеріалу; по-третє, розпочати роботу й створити модель простору (або версію реальності). Отже, розбудована інфраструктура є результатом прояву деяких діяльнісних творчих сил, що царюють в природі (сюди можна включити як розум, так і гравітацію), а також передумовою для здійснення комунікації.

Як бачимо, буд-яке матеріальне чи ідеальне утворення є лише фрагментом цілісного психофізичного космічного організму. Щоб та чи інша онтична «даність» відбулася, слід «відкрити їй двері», прокласти канал для проходження шляху (транзиту). Також необхідно надати її існуванню смисл. В давній міфології сформувалися потужні архетипи, що відтворюють образи «дверей у потойбічне життя», «захисних брам», «таємничих печер» та відповідних їм засобів транспортування фізичного тіла з одного світу в інший. Причому, транзит тілесної оболонки здійснювався в обох напрямках і мав зворотній характер.

В сфері соціально-гуманітарного знання термін «транзит» – (латинською transitus – проходження) означає перевезення пасажирів і вантажів із одного пункту в інший через проміжні пункти [1, с. 1340]. Транзит можливий за допомогою впровадження сучасних транспортних засобів. «Транспорт» – (латинською transport – переміщую) – це галузь економіки, що здійснює перевезення людей (пасажирський транспорт) та вантажів (вантажний транспорт); включає виробництво засобів транспорту; види транспорту: наземний (залізниця, автомобілі, трубопроводи); водний (морський, річковий, океанічний); повітряний (авіаційний); транспорт охоплює всі сфери матеріального виробництва (в тому числі внутрішньозаводський транспорт) та особистий транспорт (автомобілі, мотоцикли, велосипеди, квадроцикли, катери тощо) [1, с. 1341]. Транспорт як сфера життєдіяльності стає все більш технологічним, він модифікується залежно від інтенсивності розробки та впровадження інженерних інновацій у практику, а також зміни світоглядних позицій людства. В умовах постсучасності людина по-новому сприймає і трактує поняття світу, реальності, а також індивідуального буття.

В. О. Дергачов пропонує класифікувати багатовимірний комунікаційний простір як геополітичний, геоекономічний, соціокультурний, духовний, конфесійний, інформаційний тощо. На його думку, простір може бути розколотим, складним, таким, що розганяється, приреченим, зібраним, протяжним; його подолати можна лише духовно, а фізично підкорити – шляхом світової колонізації або «вогнем і мечем»; простір істини можна буде подолати лише завдяки праці [10, с. 369]. Також він вводить

власне визначення терміна «інфраструктура» і розглядає його як: 1) сукупність галузей народного господарства, що забезпечує загальні умови функціонування економіки й життєдіяльності людей; 2) багатовимірне комунікаційне середовище (соціально-політичне, економічне, технологічне, інформаційне тощо), яке охоплює і виробництво [10, с. 195]. В. О. Дергачов вважає, що результатом затвердження образу багатовимірного комунікаційного простору є утворення транснаціональних корпорацій (ТНК), а це – 1) міжнародні підприємницькі об'єднання, що становлять комунікаційний каркас світового господарства; 2) підприємства, які не залежать від країни й форми власності, які мають відділення в двох чи більше країнах та функціонують на основі проведення єдиної політики й загальної стратегії; інтернаціоналізація виробничих і торгівельних зв'язків здійснюється, перш за все, за рахунок ТНК [10, с. 460-461].

Процес об'єднання національних держав, культур, економік, сільськогосподарських та промислових виробництв у потужну наднаціональну систему є природним і закономірним. Д. Мартен, Ж-Л. Мецжер, Ф. П'єр підкреслюють, що об'єднання в мережі є для фірми водночас внутрішнім і зовнішнім та має численні форми; це може бути багатовимірна мережа малих і середніх підприємств або мережі субпідряду між малими й середніми підприємствами та великими підприємствами-замовниками [11, с. 137]. Сьогодні соціальна інфраструктура модифікується настільки швидко, що неможна точно сказати яким буде геополітичний простір в недалекому майбутньому. Така нестабільність зумовлена штучною інтенсифікацією комунікаційних процесів, які суттєво впливають на цілісну соціальну конструкцію.

Погодимося з думкою Дж. Стігліца, який зазначає, що оцінка того, які результати може дати та чи інша політика для спільного інтересу вимагає певної моделі – цілісного погляду на те, як працює вся система [12, с. 207].

Дійсно, руйнування політичних «кордонів», зняття будь-яких обмежень у віртуальному часово-просторовому вимірі призвело до того, що людина взагалі не бажає сприймати хоч якусь метрику, вона бажає цілковитої свободи, навіть свободи від тілесності. Телос завжди оформлений, а форма – обмежена власними параметрами. Людська свідомість сприймає її як тягар, тиск. Зникнення форми означає відсутність центру тяжіння, припинення дії гравітаційних творчих факторів на оточуюче середовище.

На це тенденцію звертають увагу такі дослідники, як Ж. Бодріяр, З. Бауман, Ю. Хабермас та інші. Зокрема, останній акцентує увагу на виникненні нових життєвих сфер; мережа сполучення, яка революціонувалася після винайдення залізниці, потребує переосмислення: не лише локомотиви стають символами механізації й прогресу, але й такі відомі транспортні споруди, як мости і тунелі, набувають іншого значення, а з побудовою вокзалів виникає нова задача [13, с. 39]. На його думку, автобани, аеропорти й телебашти, розвиток транспортної й комунікаційної мереж знову і знову давали імпульси для впровадження інновацій [13, с. 39].

Ю. Хабермас також наводить приклади перших великих скляних споруд Лондонської, Мюнхенської й Паризької виставок [13, с. 39] і зазначає, що інтер'єр позбавлений центру й переповнений конструкціями лондонського Кришталевого замку мабуть впливав на сучасників подібно «розсуненню» всіх відомих вимірів оформленого простору [13, с. 41]. Так, на його думку, в якості видимого життєвого світу місто піддавалося архітектурному оформленню, наочній репрезентації; соціальні функції міста – політичні й економічні, приватні й публічні, функції культурної й церковної репрезентації, праці, проживання, відпочинку й святкування – піддавалися перекладу на мову цілей, функцій впорядкованого в часі використання оформлених просторів [13, с. 50].

Ю. Хабермас також говорить про наслідки такого втручання – місто виявилося «втиснутим» в точку перетину функціональних зв'язків іншого типу. Його втиснули в абстрактну систему й останню як таку вже неможливо було естетичним чином наділити відчуттям присутності [13, с. 50]. Він підкреслює, що вокзали більше не могли візуалізувати функції мережі комунікацій, до якої вони підключали пасажирів, адже колись у міських воротах були втілені конкретні зв'язки із околишніми селищами й містечками [13, с. 51] й аеропорти сьогодні розташовані далеко від центру [13, с. 51].

В свою чергу З. Бауман указує на те, що доступність швидкісних засобів пересування стала головним каталізатором характерного для сучасної епохи процесу підриву й занепаду всієї сукупності соціальних і культурних явищ місцевого походження [14, с. 16]. Так, на його думку, простір став «оброблений / сконцентрований / організований / унормований і насамперед звільнений від фізичних обмежень тіла самої людини, а, отже, з цього моменту «організація простору» стала залежати від параметрів техніки, швидкості її роботи і вартості її використання [14, с. 18]. З. Бауман також наводить приклад конструйованого простору нового часу. На його думку, цей простір представлений

як твердий, міцний, вічний, незаперечний і плоттю його повинні бути бетон і сталь, кровоносними посудинами – павутиння залізниць і автострад [14, с. 18] і в сучасному мегаполісі головною стратегією виживання стала не спільність, а ізоляція й відділення від інших [14, с. 42].

В цьому контексті можна говорити про появу ідеї «метаархітектури», згідно з якою параметри та форми споруд і конструкцій не мають жодного значення, а таке явище як простір можна ігнорувати. Впровадження цієї ідеї в практику може спричинити ситуацію втрати координації та втрати можливості управляти такою величезною соціальною конструкцією. Тому формування єдиного центру управління глобальним соціумом (або впровадження єдиного електронного уряду) поки залишається ідеєю утопічною.

Як зазначають Ф. Лука, К. Фримен координація як соціальний процес, що зазнає впливу комплексної взаємодії, а не рівновага, котра є станом, пояснює існування атракторів у моделях розвитку, вагу соціальних інституцій та зв'язок між економічною системою та іншими складовими суспільства; з цього погляду, вона встановлює умову для життєздатності морфогенезу в первинному вигляді, визначеного на рівні організму, але згодом через метафори застосованого до загального еволюційного процесу суспільства; координація пояснює, чому процеси, які призводять до порушення рівноваги, існують, але є обмеженими, чому різні ритми замкнені в межах одного режиму і чому структурна нестабільність постійно виникає, але не спричиняє систему до вибуху [15, с. 158]. Вони також звертають особливу увагу на суттєві відмінності між простими хімічними та органічними системами й системами соціальними. Баланс позитивних і негативних зворотних зв'язків у екологічних нішах, «каналізація» (channelization або canalization) розвитку, вибір простору життєздатності та стабільності, як правило, визначаються природно скоординованими процесами, тоді як в економіці та суспільстві діє поєднання природних процесів, свідомого вибору та цілеспрямованих дій. У цьому розумінні соціальну координацію можна визначити як дію двох взаємопов'язаних наборів змінних: (1) технологічних, наукових, економічних, політичних, інституційних та культурних підсистем і (2) напівавтономних змінних, пов'язаних із цими підсистемами [15, с. 159].

Ф. Лука, К. Фримен також підкреслюють, що життєвий світ чи комунікативне середовище можна розуміти в якості комплексної відкритої системи. Соціальні підсистеми (наука, технологія, економіка, політика, культура) генерують велику кількість нерегулярних флуктуацій, а саме циклічних, хвилеподібних рухів із різною та приблизною періодичністю, спричинених або циклами конкретної підсистеми (політичними діловими циклами, технологічними траєкторіями, культурними змінами, життєвими циклами продуктів чи галузей тощо), або зворотними зв'язками у відносинах між підсистемами. Ці струмені поєднуються у пучки флуктуацій завдяки специфічним процесам координації, які виникають після структурних змін [15, с. 159].

Вони роблять висновок, що управлінські та організаційні інновації, які супроводжували й доповнювали технічні інновації або передували ним, в основному сприяли збільшенню масштабів операцій провідних фірм; завдяки появі електричного телефону й телеграфу революція відбувалася як у офісах, так і в промислових цехах, в усіх бізнесових організаціях а також у поведінці уряду та армії; нові засоби комунікації, до яких згодом додалося ще й радіо, значно полегшили розвиток великих корпорацій зі складною управлінською структурою, які контролювали виробничі підприємства, розташовані в різних місцях, і виробництво й постачання матеріалів, складників та обладнання з віддалених районів. З появою нової інфраструктури всесвітніх морських і залізничних перевезень, яка сформувалася ще в період другої хвилі Кондратьєва, і враховуючи поділ світу між великими державами, це означало, що конкуренція на світовому ринку стала інтенсивнішою, а експорт капіталу значно полегшився [15, с. 303].

У всіх вказаних вище підходах проглядає ідея ентропії. Остання є природним фактором, основним призначенням якого є координація змін та накопичення продуктивної енергії. Максимальне її нарощування може призвести до різкого стрибка та миттєвої зміни якості системи, а також її параметрів, або навіть до її руйнації та зникнення. Також явище ентропії пов'язане з продуктивною дією гравітаційних чинників. Прискорення перебігу ентропії може інтенсифікувати вплив гравітаційних сил і таким способом або збалансувати систему (компенсувати брак енергії в системі), або система може самознищитися (відбувається вибух через те, що енергія стає неконтрольованою).

Ентропійний характер розвитку космічної інфраструктури дозволяє здійснювати реконструкцію системи, постійно її вдосконалювати. Ентропія наділяє смислом процеси народження та смерті, моменти прояву та переходу матеріальних утворень із одного стану в інший, почергову зміну стану в плані зародження порядку чи хаосу на різних системних рівнях космічного онтосу.

В цьому контексті М. Бланшо зазначає, що існування кожної істоти апелює до іншого чи множини інших (це є подібним до ланцюгової реакції, для здійснення якої необхідне відоме число елементів і яка, у випадку невизначеності цього числа, ризикує загубитися у безкінечності подібній Всесвіту, що створюється лише засобом самообмеження у вселенській нескінченості); тим самим воно апелює до співбуття, співбуття скінченого, адже саме, в свою чергу, закладає свій принцип в скінченності істот, що його становлять, які не допустять, щоб співбуття не довело їх до найвищої точки напруги скінченності, яка їх творить [16, с. 13].

Він підкреслює, що недостатність не визначається моделлю достатності, вона прагне не до того, що поклало б їй край, а скоріше до надлишку неповноцінності, який лише збільшується шляхом нарощування [16, с. 16]. З цього випливає, що людина органічно вписана у природу Всесвіту, а її психіка миттєво реагує на будь-яку зміну стану цієї системи. В свою чергу система фіксує будь-які зміни психічного стану людини, моменти погіршення або покращення психічного здоров'я людства.

М. Бланшо констатує, що людина є неповноцінною істотою, яка володіє надлишком кругозору; надлишок є нерівнозначним переповненню, достатку. Надлишок достатку, достатком і обумовлений, – це вічне невтамоване прагнення до людської недостатності [16, с. 16]. Отже, ентропійний характер розвитку космічної інфраструктури дозволяє системі залишатися «відкритою». Можна зробити висновок, що вона є подібною до психічної реальності, адже лише для людської свідомості «ефект нового» має виняткове значення. Вона завжди тяжітиме до все нових горизонтів.

Висновки. Враховуючи наведені вище аргументи зазначимо, що ще в давнину людина усвідомила, що соціальний онтос є живильним середовищем для існування колективного та індивідуального мислячого фізису. Для того, щоб здійснилася творча сублімація або ж відбулася найбільш повна трансформація його інтелектуальної енергії та відкрилися нові рівні та інструменти пізнання дійсності, необхідно створити сприятливі умови, які б максимально відповідали його творчим та інтелектуальним потребам (ми це назвали конструюванням ефективної соціальної інфраструктури). Наприклад, І. Кант вказував на співвідношення моральних принципів та законів природи. В свою чергу Г. Гегель стверджував, що Абсолютний Дух здатен проявитися тільки через активну творчу діяльність усього людства. К. Г. Юнг шляхом аналізу колективного несвідомого довів існування вищих форм символічної трансформації «колективної самості».

В усіх вищевказаних підходах ідеться про створення конструктивної комунікативної моделі «людина-космос». Причому, ця модель не суперечить життєвим принципам жодної з існуючих сьогодні соціальних практик, включаючи політичну.

Механізм її функціонування можна пояснити тим, що людська свідомість постійно прагне до повноти сприйняття оточуючої реальності. Мислячий субстрат є унікальним і в тому плані, що достеменно невідомо хто тяжіє до чого – людина до світу чи світ до людини? Такий діалог є можливим не лише за наявності комунікаторів, але й завдяки гравітації, яка сприяє конструюванню особливого життєвого простору, зближенню та встановленню невидимого взаємозв'язку між ними, тобто вона служить свого роду «клейстером». Отже, гравітація безпосередньо управляє процесом побудови інфраструктур різного роду, типу, якості, де розгортатимуться в часі відповідні процеси і явища.

Як показують сучасні дослідження з квантової фізики, астрономії, геології тощо феномен гравітації є найбільш унікальним і цікавим з огляду на його таємничу природу. Розкриття цієї таємниці можливо дозволить людству піднятися на новий щабель розвитку. Як не парадоксально це виглядає, представники фундаментальних наук, поступово позбуваючись позитивістського пафосу, все частіше апелюють до основного питання філософії – що таке цілісне буття і звідки воно взялося? Що робить його цілісним, організованим? Моделювання повної картини онтосу (наприклад, засобом виведення універсального диференціального рівняння чи єдиної теорії Всесвіту) стало їх метою.

Гравітація породжує психофізичну реальність, де царюють консенсус та антагонізм. Її дія проявляється на різних рівнях – фізичному, хімічному, біологічному тощо. Гравітацію можна розглядати і як соціальне явище, отже і на рівні духовному. Суспільство утворилося внаслідок об'єднання індивідів та створення штучного розумного середовища для існування. Комунікаційні та комунікативні процеси як в соціумі, так і в природі відтворюються в якості різного роду взаємодій, зв'язків та взаємозв'язків і репрезентують динаміку розвитку цілісного онтосу.

З огляду на все сказане вище, можна шляхом уточнення філософського категоріально-термінологічного апарату зробити декілька висновків:

Гравітація – необхідна умова для появи та існування явищ, процесів (психічних та фізичних), вона формує універсальну часово-просторову інфраструктуру, де проявляються

різного роду комунікаційні та комунікативні процеси. Гравітація розуміється також в якості філософської категорії;

Інфраструктура – розглядається як простір, який, в свою чергу, є способом існування матеріальних утворень та психічних структур, обумовлених основними характеристиками та властивостями цього простору та фактором часу. В процесі пізнання світу людська свідомість конструює різні моделі простору, а також в умовах індивідуального життєвого світу створює інфраструктуру, що служить фундаментом для організації тієї чи іншої діяльності, практики;

Комунікацію можна розглядати як результат впливу гравітації на оточуюче середовище, що має часово-просторові характеристики, внаслідок чого: встановлюються різноманітні зв'язки; формуються системи, системи-кластери (всесвіти, галактики, сонячні системи), кристали; утворюються групи, класи; об'єднуються індивіди (наприклад, нації, політичні партії, спільноти) тощо. При цьому, гравітація викривляє цю реальність і тому людська свідомість відображає її у знятому вигляді.

При взаємодії фізичних і психічних процесів відбувається деякий обмін властивостями (наприклад, на фізичному рівні, тіла обмінюються позитивно чи негативно зарядженими частинками; на хімічному – відбувається реакція, змінюються якісні характеристики тіла; на біологічному – простежується обмін речовинами; на соціальному – здійснюється обмін думками, ідеями тощо). Такий обмін можна також назвати процесом вилучення інформації;

Комунікація – представлена як взаємодія комунікаційних та комунікативних чинників, де перші проявляються на рівні універсальних зв'язків та систем, інфраструктур, що репрезентують різні моделі простору, а другі розглядаються як спосіб встановлення зв'язків на рівні дискурсу; комунікація також є передумовою або необхідною умовою для вилучення інформації;

Інформація – може розглядатися як результат здійснення комунікації на всіх рівнях, як форма прояву та репрезентації взаємозв'язків. В соціальному вимірі буття інформацію можна вилучити лише тоді, коли людська свідомість зафіксувала якийсь момент реальності.

Свідомість людини є не лише суб'єктивним способом відображення об'єктивного світу, а і способом вилучення інформації в процесі фіксації комунікаційних та комунікативних чинників.

Ми спробували описати феномен онтосу з точки зору його матеріальної та психічної природи. Ми дійшли висновку, що об'єктивність визначається тими часово-просторовими параметрами, які є прийнятними, а також комфортними для виживання людських істот в конкретній модифікації всесвіту та в конкретній геометричній моделі простору. Таких моделей простору, що характеризуються неоднаковими геометричними принципами й характеристиками вже сьогодні налічують значну кількість. Це означає, що саме у тривимірному середовищі (де четвертим виміром вважають – простір-час) людина здатна сприймати оформлені матеріальні сутності за допомогою наявного в неї набору органів чуття. Вона може творити штучні речі внаслідок досвіду, який надходить в тому чи іншому образі, відображеному її свідомістю, трансформованому через вибірковість її пам'яті. Такий образ формується внаслідок нав'язаних історично уявлень, стереотипів; встановлених суспільством правил поведінки, норм і законів, культурних традицій і звичаїв; накопичених людством знань та індивідуальних особистісних досвідів; існуючих на заданій території географічних та кліматичних умов життя тощо. З Фрейд у своїй книзі «Тотем і табу» доводить, що вони діють на людину примусово. Отже, людина сама творить собі модель життя – своєрідну метафізичну конструкцію (бо лише вона тяжіє до абсолюту, постійності й остаточності), яка час від часу деформується, оскільки людина почувається «зачиненою зсередини» й у певний момент вона завжди бажає звільнитися й отримати нове. Така конструкція ламається з плином історії й людина обирає нову модель життя та поведінки. Лише вона здатна вийти за межі об'єктивності й перебувати одночасно в тілі й в уявному світі або в світі ідей (бо вона теж творець). Через потужний уплив уявного змінюється й матеріальне середовище. Для людини омріяне завжди є більш цінним за реальне, чуже – бажаніше за своє, заборонене – солодше дозволеного. Отже, можна зробити висновок, що людський інтелект постійно прагне сягнути за межі дозволеного, він балансує на кордоні між свідомістю та несвідомим, тяжіє до ірреального, сюрреального, віртуального. Якби фантазія та інтуїція не проявлялися так яскраво в процесі творчої діяльності людства, то людський інтелект не в змозі був би проникнули в середовище квазістатистичних процесів та явищ і не переймався б красою космічного макросвіту. Тобто, духовний простір не просто залежить від матеріального, а протиставляє себе йому і більш виразно проявляється як особливий вимір розумного онтосу, оскільки репрезентує думки, відтворює поліфонію голосів, що спілкуються за допомогою численної кількості мов, а також об'єктивується у глобальному соціальному середовищі в речах.

Це дає підстави вважати, що суб'єктивний світ є одним із найбільш глибинних вимірів онтосу. Поруч із об'єктивним буттям, суб'єктивність є не менш загадковою, оскільки постає духовним простором, невизначеним, неконтрольованим, безмежним. На відміну від об'єктивності, суб'єктивність може виражатися через мову. Природа ж, навпаки, не розмовляє з людиною. Такий внутрішньодискурсивний простір належить лише суб'єкту й підкоряється лише йому, тобто він є «закритим» (закодованим) текстом для інших суб'єктів, які, в свою чергу, репрезентують подібні «закриті» сфери суб'єктивностей. В ньому закодовані всі сакральні аспекти людської самості та унікальні прояви особистісної індивідуації. Пізнати його можна лише частково, якщо суб'єкт бажає відкритися й свідомо віддати частину себе суспільству. Процес «розкриття» внутрішньої природи суб'єкта (або «Я») відбувається через об'єктивацію результатів його творчої діяльності.

Бібліографічні посилання:

1. Популярный энциклопедический словарь. – М. : Большая Российская энциклопедия, 2001. – 1583 с.
2. Яворський Б. М., Детлаф А. А., Лебедєв А. К. Довідник з фізики для інженерів та студентів вищих навчальних закладів ; [пер. з 8-го, переробл. і випр., рос. вид]. – Тернопіль : Навчальна книга – Богдан, 2007. – 1040 с.
3. Краткий политический словарь / Абаренков В. П., Абова Т.е., Аверкин А. Г. и др.; Сост. и общ. ред. Л. А. Оникова, Н. В. Шишлина. – 6-е изд., доп. – М. : Политиздат., 1989. – 623 с.
4. Малий етнополітологічний словник / О. В. Антонюк, В. І. Волобуєв, М. Ф. Головатий та ін. – К. : МАУП, 2005. – 288 с.
5. Економічний словник-довідник : За ред. док. економ. наук, проф. С. В. Мочерного / Худож. оформ. В. М. Штогрина. – К. : Феміна, 1995. – 368 с. (Nota bene).
6. Сучасний словник із суспільних наук / За ред. О. Г. Данильяна, М. І. Панова. – Х. : Прапор, 2006. – 432 с.
7. Современная западная социология: Словарь. – М. : Политиздат, 1990. – 432 с.
8. Соціологія: короткий енциклопедичний словник. Уклад. : В. І. Волович, В. І. Тарасенко, М. В. Захарченко та ін. Під заг. ред. В. І. Воловича. – К. : Укр. Центр духовн. Культури, 1998. – 736 с.
9. Безродний П. П. Архітектурні терміни: короткий російсько-український словник: Довідниковий посібник / За ред. В. В. Савченка. – К. : Вища школа, 1993. – 272 с. : іл.
10. Дергачев В. А. Геополитический словарь-справочник. – К. : КНТ, 2009. – 592 с.
11. Мартен Д. Метаморфози світу : Соціологія глобалізації / Домінік Мартен, Жан-Люк Мецжер, Філіп П'єр; Пер. з фр. Є. Марічева. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2005. – 302 с.
12. Стігліц Дж. Глобалізація та її тягар : Пер. з англ. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2003. – 252 с.
13. Хабермас Ю. Политические работы / Сост. А. В. Денежкина ; пер. с нем. Б. М. Скуратова. – М. : Праксис, 2005. – 368 с.
14. Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства / Пер. з англ. І. Андрущенка; за наук. ред. М. Винницького. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 109 с.
15. Фримен К. Як час спливає; Від епохи промислових революцій до інформаційної революції / Крис Фримен, Франсиско Лука ; пер. з англ. Руслана Ткачука. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 510 с.
16. Бланшо М. Неописуемое сообщество / пер. с фр. Ю. Стефанова. – М. : МФФ, 1998. – 80 с.

Харченко Ю. В. Специфика влияния гравитации на процесс формирования инфраструктуры.

Показано, что «онтос» как центральная философская категория, безусловно, представляет особый интерес для большинства современных исследователей в сфере философского знания. Этот термин репрезентирует различные значения, связанные с многочисленными трактовками реальности. Последняя является многоаспектной и многомерной. Это – универсальная инфраструктура, где разворачиваются физические, химические, биологическую, геологические, социальные, психические, духовные процессы.

Подтверждено, что сингулярность, которая взорвалась, стала началом формирования универсальной инфраструктуры Вселенной. Подобная инфраструктура – это фундамент для существования всего. Это – мегакомплексная работа, которая стала возможной благодаря колоссальным затратам энергии, которая уже осуществилась и продолжает осуществляться с целью образования все новых связей и их прерывания, конструирования все новых психических образований и их разрушения.

Сделан вывод, что любая форма проявления «бытийности» является психофизическим образованием, ведь при максимальном приближении к его внутренней структуре, наименьшие детали его конструкции исчезают. В свою очередь, каждое явление или процесс (включаем сюда и процесс мышления) являются сверхсложными системами связей и взаимосвязей и, как показали эмпирические исследования, духовное и материальное сводятся друг другу и являются неразрывным единством.

Универсальными для современной физики терминами, которые приблизительно характеризуют особенности космической инфраструктуры, являются «пространство», «гравитация», «поле», «сингулярность», «элементарная частица», «энергия», «поле», «вещество», «бесконечность», «энтропия» и другие. Явления, которые они обозначают, репрезентируют ценную информацию относительно некоторых моментов сотворения мира и специфики той пространственно-временной версии реальности, которую человеческий интеллект способен осмыслить и воспринимать в качестве комфортной для себя жизненной среды.

Ключевые слова: инфраструктура, гравитация, коммуникация, пространство, энергия, сознание.

Kharchenko Yu. The Spesific of gravity influence on the process of infrastructure formation.

«Ontos» is shown as a central philosophical category. This term represents the different values that are associated with numerous interpretations of the reality. The last is taken as a multifaceted and multidimensional. It can exist outside of man and for man. Also «ontos» is a universal infrastructure which unfolds physical,

chemical, biological, geological, social, mental and spiritual processes.

Any form of manifestation of «beingness» appears to be the psychophysical formation, because when the investigator is approaching to the maximum of its internal structure, the smallest details of his designs disappear.

Among universal terms in modern physics that are characterizing the features of space infrastructure the terms «space», «gravity», «field», «singularity», «elementary particle», «energy», «mass», «matter», «infinity» «entropy» are the most clear. Phenomena that are represented by them, give enough valuable information about some aspects of creating of the world and the specifics of time-space version of reality that human intelligence is able to think and perceive as a comfortable living environment for themselves.

The term «infrastructure» is used today to refer to a complex set of social relations. It is also used to identify specific linkages and money management businesses, institutions, agencies and others. This tern is polysemantic and thus it is representing different facets, sides, segments, vectors of social development as one of the universal dimensions of Ontos. Although the term «infrastructure» continues to operate at the intersection of scientific and practical interests of economy, politics, law, education, culture, industry and agriculture, life, anyway, it does not cover the basic interpretation of the image of a coherent social reality as a universal artificial world. They would rather focus on the isolation of problem areas in various spheres of human activity.

If we extrapolate the principle of establishing contacts and relationships, which is applied in engineering or architectural art in the plane of the quantum processes where communication is done through the influence of gravitational forces, the architectonic of space also will be a systematic and structured like abstract design. However, space infrastructure has its own individual characteristics. Its topology represents absurd principles of symmetry, while we have created an artificial reality that is clear, understandable for human intellect and demonstrates comfortable proportions.

For infrastructure constructing all the necessary conditions must be created: isolating the idea of space, removing its image (or draft); considering the mechanism of space models design under the image or under the project; considering its appropriate temporal characteristics and features of further transformation; calculating the beginning of its deployment, geometric parameters and amount of required energy and the material; getting started and create the model of space (or version of reality). So-developed infrastructure is the result of the manifestation of some activity-creative forces that reign in nature (this can include both the mind and gravity), and a prerequisite for communication.

Keywords: infrastructure, gravity, communication, space, energy, consciousness.

Надійшла до редколегії 28.02.2013 р.

УДК 111

А. М. Шаталович

Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара

ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ В КОРПУСЕ АРЕОПАГИТИК

В статье проанализированы особенности, истоки и следствия социально-онтологических взглядов в работах Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Ключевые слова: Дионисий Ареопагит, иерархия, социальная онтология.

Постановка проблемы и обзор литературы по теме исследования. Влияние таинственного автора V-VI в., известного под именем знаменитого ученика апостола Павла на средневековую мысль (причем как восточную, так и западную) весьма существенно. По утверждению Г. Флоровского, Корпус Ареопагитик практически являлся настольной книгой византийских богословов [14, с. 435]. В частности, из выдающихся представителей восточной патристики в поле его воздействия находились Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин. Среди западных мыслителей, влияние Ареопагита отразилось на Иоанне Скоте Эриугене и Фоме Аквинском. Так, к примеру, в «Сумме теологии» Фомы Аквинского насчитывается свыше 1700 цитат из Ареопагитик. Писания Дионисия становятся авторитетными и для любомудров Древней Руси, простирая свое влияние от митрополита Илариона и до Петра Могилы [3, с. 4]. Таким образом, след, оставленный Корпусом Ареопагитик в становлении европейской философии, сложно переоценить. Ведь его влияние из средневековья прослеживается вплоть до М. Хайдеггера. Поэтому актуальность историко-философского исследования идей Псевдо-Дионисия не убывает и сегодня.

По распространенному мнению в Дионисии Ареопагите видят окрашенного христианством платоника. Есть множество аргументов, дающих основание для данной оценки. Неоплатонические идеи встречаются у Дионисия в учении о едином Боге, происхождении и онтологической сущности зла, апофатическом методе богопознания, понимании мира как «порядка» и «иерархии», в различении «умопостигаемого» и «чувственного», в группировании существ в «триады», в метафизике света, учении об эросе и др. [8, с. 4; 14, с. 444-446]. Но существует и другая точка зрения, согласно которой Дионисий придерживается христианских взглядов и существенно преображает неоплатонические заимствования. Как утверждает П. Минин, мистика неоплатонизма для Ареопагита не столько источник, сколько пособие при философской обработке материала [13, с. 349]. Дионисий, по слову Вл. Лосского, – это «христианский мыслитель, облачившийся в одежды неоплатоника, богослов, весьма понимающий свою задачу, –

захватить собственную территорию неоплатонизма, воспользовавшись его философской «техникой»» [10, с. 409].

На наш взгляд более верна точка зрения И. Мейендорфа о неоднородности неоплатонического влияния. По мнению исследователя, в тех областях, где Ареопагит выходит за рамки неоплатонизма (в области богословия), он выказывает себя истинным христианином, хотя и не слишком самобытным. А вот что касается его доктрины иерархий, то, несмотря на искреннюю попытку интегрировать неоплатоническое мировоззрение в рамки христианства, надо говорить об очевидной неудаче, последствия которой привели к большому смятению и путанице, в частности, в экклезиологических формулировках [12, 1.4]. И. Мейендорф обращает внимание на проблему влияния неоплатонизма на социально-онтологические взгляды Псевдо-Дионисия, а через него и на социальное учение христианской традиции. Следуя в русле развития поставленной проблемы, систематизируем и эксплицируем особенности, истоки и следствия социально-онтологических взглядов в Корпусе Ареопагитик, что и будет составлять *цель* данной статьи.

*Изложение основного материала.*Социальные взгляды Дионисия Ареопагита представлены в его учении о церковной и небесной иерархии [6-7]. Иерархия – ключевое слово, один из основополагающих онтологических принципов в Корпусе Ареопагитик. Иерархия – ступенчатый строй мира, представляющий собой попытку заполнения разрыва между абсолютным Богом и относительным творением, которую С.С. Аверинцев характеризует как имманентизацию трансцендентного [1, с. 619-620].

Как известно идея иерархии заимствована Псевдо-Дионисием из неоплатонизма, в котором она имела ключевое значение [9, с. 222]. Но если в неоплатонизме это онтологическая иерархия, возникающая через деградацию Единого, то у Ареопагита она трансформировалась в некую иерархию святости. Ее целью становится уподобление по мере возможности Богу и соединение с Ним [6, 3.2, с. 52].

Начало дионисиевой иерархии восходит к «преддвериям Божества», к предстоянию неизреченному Богу, который становится известен только через проявление своих «сил» или «лучей Божества», называемых также «энергиями», «нетварным светом» или «благодатью». Эти силы (энергии) пронизывают мир, являются причиной его существования, находясь во всем и в то же время вне всего, но в отличие от неоплатонизма они не представляют собой уменьшенную форму, деградацию или эманацию Божества. Через них все сотворенное может вступать в соединение с Богом. Они раскрываются (хотя и не в полной мере) через имена Божии: Благо, Премудрость, Жизнь, Свет, Любовь, Бытие.

Ступени дионисиевой иерархии определяются степенью близости к Богу. Наиболее близки к Творцу три ангельских чина (триада): Херувимы, Серафимы, Престолы, которые принимают первоначальные Божественные озарения и передают его далее вниз по ступеням [6, 4.2, с. 58]. Вторую и третью триады ангельских чинов составляют соответственно Господства, Силы, Власти и Начала, Архангелы, Ангелы (в узком смысле слова). Образованная «девятерица» как систематизация библейского учения об ангелах – «триада триад» есть усугубление сакраментального числа «три» (символа незримой и сокровенной сущности Бога») и представляет собой развертывание вовне внутренних энергий Пресвятой Троицы. Соответственно небесным ангельским триадам, как их отражение и символическое воссоздание, возникают триады земные: епископы (иерархи) – священники – диаконы и монахи – миряне – оглашенные.

Иерархия у Дионисия по существу есть связанная система посредований из трех ангельских и двух земных триад. На каждой ступени существует большая или меньшая восприимчивость к духовным реальностям, так как нижележащие ступени получают благодать только через вышележащие. Каждый чин участвует в божественной жизни согласно своей способности и местоположению в иерархии. Следовательно, отношения между человеком и Богом втискиваются в рамки иерархической структуры и полностью детерминируются системой посредников [11, 3.4]. Против тотального характера этой системы посредничества высказывает в дальнейшем свой горячий протест эпоха Реформации.

Таким образом, церковь, христианское государство, человеческое общество у Дионисия представляют собой образ (икону) ангельской иерархии, доктрина «церковной иерархии» непосредственно подстраивается к доктрине «небесной иерархии», описывается как единое социально-мистическое бытие, образует «мистико-символическую теорию общества» [1, с. 141]. По мнению И. Мейендорфа, результатом этой неоплатонической интеграции доктрины иерархии в церковную жизнь, на Западе возникает учение схоластов о священном характере церковной иерархии, а на Востоке происходит путаница между

ролью церковной иерархии и «святых людей» [12, 1.4].

В учении об иерархии Ареопагита обращает на себя внимание также примат ангельского бытия. С точки зрения Дионисия, ангел есть «образ» Божий, проявление неявленного света, «зеркало» чистое, светлейшее, незапятнанное, неповрежденное, «воспринимающее всю красоту благообразного образа Божия и беспримесно сияющее в себе, насколько это возможно, благостью священного молчания» [5, 4.22, с. 207]. Ангелы умственно стремятся к богоподражанию, духовно взирают на Божественный первообраз, стараются сообразовать с Ним свою духовную природу и ведут жизнь совершенно духовную. Ступени ангельских чинов имеют неоспоримое преимущество перед земными ступенями. Им доступно прямое и непосредственное ведение божественных тайн, они первые получают Божественное озарение, и чрез них уже дается откровения людям. Ареопагит подчеркивает, что ангелы во многих случаях руководили человечество к Богу и через них преподан закон Божий [6, 4.2, с. 58-59]. По его мнению, человек может непосредственно общаться только с низшими ангелами, а с высшими ангелами через посредство низших. Во имя своей схемы Дионисий не останавливается и перед корректировкой Священного Писания. Так в 13 главе «Небесной иерархии», он не соглашается видеть в серафиме, явившемся пророку Исаии действительного серафима [2, Ис. 6:6], а понимает под ним ангела, прозванного серафимом, либо объясняет это явление как действие серафима через ангела.

Данные положения Корпуса Ареопагитик за счет своей апостольской авторитетности внесли существенную лепту в утверждение высокого аксиологического статуса ангельского бытия как несомненно превышающего статус человеческий. Это отразилось в этико-аксиологическом соотношении форм социальной жизни: соответствующее ангельскому чину монашество (как постриг в ангельский чин) стало оцениваться однозначно выше брачной жизни.

Следующую особенность дионисиевой иерархии – статичность, можно хорошо проиллюстрировать в соотношении с социальным учением Августина. Так, С. Аверинцев [1, с. 619-620] обращает внимание, что как Августин, так и Псевдо-Дионисий исходят из неоплатонической онтологии и христианской идеи Церкви. Для Августина мир предстает как история («Священная история»), которая понята как острый спор противоположностей и как путь, ведущий от одной диалектической ступени к другой, на котором Церковь – это «странствующий по земле» страннический «град», находящийся в драматическом нетождестве своему же собственному зримому облику. В отличие от этого мистическая философия общества Ареопагита не включает в себя осмысления истории, что больше сближает ее с Проклом. Иерархия Ангелов и непосредственно продолжающая ее иерархия людей, это отражение чистого света в «весьма ясных и незамутненных» зеркалах, передающих луч друг другу [6, 3.2, с. 52]. Таким образом, тема Корпуса Ареопагитик – мир как порядок и структура, как законосообразное соподчинение чувственного и сверхчувственного, которое неизменно, бездраматично, статично пребывает во вневременной вечности.

Существенным элементом в конструировании указанного статического порядка у Псевдо-Дионисия выступает свет. Истоки данной метафизики света также восходят к неоплатоническому учению. Для неоплатоников, согласно систематизации А.Ф. Лосева [9, с. 209], абсолютное единство представляло, прежде всего, свет; и объединение в нем всего сущего квалифицировалось как бездна бесконечного света. Эманации и энергии, исходящие из абсолютного единства и из мира идей (царства света), суть, прежде всего, «световидные» принципы (принципы освещения). Солнце есть видимый и отдаленный образ божественного Света. Также и мышление человека есть свет и освещение. Даже все телесное в меру своего эманативного существования есть та или иная степень освещения. Аналогичные идеи встречаем и у Ареопагита [5, 4.4-4.6, с.171-177]. Он пишет о видимом образе сияния Божественной благости, то есть всеозаряющем и вечносветящем солнце, которое будучи всего лишь ничтожным отражением Блага, тем не менее в преизбытке обладает светом. Также Дионисий выделяет и умопостигаемый свет. По его мнению, Благо называется Светом еще и потому, что оно устраняет любое неведение и заблуждение из душ всех людей, приобщая их к священному свету. По слову Ареопагита: «всепревосходящее сияние благости произливается как на высочайших и самых старших существ (из чинов небесной иерархии), так и на самых младших из них, но поскольку при этом оно запредельно всему, то ни самые высшие не могут достичь его превосходства, ни самые низшие не могут выпасть за его пределы, оно же просвещает, созидает, оживляет, сохраняет и совершенствует все, что имеет возможность бытия, отмеряя время бытия всего сущего, будучи числом его, порядком, содержанием, причиной и целью» [4, 4.4, с. 36].

С метафизикой света Ареопагита тесно связан и указанный ранее примат ангельского бытия. Ведь только высшие чины ангелов созерцают Бога в ярком свете и сами пронизаны неизреченным светом. В той мере, в которой ангелы сохраняют верность своему назначению и не искажают своей природы, они суть «Ангелы света»: их тела и одежды как бы состоят из света, обладая его легкостью, подвижностью и блистательностью.

В социальном учении Псевдо-Дионисия обращает на себя внимание элемент, существенно отличающий Корпус Ареопагитик от неоплатонических учений – это соборность. Как обращает внимание С.С. Аверинцев [1, с. 619-620], Псевдо-Дионисий, сделал то, чего не мог сделать ни один языческий неоплатоник: в очень прямой, четкой и притом развернутой форме связал онтологию неоплатонизма с проблематикой человеческого сообщества, понятого как Церковь. В данном учении уже не отрешенная душа одинокого мыслителя совершает бегство уединенного к «Уединенному», о котором говорится в последних словах «Эннеад» Плотина, но люди и Ангелы принимают от непостижимого Бога норму своего совместного бытия, реализовать которую и тем самым подняться к Богу они смогут только сообща, восполняя друг друга, помогая друг другу, передавая друг другу свет по закону иерархии.

Онтологическими предпосылками указанного элемента соборности выступает у Ареопагита любовь, которая «сосредоточена преимущественно в Прекрасном-и-Благом, предшествует благодаря Прекрасному-и-Благому, и исходит из Прекрасного-и-Благого и чрез Прекрасное-и-Благое, и которая единочинных существ содержит во взаимном общении, старших – побуждает к промышлению о младших, а низших – утверждает в их стремлении к высшим» [4, 4.12, с. 44]. И хотя, по мнению Г. Флоровского, Дионисий повторяет типично эллинистическую мысль о космической силе любви [14, с. 447], но в его учении есть существенные отличия от доктрины неоплатонизма, которые коренным образом преображают неоплатонические идеи. Данные отличия требуют более подробного анализа и будут рассмотрены в дальнейшем исследовании.

Выводы. Псевдо-Дионисий связывает онтологию неоплатонизма с социальной проблематикой. В результате, ключевой особенностью социальной онтологии в Корпусе Ареопагитик становится принцип иерархии. Небесный и земной миры в учении Псевдо-Дионисия смыкаются в единое статическое социально-мистическое бытие. Каждый чин участвует в божественной жизни согласно своей способности и местоположению в иерархии. С одной стороны, это способствовало возникновению учения о священном характере церковной иерархии и утверждению примата ангельского бытия в христианской традиции. С другой стороны, Псевдо-Дионисию удалось переосмыслить христианскую идею соборности в терминах неоплатонизма. Его иерархия сотворенных существ представляет собой уже не плод деградации Единого, а нерушимый и божественный порядок, через который достигается соборное уподобление Богу, общение и соединение с Ним. Существенную роль в описании данного процесса играет метафизика света, а также требующая дальнейшего более подробного анализа метафизика любви.

Бібліографічні посилання:

1. Аверинцев С.С. София-Логос-Словарь. Собрание сочинений / Сергей Аверинцев ; Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. – К. : Дух і Літера, 2006. – 912 с.

2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета : В русском переводе с параллельными местами / Российское библейское общество. – Перепеч. с изд. Московской Патриархии. – М. : Российское библейское общество, 1997. – 1376 с.

3. Городецька, Н.Л. «Ареопагітики» та їх вплив на формування та розвиток філософської думки України (XI – XVII ст.) : автореф. дис… канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Городецька Наталія Любомирівна ; Львівський національний університет. – Л., 2004. – 15 с.

4. Дионисий Ареопагит. Божественные имена / Дионисий Ареопагит ; Перев. с греч. Л. Лутковского // Мистическое богословие / Христианская благотворительно-просветительская ассоциация «Путь к Истине» ; [Л. Лутковский]. – К. : Путь к истине, 1991. – С. 13-94. – (Памятники богословской мысли).

5. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах // Корпус сочинений. С приложением толкований преп. Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит ; Пер. с греч. и вступ. ст. Г.М. Прохорова. – 2-е изд., испр. – СПб. : Изд. Олега Абышко, 2006. – С. 121-309. – (Библиотека христианской мысли).

6. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии // Корпус сочинений. С приложением толкований преп. Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит ; Пер. с греч. и вступ. ст. Г.М. Прохорова. – 2-е изд., испр. – СПб. : Изд. Олега Абышко, 2006. – С. 34-120. – (Библиотека христианской мысли).

7. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии // Корпус сочинений. С приложением толкований преп. Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит ; Пер. с греч. и вступ. ст. Г.М. Прохорова. – 2-е изд., испр. – СПб. : Изд. Олега Абышко, 2006. – С. 310-396. – (Библиотека христианской мысли).

8. Лега, В.П. Философия Плотина и патристика: взгляд с точки зрения современной православной апологетики : дис… канд. богосл. / Лега Виктор Петрович ; Православный Свято-Тихоновский богословский институт. – М., 1999. – 52 с.

9. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / А.Ф. Лосев ; [худож.-оформ. Б. Ф. Бублик]. – Печ. по изд. 1980 г. – М. : АСТ ; Харьков: Фолио, 2000. – 958 с. – (Вершины человеческой мысли).

10. Лосский, В.Н. Боговидение / Владимир Лосский ; [Пер. с фр. В.А. Рещиковой ; сост. А.С. Филоненко]. – М. : АСТ, 2003. – 760 с. – (Philosophy).
11. Мейендорф, И. Введение в святоотеческое богословие / Протоиерей Иоанн Мейендорф. – Клин : Христианская жизнь, 2001. – 448 с.
12. Мейендорф, И. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Протоиерей Иоанн Мейендорф ; Пер. с англ. В. Марутика. – Мн. : Лучи Софии, 2001. – 336 с.
13. Минин, П. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие / Христианская благотворительно-просветительская ассоциация «Путь к Истине» ; [Л. Лутковский]. – К. : Путь к истине, 1991. – С. 337-391. – (Памятники богословской мысли).
14. Флоровский, Г. Восточные отцы Церкви / Георгий Флоровский. – М. : АСТ, 2003. – 637 с. – (Philosophy).

Шаталович А. М. Особливості соціальної онтології в корпусі ареопагітик
У статті проаналізовано особливості, витоки і наслідки соціально-онтологічних поглядів у роботах Псевдо-Діонісія Ареопагіта.
Ключові слова: Діонісій Ареопагіт, ієрархія, соціальна онтологія.

Shatalovich A. The main features social ontology in the frame of areopahityk
The paper analyzes the origins and consequences of social and ontological views in the works of Pseudo-Dionysius the Areopagite.
Keywords: Dionysius the Areopagite, hierarchy, social ontology.

Надійшла до редколегії 28.02.2013 р.

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ

Лугуценко Т. В.	Філософсько-антропологічні концепції людини інформаційної культури	3
Аббасова К. Я., Махмудова Р. М.	Проблема залишкових знань з точки зору філософії освіти	8
Айтов С. Ш.	Філософські та історично-антропологічні аспекти художньої творчості (роман І. С. Тургенєва «Дим»)	13
Андрєєва О. М.	Рефлективне втілення модусів буття в культурі з позицій «семантичного»: теоретичні та практичні аспект	18
Арташкіна Т. А.	Гібридна ідентичність в російській культурі як результат становлення російської цивілізації.	24
Білик О.	Солярна міфологія в Античній філософії	33
Бузський М. П.	Лібералізм, фактичність та простір комунікацій.	36
Бурковський М. В.	Філософські дослідження міфології Ф. фон Шеллінга	41
Вежлева Е. К.	Музичний текст в аспектах несвідомого	45
Власевич-Хоркава Т. В.	Свобода та проблема ідентичності в французькій філософії екзистенціалізму	51
Волинець О. О.	Глобальна проблема бідності у соціальному вченні католицизму	57
Воронянський О. В.	Масова соціальна комунікація як процес реалізації влади над суспільством	63
Горбатюк Т. В.	Відкриття бозону Хіггса як новий етап розвитку знання про природу мікросвіту: світоглядний аспект	68
Григор'єва Л. І.	Поняття «екологічної свідомості» в системі екологічної освіти та виховання	74
Грицькевич Т. І.	Сутність та специфіка реформаторства	81
Гуменюк С. М.	Українсько-польські відносини: ретроспективний погляд на витоки релігійної толерантності	88
Дашдамірова Ч. Ф.	Діалектичний підхід до дослідження молекулярних структур в біології	92
Димитрова С. В.	Роль дій і вчинків в житті сучасного людини	97
Дронь С. П.	Аристотелівсько-Августинівська структура часу	101
Жимбеєва С. І.	Світоглядні витоки екологічних проблем	106
Журба М. А.	Дигіталізація культури та медіаризики: метафізичний аспект	114
Завідняк Б. Т.	Трансцендентність і провидіння у Філона Олександрійського	120
Іванова Л. С.	Сутність і зміст феномена відповідальності. соціально-філософський аспект	126
Ігнатьєва О. С.	Проблема міжконфесійного діалогу в умовах глобалізації світу	130
Кисельова Ю. М.	Від «суб'єкта» та «суб'єктивності» к «суб'єктності»: термінологічні пошуки	135

Кітов М. Г.	«Філософія в Росії», «російська філософія», «руська національна філософія»: експлікація понять	140
Ковалець М. С.	Феномен гіпер-хаосу в спекулятивному реалізмі в інтерпретації Квентіна Мейясу	145
Кондратьєва В. І.	Самоактуалізація людини: гуманістична психологія і релігійні практики	150
Кондратьєва І. В.	Християнізація Вірменії та оформлення інституціональних осередків	155
Крат Ю. Г.	Феномен «Іншого» в екзистенціальній філософії Ж.-П. Сартра	161
Кривда Н. Ю.	Перехідні процеси в культурі: теоретико-методологічні аспекти	165
Маденова М. П.	Історіографія та рецепція як два способи освоєння наукової спадщини (на прикладі праці А. С. Лаппо-Данилевського «Методологія історії»)	172
Матвійчук А. В.	Принципи та парадигми екологічного знання як ідейна основа екологічної деонтології	178
Мегрелішвілі М. О.	Вплив моральної свідомості на динаміку конструктивних і деструктивних процесів у суспільстві	185
Мірзазаде Л. Ф.	Особливості соціальної модернізації в сучасному суспільстві	191
Мірошников О. А.	Поняття «машина війни» в філософії постмодернізму	195
Мудрак В. І.	Сучасні соціально-філософські тенденції інформаціологічного забезпечення фахової компетентності в системі вищої освіти в контексті співвідношення «особистість-інформація»	201
Олексенко Р. І.	Роль сім'ї в духовному вихованні майбутнього підприємця	205
Остапенко Б. І.	Методологічне значення категорії «авангардність»	212
Разін О. С.	Економічна етика: епістемологічний статус і зміст	218
Райхерт К. В.	Антропологічна філософія Людвіга фон Берталанфі	224
Родний О. В.	Міфопоетичні витоки сміховаї культури	229
Рябінчук М. В.	Соціальний капітал як міждисциплінарна концепція в суспільній науці	233
Самченко В. М.	Типи раціональності і прогрес науки	238
Скиртач В. М.	Інформаційне суспільство: проблема концептуального обґрунтування	245
Снітько Д. Ю.	Діяльність та бездіяльність людини в філософії М. Гайдеґґера	250
Ханстантинов В. О.	Етноконфесійна толерантність як складова ресурсного потенціалу регіону	255
Харченко С. П.	Етнокультурні цивілізації в контексті розгортання глобалізаційних процесів	261
Харченко Ю. В.	Специфіка впливу гравітації на процес формування інфраструктури	270
Шаталович А. М.	Особливості соціальної онтології в корпусі ареопагітик	280

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Лугуценко Т. В.	Философско-антропологические концепции человека информационной культуры	3
АббасоваК. Я., Махмудова Р. М.	Проблема остаточных знаний с точки зрения философии образования	8
Айтов С. Ш.	Философские и историко-антропологические аспекты художественного творчества (роман И. С. Тургенева «Дым»)	13
Андреева О. Н.	Рефлективное воплощение модусов бытия в культуре с позиций «семантического»: теоретические и практические аспекты	18
Арташкина Т. А.	Гибридная идентичность в российской культуре как результат становления российской цивилизации	24
Билык А.	Солярная мифология в античной философии.	33
Бузский М. П.	Либерализм, фактичность и пространство коммуникаций	36
Бурковский М. В.	Философские исследования мифологии Ф. фон Шеллинга	41
Вежлева Э. К.	Музыкальный текст в аспектах бессознательного	45
Власевич-Хоркава Т. В.	Свобода и проблема идентичности во французской философии экзистенциализма	51
Волынец О. А.	Глобальная проблема бедности в социальном учении католицизма	57
Воронянский А. В.	Массовая социальная коммуникация как процесс реализации власти над обществом	63
Горбатюк Т. В.	Открытие бозона Хиггса как новый этап развития знания о природе микромира: мировоззренческий аспект	68
Григорьева Л. И.	Понятие «экологического сознания» в системе экологического образования и воспитания	74
Грицкевич Т. И.	Сущность и специфика реформаторства	81
Гуменюк С. Н.	Украино-польские отношения: ретроспективный взгляд на становление религиозной толерантности	88
Дашдамирова Ч. Ф.	Диалектический подход к исследованию молекулярных структур в биологии	92
Димитрова С. В.	Роль действий и поступков в жизни современного человека	97
Дронь С. П.	Аристотелевско-августиновская структура времени	101
Жимбеева С. И.	Мировоззренческие истоки экологических проблем	106
Журба Н. А.	Дигитализация культуры и медиариски: метафизический аспект	114
Завидняк Б. Т.	Трансцендентность и Провидение у Филона Александрийского	120
Иванова Л. С.	Сущность и содержание феномена ответственности. Социально-философский аспект	126
Игнатьева О. С.	Проблема межконфессионального диалога в условиях глобализации мира	130

Киселева Ю. Н. От «субъекта» и «субъективности» к «субъектности»: терминологические поиски 135

Китов Н. Г. «Философия в России», «росийская философия», «русская национальная философия»: экспликация понятий 140

Ковалец М. С. Феномен гипер-хаоса в спекулятивном реализме в интерпретации Квентина Мейясу 145

Кондратьева В. И. Самоактуализация человека: гуманистическая психология и религиозные практики 150

Кондратьева И. В. Христианизация Армении и оформление институциональных объединений 155

Крат Ю. Г. Феномен «другого» в экзистенциальной философии Ж.-П. Сартра 161

Кривда Н. Ю. Переходные процессы в культуре: теоретико-методологические аспекты 165

Маденова М. П. Историография и рецепция как два способа освоения научного наследия (на примере труда А. С. Лаппо-Данилевского «Методология истории») 172

Матвийчук А. В. Принципы и парадигмы экологического знания как идейное основание экологической деонтологии 178

Метрелишвили М. А. Влияние морального сознания на динамику конструктивных и деструктивных процессов в обществе 185

Мирзазаде Л. Ф. Особенности социальной модернизации в современном обществе 191

Мирошников О. А. Понятие «машина войны» в философии постмодернизма 195

Мудрак В. И. Современные социально-философские тенденции информациологического обеспечения профессиональной компетенции в системе высшего образования в контексте соотношения «личность-информация» 201

Олексенко Р. И. Роль семьи в духовном воспитании будущего предпринимателя 205

Остапенко Б. И. Методологическое значение категории «авангардность» 212

Разин А. С. Экономическая этика: эпистемологический статус и содержание 218

Райхерт К. В. Антропологическая философия Людвига фон Берталанфи 224

Родный О. В. Мифопоэтические истоки смеховой культуры 229

Рябинчук М. В. Социальный капитал как междисциплинарная концепция в социальной науке 233

Самченко В. Н. Типы рациональности и прогресс науки 238

Скиртач В. М. Информационное общество: проблема концептуального обоснования 245

Снитько Д. Ю. Деятельность и бездеятельность человека в философии М. Хайдеггера 250

Ханстантинов В. А. Этноконфессиональная толерантность как составляющая ресурсного потенциала региона 255
Харченко С. П. Этнокультурные цивилизации в контексте разворачивания глобализационных процессов 261
Харченко Ю. В. Специфика влияния гравитации на процесс формирования инфраструктуры 270
Шаталович А. М. Особенности социальной онтологии в корпусе ареопагитик 280

CONTENT

PHILOSOPHY

Lugutsenko T. Philosophical-anthropological conceptions of information culture man 3
Abbasova K., Makhmudova R. The problem of residual knowledge in terms of philosophy of education 8
Aytov S. Philosophical and historical and anthropological aspects of art (Novel I. S. Turgenev «Smoke») 13
Andreeva O. The reflective realization of modes of existence in culture from the attitude of «semantic» part: theoretical and practical aspects 18
Artashkina T. Hybrid identity in russian culture as a result of forming russian civilization 24
Bilyk O. Solar mythology in anticient philosophy 33
Buzskyy M. Liberalism, factuality and space of the communications 36
Burkovsky M. Philosophical investigations of mythology of F. von Schelling 41
Vezhleva E. Musical texts in the unconscious 45
Vlasevych-Khorkava T. Freedom and the problem of human identity in French philosophy of existentialism 51
Wolynets O. Poverty as a global problem in Social Doctrine of Catholic Church 57
Voronyansky A. Mass communication as a social process of implementation of power over society 63
Gorbatiuk T. Opening the Higgs boson as a new stage in the development of knowledge about the nature of the microcosm: the ideological aspect 68
Grigorieva L. Concept of «ecological consciousness» in the system of ecological education and education 74
Gritskevich T The main points and specificity of reformation 81
Humeniuk S. Ukrainian and polish relationships: retrospective viev on the sources of religious toleration 88
Dashdamirova C. Dialectical approach to the study of molecular structures in biology 92
Dimitrova S. Role of actions and deeds in modern life 97
Dron S. Aristotle's and Augustine's time structure 101
Zhimbeeva S. World outlook sources of environmental problems 106

Zhurba M.	Digitalization of culture and media risks: the metaphysical aspect	114
Zavidniak B.	The Transcendent and Providence in Philo of Alexandria	120
Ivanova L.	The nature and content of the phenomenon of liability. Social and philosophical aspect	126
Ihnatyeva O.	The problem of interfaith dialogue in the process of world globalization	130
Kyselyova Yu.	From «subject» and «subjectivity» to «subjectity»: an attempt of terminological analysis	135
Kitov N.	«Philosophy in Russia», «Russian philosophy», «Rus national philosophy»: explication of concepts.	140
Kovalets M.	The phenomenon of hyper-chaos in speculative realism according to Quentin Meillassoux	145
Kondratieva V.	Human self actualization: humanistic psychology and religious practices	150
Kondratieva I.	Christianisation of Armenia and institutional design associations	155
Krat Yu.	The phenomena of «Another» in the existential philosophy J.-P. Sartre	161
Kryvda N.	Transitional processes in culture: theoretical and methodological aspects	165
Madenova M.	Historiography and reception as two ways of scientific heritage research (Illustrated by the A. S. Lappo-Danilevskyi's book «The methodology of history»)	172
Matviychuk A.	Principles and paradigms of the ecological knowledge like ideological basis of the ecological deontology	178
Megrelishvili M.	The Influence of the moral consciousness on the dynamics of constructive and destructive processes in society	185
Mirzazade L.	Features of social modernization in modern society	191
Miroshnikov O.	The concept os the «war-machine» in the postmodernism philosophy	195
Mudrak V.	Modern social and philosophical tendencies of informative support of professional competence in higher education system in the context of the interrelation «personality-information»	201
Oleksenko R.	The role of family in the spiritual education of future entrepreneurs	205
Ostapenko B.	The methodological significance of the category «the avant-garde power»	212
Razin A.	Economic ethics: epistemological status and content	218
Rayhert K.	The Anthropological Philosophy of Ludwig von Bertalanffy	224
Rodniy O.	Mythopoetic origins of humorous culture	229
Ryabinchuk M.	Social capital – an interdisciplinary concept in social science	233
Samchenko V.	Types of rationality and progress in science	238

Skirtach V. Information society: a problem of the conceptual support 245

Snit'ko D. Human activity and inactivity in M. Heidegger's philosophy 250

Khanstantinov V. Ethnic and religious tolerance as a part of resource potential of region 255

Kharchenko S. Ethnocultural civilizations in the context of the globalization processes development 261

Kharchenko Yu. The Spesific of gravity influence on the process of infrastructure formation 270

Shatalovich A. The main features social ontology in the frame of areopahityk 280

ВІСНИК ДНІПРОПЕТРОВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

Серія

ФІЛОСОФІЯ. СОЦІОЛОГІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Заснований у 1993 р.

Випуск 23 (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 15.03.2013 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