

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК



**Дніпропетровського
університету**

Науковий журнал

2015

№ 3

РЕДАКЦІЙНА РАДА

акад. Академії наук ВО України, д-р фіз.-мат. наук, проф. **М. В. Поляков** (*голова редакційної ради*); старш. наук. співроб., проф. **В. І. Карплюк** (*заст. голови*); д-р фіз.-мат. наук, проф. **О. О. Кочубей**; д-р хім. наук, проф. **В. Ф. Варгальок**; 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**

Дніпропетровський
національний
університет
імені Олеса Гончара

**Вісник Дніпропетровського
університету.**

Серія

Філософія

Соціологія

Політологія

Свідоцтво про державну
реєстрацію (перереєстрацію)
друкованого засобу масової
інформації

Серія КВ № 21265 – 11065Р
від 27 лютого 2015 року

ISSN 2312 2714

Фахове видання з політичних
наук, затверджено постановою
президії ВАК України
№ 1-05/8 від 22 грудня 2010 р.

Друкується за рішенням Вченої
ради Дніпропетровського
національного університету
імені Олеся Гончара
(Протокол № 6 від 18 грудня
2014 р.)

Періодичність: 6 разів на рік

Редакційна колегія не завжди
поділяє думки авторів і не несе
відповідальність за фактичні по-
милки, яких вони припустилися

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

Редактор:

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

Відповідальний секретар:

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

Редакційна колегія:

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

ФІЛОСОФІЯ/ПОЛІТОЛОГІЯ

Вісник Дніпропетровського університету. Серія Філософія, Соціологія,
Політологія : збірник наукових праць. – 2015. – № 3 (25). – 108 с.

© Дніпропетровський національний
університет імені Олеся Гончара, 2015
© Автори статей

**Visnyk of Dnipropetrovsk
university.
Series
Philosophy
Sociology
Political sciences**

Certificate of state registration
(re-registration) of a print media
Series KV № 21265 - 11065R
dated February 27, 2015.

ISSN 2312 2714

Professional edition in political
sciences, was approved by the
Presidium of HAC of Ukraine
№ 1-05 / 8 dated December 22, 2010.

Published by the decision of
Academic council of the Oles
Honchar Dnipropetrovsk national
university
(Protocol № 6 dated
December 18, 2014).

Frequency: 6 times a year

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

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

Editor:

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

Secretary:

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

Editorial Board:

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

PHILOSOPHY/ POLITICAL SCIENCES

Visnyk of Dnipropetrovsk university. Series Philosophy, Sociology, Political
sciences: Collected Works. – 2015. – № 3 (25). – 108 p.

© Oles Honchar Dnipropetrovsk National
University, 2015
© Authors

ФІЛОСОФІЯ

УДК 130.31

Шевцов С. В.

доктор философских наук, доцент,
профессор кафедры философии,
Днепропетровского национального университета
имени Олеся Гончара (Днепропетровск, Украина),
E-mail: ulysses1967@gmail.com

ФЕНОМЕН ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ В ТВОРЧЕСТВЕ И. БРОДСКОГО: АНТРОПНЫЙ СРЕЗ

***Аннотация.** В статье автор осуществляет пропедевтический анализ понятий пространства и времени в метафизико-поэтическом творчестве И.А. Бродского. Трансцендентально-антропологическое понимание поэзии в историко-философском ключе обозначает поворот (Die Kehre) как языку поэзии как опыту открытия бытия (язык – дом бытия) и рассматривается в трех плоскостях: онтологической, гносеологической, методологической.*

Онтологическая плоскость вскрывает конечность человеческого существования, укорененная в языке, где поэзия, музыка, философия – пространства индивидуальных миров, задающих трансцендентальный горизонт культуры. Время-пространство или хронотоп образует здесь целостный символический комплекс, выступающий способом существования человека и оформления его опыта.

Гносеологическая плоскость показывает созерцательный характер познания в поэзии, где образы обладают личностной и символической природой и через которые человек способен заглянуть в свой собственный мир.

Методологическая плоскость рассматривается путем артикуляции целого ряда важных составляющих. Первая – поэтическая ероче как специфическая внеучная процедура обретения собственного поэтико-метафизического опыта, основанная на актуализации сознания и диктате языка. Вторая – аналитический, интуитивный, ревелационный (откровение) методы познания посредством литературы. Хронотоп как время-пространство литературы задает условия существования самих жанров.

Поэтический хронотоп – время-пространство поэта именно как поэта суть личностное пространство, имеющее принципиально временное измерение, – время-пространство слова, в котором человек является не вовлечённым, но включённым в структуру мироздания, и где в слиянии внутреннего и внешнего миров преодолевается сциентистский картезианский дуализм, экзистенциальная отчуждённость бытия человека.

***Ключевые слова:** время, пространство, хронотоп, поэзия, ероче, метафизический опыт, поэтическая ероче.*

Реабилитация протагоровского антропного принципа, начавшаяся в XX в. с именем М. Хайдеггера, артикулировавшая понимание человека как способа существования Вселенной, потребовала переосмысления целого ряда фундаментальных понятий, включающих пространство и время. Последние в своей субъективности выступают необходимым элементом не только теоретического разума (форма созерцания в кантовской концепции), но и в целом личностного, экзистенциального опыта. Бытие человека в совокупности его действий формирует некий личностный хронотоп как средоточие интеллектуальных, волевых, стилистических и других полей. И здесь интересен тот опыт видения человека, который дает метафизико-поэтическая мысль, обращение к которой – одна из знаковых черт современной философии. Так, М. Хайдеггер обращается к поэзии Ф. Гёльдерлина, Новалиса, Ш. Георге. М. Бланшо анализирует творчество Малларме. М. Бахтин рассматривает идеи Ф. Рабле и Ф. Достоевского. Ю. Лотман анализирует язык А. Пушкина и М. Булгакова.

Сегодня И. Бродский – один из самых издаваемых авторов. Страна, где исстари преследовали поэтов, били и убивали за Слово, страна, официально осудившая Поэта около более полувека назад, а затем выдворившая его за свои пределы, страна, читавшая его подпольно в самиздатах (догуттенбергское время кухонной культуры), в последнее десятилетие открывает его для себя вполне легально. Парадоксально, но Бродский становится тем, кем он менее всего хотел быть, отстаивая частность своего бытия, – кумиром, идиолом, символом поколения.

В качестве путеводной нити выбрана проблема времени-пространства у И.А. Бродского. Дело в том, что разговор пойдёт о странствиях души, временно-пространственной конфигурации слова как обители бытия, где это странствование свершается, об обретении себя в этом странствовании, то есть об онтологическом понимании поэзии. Такая постановка вопроса, конечно, соотносится с вектором, заданным в отечественной культуре Михаилом Михайловичем Бахтиным.

Среди корпуса сочинений И. Бродского «Большая элегия Джонну Донну» занимает особое место. В самом деле, это одно из величайших произведений русской изящной словесности ушедшего «века-зверя», по праву занявшее достойное место в сокровищнице мировой культуры. Пожалуй, нет зримее доказательства тезиса, что поэзия – гигантский ускоритель сознания, чем эта элегия, написанная автором в возрасте 23 лет. Джон Донн, милостью Божьей поэт-метафизик, стоявший у истоков европейского барокко, священник англиканской церкви рубежа XVI-XVII вв., современник Френсиса Бэкона и Уильяма Шекспира, буквально воскрес из небытия в XX столетии, по-новому заблистал на культурном небосклоне Запада благодаря Томасу Стенсу Элиоту и Эрнесту Хемингуэю. В нашей стране эта заслуга во многом принадлежит Иосифу Бродскому (Анна Андреевна Ахматова, как никто, знавшая «из какого сора растут стихи», сказала автору «Большой элегии...»: «Вы не представляете себе, **что** Вы написали» [11, с.180]).

Достаточно известно то пристрастие, с которым обращался к теме времени и пространства Джон Донн:

*Будь врач картографом, а картой – я,
Простёртой перед ним, тогда по ней
Он бы увидел как душа моя
На Юго-Запад мчится средь зыбей
Per fretum febris к гибели своей
Проливами на Запад, на погост [10, с.12].*

Такое пристрастие обусловлено важностью данной темы для Донна в контексте осмысления проблемы конечности бытия человека, его взаимоотношения с дольным и горним мирами, включённости личности в структуру мироздания, раскрытия тождества микрокосма и макрокосма. В этом смысле, И. Бродский созвучен и конгениален Дж. Донну (кстати, томик его стихов, бывший с И. Бродским в ссылке, – единственная книга, взятая им в вынужденную эмиграцию). Обстоятельства внешней и внутренней жизни определили творчество поэта, по его собственным словам, как путешествие Улисса, неизбежно совершающееся во времени и пространстве, «а» и «о» сопровождавшие, точнее, составлявшие его путь:

*Состоя из любви, грязных снов, страха смерти, праха,
осязая хрупкость кости, уязвимость паха,
тело служит в виду океана цедающей семя
крайней плотью пространства: слезой скулу серебра,
человек есть конец самого себя
и вдаётся во Время [3, с.90].*

Безусловно, тема времени-пространства в поэтическом произведении исключает естественнонаучный подход, лежащий по своим целям и методам, совершенно в иной плоскости исследования. Это не географическое, не физическое время и пространство. Здесь ближе, если точнее сказать, трансцендентально-антрополо-

гическая точка зрения.

Поэзия, как мне видится, знает она об этом или нет, суть трансцендентально-антропологический феномен. Впрочем, знать сие или не знать – не её проблема, но философского осмысления поэзии. Трансцендентально-антропологическое понимание поэзии определяется сущностным взаимопроникновением трёх аспектов: а) гносеологии; б) онтологии; в) методологии, абрис которых я попытаюсь изложить путём установления параллелей между взглядами И. Бродского и И. Канта, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, М. Бахтина.

Познавательный аспект включает проблему конечности бытия человека, фундаментальную собой трансцендентальность хронотопа и созерцания, как ключевого акта в познании. Исходя из удобства аналитики, я начну с проблемы времени и пространства, затем перейду к созерцанию, и от него к конечности бытия человека, связующей в поэзии воедино гносеологическую, онтологическую и методологическую составляющие.

Итак, обратимся к Иммануилу Канту. В «Критике чистого разума» И. Кант рассматривает время и пространство как субъективные априорные формы чувственности, относящиеся к области трансцендентальной эстетики, которые, наряду с категориями рассудка и идеями разума, обосновывают способность человека к познанию. Время и пространство, понимаемые трансцендентально – не дискурсивные понятия, но созерцательные представления, дающие бытие сущего непосредственно в его целостности и частях (образ – Gestalt – посредством пространства) и во взаимосвязи и последовательности душевных состояний (посредством времени). Время и пространство, будучи априорными, то есть до-опытными, изначальными, дают возможность бытию проявиться, стать выразительным, и на этой почве обрести познавательный опыт. При этом, с одной стороны, время и пространство наделяются различными областями опыта, так что, несмотря на их принадлежность к сфере субъекта, они, на первый взгляд, не пересекаются. С другой стороны, и И. Кант это подчёркивает: «время есть априорное условие всех явлений вообще: оно есть непосредственное условие внутренних явлений (нашей души) и тем самым косвенно также условие внешних явлений» [12, с.57]. То есть, время, в определённом смысле, изначальнее пространства. Трансцендентально время, будучи формой внутреннего чувства, первичнее пространства как формы внешнего чувства, и, если корректен такой пассаж, априорнее. Поэтому время, как универсальное чистое созерцание, становится базовой основой чистого познания. Эта специфика трансцендентального феномена времени в бытии человека, его изначальность в сравнении с пространством, и привела (через И. Канта к А. Бергсону и Э. Гуссерлю, а от них к М. Хайдеггеру) в XX в. к идее временности как экзистенциальному измерению бытия человека.

Мартин Хайдеггер рассматривает бытие человека как заботу (Sorge), что пребывает в двух модусах, носящих характер бинарной, взаимодополнительной оппозиции: а) люди, некто (Das Man); б) присутствие, вот-бытие, здесь-бытие, сиюбытность (Dasein). Если в первой человек как бы растворён в повседневности, усреднённости, сиюминутности, но не сиюбытности, то во второй проявляется возможность обретения себя как целостности. Исходя из последнего, время понимается как такое бытие, в котором присутствие (Dasein) может быть собственной целостностью, что экзистенциально усиливает конфликт между временем и пространством.

Присутствие (Dasein) имеет пространственный характер (в этом попытка преодоления картезианского разделения на *res cogitans* и *res extensa*, сциентистски – пространство и мышление, религиозно – материю и дух), и, вместе с тем, определяется как временность. Будучи таковым, присутствие (Dasein) «никогда **не налично** (выделено мной – С.Ш.) в пространстве» [13, с.368]. То есть присутствие (Dasein), несмотря на свою пространственность, не является частью простран-

ства, как являются ею материальные вещи, ибо присутствие (Dasein) всегда действие, акт, поступок, иными словами, экзистенция, как специфически человеческий способ бытия.

И. Бродский, при восьми классах среднего образования, не был ни профессиональным философом, ни профессиональным литератором в смысле наличия дипломов и проч., но он был профессионалом, мастером слова, мыслителем, что выстрадано им и подтверждено работой в слове. Я не знаю, знакомился ли он с работами И. Канта и М. Хайдеггера (К. Маркса, по его собственным словам, он читал в 14 лет, а выдающимися русскими прозаиками XX века считал писателя Андрея Платонова, поэта Марину Цветаеву и философа Льва Шестова). Дело не в этом (о, если бы одно только чтение решало все вопросы). Здесь гораздо важнее и изначально конгениальность видения, созвучие точек зрения.

В многочисленных интервью И. Бродский любил повторять: «Меня больше всего интересует, что происходит с человеком во времени. Что время делает с ним. Как оно меняет его представление о ценностях. Как оно, в конечном счёте, уподобляет человека себе» [11, с.193]. На вопрос же о пространстве отвечал категорично: «пространство человека себе не уподобляет» [11, с.193], ибо жизнь, во всех её проявлениях – от простейших организмов до человека и поэзии как высшей формы существования языка – суть сгустки времени:

*Время больше пространства. Пространство – вещь.
Время же, в сущности, мысль о вещи.
Жизнь – форма времени. Карп и лец –
сгустки его. И товар похлеще –
сгустки. Включая волну и твердь
суши. Включая смерть [3, с.87].*

Время и пространство, понимаемые трансцендентально, выступают базовой основой познания. Кант разделял познание и мышление. Первое требует синтеза чувственности и рассудка, созерцания и мышления. При этом: «созерцание есть тот именно способ, каким познание непосредственно относится к ним (предметам – С.Ш.) и к которому как средству стремится всякое мышление» [12, с.48]. Соединением созерцания и мышления, своего рода мостиком между ними, прокладывая тропы категориям рассудка, являются трансцендентальные схемы, которые суть априорные определения времени, имеющие отношение к: а) временному ряду; б) содержанию времени; в) порядку времени; г) совокупному времени.

Эту идею использует М. Хайдеггер. Для него глава «О схематизме чистых расчудочных понятий» – принципиальнейшая часть всей «Критики чистого разума». Сущностная возможность онтологического синтеза или онтологического познания коренится в созерцании, точнее, в мыслящем созерцании или созерцающем мышлении. При этом, в силу важности для познания трансцендентальных схем, выводимых из времени, мышление, согласно М. Хайдеггеру, занимает служебное положение по отношению к созерцанию (его диспут с Э. Кассирером в Давосе на данную тему – предмет отдельного исследования). А что же поэзия?

В Нобелевской речи И. Бродский выделяет три метода познания, находящиеся в распоряжении поэзии: а) аналитический – «написание стихов – дело серьёзное. Это абсолютно рациональный процесс» [11, с.198]; б) интуитивный – «начиная стихотворение, поэт, как правило, не знает, чем оно кончится» [4, с.53-54]; в) метод, которым пользовались библейские пророки – откровения – «порой пишущему стихотворение удаётся оказаться там, где до него никто не бывал, – и дальше может быть, чем он сам бы желал» [4, с.54]. Из этих трёх методов поэзия отдаёт предпочтение интуиции и откровению. Тем самым, аналитический метод занимает важное, необходимое, но всё же служебное положение для поэзии. Интуиция в своём изначальном значении (позднелатинское *intuitio*) есть созерцание, видение, непосредственное усмотрение. Откровение также имеет отношение к видению,

созерцанию. Так, Иисус Христос даёт Откровение своему любимому ученику Иоанну Богослову, «чтобы показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре» (Откр. 1, 1). Слово «видение» в глагольном и существительном вариантах – одно из наиболее встречаемых в Апокалипсисе. Поэт же говорит об откровении, когда в работе со словом и в слове удаётся нащупать, узреть неторные тропы, которые ведут к новым, доселе неизвестным, возможностям языка.

Таким образом, поэзия как способ познания – созерцательна, а не дискурсивна. Поэзия даёт образы бытия, видение этих образов, причём, эти образы всегда личностны, ибо внутренне пережиты, выстраданы, и даны сквозь призму сознания поэта:

*Ты видел все моря, весь дальний край.
И Ад ты зрел – в себе, а после – в яви.
Ты видел также явно светлый Рай
в печальнейшей – из всех страстей – оправе.
Ты видел: жизнь, она как остров твой.
И с Океаном этим ты встречался:
со всех сторон лишь тьма, лишь тьма и вой.
Ты Бога облетел и вспять помчался [2, с.234].*

Итак, в основе трансцендентального и поэтического познания в равной мере, но в различных ракурсах лежит созерцание. Возможность созерцания обусловлена априорными формами чувственности – временем и пространством. Однако, если для Канта идеал трансцендентальности времени и пространства лежит в чистой математике и чистом естествознании, то в случае поэзии речь идёт не об идеальном – геометрическом – пространстве, и не об идеальном – линейном – времени, но времени-пространстве поэзии, выразительном, фигурном, эстетическом в своей сути, – том времени-пространстве, которое творит поэзия как специфический вид бытия человека. Именно в этой точке я хотел бы обратиться к М. Бахтину.

Для М. Бахтина хронотоп – формально-содержательная категория, раскрывающая существенную взаимосвязь временных и пространственных отношений, художественно освоенных в литературе: «В литературно-художественном хронотопе имеет место слияние пространственных и временных примет в осмысленном и конкретном целом. Время здесь сгущается, уплотняется, становится художественно-зримым; пространство же интенсифицируется, втягивается в движение времени, сюжета, истории. Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем» [1, с.10]. Хронотоп определяет собой образ человека в литературе, и несёт существенно жанровое значение, ибо разновидности жанров литературы определяются разновидностью хронотопов. Ведущим началом в хронотопе, для М. Бахтина, является время.

Выскажу небольшое замечание относительно одной ремарки М. Бахтина. В работе «Формы времени и хронотопа в романе» М. Бахтин принимает кантовскую оценку форм пространства и времени для процесса познания, но в отличие от И. Канта понимает их не трансцендентально, но как формы самой реальной действительности. Я же настаиваю на их трансцендентальном характере, априорности, и позицию М. Бахтина вижу всё же кантианской. Как может время, понимаемое объективно, фундаментализировать созерцание как основу познавательной составляющей поэзии? Если жанры, по утверждению М. Бахтина, определяются хронотопом, то хронотоп, должен выступать их априорным условием, что возможно только находясь на трансцендентальной позиции. Хронотоп как время-пространство слова – это то, благодаря чему возможен тот или иной литературный жанр. В противном случае возникает риск впадения в наивный психологизм. Ибо что значит реальность? Трансцендентальность тоже реальна, но отлична от естественнонаучно понимаемой объективной действительности. Последняя точка зрения и привела *volens nolens* к элиминации субъекта в науке, философии и

культуре. Феномен трансценденталізму вказує на специфічність буття людини в цьому світі – людина не речовина, не предмет, не частина світу, але особливе вимірювання в ньому. Трансцендентальність художественного хронотопу визначається трансцендентальністю, апіорністю мови, адже мова вже передана людині для його становлення як особистості: «Людина росте, слухає мову» [11, с.128]. Особливість поляризована в мові, де слово – орган соціальної, душевної і духовної організації особистості. І якщо ми хочемо щось зрозуміти в феномені особистості, то неминем обираємо до літератури, де даний феномен виражається, в силу невичерпуваних можливостей самої мови, найбільш вибухотворно. І тому не поезія імітує життя, але життя імітує поезію. Мені здається, що саме мова визначає здатність людини до трансцендирування – неминемому умовності його особистісного становлення.

Коли власним внутрішнім трудом, роботою над собою, людина вислужує собі виразителісність свого погляду, лиць, ликів, тим самим, він ткот, або, краще, вирощує своє особистісне час-простір – хронотоп. Поетический хронотоп – час-простір поета саме як поета суті особистісне простір, маюче принципіально тимчасове вимірювання, – час-простір слова, в якому людина являється не залученим, але включеним в структуру мирозданія, і де в злитті внутрішнього і зовнішнього світів перемагається сциєнтистський картезіанський дуалізм, екзистенціальна відчужденість буття людини. Перефразую євангеліческу істину, – простір слова силою береться. Поет відкидає його зусиллям, актом творчості, отримує, тим самим, в ньому свою обителі. Поет рятує особистісну природу слова, насичує, напитує, обнажує те ізначальне, що приховано в його звичайному, безликому і безликому, щоденному використанні:

*В них б'ється рваний пульс, в них слухано кістний хруст,
і заступ в них стукає; рівні і глухотваті,
затем що життя – одна, вони з смертних ус
звучають відчутливіше, ніж з надмирної вати [6, с.48].*

Задача поета – бути голосом Логоса. В цьому значенні, поезія не є мистецтво рифмування, і не просто спосіб організації художественної мови шляхом ритмічного будовання. Поезія суті вміння бачити-зрітати само буття речей, виводити на світ ритм цього буття.

В основі трансцендентального підходу до часу-простору і спостереженню лежить ідея кінченості буття людини. Чому Платон і Кант називають двома водорозділами в філософії? Так, тому, що істина від Бога зіткнується з істиною від людини, богопізнання зіткнується з самопізнанням, горніше з дольним. І. Кант в цьому питанні особливо принципіальний. Творити предмети, пізнавати їх так, як вони є самі по собі (Ding für sich), здатний тільки бескінечний інтелект – Бог. Людина ж – істота кінченна, предмети його чуттєво афіціюють, і пізнає він тільки те, що дано (Ding an sich) горизонту свідомості.

М. Хайдеггер фундаментальну онтологію присутності (Dasein) також виводить із кінченості людського буття. Трансцендентально-антропологіческий проект М. Хайдеггера ставить питання про значення буття, в першу чергу, як питання про значення буття людини, тимчасовість якого визначається такими екзистенціалами як страх, заброшеність, розуміння, буття-до-смерті і др. Екзистенціальне розуміння робить буття людини виразителісним, і поляризує його в мові, а в межах – в поезії. Даний ракурс приводить М. Хайдеггера до повороту (Die Kehre), де він звертається до мови, і в частині до поетическому мові Ф. Гельдерліна, Р.М. Рільке і др. М. Хайдеггер любив слова Ф. Гельдерліна – «достойно, але все ж поетически людина проживає на цій землі» [13, с.37]. Поезія для М. Хайдеггера виступає несущою основою історії, і тому вона не є тільки явлення, а рівно, душа культури, але: «Поезія є установка бы-

тия посредством слова» [13, с.42]. Тем самым, М. Хайдеггер формулирует одну из философских максим XX столетия: язык – дом, обитель бытия.

Тема конечности, хрупкости человеческой жизни проходит через всё творчество И. Бродского. Для меня одними из самых пронзительных, экзистенциально и аксиологически нагруженных в русской словесности, отверзающих собой трагизм этого мироощущения, являются слова:

*На чьё бы колесо сих вод ни лить,
оно всё тот же хлеб на свете мелет.
Ведь если можно с кем-то жизнь делить,
то кто же с нами нашу смерть разделит? [2, с.235]*

Конечность человеческой жизни связана с судьбой и топосом языка в бытии:

*...Жизнь, которой
как даренной вещи, не смотрят в пасть,
обнажает зубы при каждой встрече.
От всего человека вам остаётся часть
речи. Часть речи вообще. Часть речи [7, с.143].*

Откуда вытекает онтологическое предназначение поэта:

*Поэта дар – пытаться единить
края разрыва меж душой и телом.
Талант – игла. И только голос нить.
И только смерть всему шитью – пределом [5, с.267].*

Согласно Бродскому, поэзия помогает уточнить человеку время его существования, обрести себя как личность в своей уникальности и неповторимости, и поэтому поэзия не область литературы, не форма искусства, и, уж тем более, не отдых и развлечение, но наивысший, наиболее сфокусированный, энергичный, законченный вид семантической деятельности, который «представляет собой, грубо говоря, нашу видовую цель» [4, с.48].

Поэтическое начало как экзистенциальная неуспокоенность присутствует в религии, поэзии, музыке, живописи, науке, философии. Поэты, Музыканты, Философы, Мыслители – все те, кто составляет эгрегор мировой культуры – суть индивидуальные миры, где у каждого собственное личностное время-пространство и собственное личностное видение мира. Поэтому чтение это не столько интеллектуальная, сколько духовная практика, в которой осуществляется возможность приобщения к этим мирам, и где, в конечном счёте, возникают условия и подступы со-творчества с ними.

Поэзия как способность видеть-узреть бытие вещей суть трансцендентально-антропологический феномен, где, словно в зерне, воедино соединено познание и бытие. Связующим звеном между ними выступает методология. Методология как методос – путь, λόγος – речь, делать открытым, позволять видеть нечто в нём самом, – суть проговаривание пути, исходя из него самого, позволение видеть сам путь и то, что в этом пути открывается, исходя из него самого. Почему для методологического аспекта поэзии зарезервирован термин «феноменология»?

Феноменология не есть название научной дисциплины (наподобие биологии, теологии, филологии), имеющей **нечто** в качестве своего предметного поля, но она выступает, в первую очередь, как возможность познавать сами вещи, она – то методологическое **как**, посредством которого обретается видение искомого региона. Именно последнее обосновывает все трудности, связанные с этим термином. Фридрих Ницше отмечал, что читать текст как *текст*, не перемешивая его толкованиями, есть наиболее поздняя форма внутреннего опыта, – быть может, форма почти невозможная. Говоря о феноменологии, я, безусловно, во многом отталкиваюсь от Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Мне сложно отрицать свои симпатии к этим двум ключевым фигурам на философском горизонте XX в. Невозможно, читая их, не поддаться той страстности силы вопрошания, умению видеть сами

вещи, которыми пронизаны их работы. И хотя феноменология исходила из идеи беспредпосылочности (кстати, исходя из этого принципа, М. Хайдеггер отошёл от Э. Гуссерля), я, на сегодняшний день, не беспредпосылочен, но зависим от этих мыслителей, и особенно от тех вопросов, поставленных ими в XX в. Думаю, что именно феноменология, в границах, обозначенных Э. Гуссерлем и М. Хайдеггером, позволит прояснить сокрытые в стихотворении пласты бытия, дающие онтологическое понимание поэзии как ускорителя сознания. Однако одного авторитета этих имён здесь недостаточно. Необходимо раскрыть сущностную корреляцию феноменологии и поэзии, ибо методология и предмет исследования должны быть конгениальны. В связи с этим, видится важным прояснить ряд ключевых аспектов, которые определяют не столько поэтичность феноменологии (хотя таковая, если чутко вслушиваться в то, что и как пишут Гуссерль и Хайдеггер, не исключается), сколько феноменологичность поэзии, а именно: а) принцип «к самим вещам!»; б) процедура *εποχή*; в) изначальный смысл феноменологии.

Феноменология в своих истоках задумывалась как радикальный эмпиризм, но не в новоевропейском смысле первичности чувственного опыта, а в смысле первичности самого опыта философствующего перед иными заимствованными точками зрения. Феноменология стремилась к анализу действительности, исходя из неё самой, а не из тех некритически воспринимаемых взглядов и систем предшествовавших философов. Это стремление к беспредпосылочности имело свою предысторию, и раскрывалось в целом в русле западноевропейской науки, начиная с Ф. Бэкона и Р. Декарта, но особенно на рубеже XIX–XX вв. (физика, биология, история, теология, наконец, сама философия), что вылилось в феноменологическую максиму – «к самим вещам (*Sachen Selbst*)!»

Поэзия также отталкивается от опыта – личностного опыта, занимающегося поэзией, чей исток – фактичность. В. Дильтей, следуя И.В. Гёте, писал: «Материал всякого живого творения, сколько-нибудь значительного по размеру, заключается в пережитом, фактическом, и каждое такое творение, в конечном счёте, выражает лишь пережитое, преобразованное и обобщённое по мере чувств... Заслуга истории литературы наших дней – в том, что она повсюду доискивается материального основания... всегда и везде фактичность – вот самое сокровенное – сладкое и крепкое ядро любого поэтического произведения» [9, с.383].

Мне видится интересным и показательным, что главный принцип или максима звучит «не к вещам!», но «к **самим** вещам (*Sachen Selbst*)!» Должны проявиться не столько вещи, но сами вещи со всем тем, что в них заложено, сокрыто, должно проявиться самое в вещах, самое само вещей, суть вещей – бытие вещей. Феноменологичность поэзии – в этом поэтическом стремлении к постижению и пониманию, видению бытия вещей. Как это возможно?

Радикальный эмпиризм феноменологии и поэзии в своём описании действительности, исходя из неё самой, предполагает включённость в это действие сознания философа и поэта. Мераб Мамардашвили утверждал, что понимание законов мира есть элемент мира, законы которого понимаются. Феноменология и поэзия в своей работе, актуализируя сознание, которое феноменологически и поэтически схватывает действительность, приводят к выключению естественного тезиса мира или естественной установки.

Что такое естественная установка? – «Я постоянно обретаю в качестве противопоставляемого мне пространственно-временную действительность, которой принадлежу и сам, подобно всем другим обретающимся в ней и, равным образом, сопрягающимся с нею людьми» [8, с.69]. Именно эту установку Э. Гуссерль выключает, делая мир действительного и возможного опыта коррелятом сознания. Это выключение свёрсается благодаря феноменологической *εποχή*: «Весь мир – полагаемый в естественной установке...мы будем вводить в скобки» [8, с.73–74]. В результате такой процедуры обретается новый бытийный регион – инди-

видуальное бытие – сознание: «твёрдо устремим свой взгляд на сферу сознания и станем изучать то, что мы имманентно обретаем в ней» [8, 75]. Я не знаю более сложной вещи, чем осуществление *ελοχῆ*, позволяющей актуализировать и исследовать сферу сознания. *Ελοχῆ* или «заклучение в скобки» – тягчайший труд, требующий каждый раз начинать познание заново, возвращаясь в исходную точку. Поэтому *ελοχῆ* суть обретение изначального опыта философствования.

Поэтическая, если можно так сказать, *ελοχῆ* покоится на двух взаимосвязанных вещах: актуализации сознания и диктате языка. Поэзия актуализирует сознание: «сознание есть некая незримая субстанция, до которой всякий, пришедший в этот мир, рано или поздно доживает, как до седых волос; проще сказать дорастает» [11, с.240]. Актуализируя сознание, поэзия выступает его ускорителем и, тем самым, утверждает его приоритет перед социальной жизнью: «литература – это явление, в общем, не детерминируемое политическим климатом. Она – тот случай, когда сознание определяет бытие, а не наоборот» [11, с.343]. Сознание поэта, создавая ту или иную поэтическую форму, руководствуется в своём творении только одним – диктатом языка: «кто-кто, а поэт всегда знает, что то, что в просторечии именуется голосом Музы, есть на самом деле диктат языка; что не язык является его инструментом, а он – средством языка к продолжению своего существования» [4, с.52-53]. Поэзия как гигантский ускоритель сознания, повинувшись диктату языка, зная или нет, также совершает *ελοχῆ*, которой не только преодолевается наивность естественнонаучного разделения мира на Я и не-Я, картезианский дуализм, экзистенциальная отчуждённость бытия человека, но и философски обосновывается тезис, что не поэзия подражает жизни, но жизнь – поэзии.

Между тем, хотелось бы указать на некоторые, видные мне на этот момент, различия *ελοχῆ* в феноменологии и поэзии. Феноменологическая *ελοχῆ* в своих ключевых трансцендентальном и эйдетическом аспектах – интеллектуальная, научная методологическая процедура, ведущая к познанию общего, устойчивого, инвариантного, априорного. *Ελοχῆ* искусственна и служит, в случае Гуссерля, цели построения единственно строгой науки – трансцендентальной феноменологии, чьи истоки в интерсубъективности «жизненного мира» (*Lebenswelt*).

Поэтическая *ελοχῆ* принципиально вне-научна. В отличие от дескриптивного характера феноменологии, поэзия даёт интуитивное, в изначальном смысле, непосредственное, прямое видение-узрение бытия сущего. Если в феноменологии *ελοχῆ* носит интеллектуальный характер, то для поэзии *ελοχῆ* скорее экзистенциальна, в том смысле, что поэзия есть некое состояние бытия, в котором человек не пребывает, но присутствует, ибо это тот акт, в котором осуществляется собирание человека в целостность.

Поэзия в силу индивидуальности, частности, но главное, в силу свойственного только ей видения мира пронизана *ελοχῆ*. Поэтическая *ελοχῆ*, выключая генеральный тезис естественной установки, создаёт некий индивидуальный, личностный мир, и, тем самым, индивидуальное, личностное видение мира. Это личностное видение мира в поэтическом произведении не зависит от того выявляет ли поэт субъективность своего «Я», говоря от первого лица, или, описывая свои ощущения и переживания, или, наоборот, стремится максимально спрятать его за изображаемой им в слове действительности, то есть, от не совсем удачного деления поэзии на субъективистскую и объективистскую. И. Бродский говорил, что можно разделить хлеб, ложе, убеждения, даже возлюбленную, но не стихотворение Р.М. Рильке, М. Цветаевой, О. Мандельштама, А. Ахматовой, У.Х. Одена и др. Поэтическое произведение индивидуально, личностно именно в своей целостности как форма, если угодно, как жанр. Парадокс в том, что, не смотря на то, что форма и жанр суть некое обобщение, «frame», чем фундаментальнее поэт вращается в каноны формы, жанра, чем он более «заражён нормальным классицизмом», тем сильнее проявляется его индивидуальность. И потому не только разделить,

но и спутать стихотворения различных поэтов невозможно (есть, конечно, подражание, следование образцам, но это или ученичество, неизбежное и необходимое для каждого, или клише, которое по духу своему чуждо цели искусства – избегания повторения).

Если феноменологическая *εποχή* помогает решать научные задачи в сфере познания, то поэтическая *εποχή* – экзистенциальные в сфере не просто чувства (это было бы сужением темы), но эстетики, если последнюю понимать не только как учение о прекрасном, но выразительном, то есть онтологически. Поэзия эстетична, выразительна, личностна, ибо личность всегда выразительна. Поэт в своём призвании обеспокоен только одним – процессом стихосложения, качеством создаваемого им материала, возможностью дать языку проявиться как можно более выразительно. Будучи личностным действием, поэзия ведёт к расширению и обретению трансцендентального горизонта слова. Поэзия не есть то, чему можно научить, или, что можно выучить, поэзия суть то, что должно быть ритмически и просодически пережито самостоятельно. Поэтому поэзию можно рассматривать как специфический вид бытия человека и познания действительности, но познания вне-научного, поэтического, стремящегося проникнуть в суть, в бытие вещей. Раскрытию этого важного тезиса, во многом определяющего интенцию исследования, служит третий аспект – изначальный смысл феноменологии.

Изначальный смысл феноменологии прояснён М. Хайдеггером в «Бытии и времени», а именно: «Феноменология значит... *αποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα*: дать увидеть то, что себя кажет, из него самого так, как оно себя от самого себя кажет» [13, с.34]. Феномен есть то последнее и изначальное, что после себя уже ничего не содержит и не скрывает, ибо он показывает самого себя из самого себя. Этим феномен отличается от явления, которое указывает на нечто иное, чем оно само по себе есть. В то же время, феномен может быть затемнён, сокрыт. Феноменологическая работа и заключается в этом выведении феномена на свет, из потаённого в непотаённое. Непотаённое, как известно, по-гречески «*ἀληθεία*» – истина. В этом контексте феноменология предметно-содержательно выступает как онтология – наука о бытии сущего, ставящая фундаментальный вопрос о бытии, которое в первую очередь суть моё собственное бытие, сущностно определяемое способностью говорить. Исходя из этого, методически феноменология суть герменевтика – толкование, призванное раскрыть основополагающие структуры бытия сущего, через которые постигается его смысл.

Феноменологичность поэзии в том, что она также может рассматриваться как онтология, но во вне-научном смысле, – как говорение, из-речение бытия сущего. В этом проговаривании слово предстаёт как светотень бытия – «способ преломления света и тьмы» [11, с.262]. Что значит раскрыть слово как светотень бытия? Это значит увидеть-узреть в нём то, что сокрыто от взора, вывести на свет, из потаённого в непотаённое. Это значит понять слово, срастись с ним, сжиться так, что оно становится твоей душой и плотью, дыханием и кровью. Это значит бодрствовать со словом, ибо слово по сути своей бодрствует, пробуждает и подаёт свой зов. Слово размыкает мир, делает его зримым, говорящим, живым, одушевлённым, выводит из потаённого в непотаённое. Вне слова бытие сущего слепо, глухо, немо. Более того, вне слова бытие мертво. Будучи проговариванием бытия сущего, поэзия герменевтична, ибо занимается истолкованием, пониманием слова как голоса Логоса. Понимание есть работа. Такая работа предполагает присутствие непонятого, потаённого. Понимание как работа предполагает обнаружение и установление зазора, пространства между понимаемым и непонятым, потаённым и непотаённым. Пространство между потаённым и непотаённым и есть пространство слова – светотень бытия. И если бытие должно быть не только познано, но и понято, то понимание есть снятое познание, ибо познание предполагает дуализм между субъектом и объектом, их противопоставление, понимание же этот

дуализм снимает, понимание есть видение вещей изнутри и признание в них возможности выявлять свою инаковость.

Только соединяя в себе онтологию и герменевтику, поэзия выступает гигантским ускорителем сознания и методом собирания бытия человека в некую целостность, личность в её бытийственном разумении, предполагающая включённость человека в структуру мироздания, где он предстаёт не частью, но особым измерением в нём. И потому в поэзии мир всегда разомкнут – он открыт для понимания, действия, поступка, акта.

Поэзия как трансцендентально-антропологический феномен представляет собой триединство: а) гносеологии в аспектах хронотопа и созерцания; б) онтологии в аспекте конечности бытия человека; в) методологии в аспектах максимы «к самым вещам!», поэтической *εποχή* и умения видеть-узреть само бытие вещей. Поэтический хронотоп фундирует собой жанр поэтического произведения, задёт поэтическое видение мира и определяет такую онтологическую структуру, в которой осуществляется обретение личностью своей целостности.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Бахтин М.М. Эпос и роман / М.М. Бахтин. – СПб: «Азбука», 2000 – 304 с.
2. Бродский И.А. Большая элегия Джону Донну / И.А. Бродский // Сочинения Иосифа Бродского. Том I. СПб.: Пушкинский фонд, 2001 – С.231-235.
3. Бродский И.А. Колыбельная Трескового Мыса / И.А. Бродский // Сочинения Иосифа Бродского. Том III. – СПб.: Пушкинский фонд, 2001 – С.81–92.
4. Бродский И.А. Лица необщим выраженьем. Нобелевская лекция / И.А. Бродский // Сочинения Иосифа Бродского. Том VI. СПб., 2000 – С.44–54.
5. Бродский И.А. Мои слова я думаю умрут / И.А. Бродский // Сочинения Иосифа Бродского. Том I. СПб., 2001 – С.267
6. Бродский И.А. На столетие Анны Ахматовой / И.А. Бродский // Сочинения Иосифа Бродского. Том IV. СПб., 2001 – С.48
7. Бродский И.А. Часть речи / И.А. Бродский // Сочинения Иосифа Бродского. Том III. СПб., 2001 – С.125–144
8. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль [пер. с нем. А.В. Михайлова]. Т.1. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.
9. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Т.4: Герменевтика и теория литературы / В. Дильтей [пер. с нем. под ред. В.В.Бибихина и Н.С.Плотникова]. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 531с.
10. Донн Джон. Песни и песенки. Элегии. Сатиры / Дж. Донн [пер. с англ. В. Дымшица]. СПб.: «Symposium», 2000. – 660 с.
11. Бродский И.А. Большая книга интервью / И.А. Бродский. – М.: Захаров, 2000. – 702 с.
12. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант [пер. с нем. Н.О. Лосского]. – М.: Мысль, 1994. – 591с.
13. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер [пер. с нем. В. Бибихина]. М.: Ad Marginem, 1997 – 451с.
14. Хайдеггер М. Гёльдерлин и сущность поэзии / М. Хайдеггер [пер. с нем. А.В. Михайлова] // Логос №1. М.: Логос, 1991. – 190с.

REFERENCES:

1. Bakhtin M.M. Epos i Roman (Epos and Novel). – SPb: Azbuka, 2000. – 304 p.
2. Brodsky J.A. Bol'shaya elegia Dzhonu Donnu (Great Elegy to John Donne) // Works. Vol. I. – SPb: Pushkin's Found, 2001. – P. 231–235.
3. Brodsky J.A. Kolybel'naya Treskovogo Mysa (Lullaby of Cape Cod) // Works. Vol. III – SPb: Pushkin's Found, 2001. – P. 81–92.
4. Brodsky J.A. Litsa neobshchim vyrazhen'em. Nobelevskaya lekcia (Unordinary Face. Nobel Lecture) // Works. Vol. VI. – SPb: P.44–54.
5. Brodsky J.A. Moi slova ya dumayu umrut (My words, I think, will be dead) // Works. Vol. I. – SPb: Pushkin Found, 2001. – P. 267.
6. Brodsky J.A. Na stoletie Anny Akhmatovoj (To The Anna Akhmatova 100-Anniversary) // Works. Vol. IV. – SPb: Pushkin Found, 2001. – P. 48.

7. Brodsky J.A. Chast' Rechi (Part of Speech) // Works. Vol. III. – SPb: Pushkin Found, 2001. – P. 125–144.
8. Husserl E. Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii (Ideas to Phenomenology and Phenomenological Philosophy). – Vol. 1. – M.: Dom Intellectual'noj Knigi, 1999. – 336 p.
9. Diltthey W. Sobranie sochinenij v 6 tt. T.4: Germenevtika i teoria literatury (Works in 6 v. Vol.4: Hermeneutics and Theory of Literature). – M.: Dom Intellectual'noj Knigi, 2001. – 531 p.
10. Donne John. Pesni i pesenki. Elegii. Satiry (Songs. Elegies. Satires). – SPb: Simposium, 2000. – 660 p.
11. Brodsky J.A. Bol'shaya kniga interv'yu (Big Book of Interview). – M.: Zakharov, 2000. – 660 p.
12. Kant I. Kritika chistogo razuma (Critics of Pure Mind). – M. Mysl, 1994. – 591 p.
13. Heidegger M. Bytie i Vremya (Being and Time). – M.: Ad Marginem, 1997. – 451 p.
14. Heidegger M. Holderlin i sushchnost' poesii (Holderlin and Issue of Poetry). – M.: Logos, 1991. – 190 p.

Шевцов С. В., доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: ulysses1967@gmail.com

Феномен простору та часу в творчості Й. Бродського: антропний зріз

Анотація. В статті автор здійснює пропедевтичний аналіз понять простору й часу в метафізико-поетичній творчості Й. Бродського. Трансцендентально-антропологічне розуміння поезії в історико-філософському ключі означає поворот (Die Kehre) до мови поезії як досвіду відкриття буття (мова – домівка буття) і розглядається у трьох площинах: онтологічній, гносеологічній, методологічній.

Онтологічна площина розкриває конечність людського існування, вкорінену в мові, де поезія, музика, філософія – простори індивідуальних світів, що задають трансцендентальний горизонт культури. Час-простір або хронотоп утворює тут цілісний символічний комплекс, який виступає способом існування людини і оформлення його досвіду.

Гносеологічна площина демонструє споглядальний характер пізнання в поезії, де образи володіють особистісною та символічною природою і через які людина здатна заглянути у свій власний світ.

Методологічна площина розглядається шляхом артикуляції цілого ряду важливих складових. Перша – поетична еросхе як специфічна позанаукова процедура отримання власного поетико-метафізичного досвіду, базована на актуалізації свідомості й диктаті мови. Друга – аналітичний, інтуїтивний, ревеляціоністський (одкровення) методи пізнання за посередництва літератури. Хронотоп як час-простір літератури задає умови існування самих жанрів.

Поетичний хронотоп – час-простір поета саме як поета по суті особистий простір, що має принципово часовий вимір, – час-простір слова, в якому людина є не залученою, але включеною в структуру світобудови, і де в злитті внутрішнього і зовнішнього світів долається сцієнтистський картезіанський дуалізм, екзистенцій на відчуженість буття людини.

Ключові слова: час, простір, хронотоп, поезія, еросхе, метафізичний досвід, поетична еросхе.

Shevtsov S. V., doctor of philosophical sciences, docent, professor of the department of philosophy Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: ulysses1967@gmail.com

Phenomenon of space and time in the J. Brodsky creativity: anthropological cut

Abstracts. In this article the author has carried out propedeutical analysis of notions 'time' and 'space' in metaphysical-poetical creativity of J. Brodsky. Transcendental-anthropological understanding of poetry in historical-philosophical key means 'the return' (Die Kehre) to language of poetry as the specific experience of discovering of being (language as a house of being) and is shown in three planes: ontological, gnoseological, methodological.

Ontological plane shows terminal character of human being. The roots of this terminal character in language, where poetry, music, philosophy – spaces of individual universes, which create transcendental horizon of culture. Time-space or chronotop makes here the whole

symbolical complex as the way of human being and forming of his personal experience.

Gnoseological plane discovers contemplative character of cognition in poetry, where images have personal and symbolical nature and thanks for them human can look at his own world.

Methodological plane is analyzed by the way articulation of several lines of main parts. The first part is poetical epoche as specific scientific procedure of finding of own poetical-metaphysical experience, based on actualization of consciousness and dictating of language. The second part – analytical, intuitive, revelation methods of poetical cognition through literature. Chronotop as time-space of literature directs conditions of being of genres.

Poetical chronotop – time-space of poet as namely poet is personal place that has time measuring principally – time-space of word, in which a man is not engaged, but embedded in structure of universe, and where in fusion of internal and external worlds scientific cartesian dualism, existential estrangement of human being are overcome.

Key words: time, space, chronotop, poetry, metaphysical experience, poetical epoche.

УДК 316. 614

Осетрова О. О.

доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри соціальної роботи

ДНУ імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна),

E-mail: visnukDNU@i.ua

ОБДАРОВАНІСТЬ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА: СУТНІСТЬ, ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВ'ЯЗАННЯ В УНІВЕРСИТЕТІ

Анотація. Дана стаття присвячена дослідженню феномена обдарованості, що впливає на якість життя як окремої людини, так і суспільства в цілому. Акцентовується увага на необхідності усвідомлення особливостей освіти й виховання обдарованих дітей та молоді. Проводиться дослідження у філософському ключі.

Ключові слова: дар, обдарованість, обдаровані діти, творче мислення, креативні продукти, соціальний інтелект, читання.

Однією з проблем нашої цивілізації є нереалізованість сучасної людини, яка знає, хто вона така у часовій перспективі минулого, в якому вже реалізовані певні можливості, але далеко не завжди знає, чим може стати і який потенціал – **дар** – криється в ній.

Духовне оновлення України, процес демократизації суспільства, вплив яких на всі сфери людської життєдіяльності є значним, передбачають створення сприятливих умов для утвердження й поширення атмосфери творчості та співробітництва, багатогранного розвитку особистості, її здібностей і талантів. У зв'язку з цим сьогодні надзвичайної актуальності набуло завдання створення соціального середовища, сприятливого для розвитку творчої особистості юного громадянина. Безумовна роль у цьому процесі належить сім'ї, загальноосвітнім закладам, громадськості, вплив яких у процесі формування особистості є беззаперечним. Однак беруть участь у зазначеному процесі й такі чинники, які набагато важче виявляються і прогнозуються, зокрема:

- 1) творче, культурне, релігійне оточення індивіда;
- 2) національні традиції;
- 3) вплив суспільно-економічних умов;
- 4) вплив засобів масової інформації тощо.

У цьому контексті нового звучання набуває соціально-педагогічна діяльність, націлена на сприяння розвитку творчої особистості й забезпечення їй можливостей активного включення в діяльність по відтворенню суспільства, формуванню її духовності, внутрішньої культури і гідності – діяльність, на розгортання якої спрямовані Університети. Звідси: головне завдання Університету полягає у формуванні високодуховної особистості, що є метою цивілізованого суспільства.

Особливої ваги у зазначеному контексті набуває специфіка роботи в Університеті з обдарованою молоддю – роботи, спрямованої:

- 1) на подальший всебічний розвиток молодої людини;
- 2) на стимулювання впливу позитивних чинників розвитку духовності в університетській спільноті й ширше – у суспільстві.

Адже завдання, націлені на виховання людей з високим творчим потенціалом, являють собою не тільки актуальну проблему сучасної соціально-педагогічної науки і практики, але й – соціальну необхідність. Сьогодні загострення набуває *проблема охорони обдарованості людини*, викликана складними соціальними реаліями. Розв'язання зазначеної проблеми передбачає вирішення цілої низки питань, пов'язаних з:

- 1) виявленням засобів формування якостей творчої особистості;
- 2) створенням нових методик з розвитку зазначених якостей;
- 3) вивченням основних категорій, що визначають зміст діяльності творчої особистості.

Багатогранне поняття «обдарованість» включає в себе наступні смисли:

- 1) якісно своєрідне поєднання здібностей, що забезпечує успішну діяльність і визначає творчі можливості людини чи групи людей (на відміну від рис характеру);
- 2) загальні чи окремі здібності людини, які знаходять свій прояв у її діяльності, що характеризується високим рівнем якості та позитивною своєрідністю;
- 3) розумовий потенціал, чи інтелект людини, цілісна індивідуальна характеристика пізнавальних можливостей і здібностей до навчання;
- 4) сукупність задатків, природних даних, характеристика ступеня ви-важеності та своєрідності природних основ здібностей;
- 5) талановитість.

Розрізняється **обдарованість загальна і спеціальна**.

Загальна обдарованість стосується всіх сторін психічного життя і проявляється у високих і рівних досягненнях у процесі виконання різноманітних інтелектуальних завдань (наприклад, у високому рівні навчання).

Спеціальна обдарованість виявляється в успішному здійсненні спеціальної діяльності: образотворчої, математичної, спортивної тощо. Зокрема, усвідомлення власної специфіки обдарованості детермінує вибір професії, яку бажає отримати молода людина.

У сучасній психології під поняттям «**обдарована дитина**» розуміють певну виключність, девіантність, відхилення, що не вписується у межі загальної норми. Згідно з результатами різних досліджень число таких дітей у популяції може складати всього 1 – 2 %. Щодо загальної обдарованості чи творчих здібностей, то тести свідчать, що ці показники є вищими – талановиті люди складають приблизно 20 % населення.

Фахівці виділяють 5 основних чинників, що складають єдину інтегральну структуру обдарованості:

- 1) домінуюча роль пізнавальної мотивації;
- 2) дослідницька творча активність, що знаходить свій прояв у відкритті нового, постановці й рішенні проблем;
- 3) досягнення оригінальних рішень;
- 4) можливість прогнозування;
- 5) здатність до створення еталонів, що сприяють процесу формування високих естетичних, морально-етичних та інтелектуальних оцінок.

Більшість наукових концепцій обдарованості пов'язує передумови розвитку людини з її творчими можливостями і здібностями, які у сукупності своїй визначаються як **креативність**. Креативність може мати свій прояв у мисленні, спілкуванні, в окремих видах діяльності, виступаючи як характеристикою особистості в цілому, так і окремих її здібностей. При цьому слід зазначити, що

творчі можливості студента прямо й безпосередньо не пов'язані з його здібностями до навчання. Справа в тому, що стимулом до творчості може слугувати не стільки різноманіття знань, скільки здатність до сприйняття нових ідей, в яких долаються усталені стереотипи.

Цікавою є точка зору П. Торренса, згідно з якою креативність – це природний процес, що породжується сильною потребою людини у зніманні напруги, котра виникає у ситуації невизначеності чи неоднозначності. Причому опис креативності учений подавав у термінах мислення.

Творче мислення дослідник трактував як процес відчування труднощів, проблем, побудову припущень та формулювання гіпотез стосовно відсутніх елементів, оцінки й тестування здогадок, можливості їх перевірки, перегляду і, врешті-решт, узагальнення результатів.

Як бачимо, мова йде про реалізацію внутрішнього творчого потенціалу молодого людини (студента), на розкриття якого працюють пропоновані викладачами Університету творчі завдання, проекти, тематика курсових і дипломних робіт тощо.

У цілому процес творчості має специфічні прояви у різних сферах знань та видах діяльності, але незалежно від специфіки проблематики креативний процес включає в себе:

- 1) зміни структури зовнішньої інформації та внутрішніх уявлень за допомогою формування аналогій та поєднання концептуальних пропусків;
- 2) постійне переформулювання проблеми;
- 3) використання наявних знань, спогадів і образів для створення нового, а також використання навичок у новому ключі;
- 4) використання невербальної моделі мислення;
- 5) внутрішнє напруження.

Креативні продукти за своєю природою можуть бути найрізноманітнішими, наприклад: нові філософські системи, новий підхід до вирішення соціальних проблем, картини тощо.

У даному ракурсі Університет відіграє першорядну роль, оскільки внаслідок своєї поліфонічності надає невичерпні можливості особистого прояву у найрізноманітніших галузях знання.

Надзвичайно важливо при спілкуванні зі студентом мати на увазі орієнтовний перелік якостей творчої особистості, котрий включає в себе наступні елементи.

1. Підсистема мотиваційних якостей: бажання пізнати себе; потяг до процесу творчості; творчий інтерес, допитливість; бажання бути визнаним, отримати високу оцінку своєї діяльності; потяг до пошуку нової інформації, фактів; економічний інтерес.

2. Підсистема характерологічних якостей: сміливість; готовність до ризику; самостійність; ініціативність; упевненість у своїх силах і здібностях; незалежність поведінки; повага та терпиме ставлення до інших; емпатійність; цілеспрямованість; наполегливість; працелюбність; вимогливість до себе; почуття гумору; задоволення від процесу творчості; спостережливість; терпиме ставлення до критики; енергійність; чесність, прямота суджень; відсутність нетерплячки при очікуванні винагороди; товариськість; самовідданість; упевненість при невизначеності й хаосі; скептицизм; гордість, почуття власної гідності; почуття прекрасного; моральність; емоційна активність.

Сучасні автори теорії творчості застосовують термін «**життєтворчість**», під яким розуміють духовно-практичну діяльність особистості, що спрямована на проектування, планування, програмування і творче здійснення нею свого індивідуального життя. У зазначеному процесі особистість виступає як розвинена індивідуальність, суб'єкт свого індивідуального життя, а об'єктом творчих діянь особистості виступає її власне життя, достатню частину якого студентська

молодь проводить у стінах Університету, включаючи його бібліотечні фонди та різноманітні лабораторії.

Проблема стимулювання творчого процесу має «вихід» у широкий спектр соціальних чинників, оскільки творчий розум молоді обдарованої людини має внутрішню потребу в демократизмі та свободі обговорень, у толерантному ставленні до опонентів, що невідривно від демократизму й людяності всього суспільного життя й, зокрема, життя Спільноти, об'єднаної Університетом. При цьому слід пам'ятати, що творчість нерозривно пов'язана з долями цивілізації, зі смыслом людської історії, являючи собою одну з центральних проблем світогляду. Осмислення творчості та її результатів можливе тільки у широкому контексті загальнолюдської культури, провісником якої і є Університет.

Соціально детермінованою є і наукова творчість, в якій велике значення мають професіоналізм і талант дослідника, його моральні якості, інтуїція.

Сучасний американський психолог Дж. Рензуллі, розробник теоретичної моделі творчої обдарованості, вважає, що **інтелектуально-творча обдарованість** визначається 3 основними компонентами:

- 1) пізнавальною мотивацією;
- 2) достатньо високим рівнем інтелектуального розвитку;
- 3) здатністю до творчості (креативністю).

При цьому слід відзначити тісний взаємозв'язок указаних компонентів, оскільки психологічну основу домінантності пізнавальної мотивації утворює потреба у пізнанні, яка, у свою чергу, виступає найбільш загальною характеристикою і структурним компонентом творчого потенціалу людини. Крім того, у структурі загальної обдарованості значна роль належить рівню інтелектуального розвитку. При цьому слід пам'ятати, що сучасні психологи акцентують увагу на фундаментальних розбіжностях у функціонуванні **інтелекту академічного і соціального**.

Духовна атмосфера Університету як культурно-освітнього закладу передбачає сприяння й полегшення процесу соціальної адаптації, яка у середовищі обдарованої молоді може проходити у супроводі болісного самоусвідомлення та самотності. Високий розвиток академічного інтелекту ще не забезпечує успішності взаємодії людини із зовнішнім оточенням та реалізацію її потенціалу. Сприятливими ж для успішної взаємодії є такі особистісні властивості, як здатність до співробітництва та соціальний інтелект.

Соціальний інтелект виявляється в особливій спрямованості мислення на ефективне вирішення проблем, пов'язаних з міжособистісними стосунками в різних соціальних контекстах. Провідним елементом у структурі соціального інтелекту є пізнання поведінки – здатність суб'єкта пізнавати поведінку іншої людини та розуміти самого себе як суб'єкта поведінки.

При розгляді потреб **пізнавальної діяльності** студента необхідно зробити акцент на з'ясуванні сутності його пізнавальних запитів, які можна виявити у процесі аналізу безпосереднього ставлення молоді до читання, сприйняття навчального процесу, освіти як засобу соціального становлення, досягнення життєвого успіху.

Велика значущість читання криється у самій глибині зазначеного процесу, оскільки воно являє собою один з провідних каналів самостійного набуття знань, розвитку й саморозвитку особистості, слугуючи центральною ланкою самоосвіти. При цьому ефективність наслідків самоосвіти, що розгортається у даному контексті, залежить від ступеня сформованості культури **читання**, що охоплює у своїх межах:

- 1) належну організацію роботи з книгою;
- 2) уміння здійснювати смисловий аналіз тексту;
- 3) здатність використовувати здобуті у процесі читання знання у власній

практичній діяльності.

У цілому **читання** являє собою складний вид діяльності, стрижень якої складають 2 компоненти:

- 1) сприймання;
- 2) розуміння тексту.

Виділяються 2 підходи до читацької діяльності:

- 1) когнітивний;
- 2) комунікативний.

3 позицій **когнітивного підходу читання** тлумачиться як вид пізнавальної діяльності, складниками якої виступають:

- 1) смислове сприймання повідомлення;
- 2) розумова переробка й інтерпретація інформації, здобутої з тексту.

У межах **комунікативного підходу читання** тлумачиться як специфічна форма спілкування автора й читача за допомогою друкованого повідомлення, у ході якого відбувається:

- 1) сприймання та засвоєння текстової інформації;
- 2) актуалізація, породження особистісних смислів читача та інших ціннісно-смислових утворень.

Наслідками такого читання є:

- 1) зближення ціннісних орієнтацій, установок, ставлень;
- 2) досягнення єдності планів, намірів, мотивів та дій.

Виділення когнітивного і комунікативного підходів зумовлює виокремлення взаємопов'язаних між собою двох рівнів читання:

- 1) інформаційного;
- 2) смислового.

Інформаційне, чи інформаційно-пізнавальне, читання – це здобування інформації з тексту за допомогою цілої низки когнітивних операцій, які спричиняють відновлення структури думок, закладених у текст створившим його автором. У результаті таке читання є інформаційно-пізнавальним, що досягається шляхом побудови читачем семантико-смислової структури вихідного повідомлення.

Смислове читання, у свою чергу, передбачає, по-перше, інформаційний ефект, по-друге, – породження нових смислів. Результатом такого читання є глибоке розуміння тексту, що обумовлює:

- 1) зміни «смислового поля» читача;
- 2) процес формування особистісних новоутворень читача.

У цілому читання як своєрідний вид діяльності охоплює такі етапи:

1) мотиваційно-орієнтувальний (йдеться про мотиви – пізнавальні, комунікативні, естетичні тощо та цілі – отримання нової інформації, розвиток мислення, пам'яті, уваги, у цілому – особистості);

- 2) виконавський;
- 3) контрольньо-оцінювальний.

Таким чином, **здатність до творчого читання являє собою прояв обдарованості особистості.**

Сучасний класичний університет покликаний виконувати багато різноманітних цілей. Одна з них полягає в утвердженні розуміння значущості Університету як осередку молодіжної еліти, тобто такого закладу, який об'єднує в своїх стінах обдаровану й талановиту молодь, сприяючи повною мірою її подальшому всебічному розвитку.

Свого часу Х. Ортега-і-Гассет зазначив, що під елітою слід розуміти людей, які мають інтелектуальну чи моральну перевагу над масою і наділені найвищим почуттям відповідальності. Наявність підвищеної відповідальності в людині передбачає її потенційну можливість прийняття рішень, у т. ч. загальнодержавного

масштабу, – можливість, яка у перспективі повинна актуалізуватися. При цьому слід відмітити, що одним з показників еліти є індивідуальні особливості її представників – моральні, вольові, емоційні, інтелектуальні, творчі. Прояв зазначених особливостей обумовлюється конкретністю життєвих ситуацій.

1. У ситуаціях, що вимагають від людини дій, узгоджених із суспільними нормами й правилами поведінки, домінуюче значення посідають **моральні якості** індивіда, які формуються під впливом моральних норм та системи ціннісних орієнтирів, котрі й визначають лінію поведінки. Серед цих якостей особливе місце посідають **патріотизм, порядність, відповідальність**, які свідчать про наявність в людині совісті в її розвиненому стані, що, у свою чергу, виступає індикатором розвиненості самосвідомості. У даному контексті слід пам'ятати, що Університет – це культурно-освітній осередок, покликаний стимулювати розвиток самосвідомості (індивідуальної, колективної, національної).

2. **Вольові риси** найяскравіше проявляються в ситуаціях, що спонукають людину до застосування вольових дій. Крім того, поза наявності вольових якостей неможливе досягнення будь-якої мети, бо саме вони допомагають долати труднощі на складному життєвому шляху. При цьому слід пам'ятати, що, зіштовхнувшись з певною перешкодою, обдарована молода людина в силу притаманного їй віку юнацького максималізму, може впасти у відчай, зневірючись у своїй здібностях і можливостях. У зв'язку з цим однією з важливих задач є розвиток в молодій людині таких рис, як ініціативність, рішучість, цілеспрямованість, упевненість, що у своїй сукупності утворюють поле для реалізації обдарованою молоддю людиною активної змістовної діяльності.

3. **Інтелектуальні особливості** повною мірою розкриваються в обставинах, що вимагають від особистості чіткого й свідомого сприйняття навколишньої дійсності, обдуманого, врівноваженого, оригінального розв'язання різних проблем.

Спрямованість роботи з обдарованою молоддю у стінах Університету полягає в дотриманні наступних вимог:

1) соціальної зумовленості творчих дій (через посередництво директивно-інструктивних матеріалів, у яких конкретизовано соціальне замовлення суспільства);

2) гуманізму всіх видів творчості, спрямованого на пробудження в особистості кращих рис і якостей;

3) суб'єктивної свободи вибору дій, що розвиває почуття особистої відповідальності та сприяє підвищенню професійного рівня майбутнього фахівця з будь-якої спеціальності.

Таким чином, слід відзначити, що в молодому віці особистість ще не є усталеною, вона не сформована остаточно, тому існує шанс для актуалізації потенційних можливостей – **дару**. І, зокрема, Університет покликаний здійснити цю високу місію, сприяючи розвитку обдарованості як молоді дівчини, так і юнака. На цьому Шляху доречно і необхідно мотивувати молодих людей до незалежної самостійної поведінки (до речі, це стосується як виховання обдарованих, так і пересічних громадян – слухачів вищого закладу).

Молода людина повинна навчитися:

1) працювати як у колективі, так і самостійно, іноді – наодинці, але не в ізоляції, не у вакуумі;

2) отримувати задоволення від невизначеності та складності ситуацій, перебуваючи у пошуках усвідомлення їх сутності та розв'язання проблемних вузлів.

Головне ж, що всім постійно слід пам'ятати, це те, що будь-який різновид творчої діяльності – це сфера, в якій Людина реалізує себе як Особистість, як творець нового – нових, невідомих раніше, духовних та матеріальних цінностей. А Університет є тим осередком, духовна атмосфера якого максимально націлена

на самореалізацію потенційних можливостей Людини.

Перспективи. Дана стаття у подальшому послужить підґрунтям для дослідження феномену обдарованості в історико-філософському, соціально-філософському та екзистенціально-психоаналітичному аспектах, що важливо для з'ясування його сутності та розробки освітніх і виховних методик та технологій, спрямованих на розвиток обдарованих дітей та молоді.

Осетрова О.А., доктор философских наук, профессор, заведующая кафедры философии, Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара (Днепропетровск, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Одаренность как философская проблема: суть, перспективы решения в Университете.

Аннотация. Данная статья посвящена исследованию феномена одаренности, который влияет на качество жизни как отдельного человека, так и общества в целом. Акцентируется внимание на необходимости осознания особенностей образования и воспитания одаренных детей и молодежи. Проводится исследование в философском ключе.

Ключевые слова: дар, одаренность, одаренные дети, творческое мышление, креативные продукты, социальный интеллект, чтение.

Osetrova O., doctor of philosophical sciences, full professor, Head of the Department of philosophy Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Giftedness as a philosophical problem: the essence, the prospects for solutions in the University.

Abstract. This article is devoted to the study of the phenomenon of giftedness, which affects the quality of life for both the individual and society as a whole. It emphasizes the need of awareness features of formation and education of gifted children and youth.

We consider the indicative list of qualities of the creative person, which includes a subsystem and subsystem motivational qualities of character qualities. It was found that the ability to read is the creative expression of individual talent.

The analysis is implemented in philosophical direction.

Keywords: gift, giftedness, gifted children, creative thinking, creative products, social intellect, reading.

УДК 111

Данканіч Р. І.

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
ДНУ імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна),
E-mail: visnukDNU@i.ua

М. ГАЙДЕГГЕР ПРО СПІВВІДНЕСЕННЯ ПОНЯТЬ «ЖИТТЯ» І «ВОЛЯ ДО ВЛАДИ»

Анотація. Розглядається концептуальна програма інтерпретації понять «Життя» і «Воля до влади» у вченні М. Гайдеггера.

Ключові слова: метафізика, онтологія життя, віталізм, Ф. Ніцше, М. Гайдеггер.

Нагальною для сучасного українця знову постає проблема онтології життя. Існування людини в умовах духовної, соціальної, економічної, політичної нестабільності призводить людину до втрати нею розуміння сутності, значення і перспектив життя. Що є життя? Яка його цінність у цьому світі? – Це біологічна форма існування живих істот, короткий проміжок між народженням та смертю? Чи сутність існування, принцип самоствердження? Дані запитання фіксують наявність проблем людського існування у сучасному світі.

В даному контексті актуальним є повернення до філософської спадщини одного

з головних представників філософського напрямку «Філософія життя» Фрідріха Ніцше. Головною особливістю філософування Ф. Ніцше є визначення ним життя як волі до влади. Серед дослідників даної проблематики в філософії Ф. Ніцше можна назвати Г. Юнгера, М. Шелера, К. Ясперса, У. Кауфмана, А. Данто, Ж. Дерріда, Ж. Дельоза, М. Фуко, Д. Ваттімо та ін. Але в даному дослідженні розглядається інтерпретація поняття «Воля до влади» Ф. Ніцше Мартіном Гайдеггером.

Гайдеггер тлумачить категорію «життя» в філософії Ф. Ніцше як самозростання і стверджує, що концепція «Воля до влади» є перспективою і сутністю життя в філософії Ф. Ніцше. З одного боку, Гайдеггер розглядає «волю до влади» як пізнання в цілому, з іншого – як принцип нового утвердження цінностей.

«Воля до влади» – це один з головних концептів філософії Ніцше, що має віталістичний характер. Термін віталізм (від латинського *vita* – життя) – означає живий, життєвий. Тому, за словами Гайдеггера, філософію Ніцше можна називати метафізикою волі. Вперше фраза «воля до влади» пролунала у книзі «Так говорив Заратустра». Досліджуючи це словосполучення, тяжко уявити, чим саме є слово «воля» по відношенню до влади, і навпаки, та, що з них є первинним, а що – підпорядкованим іншому. На думку М. Гайдеггера, у виразі «воля до влади» слово влада називає лиш суть того, яким саме чином воля волисть сама себе – водночас будучи і наказом, і повелінням. Гайдеггер стверджує, що сутність влади полягає у тому, що вона супроводжує волю. Воля до влади, таким чином, це сутність влади, що являє всю безумовність волі тобто «волисть» сама себе [5, с. 40].

Сутність волі до влади Ніцше є в той час сутністю волі, яка виявляється фундаментальною рисою всього дійсного. Ніцше говорить, що воля до влади – це найглибша сутність буття [2, с. 414]

Воля до влади неможлива без крайнього загострення проблеми, «без «так» і «ні» [2, с. 415]. За словами Гайдеггера, «сама внутрішня сутність буття», як це розумів Ніцше, визначає буття як суще в цілому. Тому сутність волі до влади і саму волю до влади як головну рису всього сущого неможливо встановити через психологічне спостереження, навпаки, заново означає психологію «як морфологію і еволюційне вчення про волю до влади». Для Ніцше поняття «воліти» означає хотіти стати сильнішим, прагнути саморозвитку та створювати умови для здійснення воління [2, с. 397]. Гайдеггер, даючи означення сутнісним засобам, сказав, що саме ці засоби і є умовами до волі до влади.

Воліти, на думку Ніцше, означає бажати стати володарем. М. Гайдеггер, інтерпретуючи це поняття, наводить приклад про слугу, який, залишаючись слугою, все одно стає господарем. За словами Гайдеггера, воля Ніцше – це не якість бажання, не просто стремління до чого-небудь, але воля сама в собі вже є такою, що віддає накази у своїй суті. Суть цих наказів полягає в тому, що той, хто їх віддає, є володар. Володар, у свою чергу, – це той, хто, розуміючи суть справи, надає розпорядження можливостям здійснення чого-небудь.

Таким чином, за словами Гайдеггера, той, хто наказує, є вище самого себе, оскільки ризикує самим собою, і вимушений слухатися власних наказів. Наказувати, веліти, на думку Гайдеггера, Ніцше розуміє не як гру в роздавання команди наліво, направо, а як подолання самого себе, тому що, наказувати значно важче, ніж виконувати, тому що воля Ніцше волисть саму себе, у той же час – сама себе перевищує. Отже, воля волисть себе як таку, яка підноситься над самою собою, а тому вимушена одночасно відставати від самої себе і приводити себе в покору собі [5, с. 39]. У виразі «воля до влади» слово «влада» відображає лише сутність того, яким чином воля волисть саму себе, водночас виступаючи і наказом, і велінням. Цікавим є твердження, що волі для себе не буває, так як і не буває влади для себе. Тому волю до влади не можна протиставити чомусь іншому, наприклад, волі до Ніщо.

Тепер перейдемо до детальної характеристики Гайдеггером «волі до влади»

Ніцше. «Воля до влади» в мисленні Ніцше має подвійне значення. По-перше, «Воля до влади» – це заголовок головної філософської праці Ніцше; по-друге, – «воля до влади» – це головна особливість всього сущого, найглибша сутність буття [2, с. 382].

Розглядаючи «волю до влади» як фундамент метафізики Ніцше, Гайдеггер приходить до висновку про те, що розкрити даний концепт неможливо без таких аспектів, як «вічне повернення» та «переоцінка всіх цінностей», оскільки сама робота Ніцше «Воля до влади» має підзаголовок: «досвід переоцінки всіх цінностей». Досліджуючи метафізику Ніцше шляхом поєднання трьох вказаних аспектів, Гайдеггер приходить до висновку про те, що концепція «воля до влади» співвідноситься з його концепцією «буття і часу»: «Мислити буття, волю до влади як вічне повернення, осмислювати цю найтяжчу думку філософії означає мислити буття [3, с. 23]. Метафізична позиція Ніцше, на думку Гайдеггера, означається двома положеннями: 1) основна риса сущого як такого є «воля до влади»; 2) буття є «вічне повернення» того ж самого. Аналіз філософії Ніцше в даному контексті, як вважає Гайдеггер, дає нам чисту метафізику: «мы выйдем за пределы позиции, занимаемой Ницше, а также за пределы всей существовавшей до него философии. Однако это выхождение как раз и дает нам возможность вернуться к Ницше» [3, с. 28].

Даний зміст роботи для Гайдеггера є підтвердженням його позиції про те, що філософія Ніцше починається з переосмислення існуючих цінностей та покладання нових. Гайдеггер говорить про те, що вища цінність представляє собою дещо, від чого може залежати все суще, оскільки воно має призначення бути таким [3, с. 28].

Загалом, виходячи з ніцшеанського плану «Волі до влади», Гайдеггер розглядає волю як буття сущого, адже, на його думку, таке розуміння волі відповідає найкращому спадку німецької філософії. Першим до даного переліку Гайдеггер долучає Шопенгауера та його «Світ як воля і увлення». Але воля Шопенгауера, на думку Гайдеггера, прийнята Ніцше лише як ідея. Однак Гайдеггер висловлює припущення про те, що теза «воля як буття сущого», вже була виказана до Шопенгауера Шеллінгом та Гегелем. Він наводить слова Шеллінга з роботи «Філософські дослідження про сутність людської свободи...»: «В кінці кінців, не має ніякого другого буття, крім воління. Воління є першобуття [3, с. 37]. Також визначає, що у «Феноменології духу» Гегель ще в 1807 році означив сутність буття як знання, а знання отождивив з волінням. З іншого боку, Гайдеггер робить висновок, що Шеллінг, Гегель у свою чергу осмислювали поняття буття у Лейбніца, у якого сутність буття становить єдність увлення і волі [3, с. 38].

Але що є воля у Гегеля? Справа в тім, що Гегель бачив волю як свободу волі, де свобода волі – це свобода взагалі, а всі інші свободи є лише її видами. Воля Гегеля має всезагальний характер. На його думку, якби воля не була всезагальною, тоді б не існувало ніяких дійсних законів, нічого, що могло б дійсно зобов'язувати усіх, кожен міг би робити те, що йому забажається, не звертаючи уваги на свавілля інших [1, с. 27]. Доказом всезагальності волі Гегель вважає її свободу. Дана свобода полягає в невизначеності волі, тобто в тому, що воля не має в собі природної визначеності. Таким чином, воля сама по собі являється всезагальною волею. Особливість або характерна ознака людини підпорядкована всезагальності волі [1, с. 28].

Гегель вважає, що існує абсолютна свободна воля та відносна свободна воля. Абсолютна свободна воля відрізняється від відносної свободної волі тим, що предметом абсолютної волі є вона сама, а предметом відносної – дещо обмежене [1, с. 30]. На відміну від Гегеля, у Ніцше не існує ні абсолютної, ні відносної волі, існує лише воля до влади, яка і є істинна воля. Всі інші волі не несуть у собі змісту волі до влади, тому не виступають «волею» в розумінні Ніцше. Він стверджує,

що ніякої волі не існує – це тільки спрощена концепція нашого розсудку подібно «матерії» [2, с. 394].

Головним висновком Гайдеггера є те, що воля Ніцше тотожна волі до влади. На думку Гайдеггера для Ніцше ці два питання єдині, так як для нього воля є ні що інше, як воля до влади, а влада – не що інше, як сутність волі. У такому випадку воля до влади є воля до волі, тобто воління – воління самого себе [3, с. 38]. Ніцше називає волю афектом, пристрастю, почуттям, повелінням, мистецтвом, доланням, а всі «завдання», «цілі», – тільки формами вираження і метаморфозами однієї й тієї ж волі, що притаманна кожному процесу – волі до влади. На думку Ніцше, воля до влади є там, де є стремління досягати мети, бажання стати сильнішим [2, с. 397].

Гайдеггер, осмислюючи ніцшеанське поняття волі, запрошує враховувати такі аспекти як: якщо воля Ніцше ототожнюється волі до влади і є основою всього сущого, тоді, визначаючи сутність волі, немає потреби звертатися до якогось означеного сущого або будь-якого особливого способу буття, виходячи з яких потім тлумачити дану сутність. Таким чином, воля, пронизуючи собою все суще, не дає ніякої безпосередньої вказівки на те, звідки можна було б виводити її поняття як поняття буття. В цьому моменті здається, що Гайдеггер дійсно знайшов протиріччя у Ніцше відносно ототожнення волі і «волі до влади». Це протиріччя ґрунтується на тому, що природа волі, як відомо, визначається як сутність душі. Під душею розуміється особливе суще, яке відрізняється від тіла і духа. Але, згідно з Ніцше, воля визначає буття будь-якого сущого. В такому випадку не воля є виразником душі, але душа постає вольовим актом. Однак тіло і дух, розмірковує Гайдеггер, також є волею, адже про них можна сказати те, що це речі, які існують. Волю ще визначають як здатність могти, бути в стані мати владу і здійснювати її [3, с. 40].

Однак точка зору Ніцше по ототожненні «волі до влади» з волею має категоричну відповідь: «Моє положення полягає в тому, що воля минулої психології представляє собою необґрунтоване узагальнення, що цієї волі взагалі не існує, що замість того, щоб зрозуміти як визначена воля проявляється в різних формах було перекреслено все, що характерно для волі і відкинуто її зміст...» [2, с. 414].

Але Гайдеггера категоричне твердження Ніцше не запевнило в його істинності, щодо неіснування іншої волі, крім волі до влади. Натомість Гайдеггер робить висновок, що природа волі до влади, як і воля Ніцше, має інший корінь, ніж та воля, яка є складовою, що характеризує божественність в природі людини: розум, почуття, воля. Однак Гайдеггер вказує на те, що існує ще воля як вид причини і дає відповідь: «Но бытие причина есть особый способ бытия, через который, следовательно, нельзя постичь бытие как таковое. Воля не есть действовање. То, что обычно воспринимают как причиняющее (Bewirkende), как некую порождающую способность, само коренится в воле» [3, с. 40].

Не буде помилкою ще раз наголосити, що Гайдеггер вважає своїм успіхом той факт, що він винайшов ключ до таємниці ніцшеанської метафізики. Його відкриття, як вже означувалось, полягає в тім, що метафізику Ніцше неможливо досягнути без поєднання волі до влади з вченням про вічне повернення: «Якщо ми мислимо... ми досягаємо те метафізично необхідне і завершене, що міститься в вченні про вічне повернення того ж самого. Завдяки виявленню взаємозв'язку цього вчення з основною думкою про волю до влади філософія Ніцше постає як чітко окреслена історично завершена фаза в розвитку західноєвропейської метафізики» [4, с. 6]. Гайдеггер означив взаємозв'язок між вічним поверненням того ж самого та волі до влади шістьма аспектами:

1. Думка про вічне повернення того ж самого метафізико-історичного передмислить основну думку про волю до влади.

2. Обидві думки метафізичні, в новоєвропейському контексті та історичному ракурсі вони визначають одне й теж.

3. У сутнісній єдності обох думок метафізика, що завершується говорить своє останнє слово.

4. Той факт, що ця сутнісна єдність залишається невираженою, стверджує епоху завершеного безглуздя.

5. Дана епоха виконує сутність Нового Часу, який тільки так і приходить сам до себе.

6. Історично дане виконання становить потребу в переході, котрий вбирає в себе все минуле і готує майбутнє, до переходу на шлях, який визначається збереженням істини буття [4, с. 7].

Таким чином, тлумачення М. Гайдеггером волі до влади Ф. Ніцше співпадає з задумом самого Ніцше, де даний концепт постає як принцип утвердження інших цінностей, перспектива для створення нових умов «життя». Отже, квінтесенцією метафізики Ф. Ніцше, на думку Гайдеггера, є таке визначення сущого в цілому: «Життя є воля до влади», яке містить єдність двох аспектів, де перший визначає суще в цілому як «життя», а другий – сутність життя як волю до влади. Словами життя є воля до влади завершається західноєвропейська метафізика.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х т. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель [Общ. ред. А. В. Гулыги. Пер. с нем. П. П. Гайденко и др.]. – М.: «Мысль», 1977. – Т. 2. – 573 с. – (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).

2. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей / Фридрих Ницше [пер. с немецкого]. – СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2007. – 448 с.

3. Хайдеггер М. Ницше / Мартин Хайдеггер [пер. с немецкого А. П. Шурбелева]. – СПб.: «Владимир Даль», 2006. – Т. 1. – 608 с.

4. Хайдеггер М. Ницше / Мартин Хайдеггер [пер. с немецкого А. П. Шурбелева]. – СПб.: «Владимир Даль», 2007. – Т. 2. – 435 с.

5. Хайдеггер М. Ницше и пустота / Мартин Хайдеггер [сост. О. В. Селин]. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. – 304 с.

REFERENCES:

1. GWF Hegel Philosophy of Religion. In 2 t. – M.: «Thought», 1977. – T. 2. – with 573. – (USSR Academy of Sciences. Institute of Philosophy. Philos. Heritage).

2. F. Nietzsche's will to power: Experience the revaluation of all values [trans. from German]. – SPb.: Publishing House «Azbuka-classic», 2007. – 448 p.

3. M. Heidegger, Nietzsche [trans. from German AP Shurbeleva]. – St. Petersburg.: «Vladimir Dal', 2006. – Vol. 1. – 608.

4. M. Heidegger, Nietzsche [trans. from German AP Shurbeleva]. – St. Petersburg.: «Vladimir Dal', 2007. – V. 2. – 435 p.

5. M. Heidegger, Nietzsche and emptiness [comp. OV Celine]. – M.: Algorithm; Eksmo, 2006 – 304 c.

Данканич Р.И., кандидат философских наук, доцент кафедры философии Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара (Днепропетровск, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

М.Хайдеггер о соотношении понятий «Жизнь» и «Воля к власти»

Анотация. Рассматривается концептуальная программа интерпретации понятий «Жизнь» и «Воля к власти» в учении М. Хайдеггера.

Ключевые слова: метафизика, онтология жизни, витализм, Ф. Ницше, И. Хайдеггер.

Dankanich R., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of philosophy Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

M.Heidegger about correlation of the concepts «Life» and «Will to power»

Abstract. Conceptual program of interpreting the concepts «Life» and Will to power» in the teachings of M. Heidegger is considered.

Key words: metaphysics, ontology life vitalism, Nietzsche, Heidegger.

Окороков В. Б.

доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедры философии,
Днепропетровского национального университета
имени Олеса Гончара (Днепропетровск, Украина),
E-mail: ulysses1967@gmail.com

БЫТИЕ И СТРАННЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ ПЕТЛИ СУЩЕСТВОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА В КОНЦЕПЦИИ Э. ЛЕВИНАСА

***Аннотация.** Внимательное всматривание в современный лик философии и метафизики позволяет обнаружить некие внутренние фундаментальные различия в классической и неклассической культурах. Особенно сильно эти различия проявляются при исследовании фундаментальных понятий, которые были выявлены еще в античной и средневековой философии, – бытие, существование, сущность, действительность, реальность, время и т. д. Смысловая расходимость этих понятий была предметом ожесточенных споров всех мыслителей классической эпохи. Но не меньший спор вокруг них возникает в неклассической культуре. Попытаемся показать это на примере понимания Э. Левинасом таких понятий, как бытие, существование и лик.*

***Ключевые слова:** бытие, существование, человек, этика.*

Внимательное всматривание в современный лик философии и метафизики позволяет обнаружить некие внутренние фундаментальные различия в классической и неклассической культурах. Особенно сильно эти различия проявляются при исследовании фундаментальных понятий, которые были выявлены еще в античной и средневековой философии, – бытие, существование, сущность, действительность, реальность, время и т. д. Смысловая расходимость этих понятий была предметом ожесточенных споров всех мыслителей классической эпохи. Но не меньший спор вокруг них возникает в неклассической культуре. Попытаемся показать это на примере понимания Э. Левинасом таких понятий, как бытие, существование и лик.

Только после того, как Декарт и Кант очистили путь для формирования неклассической онтологии и метафизики, было обнаружено расхождение между мышлением и бытием. Это расхождение оказалось не статическим, а динамическим, то есть выяснилось, что процессы изменения этих категорий имеют разную интенсивность и фазу. Однако подлинная революция в изменении взглядов на метафизику была осуществлена только в феноменологических концепциях Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Как выяснилось, истинной причиной расхождения концепций (учителя и ученика) связана с несоизмеримостью сущности и существования. Более того, в поисках истинного человеческого существования М. Хайдеггер обнаруживает подлинную сущность бытия и инициирует различие бытия и существования. Все последующие направления философии XX в. были сформированы в рамках указанных ими парадигм: философия сущности, философия существования и философия бытия. Правда, одновременно выяснились и изъяны такого различения, связанные с поиском причин их расхождений: феномены языка, Другого, Иного и т. д.

Одну из наиболее удачных попыток раскрыть причину расхождения бытия, сущности и существования осуществил французский философ второй половины XX в. Э. Левинас. Пытаясь понять глубинные механизмы существования классической метафизики, он утверждал: «Она была обличена в истории мысли, она являлась, действительно, как движение, покидающее привычный нам мир, ... как движение, уводящее, из некоторого «у себя», в котором мы живем, в чуждое вне себя. Цель этого движения – иное место... Метафизическое желание стремится к совершенно иной вещи, к абсолютно иному» [5, с. 73 – 74]. Такое абсолютно «иное» проявлялось в классической культуре как тотальность, нивелирующая всякую трансляцию. Еще тогда, когда И. Кант указал на подвижность самой метафизики, под воздей-

ствием видимых лишь чистому разуму трансляций рухнули все опоры, на которых она покоилась. В конечном счете, это явилось одной из причин кризиса классического мышления.

Классическая метафизика как предельная онтология постоянно видоизменялась, превращаясь, по утверждению Ж.-Ф. Лиотара, в разные метаповествования (метанарративы) и порождая разные дискурсивные практики: у Аристотеля – онтологию сущего; у Ф. Аквинского – онтологию Бога и степеней свободы, у С. Франка – онтологию истории; у неопозитивистов – онтология языка, у И. Канта – гносеологию (в области чистого разума) и этику (в области практического разума), у Гегеля – феноменологию (как форму самодвижения) духа или абсолютной идеи, у Э. Гуссерля – интенциональную феноменологию (Э. Левинас вслед за Э. Гуссерлем, стремясь понять наличие мира, обращается к интенциональному сознанию, для которого мир раскрывается в «естественной установке» как существующий), у М. Хайдеггера – как антропология [9, с. 185] или фундаментальная онтология. М. Хайдеггер утверждает, что «Философия в эпоху законченной метафизики есть антропология... Сделавшись антропологией, сама философия гибнет от метафизики». Естественный смысл, который открывается взору Хайдеггера, проявляется в том, что происходит с метафизикой в эпоху антропологического поворота философии. И ответ его известен – метафизика исчезает как только сталкивается с бытием. Хайдеггер разочаровывается в классических проектах построения бытия и возвращается к античности (проводит деструкцию истории метафизики). Немецкий философ пытается понять, был бы ход развития философии иным, если бы Платон и Аристотель фундировали другие системы онтологических ценностей.

Не менее сложным и запутанным является соотношение метафизики и онтологии у его учеников Ж.-П. Сартра и Э. Левинаса. Это связано с фундаментальным введением антропологии и этики (по сути, мышления человека) в поле метафизики. Ж.-П. Сартр утверждает, что, с одной стороны, «онтология сама по себе не может сформулировать моральные предписания»; однако, с другой стороны, «она позволяет предугадать то, что будет этикой... Онтология и экзистенциальный психоанализ... должны открыть моральному субъекту, что он является бытием» [6, с. 624 – 625]. Онтология в концепции Левинаса, в определенном смысле, предшествует этике. Сартровская схема существования имеет иной контекст: если человек в своем мире свободен и, в то же время, в человеческом измерении существования есть некая моральная онтология (онтология сосуществования разумных существ), то императивы и этические начала проникают в мой мир извне (из иной онтологии).

Э. Левинас услышал этот запрос этики и ввел механизм онтологии Иного (Другого). Онтология Ж.-П. Сартра еще скована метафизическими схемами. Его экзистенциальную философию можно рассматривать как развитие феноменологии Гегеля с учетом феноменолого-онтологических поправок Э. Гуссерля и М. Хайдеггера.

Сама идея «другого» появилась еще в философской системе М. Бубера, у которого бытие структурировалось посредством диалога. Сквозь призму этической онтологии Э. Левинаса можно услышать похожие мотивы: хотя сознание измеряет и размечает одно измерение (онтологическое), в свете проблемы «желания» появляется (и размечается) «иное» измерение (экзистенциально-феноменологическое). М. Фуко, проясняя роль желания, писал: «Западу удалось не только и не столько аннексировать к некоторому полю рациональности..., нет: удалось почти целиком и полностью поставить нас – наше тело, нашу душу, нашу индивидуальность, нашу историю – под знак логики вождения и желания» [8, с. 177].

Раскрывая сущность понятия «желание», Э. Левинас пишет: «Видение и есть адекватность между идеей и вещью, понимание... Неадекватность (невидимость) обозначает не простое отрицание или отстранение, но вне света и тьмы, вне сознания, меряющего существование, безмерность Желания. Такое желание есть абсолютность Иного» [5, с. 74–75]. Иное, следовательно, попадает по ту сторону

всякого удовлетворения. Желание иного и есть размерность метафизики Левинаса. «Иное», проявленное в размерности мышления, составляет предмет классической метафизики; «иное», не проявленное в сознании, однако обнаруженное в желании, – предмет неклассической метафизики (неявному раскрытию этого положения посвящены труды Ж. Батая, М. Бланшо, Ж. Делеза и Ф. Гваттари и, естественно, психоаналитиков и М. Фуко). Классическая метафизика субъекта имела расслоение лишь в области объекта. М. Бубер, Э. Левинас, М. Бахтин и представители коммуникативной философии открыли другое расслоение (измерение) – в области субъекта, в котором субъект начинает видеть этический «лик» другого (поле одного субъекта расслаивает сущность и смысл существования другого субъекта; тот процесс, который Гуссерль назвал интересубъективным). Сознание человека расслаивается не только в поле объекта (что слышало классическое мышление) и получало значения, но и в поле субъектов (неклассическое мышление), здесь проявились смыслы и диалогичность.

Э. Левинас трактует метафизику по отношению к онтологии не имплицитно, как М. Хайдеггер и С. Франк, а эксплицитно. Однако в связи с тем, что на роль царицы наук в его схеме претендует, как у Ж.-П. Сартра, скорее, этика, то происходит общее смещение метафизики и онтологии. По мнению А. Р. Усмановой, толкование этих отношений приближается к схеме Ж.-П. Сартра: средствами онтологии нельзя разрешить проблемы, связанные с исследованием диалогического и интересубъективного пространства, где разворачиваются этические отношения; в основании коммуникативных связей положено принципиально отличное от онтологического понимание добра и зла, что позволяет разъяснить совершенно непроницаемую для рациональных категорий метафизическую схему – фундаментальную структуру диалога. Отсюда А. Р. Усманова заключает: «метафизика, согласно Э. Левинасу, с необходимостью должна предшествовать онтологии» [7, с. 179]. В аналогичном ключе рассматривает построения Э. Левинаса С. В. Воробьева. Она проводит ту же идею: средствами онтологии нельзя разрешить проблемы, связанные с исследованием диалогического пространства, но смещение проблемного поля диалогического способа передачи смысла открывает перспективы «онтологизации» трансцендентальной коммуникации. Комментируя в том же издании работу Э. Левинаса «Тотальность и бесконечное», С. В. Воробьева делает вывод: «о предшествовании метафизики онтологии... Бытие познающее остается отделенным от бытия познаваемого... Этика становится метатеорией онтологии, ее метадискурсом» [2].

Это может означать, что проблема взаимосвязи этики, онтологии и метафизики в учении Э. Левинаса стоит очень остро. Э. Левинас склоняется к мысли, что язык М. Хайдеггера этически не верен и должен быть преодолен этической трансформацией. Для этого французскому мыслителю опирается на онтологию Другого. Ведь бытие субъекта в этическом поле Другого лишает нас желания власти (воли к власти) и ведет в сферу нравственности (как инаковости). Фактически, Э. Левинас находит проект, альтернативный постницшеанской традиции, и в противовес М. Фуко разрабатывает не метафизику (точнее, не онтологию вслед за Ницше) власти, а этику Другого (точнее, онтологию *contra* Ницше). И эти две онтологии выглядят как альтернативные измерения в общем континууме бытия человека. Более того, Э. Левинас стремится разметить то, что, по мнению высокой классики, разметить невозможно, – этическую онтологию. «Трансцендентность, которой метафизика обозначает это движение, замечательна тем, что то расстояние, которое она выражает – в отличие от любого другого расстояния – входит в сам способ существования существа вовне» [5, с. 75]. Иными словами, все «трансцендентные», «трансцендентальные» или иные расстояния, размечающие движение метафизических сущностей, входят в способ их существования. Практически, это попытка ведет к созданию теории движения сущностей, движения, которое есть всегда «иное» по отношению к самой сущности. В метафизике «иное» не объединяется ни с какой

тотальністю. Метафізика абсолютно отделена от него, ведь она всегда по «сю сторону сознания». Способ движения сущности отделен от ее метафизики; бытие сущности и ее существование – принципиально различны, они проявляются в различных измерениях (по Левинасу, экстериорном и интериорном). С другой стороны, если трансцендентность есть способ движения сущности (пусть и метафизический), то трансценденция обладает какой-то конечной константой связности, иначе говоря, между трансцендентными вещами и сознанием не существует непреодолимого разрыва. Отсюда можно вывести фундаментальное свойство неклассической метафизики – любая тотальность лишь относительна (между я и иным, между субъектом и «другим», субъектом и добром нет непроходимой пропасти). Любая метафизика «сущего» релятивна – это впервые убедительно показал Э. Левинас. Быть я, по Э. Левинасу, значит не быть самим собой, то есть иметь идентичность (по содержанию) с внешней (не тождественной ему) «иной» системой координат. Отношение между я и миром есть пребывание в мире. Отношение между я и другим есть пребывание в другом. Вот почему бытие тождественно нашей внутренней топологии, а существование подразумевает наличие ряда других измерений – внешней топологии (мира вещей, мира других – общество, мира языка и т. д.). Внутренняя и внешняя топологии человека не совпадают, и именно поэтому не совпадает бытие человека и его существование.

Однако метафизическое отношение не может быть репрезентативным на языке логики. И М. Хайдеггер, и Э. Левинас искали способ выразить это отношение, считая, что решение этой проблемы, разрешило бы фундаментальные задачи трансцендентальной и феноменологической философий. Оба мыслителя, как и М. Фуко, пытавшийся понять смысл онтологии власти, с этой задачей не справились, так как эта задача решения в классическом виде не имеет. Тем не менее, и Хайдеггер, и Левинас обнаружили одномерное полевое решение этой проблемы. В качестве общего поля разрешения проблем в рассматриваемых измерениях они пришли к языку (таким образом, и бытие, и существование, и коммуникативное (этическое) измерение, в конечном счете, замыкались на языковое пространство). Э. Левинас, исследуя вслед за М. Хайдеггером поле мышления и бытия, приходит к выводу о нелинейных свойствах мышления: для появления инаковости в бытие необходима мысль. «Мысль, внутреннее, – это трещины в бытии, они создают, а не отражают трансцендентность» [5, с. 75]. Появляется необходимость и возможность топологического рассмотрения мышления и бытия. Через возникающие трещины, разрывающие непрерывную связность внутреннего бытия человека, он соприкасается с чем-то иным, ощущает наличие иного мира. Таким образом, существование человека связано с разрывом внутреннего бытия. И одним из вариантов появления внутренних разрывов (или внутренней разметки бытия человека) являются проблемы нравственности или этики. Кант выдвинул важную метафизическую (практическую) гипотезу, когда связал то, что раскрывается внутри нас как моральный закон, с категорическим императивом, в котором, собственно, и осуществляется связь внутреннего (максимы-воли) и внешнего (всеобщего законодательства). Иными словами, связь с внешним всегда осуществляется посредством разума, а разум, скорее, раскрывается так, как его понимали еще древние греки, в качестве логоса – мирового порядка и закона, то есть, по сути, чего-то внешнего по отношению к человеку, того, что ему задает цели и навязывает способ существования. Мудрые греки, по-видимому, это уже знали. Человек раскрывается в такой онтологии как житель двух миров – умопостигаемого и чувственнопостигаемого, внешнего и внутреннего, бытия и существования. Ум, а точнее разум, – лишь окно в мир иной. Это знали древние греки, однако знание это проявилось более отчетливо и было реконструировано только в XX в. усилиями Хайдеггера, Левинаса, Фуко, Делеза и др.

М. Фуко, рассматривая феномен власти, сумел обнаружить еще одно топологическое свойства мышления. Он, как и Э. Левинас, указывали на существование фено-

менов складки мышления (важнейшему топологическому свойству неклассической философии); они впервые попытались исследовать поверхность трансцендентного (в разных измерениях).

Мысль у Э. Левинаса раскрывается как синоним тождественного. Как когда-то Хайдеггер в поисках смысла сознания (вслед за Гуссерлем) обнаружил смысл бытия, он, пытаясь придать смысловую направленность мысли, попадает в другую зону – существования, и, стремясь раскрыть сущность движения мысли, обнаруживает внешнее поле тотальности. В классической философии Иное сводилось к тождественному, поэтому я угнеталось Тотальным. Лик, как образ структуры Тождественного, Иного, я, мысли и т. п., как раз и отражает их разворот в сторону Тотальности и нарушает тождественность. Итак, Э. Левинас, фактически, разрабатывает структуру изменяющейся этической онтологии, в которой фундаментальным полем трансформации онтологии (и метафизики) становится этическое (диалогическое) пространство. В таком контексте он создает свой вариант изменяющихся (нелинейных) онтологий.

Первый онтологический разрыв, фактически, осуществил И. Кант. Разрывая картезианские «я мыслю» и «я существую», он приходит к понятию трансцендентности как свойству несамотождественного мышления. Вот почему кантовские пространство и время, категории и категорический императив не могли быть поняты в классической метафизике тождества (присутствия). Поворот к Тотальному (к его Лику) – это и есть трансценденция (как метафизическое движение открытости). Феноменология абсолютного духа Гегеля превращается у Э. Левинаса в феноменологию Другого (но тотальность абсолютной идеи у Гегеля абсолютна и самотождественна, Другой у Э. Левинаса уже не является самотождественным). Все попытки развернуть кантовские трансценденции и трансцендентальности в той или иной неклассической плоскости оборачивались созданием неклассических онтологий мышления. Системы Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Э. Левинаса, К.-О. Апеля, Ж. Деррида, Ж. Делеза (и даже Гегеля) – это и есть различные попытки реконструкции трансцендентальной метафизики, точнее, разработки различных способов ее трансляции (различных способов движения трансцендентного). Нашумевший закат метафизики оказался лишь трансформацией (поворотом) метафизики из собственно метафизической плоскости в онтологическую.

Самотождественная метафизика (или классическая философия, совпадающая с метафизикой) осуществила трансляцию в сторону критики собственного бытия (превратилась в онтологию метафизики). В таком виде она была трансформирована в фундаментальную онтологию (у раннего) и деструктивную (у позднего М. Хайдеггера), в этическую (у Э. Левинаса), в коммуникативную (у К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса), в деконструктивную (у Ж. Деррида и Ж. Делеза) онтологии. Все эти онтологии, фактически, суть трансляции трансцендентного в той или иной плоскости (или в том или ином измерении). Попытка объединить все эти измерения трансцендентного (или метафизики) пока не осуществлена, и философия не смогла разработать приемлемый способ перехода от одной трансцендентности (тотальности) к другой. Время как внеметафизическая категория, разрушающая всякую тотальность, фактически, так и оказалось закрытым полем метафизики.

Обладание предметом, как пишет Э. Левинас, или привнесение временности, уже приостанавливает бытие [5, с. 83]. Это связано с тем, что ни метафизика, ни классические формы онтологии не знают о времени. Бытие известно только со стороны сущего (то есть самотождественного, пребывающего вне времени). Когда человек приступает к Другому (или, по Э. Левинасу, сталкивается с трансцендентным), он оказывается вырванным из истории (и времени). Любая трансцендентальность все еще проявляется только во вневременных измерениях, она лишена возможности обладать собственным измерением. Видимо, это и позволило Э. Левинасу сказать, что Лик предшествует бытию.

Э. Левинас раскрывает существо этики через тотальность другого («назовем, – пишет он, – постановку под вопрос моей спонтанности присутствием Другого этикой»). Метафизика у него раскрывается как этика, которая осуществляет критический анализ сущности знания. «И точно так же, как критика предшествует догматизму, метафизика предшествует онтологии» [5, с. 78 – 79]. В таком случае, согласно Э. Левинаса, вся предшествующая (классическая) метафизика была онтологией, он же хочет понять ее как этику. В таком смысле и коммуникативная философия есть лишь трансформация философии из онтологической сферы в этическую. Пространство взаимоотношений людей, характеризующееся нормированным языком и свободой, и есть этика. Если нормирование осуществляется самими людьми, то такое пространство является коммуникативно-антропологическим. Если же источником нормирования является какое-то внешнее поле, то можно говорить о божественном вмешательстве. И хотя хайдеггеровская онтология еще утверждает примат свободы в отношении этики (онтология у него прежде метафизики, а свобода прежде справедливости), Э. Левинас осуществляет свою трансформацию (этическое у него как горизонт познания раскрывается как онтология; и всякое познание разворачивается в горизонте этического), К.-О. Апель использует для этого прагматическое измерение.

Своеобразную попытку преодолеть метафизику Левинаса делает Э. Дуссель. Пытаясь реконструировать онтологию тотальности, он анализирует историю становления «онтологии тотальности» в европейской философии как познание субъекта из свой субъективности, вследствие чего онтология замыкается системно (на субъекта). Анализируя соотношение «тотальности» с «тождественным» («то же») или «инаковым» (Другим), Э. Дуссель разрабатывает «метафизику различия», в которой проявляются этика и онтология (этика опирается на методы аналектики – соответствия, онтология – на методы диалектики).

Итак, мы видим, что в философской конструкции Э. Левинаса, опирающейся на теорию М. Хайдеггера, генерируется очень сложная нелинейная онтология. В работе «От существования к существующему» [4] он осуществляет фундаментальную инверсию сущего и бытия (отдавая первенство сущему) и определяет подчинение сущего бытию как инверсию, т. е. как жест насилия. По его мнению, насилие бытия над сущим проявляется, в частности, в теории. Французский философ, подобно Архимеду, решает «перевернуть» философию – как теорию, как умозрение, как взгляд наблюдателя, набрасывающего паутину тотальности на Иное посредством попытки его понимания (понимание рождается из одномерного схватывания тождественного и Иного). Э. Левинас хочет перестроить мир так, чтобы в нем присутствовала «размерность безмерности», размерность которая задает направление к другому. Он реконструирует мир тождественного, чтобы дать место Другому [4]. При описании отношения с Другим Э. Левинас обнаруживает феномен Ли́ка (и утверждает в одной из ранних работ, что эпифанией Ли́ка является язык – Лик говорит и делает возможной любую речь; но лицо как сущее становится Ли́ком только внутри совместной ситуации, лицом к лицу с Другим). Иными словами, он строит этическую (диалогическую) топологию мышления, но использует для этого собственно аппарат (отсюда возникают и его трудности толкования проблем, и трудности понимания его творчества). Топология мышления Левинаса – это нелинейная онтология Другого, деформирующая сущность моего мышления.

Имеются и Другие попытки построить нелинейные онтологии Другого. Представитель феноменологической философии Б. Вальденфельс в своей работе «Топография чужого» ищет возможность структурировать нелинейную онтологию Другого. Интересные топологические конструкции разработали Ж. Делез и И. Пригожин. По рецепту Ф. Ницше, Ж. Бодрийяр, очерчивая контуры топологии власти у М. Фуко, расширяет зону ее легитимности: «...власть занимает место желания. Она присутствует там точно так же, как у Ж. Делеза и Ж. -Ф. Лиотара – желание: власть, очи-

ценная от всей негативности, всегда уже здесь, она – сеть, ризома, преломляемая до бесконечности, смежность. Вот почему М. Фуко не говорит о желании, его место уже занято» [1, с. 45 – 46]. И М. Фуко в стратегиях власти формирует первую еще примитивную философскую топологию (первый еще расплывчатый образ ризомы). И Ж. Делез эксплицирует топологический подход на уровень мышления, текста и книги (и создает новый образ топологической философской конструкции – ризомы) [3]. Он, фактически, показывает, что пересечение фундаментальных структур бытия всегда приводит к наличию складок, иными словами, фундаментальный срез бытия таких феноменов, как пространство, время, мышление, власть, самость и т. д., всегда нелинейный. Исследование таких процессов требует принципиально новых методик и подходов.

Таким образом, попытка разметки концепции Э. Левинаса в том же смысле, в котором ранее раскрылись концепции Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, М. Фуко и др., приводит к выводу, что в зависимости от того, в каком измерении мы пытаемся осмыслить способ формирования нашей мысли, мы попадаем в ту или иную топологическую систему – и получаем размерности либо сущности, либо бытия, либо существования, между которыми в поле неклассического мышления возникают довольно серьезные смысловые различия.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко / Ж. Бодрийяр. - С-Пб.: Владимир Даль, 2000. - 96 с.
2. Воробьева С. В. Тотальность и бесконечность. Эссе на тему экстеринности (Левинас) // Постмодернизм. Энциклопедия / Сост. А. А. Грицанов, М. А. Можейко. - Мн., 2001. - С. 836 – 842.
3. Делез Ж. Ризома / Ж. Делез, Ф. Гваттари // Философия эпохи постмодерна. Сб переводов и рефератов. - Мн., 1996. - С. 6 – 31.
4. Левинас Э. От существования к существующему / Э. Левинас // Избранное: Тотальность и бесконечное. - М.; С-Пб., 2000. - С. 7 – 65.
5. Левинас Э. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас // Избранное: Тотальность и бесконечное. - М.; С-Пб., 2000. - С. 66 – 291.
6. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. - М.: АСТ, 2000. - 928 с.
7. Усманова А. Р. Философия диалога Э. Левинаса // Философия эпохи постмодерна. Сб. перев. и рефератов. - Мн., 1996. - С. 159 – 181.
8. Фуко М. Воля к знанию / М. Фуко / Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. - М., 1996. - С. 97 – 268.
9. Хайдеггер М. Преодоление метафизики / М. Хайдеггер / Время и бытие. - М., 1993. - С. 177 – 192.

REFERENCES:

1. Bodriyyar Zh. Zabyt' Fuko. - S-Pb.: Vladimir Dal', 2000. - 96 s.
2. Vorob'eva S. V. Total'nost' i beskonechnost'. Esse na temu eksteriornosti (Levinas) // Postmodernizm. Entsiklopediya. - Mn., 2001. - S. 836 – 842.
3. Delez Zh., Gvattari F. Rizoma / Filosofiya epokhi postmoderna. Sb perevodov i referatov. - Mn., 1996. - S. 6 – 31.
4. Levinas E. Ot sushchestvovaniya k sushchestvuyushchemu / Izbrannoe: Total'nost' i beskonechnoe. - M.; S-Pb., 2000. - S. 7 – 65.
5. Levinas E. Total'nost' i beskonechnoe / Izbrannoe: Total'nost' i beskonechnoe. - M.; S-Pb., 2000. - S. 66 – 291.
6. Sartre Zh. -P. Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoy ontologii. - M.: AST, 2000. - 928 s.
7. Usmanova A. R. Filosofiya dialoga E. Levinasa // Filosofiya epokhi postmoderna. Sb. perev. i referatov. - Mn., 1996. - S. 159 – 181.
8. Fuko M. Volya k znaniyu / Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. - M., 1996. - S. 97 – 268.
9. Khaydegger M. Preodolenie metafiziki / Vremya i bytie. - M., 1993. - S. 177 – 192.

Окорочов В. Б., доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: ulysses1967@gmail.com

Буття та дивні етичні петлі існування людини в концепції Е. Левінаса

Анотація. Уважне вдивляння в сучасний лик філософії і метафізики дозволяє виявити якись внутрішні фундаментальні відмінності в класичній і некласичній культурах. Особливо сильно ці відмінності виявляються при дослідженні фундаментальних понять, які були виявлені ще в античній та середньовічній філософії, – буття, існування, сутність, дійсність, реальність, час і т. Д. Словна расходимость цих понять була предметом запеклих суперечок всіх мислителів класичної епохи. Але не менший суперечка навколо них виникає в некласичній культурі. Спробуємо показати це на прикладі розуміння Е. Левінаса таких понять, як буття, існування і лик.

Ключові слова: буття, існування, людина, етика.

Okorokov V., doctor of philosophical sciences, full professor, Head of the Department of philosophy Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: ulysses1967@gmail.com

Being and strange ethical loop of human existence in the concept of E. Levinas

Abstract. Attentive consideration in a modern face of philosophy and metaphysics allows to find out certain internal fundamental distinctions in classical and nonclassical cultures. Especially strongly these distinctions are shown at researches of fundamental concepts which have been revealed in antique and medieval philosophy; it's being, existence, essence, the validity, a reality, time and etc. Semantic divergence of these concepts was a subject of fierce disputes of all thinkers of a classical epoch. Big dispute around them concepts has appeared in nonclassical culture. We will try to show it on an example of the doctrine of E. Levinasa, which tried to show such concepts, as being, existence and a face.

Key words: being, existence, the person, ethics.

УДК 1 (091)

Вершина В. А.

кандидат философских наук, доцент,

доцент кафедры философии

Днепропетровского национального университета
имени Олеса Гончара (Днепропетровск, Украина),

E-mail: vivi.dp@mail.ru

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ СЕМЕНА ФРАНКА: ЭТИКА СЛУЖЕНИЯ

Аннотация. Рассматривается этика служения как необходимый компонент философской системы С. Франка. Анализируются взгляды Франка на проблемы природы и смысла общественной жизни, назначение человека и истинный идеал общества. Выделены основные нормативные принципы общественной жизни, которые, по С. Франку, вытекают из общих основ общества и человека, по самому своему существу вечны и универсальны: начала солидарности, служения и свободы. Начало служения рассматривается философом как наиболее общее выражение онтологического существа человека и именно поэтому есть высшее нормативное начало общественной жизни.

Ключевые слова: С. Франк, общество, человек, солидарность, иерархизм, благо, служение.

Цивилизационные сдвиги и социально-экономические трансформации, вызванные процессами глобализации в современном мире, а также духовный кризис общества в новых условиях актуализируют необходимость социально-философского осмысления сложившейся ситуации. В этой связи представляется важным обращение к философскому наследию Семена Франка, в работах которого эксплицированы основные принципы общественной жизни и обоснована онтологическая природа общества и человека.

Философия Франка стала объектом исследования многих современных ученых: П. Алексеев, Г. Аляев, Е. Амелина, П. Гайденок, И. Евлампиев, А. Ермичев, В. Панфилов, С. Хоружий, П. Эллен, Ф. Буббайер и др. Однако социальная проблематика

в философии Франка, и, в частности начало служения, не получили надлежащего рассмотрения.

Целью данной статьи является анализ этики служения в философских построениях Франка.

С. Франк значительную часть своей жизни посвятил разработке системы социальной философии, даже называя себя автором социальной психологии (как переходной области от политической экономии к философии) [14, с. 48]. Франк дает следующее определение социальной философии: это наука о сверхвременном знании, попытка увидеть очертания общественной реальности в ее подлинной, всеобъемлющей полноте и конкретности [10, с. 18]. Ее предметом философ считал вечное существо и непреходящую природу общества. Обосновывая цели и проблемы социальной философии, Франк обращает внимание не только на важность «академического» или теоретического интереса к ней, но и на глубокую практическую (даже основополагающую) значимость ее положений и выводов: поскольку из философского (а тем самым и религиозного) постижения природы общественной жизни можно извлечь твердые указания для направления общественной воли [10, с. 36].

Для Франка само собой разумеется, что проблема природы и смысла общественной жизни является очень существенной частью проблемы природы и смысла человеческой жизни вообще [10, с. 15]. Это положение Франк обосновывает тем, что общественная жизнь представляет собой жизнь человеческую, творение человеческого духа, где соучаствуют все силы и свойства последнего [10, с. 19]. Из познания социальной философии только и можно понять назначение человека и истинный идеал общества. Так как обобщающее познание неизбежно носит характер самопознания человека, обратимся к рассмотрению проблемы человека, как она представлена у Франка, и прежде всего к проблеме природы и смысла жизни.

Проблему природы и смысла человеческой жизни Франк отождествляет с проблемой человеческого самосознания. Она сформулирована в вопросе том, что такое есть человек и каково его истинное назначение, и, по мнению Франка, является последней целью всей человеческой мысли и духовных исканий вообще [10, с. 15]. Франк указывает, что все эти «проклятые», или, иными словами «неразрешимые метафизические вопросы» весьма тесно связаны и в конечном итоге сводятся к проблеме смысла жизни. Акцентируя внимание на том, что преимущественное большинство людей стремятся спрятаться за множеством ежедневных дел и проблем, суетной «деятельностью», «отмахнуться» от нее, Франк убежден в том, что каждый человек (будь он даже самый тупой, заплывший жиром или духовно спящий индивид) с необходимостью сталкивается с проблемой нахождения смысла своей жизни. В понимании Франка данная, основная проблема человеческой жизни имеет трагический характер в самой своей основе, поскольку этот вопрос, по его мнению, есть самый *страшный* «вопрос самой жизни», даже более страшный, чем вопрос о куске хлеба при тяжелой нужде [10, с. 149]. Франк видит обратно пропорциональную зависимость между способностью устраиваться во внешней, механической жизни, упорядочивать и устраивать ее и вниманием, уделяемым человеком проблеме смысла жизни. Причем русские с вечной неустроенностью и неналаженностью своей гражданской, общественной жизни, а также благодаря своей натуре гораздо более мучительно переживают эту проблему, или же более открыто признаются в своих мучениях, чем люди западноевропейской культуры. Здесь размышления Франка созвучны общему направлению русского философствования. О «проклятых вопросах», вечно мучающих «русских мальчиков» упоминает вслед за Достоевским и Бердяев, характеризуя себя как «такого мальчика» и в юности, и в зрелом возрасте. И подтолкнуть обычного человека к размышлению, напомнить отложенный «на потом» главный вопрос заставляет неустрашимый факт приближения смерти, а также ее предвестников. На наш взгляд, очень точно сформулировал М. Мамардашвили: «Нельзя жить, если жизнь не освещена том особым напряжением, что сопутствует

переживанию смерти, которая как таковая не может быть эмпирически переживаемым состоянием человека [8, с. 5].

Франк констатирует присутствие принципа служения уже в обычной, эмпирической жизни человека. Посвящая себя заботам о насущном пропитании, достижению благ, воспринимаемых как объективные ценности (будь это индивидуальные блага – материальное благополучие, слава, земная любовь, или же сверхличные – наука, искусство, справедливость в человеческих отношениях, благо родины, счастье всего личности), человек тем самым отдает им на служение всю свою жизнь. Но Франк задается вопросом: придает ли служение ценностям внешнего мира осмысленность человеческой жизни?

Франк подвергает критическому анализу различные человеческие способы придания жизни смысла. Стержневым здесь является служение «дальним идеалам»: преобразование мира человеческими силами, спасение мира. Как показывает Франк, для русского интеллигента проблема осмысления жизни изначально существует в форме конкретного практического вопроса «Что делать?», доказательством чему служит роман Чернышевского. Но в русском сознании он принимает еще более точное значение «Что делать мне и другим, *чтобы спасти мир и тем впервые оправдать свою жизнь?*» [16, с. 156]. Такая постановка вопроса основывается на убеждении в абсолютной бессмыслице эмпирического мира, доминировании в нем нравственного зла, а потому человек и призван сообщать *преобразовать* и, соответственно, *спасти* мир. Следовательно вопрос о смысле жизни приобретает форму поиска практических действий: «Как мне переделать мир, чтобы осуществить в нем абсолютный смысл?» [16, с. 156]. В данном контексте верным представляется замечание Лихачева о том, что в России не было счастливого настоящего, а только заменяющая его мечта о счастливом будущем [7, с. 5]. Но тут возникает вопрос, почему этот «бессмысленный» мир надо «спасать» и если его «преобразовывать», то как? Может ли человек своим скудным умом понять «абсолютный смысл» и вправе ли «преобразовывать» мир?

Франк убежден в том, что никакое человеческое дело и самочинная воля, опора человека только на самого себя и собственные силы, самообожение человека не способны осуществить это и придать миру абсолютный смысл. Более того, все исторические попытки такого социального преобразования мира, «устроения рая на земле» исключительно человеческими методами приводят к еще большему нарастанию зла, увеличению страданий и энтропии культуры. Вся история человечества, как пишет Франк, есть история последовательного крушения его надежд, опытное изобличение его заблуждений [16, с. 175]. Речь об этом идет во многих его работах, в частности, «Крушение кумиров», «Религиозно-исторический смысл русской революции», «Ересь утопизма» [13; 15; 11].

Отметим, что в начале своего философского пути Франк оправдывал «любовь к дальнему», что было связано с весьма серьезным увлечением Ницше. Знакомство с книгой Ницше «Так говорил Заратустра» вызвало первое пробуждение духовной жизни Франка и именно тогда он стал собственноручно «философом» [14, с. 56]. Франк пишет статью, посвященную «восхвалению этики героизма» [17], но впоследствии Франк переосмысливает ницшеанские идеи, называя эту работу очень духовно незрелой. Заметим, что и многие современные авторы все еще усматривают позитивную роль в истории «великих» устремлений и свершений, т. е. «любви к дальнему» и «призракам». Так, в частности, Д. С. Лихачев, подчеркивая отличающее русских людей во все времена *безотчетное стремление отдавать всего себя какому-либо святому делу*, усматривает в нем благое дело, подвижничество, которое в современных условиях необходимо «правильно направить» и тогда оно вновь займет свое достойное место [7, с. 6].

Полагаем, эта мысль прямо противоположна рассуждениям Франка. Да и С. Булгаков, размышляя о природе русской интеллигенции, различает христианское

подвижничество и светский героизм интеллигенции, весьма негативно оценивая последний. По его мнению, основная сущность мировоззрения и идеала интеллигенции выражена в понятии *героизма*, причем героизма самообожания. Русский интеллигент временами (на взгляд автора статьи перманентно) впадал в состояние героического экстаза с историческим оттенком, предполагающее спасение если не всего человечества, то всей России непременно единственно своими силами и внешними средствами. Причем преследования и страдания способствуют формированию героического ореола, вырабатывают своеобразный «патентованный героизм у его жертв» [6, с. 150-151]. Вывод Булгакова состоит в констатации духовной слабости героизма, как разъединяющего начала. Начало героического самоутверждения создает соперников в интеллигентской среде, приводит к крайнему максимализму и исключительной оценке героических деяний, что и проявилось так ярко и болезненно в русской истории последних столетий. Так, по словам М. Мамардашвили, невозможно найти механизм социального благоденствия, который однажды установленный, сам по себе и вечно производил бы равенство, благо, чем в дореволюционной России занимался Чернышевский [8, с. 4]. Розанов высказался по этому поводу более емко и афористично: «Что делать?» – спросил нетерпеливый петербургский юноша. – Как что делать: если это лето – чистить ягоды и варить варенье; если зима – пить с этим вареньем чай» [9, с. 166].

Франка не удовлетворяет и лозунг «Жизнь для жизни нам дана», утверждающий смысл жизни исключительно в ее эмпирическом проживании. Франк указывает на то тоскливо-мучительное ощущение пустоты и неудовлетворенности, которое испытывает ничем не занятый, ни к чему не стремящийся человек. Осмысленной жизнь становится тогда, когда служит какой-то разумной цели, но сама эта эмпирическая жизнь не может быть ее содержанием. Поэтому логически необходимым является вывод о невозможности жить для самой жизни, человек всегда (независимо от того, знает он об этом, или нет) живет для чего-то [16, с. 164]. И таким «чем-то», по мнению Франка, может быть только поиск и нахождение смысла жизни, представляющий главное человеческое дело [16, с. 163]. Отметим, что в русле этого семантического поля движется и мысль Бердяева, в юности поразившая философа, внутренний переворот, изменивший всю его жизнь: *«пусть я не знаю смысла жизни, но искание смысла уже дает смысл жизни и я посвящу свою жизнь этому исканию смысла»* [5, с. 90].

Чтобы быть осмысленной, считает Франк, жизнь должна быть *служением высшему и абсолютному благу*. Но вместе с тем она должна быть не потерей, а утверждением и обогащением самой себя. То есть жизнь имеет смысл, когда она есть служение абсолютному благу. Франк анализирует само понятие *блага*, его природу в объективном и субъективном аспектах. Под благом в его объективном значении принято подразумевать самодовлеющую ценность или самоцель, стремление к которой оправдано ее внутренним достоинством; в субъективном значении благом называет нечто, служебное по отношению к человеку, приятное, полезное, приносящее удовлетворение. Следовательно, абсолютное благо это вечное самодовлеющее, превышающее все личные человеческие интересы благо, которое есть благо и для самого человека [16, с. 165]. Но для Франка таким пониманием не исчерпывается категория блага: благо это также и совершенная жизнь, полнота и покой удовлетворенности, свет абсолютной истины, пронизывающий и озаряющий человеческую жизнь [16, с. 169]. Поэтому искомый смысл жизни, согласно философу, заключается в неразрывном единстве полноты удовлетворенности и совершенной просветленности, в этом единстве жизни и Истины.

Таким образом, Франк подчеркивает бессмысленность эмпирической человеческой жизни в принципе, неразумность всех надежд и мечтаний преобразовать жизнь в лучшую сторону, если в них отсутствует искорка божественного света, вне связи с божественным началом нет ничего священного. Он настаивает на том, что только

религия дает ответ на вопрос о смысле жизни [16, с. 150], поскольку первичным, укорененным в самом существе человека есть искание неизблемой почвы для своей жизни [16, с. 161]. Смысл жизни должен представлять собой нечто такое, что служит единой, неизменной, абсолютно прочной *основой* бытия человека, некое *вечное* начало, на которое может и должен опираться человек. И только тогда смысл жизни придает осмысленность каждому человеческому действию и занятию, а также вдохновляет человека на совершение великих дел.

Итак, единственным великим делом человека является дело *действенного* осмысления жизни, которое заключается в духовном делании, возвращении в себе сил добра и правды и действенном вживании в Первоисточник жизни – Бога [16, с. 204]. Это дело Франк называет во-первых, по природе своей – общим, соборным делом, в котором все люди связаны между собой в Боге, где все – за каждого, и каждый – за всех; во-вторых, это метафизический, Богочеловеческий процесс. По существу, для Франка равнозначными понятиями являются Добро и Истина. Стремясь к осмыслению своей жизни, человек отдает ее служению Богу как Добру и Богу как Истине. Франк характеризует человека как существо самопреодолевающее, и преодоление здесь заключается в исполнении *должного*, правды, в исполнении действующей в нем и над ним Божьей воли, но вовсе не в реализации и утверждении его природных влечений и желаний. Будучи проводником абсолютной, Божьей правды, человек есть слуга, а не хозяин [10, с. 108].

Проанализируем теперь как Франк видит проявление принципа служения в общественной жизни. Г. Аляев называет Франка наряду с именами Соловьева, Булгакова, Бердяева, Ильина, которые *составляют русскую школу моральной политической философии*, причисляя ее к «этическому направлению» мировой политической мысли (здесь политика не отрывается от морали, а наоборот, присутствует стремление к их объединению). Оригинальность Франка среди представителей данного направления Аляев видит в характерном соединении этической доминанты с глубоким онтологическим срезом анализа социально-политического бытия [2, с. 241].

Основной и одновременно конечной задачей социальной философии, по мнению Франка, является определение подлинно объективного общественного идеала. Франк называет единство трех основных нормативных принципов общественной жизни, которые, вытекая из общих основ общества и человека, по самому своему существу вечны и универсальны: начала солидарности, служения и свободы. Начало служения рассматривается Франком как наиболее общее выражение онтологического существа человека и именно поэтому есть высшее нормативное начало общественной жизни [10, с. 107].

Обязанностью коллективного поведения, как и индивидуального, есть обязанность (Франк подчеркивает: именно обязанность) служения добру, соучастие в служении правде. Франк считает, что одним-единственным «прирожденным» правом человека является право требовать, чтобы ему была дана возможность исполнить его обязанность. Из него следуют все индивидуальные права человека, которые косвенно утверждены в обязанности охранить индивидуальную свободу как правомерное (обязательное) начало человеческой жизни. И, соответственно, как человек в силу своей самопреодолевающей природы, должен обуздывать свои страсти и желания, так и общество, не вправе требовать от каждого своего члена служения себе самому – обществу и своим интересам, а только соучастия в служении правде. Франк говорит, что момент служения, будучи верховным началом, определяет всю структуру прав и обязанностей, образующих общественный строй [10, с. 109]. Причем принцип служения выступает в двойкой роли: как фундамент, на котором основан всякий общественный строй и как цемент, его скрепляющий.

Неоспоримым аргументом этому, по мысли Франка, является сама онтологическая природа общества, где внешняя общественность есть внешнее обнаружение и эмпирическое воплощение лежащей в глубине ее соборности. Соборность пред-

ставляет собой первичное единство многих («я» и «мы») и ее последнее существо Франк усматривает в том, что она есть церковь – единство людей в святине, утвержденность человеческого общения в Боге. Эмпирическая реальность общественной жизни такова, что начала солидарности и свободы самостоятельны и постоянно противостоят друг другу. Каждое из них претендует на абсолютное значение и сознает себя абсолютным началом, как высшее и последнее, представляющее цели и святину человеческой жизни, подчиняющие себе все остальное. Франк называет «я» и «мы» (личность и общество) – «земными божествами», роковой конфликт которых не предполагает примирения: «святиня родины», верховенство «народной воли» противостоит «священным и неотъемлемым» «правам личности» [10, с. 10].

В русской культуре конфликт начал свободы и солидарности принимает форму проблемы столкновения личности и истории вообще, личности и мировой гармонии. И, как замечает Н. Бердяев, это очень русская тема, пережитая с особенной остротой и глубиной [4, с. 108]. Непомерное значение приобрел в России вопрос об отношении к «действительности». На примере Белинского Бердяев показывает динамику русской мысли: первоначально, вслед за Гегелем признание (и даже апология!) универсальной идеи, действующей в мировой истории, выше живого человека, личности, признание общества всегда правее и выше частного лица. Затем «бунт» против истории, против мирового процесса во имя личности [4, с. 107-108]. Оба стремления представляют собой крайнюю абсолютизацию каждого из этих начал и есть проявление той черты русского мышления, которая, по мнению Д. С. Лихачева, составляет несчастье русских и всегда приводит Россию на грань чрезвычайной опасности. Она заключается в доведении всего и во всем до крайностей, до пределов возможного, в том числе и в русской философии и искусстве [7, с. 5]. Считаем весьма справедливым наблюдение о характере русской интеллигенции в целом С. Булгакова, который указывает на крайнюю непопулярность в интеллигентской среде понятий *личной* нравственности, *личного* самосовершенствования, выработки *личности*. В то же время слово *общественный* приобретает особенный, сакраментальный характер. Здесь мы видим яркое проявление амбивалентной сущности русской интеллигенции. Так, по мнению Булгакова, интеллигентское мироотношение есть крайнее самоутверждение личности, ее самообожествление, но в своих теориях личность редуцируется без остатка к влиянию среды и стихийных сил истории, интеллигенция не в состоянии допустить наличие в личности живой творческой энергии [6, с. 159]. Именно в отсутствии правильного учения о личности, ложности самого идеала Булгаков видит главную слабость русской интеллигенции.

По Франку, результатом такого проявления начал солидарности и свободы в политической жизни становится деспотизм и анархия. А поэтому основанное только на реальности человеческого бытия общество просто обречено на гибель в результате их вечного противоборства. Отсюда же Франк выводит и ложность общественных теорий либерализма, демократизма и социализма. Они видят основу общества либо в «правах человека», либо в «воле народа». Франк считает, что на практике существует эклектический и беспринципный компромисс между обоими началами (понемножку принять от каждого), свидетельствующий, с одной стороны, о полном неверии в эти два начала, а с другой, доказывающий, что они не первичные начала общественности. Следовательно здесь уже предполагается третье, высшее начало («суперарбитр»), которым и выступает начало служения. Начало солидарности и начало индивидуальной свободы могут быть согласованы между собой и примирены только благодаря их полному подчинению началу служения, когда борьба за власть и собственное бытие заменяется согласованностью, гармоническим сотрудничеством, творением каждым из них не своей, а общей воли. Отсюда следует центральное значение начала служения и вывод о том, что служение есть первооснова и верховный руководящий принцип общественной жизни [10, с. 111]. Или, иными словами, существо общественной жизни заключается в единстве, основанном на

верховном начале служения [10, с. 118].

Основываясь на данном положении Франк считает необходимым рассмотреть природу начал равенства и иерархизма. Господство индивидуалистического принципа равенства всех становится возможным вследствие накопления и претензий на доминирование секулярных тенденций в европейской культуре. В идеале равенства получает признание утвердившийся в Новое время принцип равенства прав всех людей вследствие обоготворения каждого отдельного индивида в его эмпирическом бытии, человека как такового. А следовательно и притязания всех также равны, на чем настаивают демократические лозунги и идеи. Франк считает, само по себе это есть абстрактное равенство, не самодостаточное начало: одинаковость всех людей или ряда величин, каждая из которых имеет значение бесконечной величины [10, с. 118]. Напротив, начало неравенства и иерархизма предполагается и обосновывается верховным принципом служения и есть природное и естественное свойство общества, где оно подобно любому организму, всякой жизни. В противовес «отвлеченным» демократическим доктринам всякое общество, по Франку, является живой функциональной системой, а поэтому вынуждено действовать через иерархический принцип властвования и подчинения. И чем сложнее само общество, тем сложнее цепь иерархических звеньев. В контексте интерпретации иерархического начала не случайным выглядит интерес, проявленный Франком к личности и размышлениям К. Леонтьева, которого тогда мало знали и еще менее ценили (кстати, в заглавии статьи о Леонтьеве Франк вынес утвердившуюся в литературе оценку этому мыслителю – «русский Ницше» [12]).

Франк настаивает на том, что независимо от провозглашаемых принципов всякое реальное общество представляет собой олигократию (власть меньшинства), где действует принцип «монократии» (термин Франка для обозначения единовластия), и всякое общество должно быть аристократией и стремиться к этому. Но аристократией в буквальном значении этого слова как господства и власти действительно лучших, поскольку сама общественная жизнь (как показывает Франк) есть строительство и воплощение абсолютной, божественной правды, истинно-должного в человеческой жизни [10, с. 121]. Франк говорит о начале иерархизма как о неизбежном божественном законе, который определяет само существо человека и общества, а потому и демократия также не может обойтись без него, искажая и подменяя истинный смысл. Исходя из вышеизложенного, любое притязание на особые привилегии, права, высшее положение человека, класса или общественной группы должно заключаться только в одном их определении для выполнения объективно-необходимой общественной функции – дело общего служения правде. Следовательно, и подчинение, и властвование являются, прежде всего, служением и поэтому оправданны, по мысли Франка. Заметим здесь, что Франк, будучи систематическим мыслителем, не подверженным власти «прекраснодушных идеалов», указывал на опасность соблазнов власти и привилегированного положения, вырождение подлинного онтологического иерархизма. И как уже указывалось, социальная философия стремится к сверхвременному знанию об общественной реальности в ее подлинной, всеобъемлющей полноте и конкретности, Франк считал необходимым построение общества на таких онтологических началах, как служение, свобода, солидарность, иерархизм. Но, как представляется, он не видел возможности разрешения этой задачи в политической практике всех предшествующих исторических эпох и общественных состояний.

Исходя из основного дуализма человеческого бытия как необходимой связи и необходимой раздвоенности между внутренней, сущностно-нравственной жизнью и внешней сферой закона, Франк объясняет тот факт, что общественная жизнь, будучи по существу духовной жизнью, выступает перед нами с характером внешне-объективного бытия некоей «среды». Тайна транспсихической объективности общественного бытия заключается, по мысли Франка, в том, что единство многих, бытие

в категории «мы», будучи вместе с тем служением правде, выступает перед нами с обязательностью закона и потому облекается в форму идеально подчиняющего нас объективного отношения. Именно из того обстоятельства, что единство «мы», сочетаясь с моментом «должного» как сверхчеловеческого начала, приобретает характер объективно-сверхчеловеческой воли, властвующей над нами, вытекает мистичность государства, права, всякого длительного союза и общественного отношения.

Таким образом, Франк рассматривает этику служения во взаимосвязи двух аспектов (человеческого и социального): в эмпирической жизни это служение человека своим природным желаниям и потребностям, и служение обществу как высшей и последней инстанции бытия. Это натуралистический подход, поскольку последней движущей целью человека оказывается личный эгоизм, служение самочинной воле, а служение обществу превращается в механический обмен услугами, взаимодействие людей ради удовлетворения человеческих потребностей. Подлинным же, по мнению Франка, является начало служения. Это служение самого человека Богу как абсолютному благу, добру, позволяющее действительно осмысливать жизнь человека, и служение как первооснова и верховный руководящий принцип общественной жизни, всеобъемлющий и примиряющий начала солидарности и свободы, благодаря которому возможно устройство общественной, гражданской жизни людей на разумных основаниях. Для Франка абсолютно невозможным является последовательное, атеистически-самоутверждающееся человеческое общество, и, напротив, очевидным представляется религиозное начало служения. В контексте данного исследования справедливым представляется мнение П. Алексеева о том, что Франк развивает этику служения, этику долга, основываясь на своем представлении о сущности человека, о ее укорененности в Божественном [1, с. 12]. Отметим, что на наш взгляд, этика служения есть составная и необходимая часть философской системы С. Франка, которая позволяет преодолеть антагонизм двух онтологических первоначал – человека и общества.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Алексеев, П. Философская концепция С. Л. Франка [Текст] / П. Алексеев // Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 5-12.
2. Аляев Г. Є. Філософський універсум С. Л. Франка [Текст] / Г. Є. Аляев. – К.: ПАРА-ПАН, 2002. – 367 с.
3. Амелина Е. М. Социально-политические взгляды С. Л. Франка [Текст] / Е. М. Амелина // Социально-политический журнал. – 1997. – №5. – С. 156-175.
4. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века [Текст] / Н. А. Бердяев // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М.: Наука, 1990. – С. 43-271.
5. Бердяев Н. А. Самопознание [Текст] / Н. А. Бердяев. – Л.: Лениздат, 1991. – 398 с.
6. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) [Текст] / С. Н. Булгаков // Булгаков С. Н. Христианский социализм. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1991. – С. 138-178.
7. Лихачев Д. С. О национальном характере русских [Текст] / Д. С. Лихачев // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 3-6.
8. Мамардашвили М. К. О философии [Текст] / М. Мамардашвили // Вопросы философии. – 1991. – № 5. – С. 3-10.
9. Розанов В. В. Эмбрионы [Текст] / В. В. Розанов // Русская философия. Конец XIX – начало XX в. – СПб.: Правда, 1993. – С. 287-296.
10. Франк С. Л. Духовные основы общества [Текст] / С. Л. Франк – М.: Республика, 1992. – 511 с.
11. Франк С. Л. Ересь утопизма [Текст] / С. Л. Франк // Франк С. Л. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 72-87.
12. Франк С. Л. Константин Леонтьев, русский Ницше [Текст] / С. Л. Франк // Франк С. Л. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 404-422.
13. Франк С. Л. Крушение кумиров [Текст] / С. Л. Франк // Франк С. Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 113-182.
14. Франк С. Л. Предсмертное [Текст] / С. Л. Франк // Франк С. Л. Русское мировоз-

зрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 39-58.

15. Франк С. Л. Религиозно-исторический смысл русской революции [Текст] / С. Л. Франк // Франк С. Л. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996.

16. Франк С. Л. Смысл жизни [Текст] / С. Л. Франк // Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 119-137.

17. Франк С. Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» [Текст] / С. Л. Франк // Франк С. Л. -Сочинения. М., 1990. – С. 6-64.

REFERENCES:

1. Alekseev, P. Filosofskaya kontseptsiya S. L. Franka / Frank S. L. Duhovnyie osnovyi obschestva. – M.: Respublika, 1992. – S. 5-12.

2. Alyaev G. E. Filosofskiy unversum S. L. Franka. – K.: PARAPAN, 2002. – 367 s.

3. Amelina E. M. Sotsialno-politicheskie vzglyadyi S. L. Franka / Sotsialno-politicheskiy zhurnal. – 1997. – № 5. – S. 156-175.

4. Berdyaev N. A. Russkaya ideya. Osnovnyie problemyi russkoy mysli XIX i nachala XX veka / O Rossii i russkoy filosofskoy kulture. Filosofyi russkogo posleoktyabrskogo zarubezhya. – M.: Nauka, 1990. – S. 43-271.

5. Berdyaev N. A. Samopoznanie. – L.: Lenizdat, 1991. – 398 s.

6. Bulgakov S. N. Geroizm i podvizhnichestvo (Iz razmyishleniy o religioznoy prirode russkoy intelligentsii) / Bulgakov S. N. Hristianskiy sotsializm. – Novosibirsk: Nauka, Sibirskoe otделение, 1991. – S. 138-178.

7. Lihachev D. S. O natsionalnom haraktere russkikh // Voprosyi filosofii. – 1990. – № 4. – S. 3-6.

8. Mamardashvili M. K. O filosofii // Voprosyi filosofii. – 1991. – № 5. – S. 3-10.

9. Rozanov V. V. Embrionyi // Russkaya filosofiya. Konets XIX – nachalo XX v. – SPb.: Pravda, 1993. – S. 287-296.

10. Frank S. L. Duhovnyie osnovyi obschestva. – M.: Respublika, 1992. – 511 s.

11. Frank S. L. Eres utopizma // Frank S. L. Russkoe miro-vozzrenie. – SPb.: Nauka, 1996. – S. 72-87.

12. Frank S. L. Konstantin Leontev, russkiy Nitshe // Frank S. L. Russkoe mirovozzrenie. – SPb.: Nauka, 1996. – S. 404-422.

13. Frank S. L. Krushenie kumirov // Frank S. L. Sochine-niya. – M.: Pravda, 1990. – S. 113-182.

14. Frank S. L. Predsmertnoe // Frank S. L. Russkoe mirovozzrenie. – SPb.: Nauka, 1996. – S. 39-58.

15. Frank S. L. Religiozno-istoricheskiy smysl russkoy revolyutsii // Frank S. L. Russkoe mirovozzrenie. – SPb.: Nauka, 1996.

16. Frank S. L. Smysl zhizni // Duhovnyie osnovyi obschestva. – M.: Respublika, 1992. – S. 119-137.

17. Frank S. L. Fr. Nitshe i etika «lyubvi k dalnemu» // Frank S. L. -Sochineniya. M., 1990. – S. 6-64.

Вершина В. А., кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: vivi.dp@mail.ru

Соціальна філософія С. Франка: етика служіння

Анотація. Розглядається етика служіння як необхідний компонент філософської системи С. Франка. Аналізуються погляди Франка на проблеми природи і сенсу суспільного життя, призначення людини і істинний ідеал суспільства. Виділені основні нормативні принципи громадського життя, які, по С. Франку, витікають із загальних основ суспільства і людини, по самій своїй суті вічні і універсальні: початок солідарності, служіння і свободи. Початок служіння розглядається філософом як найбільш загальне вираження онтологічної істоти людини і саме тому є вищим нормативним початком суспільного життя.

Ключові слова: С. Франк, суспільство, людина, солідарність, ієрархія, благо, служіння.

Vershina V., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk national university (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: vivi.dp@mail.ru

Social philosophy of S. Frank: ethics of service

Abstract. Ethics of service as necessary component of the philosophical system of S. Frank is examined. The looks of Frank to the problems of nature and sense of public life, setting of person

and veritable ideal of society are analysed. Basic normative principles of public life, that, are distinguished, according to S. Frank, following from general bases of society and person, on the creature eternal and universal: beginning of solidarity, service and freedom. Beginning of service is examined by a philosopher as the most common expression of ontological creature of man and for this reason there is the higher normative beginning of public life. This service of man to God as to the absolute blessing, good, allowing effectively to comprehend life of man, and service as fundamental principle and supreme leading principle of public life, all-embracing and reconciling beginning of solidarity and freedom, due to that arrangement of public, civil life of people is possible on reasonable grounds.

Key words: S. Frank, society, person, solidarity, blessing, service.

УДК 28-1

Макогонова В. В.

кандидат философских наук, доцент,

доцент кафедры философии

Днепропетровского национального университета

имени Олеся Гончара

(Днепропетровск, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

МУРАД ВИЛФРИД ХОФМАНН: СМЫСЛОЖИЗНЕННАЯ РЕФЛЕКСИЯ КАК ОСНОВА МУСУЛЬМАНСЬКОГО ВЫБОРА ЕВРОПЕЙЦА

Аннотация. *Анализируется содержание дневника современного немецкого дипломата Мурада Вилфрида Хофманна с целью выделить в нем элементы смысложизненной рефлексии и определить ее роль в обращении европейца в ислам.*

Ключевые слова: *украинское исламоведение, смысложизненная рефлексия, обращение в ислам, христианская и мусульманская антропология*

В текущем году на философском отделении факультета общественных наук и международных отношений Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара открывается специальность «религиоведение». Открытие специальности – далеко не единственное, но достаточное свидетельство того, что современная Украина нуждается в квалифицированных кадрах, которые могли бы обеспечить комплексное, систематическое изучение такого сложного, многофункционального социального феномена как религия.

Украинское религиоведение имеет свои устоявшиеся традиции, серьезные достижения в сфере фундаментальных исследований. В то же время продолжает развиваться соответствующая инфраструктура, в работу активно включается молодежь, студенты и аспиранты, что свидетельствует о непреходящей актуальности и перспективности изучения религии как целостного социального феномена. В структуре Института философии НАН Украины существует отделение религиоведения. В структуре последнего, в свою очередь, два специальных отдела: философии религии, истории религии и практического религиоведения. Издаются научно-теоретические журналы «Религиозная панорама», «Религиозная свобода», бюллетень Украинской Ассоциации религиоведов и Отделения религиоведения Института философии НАН Украины «Украинское религиоведение». В 2004 году была создана общественная организация Молодежная ассоциация религиоведов, с 2010 года вышло в свет несколько номеров ее ежегодника «Религиоведческие очерки».

Одно из популярных направлений исследований – комплексное изучение ислама. Создан Институт Востоковедения им. А. Крымского. Работает Украинский центр исламоведения и Центр ближневосточных исследований. Последний уделяет особое внимание изучению вопросов, связанных с мусульманским меньшинством в Украине, политическим исламом, миграционными потоками с Востока на

Запад. Был создан сектор исламоведения в структуре отделения религиоведения Института философии НАН Украины. На базе кафедры религиоведения в Национальном университете «Острожская академия» работает центр перевода священных текстов. При молодежной ассоциации религиоведов работает Центр академического исламоведения. В институте философской науки и образования Национального педагогического университета им. М. П. Драгоманова сертифицирована программа «исламоведение».

Растущий интерес к исламу как предмету изучения обусловлен целым рядом факторов, которые в комплексе можно обозначить так – ислам стремительно «приближается», проникает в западный мир, мир христианской культуры. Заслуживает внимания, к примеру, тот факт, что рост численности европейских мусульман (по прогнозам ПАСЕ к 2050 г. он может достигнуть от одной трети до половины населения Евросоюза) происходит не только за счет миграции мусульман и высокого уровня рождаемости в их семьях. Десятками, даже сотнями тысяч исчисляется количество новообращенных в ислам европейцев – этнических французов, немцев, голландцев. Явление это остается пока малоисследованным. Наибольший интерес, несомненно, представляет изучение опыта смысложизненной рефлексии, приводящей к преодолению, или, точнее, выходу за пределы культурной традиции, к которой индивид принадлежал по рождению. Ценный материал для изучения такого опыта представляет собою дневник Мурада Вилфрида Хоффмана, родившегося в 1931 г. в немецкой католической семье и принявшего в 1980-м ислам. Записи Хоффмана охватывают период в полстолетия (1951 -2000 г. г.) и опубликованы под общим названием «Путешествие в ислам. Дневник немецкого дипломата». Сам Хоффман определяет свои дневниковые записи как отражение процесса интеллектуального продвижения к обращению в ислам; процесса, основную роль в котором сыграло «глубоко личное влечение автора к красоте и элементам культуры Ислама, его цивилизации и философии» [4, с. 13]. Хотя сам доктор Хоффман не считает возможным рассмотреть то, что не подвергается анализу – «единую систему элементов чувств и познания, побуждающих к смене вероисповедания» – представляется важным попытаться вычленив из этой системы элементы смысложизненной рефлексии и определить ее роль в обращении в ислам немецкого дипломата. Это и будет целью данной статьи. Помимо дневника Хоффмана источниковую базу исследования составили его интервью.

Насколько известно автору, в таком виде заявленная проблема не формулировалась еще в специальной литературе, но необходимость подобных исследований осознается научным сообществом. Во-первых, не будет преувеличением сказать, что в современном отечественном религиоведении происходит своего рода «антропологический переворот» в понимании природы и сущности религии. «Особливістю релігії є те, що в ній відображаються не якісь зовнішні щодо людини природні чи суспільні сили, як донедавна твердилося, а такий стан, який можна назвати самовизначенням у світі, пошуком і здобуттям людини самої себе... На відміну від філософії, яка задля розробки загальної теорії світу цікавиться не лише людиною, а й усім світом, їх співвідношенням, релігієзнавство зосереджується на першому елементі цього тандему, бо ж будь – яка релігійна система виступає не картиною світу, а картиною людини» [1, с. 3]. Такова, в частности, точка зрения, А. Колодного, который неоднократно подчеркивал тот факт, что собственно религиоведческий поход к решению вопросов отношения «человек-мир» должен характеризоваться «экзистенциалистской гипертрофией» проблем индивидуального существования. Врядли можно переоценить значение смысложизненной рефлексии как экзистенциального опыта в структуре религиозного сознания. В таком контексте «Путешествие в Ислам» Хоффмана представляет ценность как источник для изучения той формы религиозного опыта,

содержанием которой является осмысление человеком, своего пути и назначения в мире.

С другой стороны, путешествуя в поисках самого себя, немецкий мусульманин выступает для европейских религиоведов проводником в мир, изучая который, следует отдавать себе отчет в некоторой ограниченности собственных методологических подходов. Европейской гуманистике свойственно оперировать понятиями, в границы которых ислам не вполне вписывается. В современной литературе, в частности, отмечается, что одной из проблем украинского исламоведения является внутренне присущие ему «христо-» и «европоцентризм», во многом формирующие соответствующий образ мыслей и понятийный аппарат [2, 3]. В этом случае саморефлексия европейца, принимающего ислам, может быть интересна как отражение опыта нахождения внутри и одновременно за пределами двух разных традиций.

Автор данной статьи считает, таким образом, актуальной тему своего исследования. Для достижения цели предполагает решить следующие задачи: во-первых, выявить внутреннюю логику, приводящую человека, озабоченного поисками смысла жизни к необходимости признания трансцендентного как единственного его условия; во-вторых, причины, побудившие европейца (или шире, представителя западной цивилизации) выйти за пределы религиозной традиции, с которой исторически связана его этнокультурная идентичность.

Смысложизненная рефлексия, содержание которой составляют размышления о природе и сущности человека, целях и ценностях человеческого существования, с каждой новой исторической эпохой во все большей степени определяется индивидуальным опытом субъекта.

В эпоху античности и средние века представление о высшем благе (понятие «смысл жизни» появилось позднее), которое, с одной стороны, понималось как высшая цель человеческой деятельности, с другой – отождествлялось со счастьем, задавалось индивиду извне. Мифологическое и религиозное мировоззрение «гарантировало» наличие в жизни смысла.

В Новое время свое назначение человек ищет в свободном самоутверждении себя как частного существа, имеющего собственные цели. С одной стороны, это повышает статус личностного опыта, ведь речь идет о возможности самостоятельно определять смысл и ценности своего существования. С другой – «обреченный на свободу» не всегда может собственными силами избежать «экзистенциального вакуума». Остроту проблемы снимала укорененность в традиции. Способом ответить на вопрос о смысле жизни являлось отождествление себя с какой-либо социальной группой, принятие ее целей и системы ценностей. При этом как смысловая рефлексия индивида, так и его социальная самоидентификация могли выступать и в качестве причины и в качестве следствия по отношению друг к другу.

Реалии сегодняшнего дня обеспечивают индивиду большую по сравнению с предыдущими эпохами свободу самоидентификации, ибо традиционные ограничители последней (географические, исторические) теряют свои позиции в эпоху глобализации. Все чаще перспектива обрести собственную судьбу в мире, найти ответ на смысловые вопросы уводит современного человека за пределы своей культурной традиции. В тоже время та относительная легкость, с которой наш современник может «выбирать себя» (даже пол не является абсолютной заданностью), создает условия для того, чтобы поиски смысла жизни подменялись поиском более комфортного для индивида жизненного уклада. Так, например, социологические исследования, посвященные изучению феномена обращения европейцев в ислам, свидетельствуют: большинство новообращенных привлекает именно мусульманский образ жизни, в котором нет или практически нет места гомосексуализму, алкоголизму, проституции и т. п. Достижение

высокой степени социального порядка и защищенности, несомненно, является чрезвычайно важной задачей общественного развития, но не решает вопроса о смысле человеческого существования. Между тем, человеку недостаточно устроиться в мире, у человека есть потребность мир понять. Эта потребность определила религиозную самоидентификацию Вилфреда Хофманна.

Религиозность автора дневника есть его собственный осознанный выбор. По косвенным признакам можно судить о том, что в семье мальчик получил основы религиозного воспитания, но очевидно, что в годы учебы его религиозная склонность подвергалась серьезной проверке на прочность. Изучая в начале 1950-х социологию в одном из американских колледжей, юноша признавал, что для бывшего тогда в моде социологического и педагогического теоретизирования «атеизм – это не только рабочая гипотеза, но и аксиома» [4, с. 17]. Важно, что «материалистическую, механистическую концепцию жизни и разума» молодой человек не принял не потому, что был с ней не знаком или не встретился с теми, кто мог бы ее профессионально защитить.

Атеизм для Хофманна не приемлем, прежде всего, потому, что следствием его распространения является сведение всей совокупности ценностей человеческого существования к формуле «быть не хуже, чем все». Это совершенно неудовлетворительный ответ на самые насущные – как представляется автору – вопросы: откуда я? почему я пришел в этот мир? куда попаду после смерти? Особенную остроту «главным вопросам» придают встречи с тем, что можно назвать чудесным, нарушающим естественный порядок вещей. В двадцатилетнем возрасте молодой человек попал в тяжелейшую автомобильную аварию. На всю жизнь он запомнил слова своего лечащего врача: «в подобных авариях не выживают. Бог, должно быть что-то уготовил для Вас». Хофманн стал понимать свою жизнь как предназначение, которое нужно разгадать.

Глубокий интерес к смысловым вопросам делает неизбежным обращение к философии и теологии. Возможности философии «разгадать» предназначение человека весьма ограничены. Смысловая проблематика не извлекаема из общего метафизического контекста, а «интеллектуальные умозаключения применительно к вопросам метафизики приводят лишь абсурдным предположениям» [4, с. 43]. Извечность или сотворенность вселенной, природа души, атрибуты Бога, – используя человеческую логику вряд ли можно достичь хоть сколько-нибудь достоверного понимания сути сокровенного. Но интуиция отказывает признать границы реальности то, что доступного нашему знанию. «На фоне загадки нашего существования остаются непостижимыми даже чувственно воспринимаемые реалии бытия... иными словами, без откровения мы слепы [4, с. 43]. Иными словами, попытка понять мир делает каждого человека философом, а невозможность отыскать абсолютную первооснову, на которой можно построить философскую систему, обращает к религии.

Хофманн не сомневается, что XXI век будет веком религии, но не веком христианства. Христианство в Европе «не подлежит ремонту». Подтверждением одновременно и первой, и второй части утверждения служит рост у западной молодежи интереса к эзотерике, учениям индийских гуру, сатанинским культам. Причем утрата традиционным христианством собственных позиций им же самим и спровоцирована

Как признается Хофманн, вопреки самому себе, почти неосознанно, шаг за шагом, в чувствах и мыслях он превращался в мусульманина. Его дневниковые записи дают, однако, возможность достаточно четко определить, что к принятию Откровения от Мухаммада автора дневника подталкивала в первую очередь невозможность принять христианское толкование человеческой природы: человек понимается как существо, пребывающее в единстве с Богом, принимаемое Богом безусловно, утверждаемое и любимое им через Иисуса Христа. Статус Иисуса

Христа – как единосущного Сына Божьего – приближает к этому статусу всех людей. Хофманн согласен с теми, кто считает, что самое страшное для западной цивилизации – утрата религиозной стороны жизни. «Человек, считающий себя мерилом всего, – это действительно может обернуться для нас концом...» [4, с. 177]. Новообращенный мусульманин уверен, что эта опасность порождается самим характером христианской антропологии. Христианин признает за собой право быть «со – творцом Вселенной», со всеми вытекающими отсюда последствиями, и рискует действовать саморазрушительно.

«Ислам пребывает в величайшей гармонии с окружающим миром» [4, с. 63]. Формула «Бог самодостаточен без Своего творения» защищает само творение. Во-первых, у человека нет повода считать, что установленные для него божественные нормы поведения нуждаются в какой-либо «творческой интерпретации», во-вторых, лишний раз проявлять сострадание к тем, кто сам навлек на себя беду, нарушая их. И первое, и второе ограничивают возможности отклониться от «надлежащего пути».

Много лет немецкий дипломат провел в мусульманских странах, был свидетелем масштабных исторических событий, в том числе трагических. В своем дневнике он неоднократно пишет о европейцах, которые проявляли по отношению к местному населению снобизм человека цивилизации, сочетающийся с жестокостью варварства. Хофманн видит причины этого, в частности, в недейственном характере проповедуемой христианством «абстрактной» любви к ближнему. Ислам провозглашает «конкретную» ценность семьи, общины, всемирного мусульманского братства. В христианстве человек оказывается с Богом, так сказать, «один на один», что способствует формированию в культуре ценностей индивидуализма, провоцирует проявления снобизма и эгоизма. В исламе сложно утвердиться культу человеческой уникальности, единственности. Если мусульманин и чувствует в чем-то свое превосходство, то в первую очередь это превосходство принадлежности к общине правоверных.

Знакомство с дневниковыми записями современного европейца, принявшего ислам, дает основание утверждать, что существование в традициях собственной культуры заставляло его испытывать недостаток взаимного человеческого соучастия в земном существовании и в обретении смысла существования вечного. А смысл человеческого существования состоит в следовании пути, соответствующему внутреннему устройству реальности, частью которой мы являемся» [4, с. 43].

Результаты исследования, проведенного в рамках представленной статьи, автор считает возможным представить в следующей формулировке:

Комплексное изучение ислама – одно из перспективных направлений в работе украинских религиоведов. Растущий интерес к исламу как предмету изучения обусловлен целым рядом факторов, которые в комплексе можно об означить так – ислам стремительно «приближается», проникает в западный мир, мир христианской культуры. Десятками, даже сотнями тысяч исчисляется количество новообращенных в ислам европейцев. Один из них, Мурад Вилфрид Хофманн, видный немецкий дипломат, на протяжении пятидесяти лет вел записи, в которых нашел отражение его личный религиозный опыт. Представляет научный интерес знакомство с дневником Хофманна с целью выделить в его содержании элементы смысложизненной рефлексии и определить ее роль в обращении в ислам немецкого дипломата. Можно утверждать, что религиозная и конфессиональная самоидентификация Мурада Хофманна, т. е. признание им самого себя, во-первых, верующим, во-вторых, мусульманином имеет своей основой смысложизненную рефлексию, содержание которой составляют размышления о природе и сущности человека, целях и ценностях человеческого существования. Хофманн считает, что попытка разобраться в этих вопросах делает неизбежным обращение к

философии и теологии. Возможности философии «разгадать» предназначение человека весьма ограничены. Только религиозное Откровение может быть тем фундаментом, на основе которого находят разрешение вопросы о происхождении мироздания, о назначении человека, о справедливом устройстве общественной жизни. Преимущество ислама над христианством Хофманн видит, прежде всего, в мусульманской антропологии. Формула «Бог самодостаточен без Своего творения» защищает само творение. Во-первых, у человека нет повода считать, что установленные для него божественные нормы поведения нуждаются в какой-либо «творческой интерпретации», во-вторых, лишний раз проявлять сострадание к тем, кто сам навлек на себя беду, нарушая их. И первое, и второе ограничивают возможности отклониться от «надлежащего пути».

Уместно добавить, что Мурад Вилфрид Хофманн не ограничивается безоглядной апологией ислама, как это бывает свойственно неопитам. Многие страницы его дневника посвящены разбору внутренних проблем исламского мира, наличие которых делает мусульманский образ жизни уязвимым для критики. Религиозный опыт немецкого дипломата, отраженный в его дневниковых записях, представляет интересный материал для научного исследования, но главная его ценность, заключена, несомненно, в способности служить нравственным примером для тех, кто не умеет признавать значимость идей, которые они не разделяют.

БИБЛІОГРАФІЧЕСКІЕ ССЫЛКИ:

1. Дисциплінарне релігієзнавство. Колективна монографія. За науковою редакцією А. Колодного. – К., Спецвипуск, 2009 – 219 с.
2. Ісламські процеси в світі та в Україні: реалії, прогнози. Колективна монографія / Відпов. редактор Арістова А. – К., УАР, 2011 – №57 – 201с.
3. Козловський І. А. Іслам та ісламознавство в Україні / І. А. Козловський / Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції – Донецьк, «Наука і освіта», 2011 – С. 39-44.
4. Хофманн Мурад Вилфрид. Путешествие в ислам. Дневник немецкого дипломата 1951-2000 / Мурад Вилфрид Хофманн. – К, Ансар Фаундейшн, 2008 – 256 с.

REFERENCES:

1. Dystsyplinarne relihiyeznavstvo. Kolktyvna monohrafiya. Za naukovoyu redaktsiyeu A. Kolodnoho. – K., Spetsvypusk, 2009 – 219 s.
2. Islams'ki protsesy v sviti ta v Ukrayini: realiyyi, prohnozy. Kolktyvna monohrafiya / Vidpov. redaktor Aristova A. – K., UAR, 2011 – #57 – 201s.
3. Kozlovs'kyi I. A. Islam ta islamoznavstvo v Ukrayini / Materialy Mizhnarodnoyi naukovo-praktychnoyi konferentsiyi – Donets'k, «Nauka i osvita», 2011 – s. 39-44.
4. Khofmann Murad Vilfrid Puteshestvie v islam. Dnevnik nemetskogo diplomata 1951-2000. – K, Ansar Faundeyshn, 2008 – 256 s.

Макогонова В. В., кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Мурад Вільфрід Хофманн: сенсожиттєва рефлексія як основа мусульманського вибору європейця

Анотація. Аналізується зміст щоденника сучасного німецького дипломата Мурада Вільфріда Хофманна з метою виділити в ньому елементи сенсожиттєвої рефлексії та визначити її роль в прийнятті європейцем ісламу.

Ключові слова: українське ісламознавство, сенсожиттєва рефлексія, прийняття ісламу, християнська та мусульманська антропологія.

Makogonova V., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk national university (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Murad Wilfried Hofmann: reflection on the sense of life as the basis of Moslem choice of European

Abstract. The article of analysis is the maintenance of diary of the modern German diplomat, accepting an Islam. Research aim: to define, what role was played by a reflection about sense of life in the Moslem choice of European. Research results: a reflection about sense of life is basis

of religious and confessional self-definition of Hofmann. A reflection about sense of life consists of reflection about nature and essence of human creature, aims and values of human existence. Hofmann considers that an attempt to understand these questions does inevitable an address to philosophy and theology. Possibilities of philosophy to unriddle destiny of human creature very limit. The origin of the world, destiny of human creature, just device of life is in society. These questions decide only on the basis of religious Revelation. Hofmann sees advantage of Islam above Christianity in the features of Moslem anthropology. «God is all-sufficient without the creation». Such is a formula of Islam. Moslems do not see a fit to change codes of conduct. Moslems do not consider necessary to forgive those, who breaks rule, Limitation of free will of human creature does a human creature more protected.

Key words: *the study of Islam in Ukraine, reflection about sense of life, Muslim choice of the European, Christian and Moslem anthropology.*

УДК 1(091)

Кулик А. В.

доктор философских наук, доцент,
доцент кафедры философии
Днепропетровского национального университета
имени Олеся Гончара
(Днепропетровск, Украина),
E-mail: visnukDNU@i.ua

ТЕРМИН «ХАОС» В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ

Аннотация. Проанализировано философское содержание термина «хаос». Рассмотрены историко-философские трансформации понятия «хаос». Выявлены отличия между философскими и естественнонаучными трактовками понятия «хаос».

Ключевые слова: хаос, история философии, наука, философия

Сейчас много пишут о хаосе. Этот термин можно часто увидеть в исследованиях, посвящённых самым различным отраслям знания. Однако, вопрос содержания данного термина не получил достаточного внимания. В частности это касается историко-философского контекста употребления термина «хаос».

Историко-философскому исследованию понятия «хаос» уделяется незаслуженно мало внимания. За последние пять лет в журналах, охваченных наукометрической базой данных Scopus, вышло лишь четыре научных статьи (авторы – Р. Болдиссон [9], Э. Симэн [14], Мария Марцинковская-Росол [13], Б. Глид [11]), которые посвящены вопросам историко-философского анализа понятия «хаос». В более ранние годы также интерес западных исследователей (П. Бернстайн, Дж. Клиффорд [10], Ч. Лор [12] и др.) лишь затрагивал данную проблематику. У советских и постсоветских авторов есть лишь немногочисленные работы, где уделено некоторое внимание описанию историко-философских трансформаций понятия «хаос» (В. В. Афанасьева, Е. Н. Князева, А. Ф. Лосев [5], Л. А. Петрушенко и др.). Среди украинских исследователей следует отметить Н. А. Омельченко, которая обозначила этапы становления понятия «хаос» в историческом развитии представлений о роли хаоса в общественной жизни человечества [6].

Цель данной статьи – уточнить в историко-философском контексте содержание понятия «хаос».

Древнегреческое слово «хаос» имеет тот же корень, что и глагол «разеваю», указывая прежде всего на «зев», «зияние», «разверстое пространство» [5, с. 427]. Мартин Хайдеггер так реконструирует первичное значение слова «хаос»: «Хаос в первом значении – это зияющее, разверзающаяся пасть, заранее открывающееся открытое, в котором проглочено всё. Эта пропасть не дает никакой опоры для чего-то отличающегося и обоснованного. И потому хаос для всякого опыта, знающего лишь

опосредуемое, представляется не содержащим различий и, следовательно, сплошной неразберихой» [8, с. 131].

Перечислим ряд формулировок, при помощи которых античные авторы характеризовали хаос: «Непостижимая и совершенно единенная природа умопостигаемого» [7, с. 47]; «То, что предоставляет пространство для вещей. Нечто подобное представляет собой и пустота – что-то вроде порожнего сосуда» [7, с. 321]; «Нечто абсолютно непознаваемое» [7, с. 90]; «Вечный, беспредельный, нерождённый Хаос, из которого возникло всё. Этот Хаос ... не тьма и не свет, не влажное и не сухое, не теплое и не холодное, но всё вместе смешанное; он был вечно, единый и бесформенный» [7, с. 62]; «Безграничный Хаос» [7, с. 61].

Итак, изначально под хаосом понимался некий исток мира, воплощение неоформленности и отсутствия ограничений. Это та первобытная масса, из которой формировался мир, и в которую он, пройдя круг существования, вернётся. Как констатируют исследователи, термин «хаос» использовали для обозначения «страшно зыбкой, тёмной неоформленности бытия, лишенной предела, основания, света, смысла» [1, с. 89].

Естественно, что у столь древнего понятия философской мысли, как «хаос», за тысячелетия его существования неоднократно существенным образом трансформировалось значение. В ходе работы над источниками мы насчитали не менее шести подобных трансформаций.

Причём эти изменения не обязательно сопровождали смену одной эпохи философской мысли другой. Например, как мы установили, в рамках философии Нового времени вначале была распространена одна трактовка понятия «хаос», а затем (после появления теорий И. Канта, И. Гердера, Ф. Шеллинга о хаосе) её сменила другая. Если на ранних этапах Нового времени многие мыслители (например, Т. Гоббс, Дж. Локк и др.) оценивали хаос, во-первых, как смешение, отсутствие порядка и в то же время, во-вторых, как препятствие для человека в осуществлении им своих жизненных целей, то в философии И. Канта, И. Гердера, Ф. Шеллинга и тех авторов, которые находились под влиянием их взглядов, понятие «хаос» сохраняет первый аспект, но утрачивает второй.

Кроме того, существовали авторы, которые, несмотря на то, что их современники использовали новое значение понятия «хаос», продолжали использовать архаические варианты его толкования. Тут можно привести пример трактовки хаоса, которую использовал в эпоху Возрождения Джордано Бруно, продолжая применять аристотелевское понимание хаоса как «места», в то время как большинство его современников-философов отказалось от этой традиции.

Также следует не упускать из вида тех мыслителей, которые используют свою собственную авторскую трактовку содержания понятия «хаос». Тут можно привести пример специфичной концепции так называемого «гипер-хаоса», которую предлагает Квентин Мейясу.

К сожалению, ограниченный объём данной статьи не позволяет подробно осветить историко-философские трансформации термина «хаос». Кого этот вопрос интересует глубже, мы рекомендуем обратиться к нашей монографии [4]. Тут мы отметим лишь некоторые из трансформаций понятия «хаос».

В эпохи Античности и Средневековья под хаосом преимущественно понимали некое докосмическое состояние или же абстрактную метафизическую категорию («место», «беспредельное» и др.). Однако в эпоху Возрождения понятие «хаос» стало активно применяться к проблематике, которая находилась уже внутри сферы человеческих целей и возможностей. Например, Парацельс трактовал хаос как то, что может толковать человек, желая строить предсказания, а Николай Кузанский писал о хаосе, как о том, чего может попытаться избежать человек, не желая духовной смерти.

В Новое время тенденция использования понятия «хаос» в контексте близких к

повседневной жизни человека сфер только лишь усиливается. П. Гассенди, Д. Юм, Ян Амос Коменский, Томас Гоббс, Дж. Локк рассуждают о том, что хаос мешает человеку в его актуальной жизни. В этих размышлениях речь шла уже не о некоей допотопной старине и вовсе не затрагивались какие-то чрезмерно высокие материи. Эти мыслители говорили о хаосе как о том, что встречается в обычной повседневной жизни человека. Появление данных теорий было свидетельством того, что в философии закрепилось новое понимание содержания термина «хаос».

В Новое время тот модус содержания понятия «хаос», который касался не имеющего форм и порядка докосмического состояния, ушёл на второй план. Этот модус не исчез, он ещё неоднократно будет проявлять себя в истории мысли, однако, главным содержательным смыслом понятия «хаос» становится универсальное значение «отсутствие порядка» как в пространственном (отсутствие структурности), так и во временном (отсутствие регулярности) измерении.

Вторая в философии Нового времени трансформация понятия «хаос» была осуществлена в философии немецкого идеализма. Если ранее такие авторы, как П. Гассенди, Ян Амос Коменский, Томас Гоббс, Дж. Локк, Д. Юм и др. оценивали хаос, во-первых, как смешение, отсутствие порядка и в то же время, во-вторых, как препятствие для человека в осуществлении им своих жизненных целей, то в философии И. Канта, И. Гердера, Ф. Шеллинга и тех авторов, которые находились под влиянием их взглядов, понятие «хаос» сохраняет первый аспект, но утрачивает второй. В размышлениях этих мыслителей понятие «хаос» больше не имеет негативных коннотаций.

В этом переосмыслении понятия «хаос» большую роль сыграли исследования хаоса, предпринятые Иммануилом Кантом. Это объясняется, в первую очередь, тем огромным влиянием, которое оказал на последующую философскую мысль кёнигсбергский мыслитель.

В работах, которые относятся к докритическому периоду творчества, Кант много и подробно писал о хаосе. В работах критического периода И. Кант тоже упоминает о хаосе, но уделяет ему меньше внимания. Мы насчитали как минимум четыре аспекта рассмотрения Кантом хаоса. В своих работах Кант описывает хаос, во-первых, как первичный субстрат развития, во-вторых, как то, что преодолевается в развитии, в-третьих, как то, что преобразовано (на некоторое время) в порядок, в-четвёртых, как то, что, будучи ранее упорядоченным, пришло в хаотическое состояние, став, таким образом, субстратом нового цикла.

Иммануил Кант пишет, что непосредственно после сотворения мира природа была хаосом [3, с. 156]; отмечает, что Земля возникла из хаоса [2, с. 99]. Хаос, с точки зрения философа, является тем, что содержит вещество и импульсы для развития. Именно из хаоса развитие созидает порядок, и по этой причине хаос является необходимым условием развития.

Приведённые примеры трансформаций понятия «хаос» вовсе не означают, что между различными трактовками понятия «хаос» нет никакой связи. Эта связь присутствует. Данная преемственность гарантируется не только использованием одного и того же слова – «хаос», но и общими коннотациями, среди основных из которых фигурирует значение «смешение» и концептуальная отсылка к состоянию, которое предшествует появлению феноменов оформленности и порядка.

Тут мы считаем нужным поместить небольшую ремарку, отметив, что, изучая хаос, современные математики, физики, химики и другие учёные сделали, безусловно, много, опубликовав сотни соответствующих научных работ. Однако почти все эти работы характеризуются, возможно, и невысказанным, но, тем не менее, вполне явным убеждением их авторов, что проблема хаоса – это то, что было открыто совсем недавно.

Предполагается, что слово «хаос» получило действительно глубокое содержание лишь в естественнонаучных работах XX века, а до того времени оно находилось

в корпусе мифологических воззрений. Но это не так. Выдающиеся философы как предшествующих эпох, так и нашего времени размышляли о хаосе и о должном отношении к нему человека, предоставив ряд продуктивных концептов.

Да, пока что большинство современных авторов, занимающихся философской проблематикой хаоса, покорно следуют за учёными-естественниками, осмысливая их открытия, перенимая их терминологию и совершенно упуская из виду ту традицию осмысления отношения человека к хаосу, которая была наработана за длительный период существования философии. Однако, мы полагаем, что эта ситуация изменится.

Осмысление хаоса является своего рода вызовом для современной философии. В этом вопросе философия вполне способна не только осмысливать достижения естествознания, но и извлечь из сокровищниц своей истории не востребованные ранее и малоизученные философские теории, осмыслить их с привлечением современного теоретического материала и помочь учёным из других областей знания увидеть подлинную глубину проблематики хаоса.

Необходимо отдельно остановиться на вопросе сравнения трактовок хаоса, которые предлагают учёные-естественники, и тех трактовок хаоса, которые предлагают философы. Отметим основные концептуальные моменты нашего понимания данного теоретического вопроса.

Как мы полагаем, философское понимание хаоса и естественнонаучное понимание хаоса не являются антагонистами и чем-то принципиально несопоставимым. Обратим внимание, например, на такое определение хаоса, которое именуют естественнонаучным А. Сокал и Ж. Брикмон в своей известной работе «Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна»: «физические феномены, которые подчиняются детерминистским законам, но, при этом на практике ведут себя непредвиденным образом из-за их чувствительности к исходным условиям».

И, тем не менее, отличия всё же есть. Во-первых, как мы полагаем, естественнонаучное понимание хаоса может включать в себя осмысление только реалий объективного мира, в то время, как философское понимание хаоса способно включать в себя не только осмысление реалий объективного мира, но и то, что имеет отношение к сфере духовного, субъективного. То есть, философское понимание хаоса шире понимания естественнонаучного. С философской точки зрения мы можем говорить, например, не только о роли хаотических феноменов во вселенной или же обществе (что доступно и учёным-естественникам), но и о хаосе экзистенциальных переживаний человека и т. п. Впрочем, отметим, что современное естественнонаучное видение мира уже не так ярко противопоставляет объективное субъективному, как это имело место ранее, и, пожалуй, наличествует тенденция сближения естественнонаучного и философского понимания проблемы хаоса.

Во-вторых, есть ещё один тонкий аспект, который выделяет естественнонаучное понимание хаоса на фоне философского. Естественнонаучное понимание претендует на этическую нейтральность. Философское же понимание хаоса, по нашему убеждению, имплицитно включает в себя известную императивность. Философски признав существование хаоса, человек не может оставаться безучастным и продолжать вести ту же жизнь, что он вёл до этого события. Факт философского признания наличия хаоса является экзистенциально важным событием для человека, своего рода «вызовом», на который должен последовать «ответ». Вот эта моральная императивность также отделяет философское и естественнонаучное понимания хаоса.

В качестве выводов данной статьи мы отметим следующее. Философское содержание понятия «хаос» на протяжении столетий испытало ряд существенных концептуальных трансформаций. Тем не менее, оно включает в себя два коннотационных инварианта: 1) значение «смешение»; 2) концептуальная отсылка к состоянию, которое предшествует появлению феноменов оформленности и порядка. Философ-

ские трактовки понятия «хаос» имеют как минимум два отличия от естественнонаучных трактовок. Во-первых, философское понимание хаоса способно включать в себя не только осмысление реалий объективного мира, но и то, что имеет отношение к сфере духовного, субъективного. Во-вторых, в то время как естественнонаучное понимание термина «хаос» претендует на этическую нейтральность, философское понимание хаоса имплицитно включает в себя известную моральную императивность. Факт философского признания наличия хаоса является экзистенциально важным событием для человека, своего рода «вызовом», на который должен последовать «ответ».

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Визгин В. П. Взаимосвязь онтологии и физики в атомизме Демокрита / В. П. Визгин // *Философия природы в Античности и в Средние Века*. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – С. 78 – 90.
2. Кант И. Вопрос о том, стареет ли земля с физической точки зрения / И. Кант // *Сочинения в шести томах*. Т. 1. – М. : Мысль, 1963. – С. 93 – 114.
3. Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба / И. Кант // *Сочинения в шести томах*. Т. 1. – М. : Мысль, 1963. – С. 115 – 262.
4. Кулик А. В. Эволюция философских стратегий взаимодействия с хаосом: монография / А. В. Кулик. – Днепропетровск: Грани, 2014. – 312 с.
5. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития / А. Ф. Лосев. – В 2 кн. Кн. 2.. – Харьков : Фолио, 2000. – 688 с.
6. Омельченко Н. О. Феномен соціального хаосу: філософський аналіз : автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. філос. наук: спец. 09. 00. 03 / Наталія Олександрівна Омельченко ; Запорізький національний університет. – Запоріжжя, 2006. – 16 с.
7. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А. В. Лебедев. – М. : Наука, 1989. – 576 с.
8. Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. Г. Ноткина]. – СПб. : Академический проект, 2003. – 320 с.
9. Baldissoni R. Chaos beyond order: Overcoming the quest for certainty and conservation in modern western sciences / R. Baldissoni // *Cosmos and History*. – 2013. – Vol. 9. – Issue 1. – P. 35–49.
10. Clifford J. On Collecting Art and Culture / James Clifford // *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art*. – Harvard University Press, 1988 – P. 215 – 255.
11. Gleede B. Creatio ex nihilo – a genuinely philosophical insight derived from Plato and Aristotle? Some notes on the treatise on the Harmony between the Two sages / B. Gleede // *Arabic Sciences and Philosophy*. – 2012. – Vol. 22. – Issue 1. – P. 91–117.
12. Lohr Ch. Mathematics and the Divine: Ramon Lull / Charles Lohr // *Mathematics and the Divine: A Historical Study*. – Elsevier, 2004. – P. 213 – 228.
13. Marcinkowska-Rosół M. Arystoteles i chaos prekosmiczny [Aristotle and the pre-cosmic chaos] / M. Marcinkowska-Rosół // *Diametros*. – 2013. – Vol. 35. – № 3. – P. 65–83.
14. Seaman A. The new science and the old problem of free will / Andrew T. Seaman // *International Journal of Critical Cultural Studies*. – 2013. – Vol. 10. – Issue 1. – P. 13–22.

REFERENCES:

1. Vizgin V. P. Vzaimosvyaz' ontologii i fiziki v atomizme Demokrita // *Filosofiya prirody v Antichnosti i v Srednie Veka*. – M. : Progress-Traditsiya, 2000. – S. 78 – 90.
2. Kant I. Vopros o tom, stareet li zemlya s fizicheskoy tochki zreniya // *Sochineniya v shesti tomakh*. T. 1. – M. : Mysl', 1963. – S. 93 – 114.
3. Kant I. Vseobshchaya estestvennaya istoriya i teoriya neba // *Sochineniya v shesti tomakh*. T. 1. – M. : Mysl', 1963. – S. 115 – 262.
4. Kulik A. V. Evolyutsiya filosofskikh strategiy vzaimodeystviya s khaosom: monografiya. – Dnepropetrovsk: Grani, 2014. – 312 s.
5. Losev A. F. Istoriya antichnoy estetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya. V 2 kn. Kn. 2. – Khar'kov : Folio, 2000. – 688 s.
6. Omel'chenko N. O. Fenomen sotsial'noho khaosu: filosofskyy analiz : avtoref. dys. na zdobuttya nauk. stup. kand. fil. nauk: spets. 09. 00. 03; Zaporiz'kyy natsional'nyy universytet. – Zaporizhzhya, 2006. – 16 s.

7. Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Chast' I. Ot epicheskikh teokosmogoniy do vozniknoveniya atomistiki / Izdanie podgotovil A. V. Lebedev. – M. : Nauka, 1989. – 576 s.
8. Khaydegger M. Raz'yasneniya k poezii Gel'derlina; [per. s nem. G. Notkina]. – SPb. : Akademicheskiiy proekt, 2003. – 320 s.
9. Baldissoni R. Chaos beyond order: Overcoming the quest for certainty and conservation in modern western sciences // Cosmos and History. – 2013. – Vol. 9. – Issue 1. – P. 35–49.
10. Clifford J. On Collecting Art and Culture // The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art. – Harvard University Press, 1988 – P. 215 – 255.
11. Gleede B. Creatio ex nihilo – a genuinely philosophical insight derived from Plato and Aristotle? Some notes on the treatise on the Harmony between the Two sages // Arabic Sciences and Philosophy. – 2012. – Vol. 22. – Issue 1. – P. 91–117.
12. Lohr Ch. Mathematics and the Divine: Ramon Lull // Mathematics and the Divine: A Historical Study. – Elsevier, 2004. – P. 213 – 228.
13. Marcinkowska-Rosół M. Arystoteles i chaos prekosmiczny [Aristotle and the pre-cosmic chaos] // Diametros. – 2013. – Vol. 35. – № 3. – P. 65–83.
14. Seaman A. The new science and the old problem of free will // International Journal of Critical Cultural Studies. – 2013. – Vol. 10. – Issue 1. – P. 13–22.

Кулик О. В., доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Термін «хаос» в історико-філософському дослідженні

Анотація. Проаналізовано філософський зміст терміну «хаос». Розглянуто історико-філософські трансформації поняття «хаос». Виявлені відмінності між філософськими та науково-природничими трактуваннями поняття «хаос»

Ключові слова: хаос, історія філософії, наука, філософія

Kulik A., doctor of philosophical sciences, associate professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk national university (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

The term «chaos» in the historical and philosophical studies

Abstract. Philosophical meaning of the term «chaos» is analyzed. The historical and philosophical transformations of the concept of «chaos» are considered. The differences between the philosophical and scientific interpretations of the concept «chaos» are demonstrated.

Key words: chaos, history of philosophy, science, philosophy

УДК 141.32.

Боревой М. Б.

кандидат философских наук,
доцент кафедры философии
Днепропетровского национального университета
имени Олеся Гончара
(Днепропетровск, Украина),
E-mail: visnukDNU@i.ua

**РЕФЛЕКСИЯ ПОНЯТИЯ «ЭКЗИСТЕНЦИЯ»
В ФИЛОСОФИИ С. КЬЕРКЕГОРА**

Аннотация. Проводится анализ понятия «экзистенция» как одной из центральных категорий философии С. Кьеркегора.

Ключевые слова: экзистенция, самобытие единичного человека

Постановка проблемы. Для того чтобы более или менее строго и адекватно представить смысл понятия «экзистенция» в контексте мышления С. Кьеркегора думается, что изначально необходимо обратить небольшое внимание на содержание этого понятия применяемого в современном философском обиходе.

Анализ исследований показывает, что понятие «экзистенция» это собственно

в историко-этимологическом значении слова есть категория «существования» используемая для обозначения различных смысловых форм бытия в истории философии. Однако в философии Кьеркегора, понятие «экзистенция», что очень важно, обнимает исключительно личное бытие человека, неся в себе при этом разные потенциальные возможности для выбора и как следствие принятие определенных способов этого бытия. «Кьеркегор употребляет это понятие только по отношению к человеческому бытию. Экзистенция, в трактовке Кьеркегора, – это обозначение для человеческого самобытия» [5]. В этом понимании экзистенции как самобытия личности подразумевается один из возможных способов бытия человека в целом, которые Кьеркегор концептуально связывает в совокупность трех определенных стадий экзистенции: эстетической, этической и религиозной. Эти стадии экзистенции, которые проходит человек в своем саморазвитии, еще могут определяться как модификации человеческого существования, что буквально означает качественно различные состояния его бытия позволяющие рассмотреть их в отдельности друг от друга. Однако в данной работе хотелось бы взглянуть в глубь многогранного и собирательного понятия «экзистенция» в произведениях самого С. Кьеркегора.

Целью статьи является экспликация концептуального измерения понятия «экзистенция» в философии С. Кьеркегора.

Изложение основного материала. Нужно особенно подчеркнуть тот факт, что окончательно зафиксированного и исчерпывающего определения понятию «экзистенция» Кьеркегор попросту не дает и более того избегает. О причине такой воздержанности он сам заявляет таким образом: «Насколько мне известно – в меру моей осведомленности – не существует ни одного определения того, что такое серьезность. Если таких определений действительно нет, это меня только порадует, не потому, что я такой уж поклонник современного текучего и взаимослиянного мышления, которое сторонится каких бы то ни было определений, но потому, что в отношении экзистенциальных понятий всегда будет проявлением большего такта воздержаться от каких бы то ни было определений, ведь человек едва ли может испытывать склонность к тому, чтобы постигать в форме определения то, что по самому своему существу должно пониматься иначе, что он сам понимал совершенно иначе и что он совершенно иным образом любил; в противном случае все это быстро становится чем-то чужим, чем-то совершенно иным» [3, с. 234-235]. Стало быть, экзистенция как «свое иное» по Кьеркегору, разворачивается только в сфере индивидуально-чувственного опыта личности, что само по себе означает уникальное бесконечно ветвящееся состояние, которому не существует прямых определений. Поэтому в зависимости от контекста проблемно-тематической направленности того или иного произведения Кьеркегора, понятие «экзистенция» в них чаще всего представляет собой определенную смысловую полифонию. Так, например в уже процитированной работе «Понятие страха» экзистенция выражена Кьеркегором как некая качественность, определенность, которую индивид приобрел вследствие совершения его прародителей Адама и Евы первородного греха. Таким образом, экзистенция есть некое историческое «движение-состояние» от корней человечества к каждому человеку и наоборот. «Это имеет свою глубочайшую причину в том – а это существенно в человеческой экзистенции, – что человек является индивидом, и, как таковой, он в одно и то же время является самим собой и целым родом таким образом, что целый род участвует в индивиде, а индивид – в целом роде» [3, с. 132]. В то время как в, пожалуй, самом объемном своем сочинении, где наиболее чаще, чем в других встречаются слова: экзистенция, экзистирующий, экзистенциальная категория – «Заключительное ненаучное послесловие к *Философским крохам*» Кьеркегор дает несколько иные, однако однозначно коррелирующие между собой смыслы понятия «экзистенция». Их общее собирательное ядро, прежде всего, лежит в понимании экзистенции как исключительно субъективной внутренней рефлексии в противовес мышлению объективному. Так в этом контексте Кьеркегор пишет: «... объективное мышление безразлично к мыслящему субъекту и его экзистенции,

субъективный мыслитель как экзистующий сущностно заинтересован в своем собственном мышлении и в нем экзистует. Поэтому его мышление имеет другой вид рефлексии – рефлексию внутренности, обладания, вследствие чего оно принадлежит именно этому субъекту и никакому другому» [2, с. 94]. Таким образом, субъективно-внутренняя рефлексия позволяет выделить в мышлении человека ту его отличительную самость, которая никогда не может быть подобна другому мыслящему индивиду. Эта самость и есть экзистенция, которая находится всегда в рефлексивном движении и в становлении своей сущности, своего текучего, внутреннего я. «Рефлексия внутренности – это двойная рефлексия субъективного мыслителя. Мысля, он мыслит всеобщее, но, поскольку он экзистует в этом мышлении и обретает его в своей внутренности, он все более и более субъективно изолируется» [2, с. 94]. Интересно отметить, что данные определения понятию «экзистенция» закономерно пронизывают и в определенном смысле восполняют понимание Кьеркегором человека (в широком смысле этого слова). Например, в своей работе «Болезнь к смерти» Кьеркегор определяет человека следующим образом: «Человек есть дух. Но что же такое дух? Это Я. Но тогда – что же такое Я? Я – это отношение, относящее себя к себе самому, – иначе говоря, оно находится в отношении внутренней ориентации такого отношения, то есть Я – это не отношение, но возвращение отношения к себе самому» [3, с. 255]. Отсюда можно сделать вывод, что отношение к своему личному «Я», которое соотносит себя с «Я», предполагает свои различные связующие части или соотношения. Это может быть раскрыто только через то, что человек есть уникальный синтез, составленный из гаммы взаимоотношений близких ему людей, особенностей его мышления, глубины переживаний, жизненного выбора, опыта и так далее. «Выбрав же свое «я», человек открывает, что это «я» вмещает в себе бесконечное многообразие: это «я» имеет свою историю, тождественную с историей самого человека. Каждый человек имеет свою историю, отличающуюся от всех других, так как она складывается из совокупности его отношений ко всем другим людям и ко всему человечеству» [1, с. 153]. Таким образом, экзистенция может выступать тем своеобразным отношением, которое соотносит человека с самим собой, делая его единичным и неповторимым.

Следующая довольно важная особенность понятия «экзистенция» лежит по Кьеркегору в том, что ее невозможно каким либо образом выразить или сообщить однозначно другому. Об этом несколько упоминалось выше, но в контексте невозможности прямого определения понятию «экзистенция». Дело в том, что поскольку экзистующий субъект постоянно совершает двойную рефлексию, то есть внутренне осмысливает себя и переживает свое мыслительное движение по отношению к окружающей его реальной действительности, то ему крайне сложно выразить что-либо объективным и окончательным образом. «Разница между субъективным и объективным мышлением должна обнаруживаться также и в форме сообщения, т. е. субъективному мыслителю следует сразу обратить внимание на то, что форма должна искусно содержать столько же рефлексии, сколько имеет сам мыслитель, экзистуя в своем мышлении. Заметим: искусно – потому что секрет заключается не в том, чтобы высказать двойную рефлексию прямо, – подобное высказывание будет как раз противоречием» [2, с. 94-95]. Таким образом, вербально-понятийная форма экзистенции или двойной рефлексии являет собой совершенно нечто иное, чем само «движение-выражение» экзистенции. Поскольку идея экзистенции предполагает только собственное к ней отношение, то в ситуации сообщения или вербальной трансляции экзистенции приходит то же самое собственное отношение только уже к застывшей форме языкового выражения экзистенции в противовес к ее идее. Поэтому идея экзистенции предполагает некую субъективную потаенность, внутреннюю тайну сделанного основополагающего выбора, в котором пребывает тот или иной человек. И эту потаенность невозможно раскрыть другому индивиду, в ней можно только существовать, а не обозначать. «Но экзистировать – это нечто

иное, чем знать» [2, с. 343]. Любое обозначение понятию «экзистенция» будет лишь мертвой буквой, попыткой придать слову, графическому его выражению неповторимо-личностное измерение. «Проблема выражения во вне результатов мышления, переживания человека ставится как в рационалистических, так и (особенно остро) в иррационалистических системах. В философии Кьеркегора иррациональная структура существующего единичного индивида имеет своим мучительным следствием неспособность выразить себя, сделать себя понятным другому. Даже субъективный мыслитель, рефлектирующий по поводу экзистенциальных проблем, вынужден прибегать к особым методам передачи результатов своей рефлексии, поскольку все существенное содержание субъективного мышления есть в действительности секрет, и оно не может быть передано непосредственно другому» [4, с. 84]. Итак, структурируя некоторым образом краткий вышеизложенный анализ понятия «экзистенция» в философии С. Кьеркегора можно выделить основные ее онтологические характеристики и тем самым сделать определенные выводы по данной работе.

Выводы:

- экзистенция в философии С. Кьеркегора обозначает исключительно личностно-неповторимое существование или самобытие единичного человека;
- экзистенция выступает тем отношением, которое соотносит человека с самим собою, с его «Я», другими словами – экзистенция есть непрерывно-происходящая самоидентификация личности ее «проваливание в себя»;
- принципиальная невозможность какой-либо исчерпывающей дефиниции и последующей вербальной трансляции понятия «экзистенция» лежит в постоянном рефлексивном движении и вместе с тем непрерывным становлением переживающего внутреннего мира индивида, его отличительного «Я»;
- экзистенция есть некая уникальная качественность, определенность или еще другими словами «движение-состояние», которое роднит и в то же время отличает человека с окружающим его человечеством;
- стержневая идея понятия экзистенции предполагает в себе некую потаенность, глубинную тайну, которая мотивирует само существо человека, выступая при этом одной из главных его особенностей и сущностных характеристик;
- экзистенция как бесконечно ветвящаяся, постоянное внутреннее движение человека может существовать только благодаря феномену выбора, наличию самой его возможности;
- и, пожалуй, последнее: экзистенция также обозначает конкретность или присутствие, делающее возможным соединения в человеке временного и экзистенциально-бесконечного.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Кьеркегор С. Несчастнейший. Сборник сочинений / С. Кьеркегор. – М.: Библийско-бogosловский институт св. Апостола Андрея, 2005. – 376 с.
2. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / С. Кьеркегор. – Мн.: И. Логвинов, 2005. – 752 с.
3. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
4. Мудрагей Н. С. Проблема человека в иррационалистическом учении Серена Кьеркегора / Н. С. Мудрагей // Вopr. филос. – 1979. – № 10. – С. 76-86.
5. Ставцева О. И. В кругах сравнения... Понятие «экзистенция» у Шеллинга, Кьеркегора, Хайдеггера [Электронный ресурс] / О. И. Ставцева. - Режим доступа: www.kierkegaard.newmail.ru/ (дата обращения: 20.02.2015). - Название с экрана.

REFERENCES:

1. Kierkegor S. Neschastneyshiy. Sbornik sochineniy. Vtoroe izdanie (Seriya «Religioznye mysliteli»). – М.: Bibleyisko-bogoslovskiy institut sv. Apostola Andrey, 2005. – 376 s.
2. Kirkegor S. Zaklyuchitel'noe nenauchnoe posleslovie k «Filosofskim krokh». – Мн.: I. Logvinov, 2005. – 752 s.
3. K'еркегор S. Strakh i trepet. – М.: Respublika, 1993. – 383 s.
4. Mudragey N. S. Problema cheloveka v irratsionalisticheskom uchenii Serena K'еркеgora // Vopr. filos. – 1979. – № 10. – S. 76-86.

5. Stavtseva O. I. V krugakh sravneniya... Ponyatie «ekzistentsiya» u Shellinga, K'ergegora, Khaydeggera [Electronic resource]. – Access mode: www.kierkegaard.newmail.ru/

Боревої М. Б. кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Рефлексія поняття «екзистенція» у філософії С. К'єркегора

Анотація. Здійснюється аналіз поняття «екзистенція» як однієї з центральних категорій філософії С. К'єркегора.

Ключові слова: екзистенція, самобуття одиначної людини.

Borevoy M., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk national university (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Reflection the concept of «existence» in S. Kierkegaard's philosophy

Abstract. The analysis of the concept of «existence» as one of the main categories of S. Kierkegaard's philosophy.

Key words: existence, self-existence of a single person.

УДК 140.8

Павлова Т.

доктор філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії

Дніпропетровського національного університету
імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна),
E-mail: visnukDNU@i.ua

**СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ ОБОВ'ЯЗКУ
У ФІЛОСОФІЇ ГЕГЕЛЯ**

Анотація. Досліджуються філософські проблеми обов'язку і зобов'язання в філософії Гегеля. Головна увага приділяється питанням осмислення людиною обов'язків перед собою і перед іншими у контексті її соціального життя, як явища об'єктивного духу.

Ключові слова: дух, обов'язок, мораль, право, закон, держава.

З точки зору соціальної філософії обов'язок виступає не лише як морально-правова категорія, що регулює відносини між людьми, а й як спосіб самовизначення особи відносно себе і інших у суспільстві. Такий спосіб виражає перш за все відношення людини до власного буття та буття інших людей і суспільства в цілому, він відповідає на питання чи бере людина відповідальність за себе та свою активність у світі чи ні.

Діалектичний метод Гегеля дає змогу комплексно розглянути обов'язок у межах єдиної системи моральності, куди входять і мораль, і право. Такий синкретичний підхід до обов'язку є надзвичайно актуальним сьогодні, оскільки дозволяє відповісти на питання до яких буттєвих сфер людини він відноситься і як він реалізується на особистісному і соціальному планах. Внутрішнє усвідомлення обов'язку людиною як перед собою, так і перед іншими розкриває перед нею горизонти саморозвитку і самовідповідальності, а також структурує її як самостійного соціального суб'єкта.

До іноземних фахівців, що займаються проблемами обов'язку у філософії Гегеля можна віднести К. Розенкранца, Р. Вільямса, Р. Вер, Ж. Стюарт, М. Лимнатиса, П. Кейна, Р. Гайма та інших. У своїх роботах вони розглядають вчення Гегеля про обов'язок лише опосередковано, не приділяючи достатньої уваги питанням кореляції обов'язку і суспільних настанов та індивідуальної свідомості людини. До фахівців радянського та пострадянського періоду, яких цікавили ці питання можна віднести Т. Ойзермана, В. Нерсесянца, М. Бикову, П. Гайдено, В. Короткіх, О. Ко-

стенко, А. Піонтковського, М. Мінакова та інших, відзначають важливість і водночас недостатню розробленість у науковій літературі категорії обов'язку в філософії Гегеля. Вони зауважують, що ця категорія потребує більш докладного розгляду і проводять паралелі між поглядами на обов'язок Гегеля і Канта. В даній статті проводиться аналіз поняття і видів обов'язку у філософській системі Гегеля, із застосуванням його оригінального діалектичного методу, у контексті його специфічної філософської системи, з урахуванням сучасних суспільних потреб, а також у контексті проблематики сучасної соціальної філософії.

Розглядаючи обов'язок у філософії Гегеля, особливо у соціально-філософському ключі, неможливо обійти стороною загально філософські, системо утворюючі принципи його філософії об'єктивного духу. Позитивне право (закон) Гегель розглядає лише у контексті держави, лише там воно може бути об'єктивоване, легітимоване і реалізоване, до своє об'єктивації право виступає лише як абстрактне, невиражене. Мораль же з необхідністю повинна бути усвідомлена людиною як дещо особисте, цінне і важливе для неї, а тому повинна відбутися суб'єктивність моралі на рівні особистісного вибору. Повної своєї соціальної реалізації людина може набути на етапі суспільного розвитку та розвитку духу, який Гегель називає моральністю, і який являє собою синтез права і моралі.

Інтерпретуючи погляди Гегеля відносно сьогодення, можна говорити про те, що моральність про яку він говорить, є певний стан суспільства у якому і право, і мораль, а також моральний і правовий обов'язок реалізують свою сутність. Держава, у якій влада за допомогою законодавства об'єктивує природне право людини, у якому закріплена загальнолюдська воля до життя, свободи, власності та інших прав, закріплює універсальний правовий обов'язок, виконання якого є розумним і необхідним для нормального культурного існування людини і суспільства.

Відношення обов'язку правового і морального у філософії Гегеля можна розглядати як кореляцію. Якщо говорити про суто правовий обов'язок, то можна виділити його характерні ознаки: зовнішня необхідність; суб'єктивне переконання особи в його цінності бажане, але не обов'язкове; юридичні санкції у разі його невиконання. Моральному ж обов'язку за Гегелем притаманні: внутрішня необхідність; узгодженість суб'єктивного переконання щодо обов'язку і його виконання; санкції суто пов'язані з совістю людини. Правовий обов'язок, як такий, передбачає тільки зовнішню необхідність, при якій належний спосіб мислення може бути відсутнім, інакше кажучи, людина при цьому може мати навіть дурні наміри. Навпаки, з точки зору моралі необхідне і те і інше: і належний за своїм змістом вчинок, і суб'єктивний за формою умонастрій.

Кореляція обов'язку відбувається на рівні свідомості особи, її відношенню до того, що вона робити повинна, а що ні, а також її уявлень про справедливість. Право виступає як більш вільне від совісті, мораль же більш із нею пов'язана. Але ж якщо мова йде про розвинуту правосвідомість, то і правовий вчинок також, як і моральний повинен здійснюватися з поваги до обов'язку. Таким чином, і відповідний праву образ дій є моральним, якщо спонукальною причиною останнього є повага до права. Умонастрій є суб'єктивною стороною моральної поведінки або ж її формою. В ньому ще немає ніякого змісту, який був би настільки ж суттєвим, як дійсні вчинки.

Є думка, що з правовим образом дій необхідно пов'язаний і моральний. Може, однак, бути і такий випадок, коли з правовим образом дій не пов'язаний відповідний праву умонастрій, більш того – коли при цьому має місце аморальність. Відповідний праву вчинок, якщо він здійснюється із поваги до закону, є одночасно і моральним. Поведінки, що відповідає праву, і при тому з моральним умонастроєм, неодмінно необхідно добиватися в першу чергу, тільки тоді може прийти моральна поведінка, як така, у якій немає ніякого правового обов'язку. Люди охоче вчиняють чисто морально, інакше кажучи великодушно, і дарять часто з більшою охотою, ніж вони виконують свої правові обов'язки. Оскільки, вчиняючи великодушно, вони набувають

свідомості своєї власної досконалості, тоді як вчиняючи у відповідності до права, вони, навпаки, здійснюють дещо зовсім загальне, тотожне з усіма.

Таким чином правовий обов'язок вписує людину у контекст загальнолюдського буття, ототожнює її і Іншими, що теж мають права і обов'язки, виступають соціальними суб'єктами. Ця тотожність не означає втрату людиною своєї самобутності, а означає злиття її з загальнолюдськими цінностями, робить її причетною до універсуму загальнолюдського буття. Свою ж особливість людина може проявити у моралі, оскільки мораль на особистісному плані передбачає більш вільний континуум обходження з традиційними культурними настановами. Моральний образ дії стосується людини не як абстрактної особи, а в плані загальних і необхідних визначень її особливого наявного буття. Він не є тому тільки заборонним, як по суті справи правові вимоги, які наказують лише не порушувати свободу іншого, але вимагають зробити для іншого також і дещо позитивне.

Людина як особистість, як неповторна явність буття у своїй унікальній особливості виступає суб'єктом моралі. У той же час мораль, якщо говорити про суспільну її сутність, містить у собі і дещо загальне, властиве всім цим унікальним особистостям. У своєму соціальному житті люди користуються моральними культурними настановами, що сформовані на протязі багатовікового людського поступу до кращого життя. І в цьому плані, суспільна мораль є позбавленою особистого як випадкового і зосереджена на загальному, як універсальному, що властиве людській природі. І в цьому плані мораль корелюється з правом, ми знову можемо побачити їх загальну суспільну значущість.

Цікавим є питання, яким чином особливість людини може бути реалізованою у моралі? І відповіддю на нього може бути такою, що однією із форм прояву цієї особливості є відношення до Іншого та Інших. Таке відношення по суті і складає зміст обов'язку.

На це питання намагається відповісти і Гегель, так він зазначає, що людина має 1) суттєве визначення бути окремою людиною; 2) вона належить до деякого природного цілого – сім'ї; 3) вона є членом держави; 4) вона перебуває у відносинах з іншими людьми взагалі. Обов'язки людини діляться тому на чотири роди: 1) на обов'язки перед собою; 2) перед сім'єю; 3) перед державою; 4) перед іншими людьми взагалі [4, с. 52-61]. Унікальність людини і в одно час її віднесеність до суспільства і загальнолюдського універсуму за Гегелем може виражатися в обов'язку, як правовому, так і моральному.

Щодо першого виду обов'язків, про які говорить Гегель – це обов'язки людини перед собою, то вони виражають перш за все, як особистість відносить до себе самої, наскільки її власне буття є цінним для неї самої. Ці обов'язки носять двоїстий характер, з одного боку людина як істота фізична у фізичному світі повинна як мінімум зберегти себе як тіло, і тут мова йде про обов'язок самозбереження. З іншого боку обов'язком людини перед собою є розвиток своїх здібностей, саморозвиток. Він не може проходити за межами приладдя людини до суспільства, світу в цілому, своєї само ідентифікації як носія загальних цінностей. На допомозі тут стає всебічна освіта і самоосвіта. В теоретичну освіту входить крім різноманіття і визначеності знань, а також загальності точок зору, що дозволяють судити про речі, вміння сприймати об'єкти їх вільній самостійності, без суб'єктивного інтересу.

Практична освіта вимагає, щоб людина, задовольняючи свої природні потреби і потяги, проявляла розсудливість і дотримувалася тієї міри, яка лежить в межах їх необхідності, тобто необхідності самозбереження. Людині необхідно вміти вийти з природного, бути вільною від нього при необхідності і також вміти поглибитися у свою сутність, якщо потрібно відмовитися від деяких задоволень заради обов'язку. Якщо виконання обов'язків є більше, ніж суб'єктивне бажання індивіда і скоріше властиве його природному характеру, воно є доброчесність. Оскільки доброчесність пов'язана частково з природним характером, то вона виступає як мораль певного

роду, як моральність великої життєвості як життєздатності і позитивної життєвої активності.

Щодо обов'язків перед сім'єю, Гегель зазначає, що перші необхідні відносини, у які індивід вступає з іншими, це сімейні відносини [3, с. 32]. Сімейні відносини можна віднести як до сфери моралі, так і до сфери права. Але ж головуючу роль у них відіграє все ж таки мораль, оскільки сімейні відносини, то є особисті відносини, побудовані на принципах довіри, любові, взаємоповазі, а значить вони моральні. Ці відносини, правда, мають і правову сторону, але вона підпорядкована моральній стороні, принципу любові і довіри. Зв'язок двох осіб різної статі, що зветься шлюбом, це не просто природний, живий союз і не просто цивільний договір, а перш за все моральний союз, що виникає на основі взаємного кохання і довіри і такий, що перетворює подружжя в одну особу. Обов'язок батьків перед дітьми – піклуватися про їх годування і виховання, обов'язок дітей – підкорятися, поки вони не стали самостійними, і почитати батьків все своє життя. Обов'язок братів і сестер взагалі – поводитися один з іншим з любов'ю і у вищій мірі справедливо.

Говорячи про обов'язки перед державою Гегель визначає сім'ю, як природне ціле, яке збільшуючись, перетворюється в ціле народу і держави, яке для індивідів, взятих окремо, являє собою деяку самостійну волю.

Держава у цьому контексті виступає як цілісне соціальне утворення, що закріплює право і правові обов'язки кожного перед всіма, кожного перед цим цілим. Їй необхідно віднайти цю золоту середину між окремими правами осіб і правом цілого, загальним правом. Правовий обов'язок, який закріплює держава на законодавчому рівні точно визначає що особі слід робити як суб'єкту соціального життя та чого робити не можна. Для того, щоб ці обов'язки виконувалися необхідно, щоб вони відображали індивідуально-правові устремління людей, були розумними, легко зрозумілими і усвідомленими. Тільки тоді вони можуть бути основою суспільної людської діяльності. Держава не тільки поєднує суспільство правовими відносинами, але і сприяє єдності в освіті і у загальному способі мислення і дій. Культурні надбання кожного народу збагачують духовно кожному окрему особистість, що до цього народу відноситься. Держава не покоїться на якомусь прямому договорі одного з усіма і всіх з одним або ж окремої людини і уряду між собою, і загальна воля цілого не виражає волю окремих людей, але вона є абсолютно загальна воля, в собі і для себе обов'язкова для кожного.

Коли Гегель говорить про обов'язки по відношенню до інших, то він каже, що вони являють собою в першу чергу правові обов'язки, які необхідно поєднувати із намагання чинити справедливо заради справедливості [1, с. 46]. У відношенні до інших, таким чином, він надає пріоритет права над мораллю. Однак цей пріоритет слід розуміти як такий, що завдяки праву у суспільстві можна забезпечити необхідний культурний, безпечний мінімум для життя. А от мораль виступає тут як певний максимум, що є бажаним і необхідним. Інші обов'язки засновані на такому принципі який вимагає вважати інших рівними собі самому не тільки в якості абстрактних осіб, але і в їх особливості, з розумінням їх власних потреб, внутрішніх переживань. Цей моральний спосіб мислення і дій виходить за рамки права. Але саме чесність, суворе дотримання обов'язків по відношенню до інших є той перший обов'язок, з якого слід виходити. Вчинки можуть бути благородними і великодушними і разом з тим не бути чесними. Основу їх у цьому випадку складають самолюбство і намір зробити щось особливе, навпаки, те, що вимагає чесність, є поширюване на всіх, не є довільним обов'язком.

Гегель дуже високо цінував справедливість і виділяв її серед всіх особливих обов'язків по відношенню до інших. Справедливість виражається у словах і справах. Вона є у відповідності того, що є і що людина усвідомлює, з тим, що людина висловлює і проявляє по відношенню до інших. Неправдивість же є невідповідністю і протиріччям між свідомістю і тим, якою людина є по відношенню до інших. Та-

кож справедливим є коли внутрішній світ людини співпадає з тими діями, які вона вчиняє.

Оскільки зло не може перетворитися у засіб для досягнення блага, то важливим є момент, щоб і відповідав добру і вчинок, і намір з яким він здійснюється. Намір свідомо і з бажанням шкодити іншому є зло. Послуги, які ми надаємо або хочемо надати іншим людям, залежать від випадкових відносин, що нас оточують. Якщо ми здатні надати послугу іншому, то ми звертаємо увагу тільки на те, що він є людина, і на те, що він має потребу. Обов'язок загального людинолюбства, на думку Гегеля, поширюється найближчим чином на тих, з ким у нас відносини знайомства або дружби. Початкова єдність людей повинна бути добровільно перетворене в такий близький зв'язок, з якого виникає визначений обов'язок.

До моральних ознак людини можна за Гегелем віднести і ввічливість, що є знаком прихильності і готовності до послуг, особливо по відношенню до тих, з ким ми ще не є у близьких відносинах знайомства або дружби [4, с. 61-75]. Гегель виділяє і обов'язок розсудливості, який проявляється перш за все як обов'язок по відношенню до самого себе, коли людина має справу з іншими, коли метою його є власна користь. Однак істинна власна користь досягається лише моральною поведінкою, яка разом з тим є істинна розсудливість. Розсудливість передбачає, що власна користь не розглядається як ціль моральної поведінки, хоча вона і може бути її наслідком. Розсудливість є в тому, щоб не руйнувати доброзичливості інших і зберегти її ради неї самої. Розсудливість у суспільних відносинах необхідна ще й як запорука довіри, яку не можна втратити.

Розглянувши соціально-філософський зміст обов'язку, можна зробити висновок, що обов'язки людини перед собою і перед іншими, ступінь їх усвідомленості і виконання, показують ціннісне відношення людини до буття як власного, так і буття Іншого та Інших у світі. Набуття обов'язків означає віднесення людини до світу як його частини і у той же час, реалізацію її як унікальної особистості. Обов'язок у філософії Гегеля виступає також як підстава людської активності у соціумі. Лише людина яка знає свої права і обов'язки, а також усвідомлює власні моральні принципи може бути повноцінним суб'єктом соціального життя.

Усвідомлення людиною моральності правового обов'язку є дуже важливим світоглядним моментом у соціально-філософському контексті. Людина, що сприймає право як власну настанову, норму власної свідомості діє вільно і водночас правильно. Соціальна поведінка такої людини завжди спрямована на реалізацію власних прав і визнання прав Іншого з яким необхідно рахуватися у загальному буттєвому і культурному просторі. І це визнання Іншого, як цінності, і як носія загальнолюдських цінностей не суперечить власній усвідомленій значущості особистості, а набуває для неї життєвої необхідності.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Быкова, М. Ф. Мистерия логики и тайна субъективности: о замысле феноменологии и логики у Гегеля [Текст] / М. Ф. Быкова. – М.: Наука, 1996. – 236 с.
2. Гайденко, П. П. Испытание диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева [Текст] / П. П. Гайденко // Вопросы философии. – 1998. – № 4. – С. 75-93.
3. Гайм, Р. Гегель и его время [Текст] / Р. Гайм. – М.: Наука, 2006. – 394 с.
4. Гегель, Г. В. Ф. Философская пропедевтика [Текст] / Г. В. Ф. Гегель // Работы разных лет. В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль: 1973. – 630 с.
5. Коротких, В. И. О новом понимании структуры системы философии Гегеля [Текст] / В. И. Коротких // Вопросы философии. – 2003. – № 4. – С. 26-28.
6. Костенко, О. Б. Праворозуміння в контексті проблеми діалектики громадянського суспільства і держави [Текст] / О. Б. Костенко // Правова держава. – Випуск дев'ятий. – Київ; Ін Юре, 1998. – С. 48-56.
7. Мінаков, М. А. Проблема досвіду в філософії Гегеля [Текст] / М. А. Мінаков // Мультиверсум: філософський альманах. – Київ, 2006. – № 53. – С. 3 – 18.
8. Пионтовский, А. А. Учение Гегеля о праве и государстве и его уголовно-правовая

теория [Текст] / А. А. Пионтковский. – М.: Гос. изд-во юрид. лит-ры, 1963. – 467 с.

9. Kain P. Hegel and the other: a study of the phenomenology of spirit / P. Kain. – New York: SUNY Press, 2005. – 318 S.

10. Limnatis N. G. German Idealism and the Problem of Knowledge: Kant, Fichte, Schelling, and Hegel / N. G. Limnatis. – London: Ashgate Publishing, Ltd. – 2008. – 428 S.

11. Rosenkranz K. Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben / K. Rosenkranz. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. – 566 S.

12. Stewart J. Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered / J. Stewart. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – 720 S.

13. Ware R. Hegel: the logic of self – consciousness and the legacy of subjective freedom / R. Ware. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999. – 254 S.

14. Williams R. Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of right / R. Williams. – New York: SUNY Press, 2001. – 280 S.

REFERENCES:

1. Bykova, M. F. Misteriya logiki i tayna sub»ektivnosti: o zamysle fenomenologii i logiki u Gegelya. – М.: Nauka, 1996. – 236 s.

2. Gaydenko, P. P. Iskushenie dialektikoy: panteisticheskie i gnosticheskie motivy u Gegelya i Vl. Solov'eva // Voprosy filosofii. – 1998. – № 4. – S. 75-93.

3. Gaym, R. Gegel' i ego vremya. – М.: Nauka, 2006. – 394 s.

4. Gegel', G. V. F. Filosofskaya propedevtika // Raboty raznykh let. V 2 t. T. 2. – М.: Mysl': 1973. – 630 s.

5. Korotkikh, V. I. O novom ponimani struktury sistemy filosofii Gegelya // Voprosy filosofii. – 2003. – № 4. – S. 26-28.

6. Kostenko, O. B. Pravorozuminnya v konteksti problemy dialektiky hromadyans'koho suspil'stva i derzhavy // Pravova derzhava. – Vypusk dev'yatyy. – Kyiv; In Yure, 1998. – S. 48-56.

7. Minakov, M. A. Problema dosvidu v filosofiyi Hehelya // Mul'tyversum: filosofskyy al'manakh. – Kyiv, 2006. – # 53. – S. 3 – 18.

8. Piontkovskiy, A. A. Uchenie Gegelya o prave i gosudarstve i ego ugovovno-pravovaya teoriya. – М.: Gos. izd-vo yurid. lit-ry, 1963. – 467 s.

9. Kain P. Hegel and the other: a study of the phenomenology of spirit. – New York: SUNY Press, 2005. – 318 S.

10. Limnatis N. G. German Idealism and the Problem of Knowledge: Kant, Fichte, Schelling, and Hegel. – London: Ashgate Publishing, Ltd. – 2008. – 428 S.

11. Rosenkranz K. Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. – 566 S.

12. Stewart J. Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – 720 S.

13. Ware R. Hegel: the logic of self – consciousness and the legacy of subjective freedom. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999. – 254 S.

14. Williams R. Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of right. – New York: SUNY Press, 2001. – 280 S.

Павлова Т., доктор философских наук, доцент, доцент кафедры философии Днепрпетровского национального университета имени Олеса Гончара (Днепрпетровск, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Социально-философский смысл долга в философии Гегеля

Аннотация. Исследуются философские проблемы обязанности и долга в философии Гегеля. Основное внимание уделяется вопросам осмысления человеком обязанностей перед собой и перед другими в контексте его социальной жизни, как явления объективного духа.

Ключевые слова: дух, обязанность, мораль, право, закон, государство.

Pavlova T., doctor of philosophical sciences, associate professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk national university (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Socio-philosophical meaning of responsibility in the philosophy of Hegel

Annotation. It is explored the philosophical problems of debt and obligations in the philosophy of Hegel. The focus is on understanding the human responsibilities to themselves and to others in the context of its social life, as a phenomenon of the objective spirit.

Key words: spirit, responsibility, duty, morality, law, state.

УДК 101.1

Пронякин В. И.

доктор философских наук, профессор,
профессор кафедры философии
Днепропетровского национального университета
имени Олеся Гончара (Днепропетровск, Украина)
E-mail: vladimir-pronyakin@rambler.ru

РЕДУКЦИОНИЗМ КОГНИТИВНЫХ УСТАНОВОК И УНИВЕРСАЛИСТСКИЙ ИДЕАЛ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ НАУКИ

***Аннотация.** Рассмотрены методологические и мировоззренческие корреляции антропных и универалистских установок научного мышления в постнеклассическую эпоху.*

***Ключевые слова:** наука, рациональность, когнитивное мышление, антропный принцип, объективизм, редукционизм, универсализм.*

В числе важнейших задач сознающей свою гносеологическую ответственность науки всегда находилось принципиальное цензурирование антропоморфных смысловых импликаций, привносимых в состав знания «субъективным фактором». Редукция антропоморфизма (шире: антропологизма) – извечный и неустранимый мотив всякой натуралистической методологии и (условно) идеологии: ведь объективность считается одним из весомейших критериев научности миропонимания. Уже к концу XX века стало ясно, что многовековая борьба ученых за «чистоту» объективизма так и не увенчалась сколь-нибудь значительным успехом: антропный когнитивный коррелят сохраняет свой эпистемный status quo; в самосознании современной науки этим обстоятельством генерируется интенсивное проблемное поле.

Одну из причин неустранимости антропных производных из состава суждений о мире можно назвать «метафизической», она восходит к первосущим (архетипичным) свойствам когнитивной деятельности: природа знания исключает возможность выведения какого-либо смысла из действительности, каковой она есть «сама по себе»; познавательное мироотношение конституирует, но не эксплицирует смысл (в качестве предметного, онтологически заданного «предсуществования» смысл актуализируется в сакральном мироотношении). Нет необходимости специально здесь доказывать, что любое, самое «объективное» знание лишь тогда является именно знанием, когда его содержательная сторона имплантирована в семиотический (семантический) контекст, т. е. о-смыслена. Этот антропный аспект производства знания в общем-то не был откровением для философии. По мнению М. К. Мамардашвили, в истории европейского мышления антропный принцип наиболее четко был сформулирован Декартом: последний указывал на присутствие в сознании особых непосредственно данных о целом, к которым мы могли бы прийти, лишь проделав бесконечное множество познавательных шагов. «А они каким-то образом даны непосредственно. Но этого не было бы, если бы мир не был устроен определенным образом, т. е. если бы мир был устроен по-другому, акт локальной данности целого был бы невозможен» [6, с. 113]. В конечном счете, оказывается, что и человек, и его знания о мире составляют необходимые аспекты мироустройства¹.

Еще одной причиной, определяющей невозможность полной элиминации антропных смылосодержащих элементов из состава знания, является когнитивная (в широком смысле слова – эпистемная, в более узком – инструментальная) слитность

¹ Понимание законов мира – есть элемент мира, законы которого понимаются, – отмечал М. К. Мамардашвили [см.: 3, с. 69].

субъекта с объектом в акте познания. В XX веке антропный когнитивный имплицит вторгся в научные «картины» мира со стороны ревниво охраняемой «внутренней территории» науки – со стороны результатов наблюдения и эксперимента; самая жесткая цензура объективизма, оберегавшая реалистическую «автохтонность» науки, оказалась не в состоянии воспрепятствовать этому вторжению. И если после формулировки Н. Бором принципа дополнительности объективизм еще сохранял универсальный установочный статус, – ведь боровский принцип касался влияния инструментальных условий на результат познаний в частной, как тогда казалось, сфере: в области микромира, – то применение антропного принципа в космологии², хотя и в «принудительном порядке», но все же засвидетельствовало признание наукой значимости «субъективного фактора». Оказалось, что выстроить последовательную иерархию «объективной» реальности невозможно в принципе: процессы, происходящие в микромире, так или иначе преломляются в глобальных («Вселенских») макро- и мегапроцессах.

Современному естествознанию открылась не только невыразимость мира в универсальной структурной иерархии, но и невозможность описания его в линейных параметрах последовательно-упорядоченной причинной связности: наука стала опираться в основном на статистические познавательные принципы. И потому вполне объяснимым представляется происшедший во второй половине XX века фундаментальный пересмотр отношения к миру, когда разрушается образ Великого Администратора, «направляющего движение каждого атома по заданной траектории», и в комплексе представлений о мире все более прочно утверждается образ Великого Наблюдателя, без участия которого не может начаться ни один процесс [1, с. 56]. Очень важно отдавать себе отчет в том, что «потребность» в «наблюдателе» имеет онтологическую (а не логическую или эпистемологическую) природу, она обусловлена не *осознанием* невозможности линейных описаний реальности, а *самим фактом* такой невозможности. В том, что в природе реально существуют диссипативные структуры, нет логической необходимости, пишут, в частности, И. Пригожин и И. Стенгерс. Однако один непреложный «космологический факт» состоит в том, что условием существования «наблюдателей» во Вселенной является ее «неравновесность». Понимание этого факта имеет отношение не к «логической или эпистемологической истине, а относится к нашему состоянию макроскопических существ в сильно неравновесном мире» [4, с. 372].

Этот (онтологический) аспект рефлексии антропологического мироприсутствия, осмыслен, кстати, самим естествознанием. Как напоминают нам И. Пригожин и И. Стенгерс, уже Ньютон в своей полемике с Лейбницем (через Кларка) утверждал, что «каждое спонтанное действие человека или какого-нибудь живого существа, привносит в наш мир *новое движение*, необъяснимое в терминах сохранения причин в их действиях» [5, с. 43].

Что касается эпистемного (философско-теоретического) аспекта сложившейся ситуации, то он, на наш взгляд, наиболее емко отражен в формулировке М. К. Мармашавили: «Мы вообще бы не могли иметь дело с миром, который полностью исчерпывался своими причинно-следственными связями. ... Если я получил в результате исследования такой мир, который явно исключает меня самого, значит, исследование было неправильно» [6, с. 113].

«Невоспроизводимость» современным научным знанием процессов устройства порядка в мире приводит к довольно радикальным оценкам: «Статистическая физика – это капитуляция науки перед многообразной сложностью мироздания»; наука производит «параллельный миру реальному мир научных гипотез, нигде с реаль-

² Напомним наиболее простое выражение антропного принципа: параметры фундаментальных физических и космологических констант есть простое следствие из условия наблюдаемости Вселенной разумными существами; процессы, управляемые константами, имеющими другие параметры, протекают «без свидетелей».

ным миром не пересекающийся» [8, с. 18-19].

Речь, конечно же, идет о вечной драме рационального познания: его конечной целью является мыслительная реконструкция мира как универсума – во всей полноте его многообразия; но результатом оказываются «партикулярно-представительские» *модели* этого мира. Но это единственное, чего только и может достичь наука. Дальнейшая перспектива ее, скорее всего, такова: «... современная научная рациональность, если брать ее достаточно развитые и сложные формы, может адекватно реализовываться только как открытая рациональность, на высоте возможностей рационально-рефлексивного сознания» [10, с. 104].

Конечно, и в такой, радикально продвинутой в сторону открытости, рациональности, сохраняется эпистемная значимость объективности как неизбежной ценности знания; однако и научной теории и философии науки необходимо будет с предельной тщательностью отслеживать смысловую (рациональную и, возможно, символическую) проективную инерцию антропогенного (прежде всего – культурно-коммуникативного) происхождения; главным образом эта необходимость станет настойчиво о себе заявлять в той познавательной области, где осуществляются интерпретативные процедуры, где наука решает задачи систематизации знания, где, в конечном счете, познание предполагает (в силу своей «открытости», «проективности») развернуться в футурологическом концептуальном горизонте событийного должествования, т. е. где оно продемонстрирует намерение обратиться к метафизической проблематике. Главной задачей здесь, наверное, будет не редукция антропологизма, а глубокое, всестороннее рефлексивное осмысление того, насколько «модельный», партикулярный, аспектный характер теоретического знания способен стать репрезентантом универсального, системно-целостного, конструктивно-упорядоченного мироохвата³.

В составе такой рефлексии должно будет реализовываться настолько многостороннее содержание, что трудно даже спрогнозировать, какими окажутся возможные экспликации, ведь в них актуализируются не только чисто когнитивные производные, но и производные от аргументов социо-культурного плана, а также и те, которые коррелируются факторами индивидуальной психологии, личной судьбы, ценностных ориентаций и т. д. того или иного ученого. Невозможно вообще представить, чем должен быть аналитический и вычислительный «аппарат» интеграции всех коррелирующих факторов, какое чудовищное число входящих параметров должно быть им «просчитано», чтобы на выходе информационного канала можно было бы получить статистически измеримое (вероятностно достоверное) знание о состоянии протекающих в мире процессов!

Напряженность ситуации, очевидно, будет усиливаться, когда наряду с задачей достижения объективности (стремясь осуществить принцип реализма) наука продолжает усилия в направлении выработки универсальных системно-конструктивных концептов (в направлении поиска, так сказать, «конечных» причин). Ситуация сложна в особенности тем, что в статистический статус возведена ныне не только «натуральная» онтология, но и эпистемная методология: не только в физическом мире, но и в средствах его познания не существует специально выделенной приоритетной системы отсчета, «привязавшись» к которой, можно было бы уверенно эксплицировать объективное системное содержание.

Теоретические дискуссии, развернувшиеся в современной научной и философской литературе вокруг проблемы детерминизма и пространственно-временной структуры мега-, макро- и микромира, наглядно подтверждают сказанное. Создается впечатление, что общепризнанной стала точка зрения, согласно которой нелинейность как фундаментальная характеристика процессуальных параметров

³ Проблема «аспектности» рефлексивного (априорного) знания в современной философской литературе составляет предмет специального рассмотрения. См. об этом, в частн.: [9, с. 165-170].

физического мира образует ныне «концептуальный узел новой парадигмы»; развитие через неустойчивость, замена детерминизма нестабильностью – вот основные идеи, направляющие современный научный поиск [2, с. 9,13]. Так или иначе, концепт хаотичности, неустойчивости, как фигурант «новой парадигмы», устанавливающей (в тенденции, предположении, намерении теоретиков) ту самую, специально выделенную приоритетную систему отсчета⁴, пусть и с серьезными оговорками, принимается вполне серьезно, о чем, в частности, свидетельствует получившая в последние десятилетия XX века широкая популярность трудов наиболее продвинутых пропагандистов экспликата «порядка из хаоса», уже не раз упоминавшихся здесь бельгийских ученых И. Пригожина и И. Стенгерс. Эти авторы не исключают детерминизма в принципе; они считают, что существует возможность дополнительности детерминизма и признания случайного (необратимость появляется на теоретическом уровне «при переходе к статистическим описаниям» [см. об этом: 7, с. 108,145]). Однако эта дополнительность проявляет себя как своеобразная дескриптивная маргинальность: то, что предстает нашему взгляду, пишут Пригожин и Стенгерс, есть описание, промежуточное между двумя противоположными картинками – миром детерминизма и миром чистых событий. «Реальный мир управляется не детерминистскими законами, равно и не абсолютной случайностью» [4, с. 262]. Из этого вытекает и статистичность проективных заключений науки: «В промежуточном описании физические законы приводят к новой форме познаваемости, выражаемой несводимыми вероятностными представлениями. Ассоциируемые теперь с неустойчивостью, будь то неустойчивость на микроскопическом или макроскопическом уровнях, несводимые вероятностные представления оперируют с возможностью событий, но не сводят реальное индивидуальное событие к выводимому, предсказуемому следствию» [4, с. 262].

Существуют, конечно, и такие точки зрения, согласно которым неклассическое видение мира современной физикой может быть вписано в парадигму традиционного когнитивного универсализма. Условием реализации подобных проектов считается создание так называемой «теории всего» или «теории всего на свете», или «ТВС», на базе объединения двух фундаментальных теорий, определивших магистральные пути науки XX века: квантовой механики и общей теории относительности. Как считает С. Хокинг, классическая ТВС претендует на то, чтобы постичь замыслы Бога, т. е. «достичь фундаментального уровня описания, исходя из которого все явления (по крайней мере, в принципе) можно было бы вывести детерминистским способом» [см.: 4, с. 262].

Остается все же очевидным, что даже при условии реализации проекта ТВС научная рациональность привнесет в систему знания когнитивную *модель*, но не *универсальную онтологию* реальности, и дело даже не в том, что физико-математическими параметрами четырех фундаментальных взаимодействий не исчерпывается полнота состава бытия; каким бы всеохватным масштабом не обладала научно-реалистическая дескрипция мира, в описании физически измеряемых взаимодействий не могут быть отражены ни мотивационные, ни топологические характеристики тех «спонтанных действий живых существ», которые приносят в мир импульсы недетерминированных (механически недетерминированных) движений (о чем писал в свое время Лейбницу Кларк). И, по-видимому, в познавательных формах «несводимых вероятностных представлений» вряд ли будут достижимы не только статистически-прогностические выкладки, проективно описывающие событийную сторону

⁴ Конвенция статистичности современного научного знания «не отменяет» попыток ученых «отыскать» такую систему. К этим попыткам их подвигает, кстати, и мотивация чисто логического характера, а именно: требования закона достаточного основания. Данное обстоятельство, на наш взгляд, свидетельствует о том, что фундаментальные основы классического стиля мышления и классической методологии сохраняют определенную значимость для постнеклассической науки.

этих движений, но и определение их возможной направленности.

О том, что это действительно так, можно судить, исходя из оценки результатов неоднократно предпринимавшихся в XX веке попыток составить «унитарные» версии миропонимания, в которых преодолевалась бы традиционная для редукционистского знания «несоизмеримость» наблюдаемого и наблюдающего. Одна из таких попыток представлена знаменитой концепцией «синхронистичности», разработанной К. Г. Юнгом. Понимая под синхронистичностью «одновременное возникновение двух событий, связанных не причинно, а по смыслу», швейцарский ученый полагал, что введение в топологию бытия этой смысловой связующей координаты позволит выработать действительно универсальную «картину мира». Благодаря принципу синхронистичности, считал Юнг, в наше знание природы входит новый, «психоидный» фактор, (т. е. , в терминологии Юнга, «смысл а priori, или эквивалентности»), а вся концептуальная схема мировидения (соединяющая физическое и психоидное) «соответствует, с одной стороны, постулатам современной физики, а с другой – постулатам психологии» [11, с. 301].

В конструктивно-организующей «унитарной» топологии бытия Юнг предлагает расположить – в порядке дополнительности – триаду классической физики (пространство – время – причинность) и «фактор синхронистичности», размещая пространство и время на вертикальной, а причинность и синхронистичность – на горизонтальной осях координат. Значение такой топологии трудно переоценить: именно в ее структуре отражается возможность сочетаемости физического и психоидного факторов. Похоже, сам автор этой конструкции знал ее истинную цену: идея синхронистичности, писал он, не скрывая от читателя свое приподнятое чувство настоящего открытия, «с присущим ей качеством смысла создает ошарашивающе-непредставимую картину мира» [11, с. 299].

После апробации свой схемы, научным экспертом которой был не кто иной, как В. Паули, Юнг скорректировал ее, и в результате она приобрела следующий вид:



Именно эта схема, по замыслу Юнга, и отвечает условиям соответствия системы миропредставления «постулатам физики и постулатам психологии». Трудно не высказать удивления и искреннего уважения перед этим поразительным проявлением креативной энергетики человеческого духа, которое воплощено в юнгианской концепции синхронистичности. В истории научной мысли немного найдется концептуальных разработок, в которых настолько тщательно и непринужденно «сочетаются» несоизмеримые и несовместимые – с реалистической точки зрения – смысловые константы.

И все же следует констатировать относительность («локальность», «модельность») унитаризма синхронистичности как интегративной идеи. Несмотря на то, что онтологические построения Юнга «прозрачны» для самых невообразимых (опять же – в реалистическом миропредставлении) родов гетерогенности, полиморфизма, эквивалентности и проч., цензурное право контролировать конечные пределы допустимости фундаментальных напряжений сохраняет в его системе свою когнитивно-рационалистическую подоплеку. Психоидный фактор «упорядоченности по смыслу» Юнг привязывает, в чем он и сам признается, к *физической* топологии бытия, и более того, обосновывает эту привязку компаративно-корреляционной гомогенностью физических параметров бытия и синхронистичности. Можно, следовательно, сказать, что хотя концепция синхронистичности и продвигает науку к «унитарному» видению мира (Юнг чрезвычайно щепетил в вопросах смысловой

ассимиляции когнитивных, сакральных, оккультных, символических и пр. артефактов), она несет на себе вполне просматриваемые следы методологического редукционизма, доктринально утверждающего невозможность поступиться принципами логически допустимой достоверности.

Итак, мы видим, что и в постнеклассическую эпоху наука отзывается на редукционистские эпистемные мотивации, пусть и не всегда очевидные – в целях «очищения» состава знания от антропных смыслообразований. Вряд ли сейчас возможно установить, сохранится ли такое положение в будущем, или напротив, подвижки унитаризма оттеснят в неактуальную область мотивации локального плана. Ясно одно: достоверность знания, какими бы средствами она ни достигалась, всегда будет составлять для науки непреходящую ценность.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Интервью с С. П. Курдюмовым // *Вопр. философии.* – 1991. – № 6. – С. 53-57.
2. Князева Е. Н. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов // *Вопр. философии.* – 1992. – № 12. – С. 3-20.
3. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности / М. К. Мамардашвили. – Тбилиси, Мецниереба, 1984. – 81 с.
4. Пригожин И. Время, хаос, квант / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Прогресс, 1994. – 266 с.
5. Пригожин И. Порядок из хаоса / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
6. Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть. Интервью с М. К. Мамардашвили // *Вопр. философии.* – 1989. – № 7. – С. 112-118.
7. Сокулер З. А. Спор о детерминизме во французской философской литературе / З. А. Сокулер // *Вопр. философии.* 1993. № 2. – С. 140-147.
8. Тварчелидзе А. Г. Мераб Мамардашвили и современная физика / А. Г. Тварчелидзе // *Вопр. философии.* – 1991. – № 5. – С. 17-19.
9. Хюбнер К. Рефлексия и саморефлексия метафизики / К. Хюбнер // *Вопр. философии.* – 1993. – № 7. – С. 165-170.
10. Швырев В. С. Рациональность как ценность культуры / В. С. Швырев // *Вопр. философии.* – 1992. – № 6. – С. 91-105.
11. Юнг К. Г. Синхронистичность: акаузальный объединяющий принцип / К. Г. Юнг // *Синхронистичность.* – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. – С. 195-307.

REFERENCES:

1. Interv'yu s S. P. Kurdyumovym // *Vopr. filosofii.* – 1991. – № 6. – S. 53-57.
2. Knyazeva E. N., Kurdyumov S. P. *Sinergetika kak novoe mirovidenie: dialog s I. Prigozhinym* // *Vopr. filosofii.* – 1992. – № 12. – S. 3-20.
3. Mamardashvili M. K. *Klassicheskiy i neklassicheskiy idealy ratsional'nosti.* – Tbilisi, Metsniereba, 1984. – 81 s.
4. Prigozhin I., Stengers I. *Vremya, khaos, kvant.* – M.: Progress, 1994. – 266 s.
5. Prigozhin I., Stengers I. *Poryadok iz khaosa.* – M.: Progress, 1986. – 432 s.
6. *Soznanie – eto paradoksal'nost', k kotoroy nevozmozhno privyknut'.* Interv'yu s M. K. Mamardashvili // *Vopr. filosofii.* – 1989. – № 7. – S. 112-118.
7. Sokuler Z. A. *Spor o determinizme vo frantsuzskoy filosofskoy literature* // *Vopr. filosofii.* 1993. № 2. – S. 140-147.
8. Tvarchelidze A. G. *Merab Mamardashvili i sovremennaya fizika* // *Vopr. filosofii.* – 1991. – № 5. – S. 17-19.
9. Khyubner K. *Refleksiya i samorefleksiya metafiziki* // *Vopr. filosofii.* – 1993. – № 7. – S. 165-170.
10. Shvyrev V. S. *Ratsional'nost' kak tsennost' kul'tury* // *Vopr. filosofii.* – 1992. – № 6. – S. 91-105.
11. Yung K. G. *Sinkhronistichnost': akauzal'nyy ob'edinyayushchiy printsip* // *Sinkhronistichnost'.* – M.: Refl-buk; K.: Vakler, 1997. – S. 195-307.

Пронякін В. І., доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: vladimir-pronyakin@rambler. ru

Редукціонізм когнітивних установок та універсалістський ідеал постнекласичної науки

Анотація. Розглянуті методологічні і світоглядні кореляції антропних та універсалістських установок наукового мислення в постнекласичну епоху.

Ключові слова: наука, раціональність, когнітивне мислення, антропний принцип, об'єктивізм, редукціонізм, універсалізм.

Pronyakin V. I., doctor of philosophical sciences, full professor of the Department of philosophy Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: vladimir-pronyakin@rambler.ru

Reductionism cognitive attitudes and universal concept of the ideal of post-non-classic science

Abstract. Dealt with methodological and conceptual correlation between anthropic and universalistic installations of scientific thinking in the post-non-classic epoch. It is shown that the post-non-classic age of science responds to reductionism's cognitive motivation (if not always obvious) in order to cleanse the whole knowledge of anthropic inclusions. Now it is not possible to decide whether such a situation in the future, or on the contrary, motivation using unitary in irrelevant motivation of local area plan. One thing is clear: the veracity of knowledge, whatever means it is achieved, will always be for the science of long-lasting value.

Key words: science, rationality, cognitive thinking, the anthropic principle, objectivism, reductionism, universalism.

УДК 1 (091)

Шаталович О. М.

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії

Дніпропетровського національного університету
імені Олеся Гончара

(Дніпропетровськ, Україна),
E-mail: visnukDNU@i.ua

ЕКСПЛІКАЦІЯ ПЛАТОНІВСЬКОГО РОЗУМІННЯ СІМ'Ї

Анотація. У статті есплікується платонічна концепція сім'ї в сакральній-символічній вимірі. Ключовим для розуміння сім'ї в платонізмі є поняття ієрофанії. На матеріалах платонівських діалогів «Федр», «Бенкет», «Держава», «Закони» відзначено, що платонізм накладає сотеріологічний відбиток на сприйняття сім'ї та шлюбу. Спасіння в платонізмі можливе через особисту або колективну вкоріненість у Благо, сакральній-символічній шлюб душі чи спільноти душ з Благом. Обидва виявлених аспекти чітко проглядаються і в творчості християнських платоніків.

Ключові слова: платонізм, сім'я, шлюб, символізм, містика, любов.

Платонівське розуміння сім'ї є неоднозначним і, на перший погляд, не піддається цілісній інтерпретації. Остання обставина пов'язана з тим, що у Платона поряд з оспівуванням ідеалу безшлюбності в «Бенкеті», зустрічається постулювання ідеальних форм шлюбу в «Державі» і прискіплива регламентація сімейно-шлюбної сфери в «Законах», з якими вельми проблематично з'єднати еротоманію, представлену в «Федрі».

Прояснення соціальних чи метафізичних підстав платонічної концепції сім'ї не вирішує зазначених труднощів. В якості прикладів з дослідницької літератури наведемо позиції В. Асмуса і В. Віндельбанда. Так, перший підкреслює, що постулат спільності дружин і дітей в утопії Платона відіграє надзвичайно важливу роль для досягнення вищої форми єдності в державі, так як спільність надбання, відсутність особистої власності унеможлиблює виникнення майнових позовів і взаємних звинувачень [1, с. 147-148]. В. Віндельбанд звертає увагу на те, що у Платона все приватне визначається доцільним зв'язком цілого, тому навіть у ви-

цих класах окрема особистість сама по собі ніколи не є метою: все життя повинне визначатися ідеєю. Відповідно жителі ідеальної держави всі разом повинні становити одну сім'ю і володіти одним майном [2, с. 149]. Таким чином, усупільнення дружин і дітей, характерне для ідеальної держави, зазвичай не ув'язується з ідеалом безшлюбності «Бенкету» і еротоманією «Федра».

Частково вирішити вказане затруднення могла б історична концепція еволюції-інволюції поглядів Платона на сімейно-шлюбну сферу, яку можна побудувати, відштовхуючись від періодизації Вол. Соловйова. У роботі «Життєва драма Платона» дослідник виділяє різні етапи відношення Платона до еросу протягом його творчого шляху і приходить до висновку, що погляди Платона мали поступову трагічну трансформацію від ідеалів Сократа до протилежних ідеалів. В результаті, на зміну возвеличеному розумінню еросу («Федр», «Бенкет»), як священного мостобудівника між земним і небесним світами, приходить розуміння еросу в низинному значенні, що відповідає «дикому способу життя за звичаєм звірячим» («Держава»). Онтологічна задача по переродженню нижчого світу підміняється задачами виправлення суспільства політичними статутами («Закони») [11, с. 622-624].

Незважаючи на значний потенціал даного підходу, автор статті вважає більш правильним відправитися, слідом за О. Лосєвим, на пошуки «цілісного Платона» [6, с. 773] і завдяки цьому експлікувати платонічну концепцію сім'ї таким чином, щоб зазначені вище суперечності знайшли своє органічне примирення. Даний шлях доцільніше виконати в просторі символічного виміру, прикладом розробки якого служать роботи О. Лосєва. Зокрема, дослідник робить висновок, що філософія Платона являється реалістичним символізмом, який «... проповедує полное отождествление знания и бытия, субъекта и объекта, их любовное взаимодействие и брак» [6, с. 631]. Крім того, О. Лосєв звертає увагу, що общинно-родові ідеали стосуються не тільки утопічних ідеалів Платона, але й відіграють велику роль і в інших розділах його філософії. Адже не випадково, що ідею, яка буде весь космос, Платон назвав «батьком і деміургом», а матерію, яка сприймає цю творчу ідею, назвав «годувальницею» і «восприимницею ідеї». Кожна річ в такому випадку є породження деміургічного батька і сприймає ідею матері. Отже, космос у Платона є живою істотою, що живе на основі сімейно-родових відносин [7, с. 30-31].

Уточнимо основні поняття, вихідні дані та інструменти нашого аналізу, проведеного в руслі символічного виміру. Сім'ю як шлюб і батьківство розглянемо в персональному та соціальному аспектах на матеріалах діалогів «Федр», «Бенкет», «Держава» і «Закони». У платонівському символізмі нас, насамперед, буде цікавити принцип тотожності ідеального і матеріального начал. Як пише О. Лосєв: «Платонизм ... есть символизм, и потому для него не существует ни сущности без явления, ни явления без сущности. ... Оба они отличны одно от другого. Но оба же они и тождественны одно с другим, субстанциально тождественны, так что существует одно и единое, нераздельное реалистическо-символическое бытие» [6, с. 633].

В якості ключових для розуміння сім'ї в символічному вимірі виділимо поняття *сотеріології* і *ієрофанії*, на яких зупинимося докладніше.

Будемо виходити з розуміння сотеріології як вчення про спасіння, а спасіння як здобуття безсмертя. Безсмертне – те, що не підвладне часу, що не гине, що неминливе. У цьому відношенні безсмертні у Платона його божественні ідеї (на чолі з ідеєю Блага), які завжди тотожні собі. Ідеї сприймаються у Платона в якості «чоловічого» начала, так як вони символізують оформлюють, запліднюють, осмислюють. А матерія виступає як «жіноче» начало, так як вона завжди сприймає, починає, дає матеріал. Зазначена онтологічна опозиція передається в «Бенкеті» через два сміху дуальних міфологічних образа – Пороса і Пенії. Порос у символічному

плані – це якесь метафізичне багатство, істинне буття, благо, безсмертне, прекрасне, розумне начало. Пенія ж навпаки, уособлює собою метафізичну бідність, якесь не-суще, зле, смертне, потворне, чуттєве начало. Від їх з'єднання виникає Ерос як якесь тяжіння метафізичної бідності до метафізичного багатства, тобто Блага. Саме Благо найбільш гідний предмет любові. На думку Платона, для його досягнення недостатньо поваги до нього або дружби з ним, в нього необхідно пристрасно, еротично закохатися. При цьому ерос не є прагнення лише до приватного блага (задоволення, тілесної краси), ерос є жадання до блага як такого (Бенкет, 205а-206а). Адже люди жадають володіти більш значним за аксіологічним статусом благом, причому володіти ним вічно, отже, ерос стає прагненням до безсмертя (Бенкет, 206а-207а). Таким чином, сотеріологічна мета еросу – спасіння смертної природи шляхом її залучення до ідеального і божественного.

Звернемо увагу, що сотеріологічний відтінок у сприйнятті сім'ї характерний для платонізму як такого. Так, наприклад, ідеалом для християнського платоніка Григорія Нісського є «духовний шлюб» [4, с. 358], «пречисте подружжя», в якому душа «...уготовляється в невесты для бесплотного, духовного и невещественного сочетания с Богом» [5, с. 12]. Концепція духовного шлюбу, що веде до спасіння, виявляється важливою в християнському платонізмі не тільки на персональному, але і на соціальному рівні. Зокрема, святитель описує стосунки єпископа і пастви наступними словами: «Блаженною любовью к нему была уязвлена церковь его, возлюбившая жениха своею любовью чистою и благою» [3, с. 384].

Розглянемо друге ключове поняття – ієрофанія, під якою будемо розуміти сакральне (священне), яке з'являється нам [14, с. 17]. В якості основних ознак сакрального приймемо такі: сакральне як недоторканне (Е. Дюркгейм); сакральне як інше, що повергає у трепет і захоплення (Р. Отто); сакральне як те, що виявляє себе в профанній сфері за допомогою ієрофанії (М. Еліаде) [8, с. 482]. Поняття ієрофанії в символічному вимірі розкриємо через взаємопов'язані ідеї породження, еросу і краси.

Безсмертні ейдоси як сакральне начало в платонівському символізмі проявляють себе через породження. За словом мислителя, зачаття і народження суть прояви безсмертного початку в смертній істоті (Бенкет, 206с), тому кожна жива істота за своєю природою піклується про своє потомство, а дбайливий ерос супроводжує цьому «безсмертя заради» (Бенкет, 208b). Людина в цьому повинна слідувати своїй «вічнотворящій природі» і залишати після себе дітей (Закони, 773e-774a). Завдяки цьому і рід людський стає причетним до безсмертя, залишаючись вічно тотожним (Закони, 720e-721d). А також і держава може бути дуже близько до безсмертя (Закони, 739 с-е). Звернемо увагу, що ерос в даному випадку представлений не тільки у висхідному (прагнучому), але і низхідному (породжуючому) значенні. Зокрема, в «Бенкеті» Платон знаходить недостатнім визначення еросу як прагнення до краси. Він уточнює, що ерос – є прагнення народити в прекрасному (Бенкет, 206e). Прекрасне, що виникає з присутності вічної ідеї в тимчасовому потоці речей – це єдине, на думку Платона, що найкраще відображає ідеальний світ в світі земному, на відміну від іншого ідеального (наприклад, чесноти, справедливості, розуму). У тутешніх подобах, стверджує Платон, важко розпізнати справедливість або помірність, та й сам розум не піддається зору, а інакше б збудив любов. А ось красу можна розглядати за допомогою зору, і тільки одній красі випало на долю бути найбільш зримою і еротично привабливою (Федр, 250b-e). А так як біологічно прекрасне було для давніх греків одночасно і релігійно прекрасним, то воно викликало захоплення і священний трепет. Цю красу Платон готовий боготворити, «шанувати красеня як богоравного» (Федр, 255a), робити з нього кумира і прикрашати його, немов для священнодійств (Федр, 252d-e).

Особливо звернемо увагу на таку властивість краси як сакральну недоторканність. Так, в «Федрі», незважаючи на напруження тілесної еротоманії,

Платон говорить про сотеріологічну важливість тілесної стриманості: «Если победят лучшие духовные задатки человека, его склонность к порядку в жизни и к философии, то влюбленный и его любимец блаженно проводят здешнюю жизнь в единомыслии, владея собой и не нарушая скромности, поработив то, из-за чего возникает испорченность души, и дав свободу тому, что ведет к добродетели» (Федр, 256a-c). В ідеальній державі Платон також обмежує чуттєвість. Закоханий, на думку мислителя, повинен бути другом своєму улюбленцю, повинен ставитися до нього як до сина заради прекрасного, щоб ніколи не могло виникнути навіть припущення, що між ними є щось більше. В іншому випадку він накличе на себе докір у грубості і в нерозумінні прекрасного (Держава, 402c-403c). У творчості послідовників Платона вказана властивість проявляється ще рельєфніше. Так, на думку Плотіна, задача людини – любити образ, як відображення прототипу. На цьому шляху непогрішимо лише споглядати красу, і лише тільки ті, хто залишаються цнотливими не здійснюють помилки в засвоєнні цієї чуттєвої краси [10, III. 5. 1. 36-38]. З точки зору Вол. Соловйова, любителі жіночого тіла самого по собі, яке в своєму складі є лише частина жіночої істоти, являються фетишистами і некрофілами [12, с. 524].

Розглянуті сотеріологічні і сакральні аспекти проявляються як на персональному, так і на соціальному рівні розуміння сім'ї в платонізмі. Персональний рівень найбільш виразно представлено в діалозі «Бенкет». На думку Платона, вічністю, безсмертям не можна оволодіти відразу і люди опановують його поступово. Тіло знаходить безсмертя через дітонародження (Бенкет, 206e). Тілесне, залишаючи щоразу нове замість старого, зберігає свій рід і числиться колишнім, хоча весь час і змінюється (Бенкет, 207d). Але цей шлях використання еросу для родового безсмертя недосконалий. Як пояснює Вол. Соловйов: «Нижшая душа хочет бесконечных порождений в чувственной безмерности – отрицательная, дурная бесконечность, единственно доступная для материи-победительницы: постоянное повторение одних и тех же исчезающих явлений, увековеченная жажда и голод без насыщения, живая пустота без наполнения... служебное орудие для бессмысленной безмерности материальных вожделений» [11, с. 612].

Жага безсмертя примушує шукати більш вищі шляхи. Від різних менш досконалих тілесних породжень (тілесні діти) Платон переходить до більш досконалих душевних породжень (прекрасні закони, промови), а далі й до споглядання, від якого народжується істинна чеснота, а разом з нею і безсмертя (Бенкет, 212a). Таким чином, тут репрезентована концепція «духовного» шлюбу, в якому любов перенаправляється з горизонталі буденно-міфологічного сприйняття (коли кожен шукає благо у набутті своєї тілесної половини) в вертикаль сакрально-символічного сприйняття (коли Благо є безтілесною половиною душі людини). Сходінки цього сходження: «тілесний шлюб», який породжує дітей; «душевний шлюб», який породжує прекрасні промови, твори мистецтва, закони; і нарешті, «духовний шлюб», який породжує чесноти.

Соціальний рівень розуміння сім'ї репрезентовано в «Державі». Є. Трубецький вдало характеризує утопію Платона як язичницький монастир ідеальних громадян. Ця виховна установка повинна вести до вічної мети спасіння, яка визначає собою увесь його устрій і всі напрямки його діяльності [13, с. 54]. Спасіння соціуму у вченні Платона можливе за допомогою еротичного прагнення до блага, яке проявляє себе двояко: через старання служіння загальному благу держави, так як ми дбаємо про те, що більше любимо (Держава, 412c-e); і через жадання до вищої краси блага, яке просвічує в досконалих громадянах ідеальної держави. Щодо останнього Платон підкреслює, що клас вартових повинні утворювати люди, у яких є спільні риси: прекрасні моральні якості, які узгоджуються із зовнішністю. Це, на думку Платона, буде найпрекрасніше видовище для того, хто здатний бачити, так як вища краса надзвичайно приваблива. Таких-то людей, вважає мисли-

тель, і любив би всього більше той, хто відданий мусичному мистецтву, так як все, що відноситься до мусичного мистецтва, має завершуватися еротичної любов'ю до прекрасного. Таким чином, ерос з'єднає громадян ідеального поліса воєдино через жадання до вищої краси і загального блага.

Підіб'ємо підсумок. Звернення до символічного виміру дозволяє нам з'єднати в рамках єдиної концепції суперечливу сферу сімейно-шлюбних відносин в платонізмі. Ключовими для символічного аналізу є поняття сотеріології і ієрофанії.

По-перше, платонізм накладає сотеріологічний відбиток на сприйняття сім'ї як в персональному, так і соціальному аспектах. Спасіння, з точки зору Платона, можливе через особисту («Бенкет») або колективну («Держава») еротичну вкоріненість у Благо, символічний шлюб душі чи спільноти душ з Благом. Обидва виявлених аспекта чітко проглядаються і в творчості християнських платоніків.

По-друге, сім'я у Платона не стільки соціальна, скільки космічна категорія. Вічні ідеї являють себе, втілюючись в матеріальному початку і породжуючи красу. Цьому космічному процесу має наслідувати і чоловік, і людський рід, і держава.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Асмус, В. Ф. Платон / В. Асмус. – М.: Мысль, 1975. – 220 с. – (Мыслители прошлого).
2. Виндельбанд, В. Платон / Вильгельм Виндельбанд. – К.: Зовнішторгвидав України, 1993. – 176 с.
3. Григорий Нисский. Надгробное слово Мелетию Великому, епископу Антиохийскому // Творения святого Григория Нисского. Ч. 8. – М.: Типография В. Готье, 1871. – С. 376-389.
4. Григорий Нисский. О девстве. Письмо, содержащее увещание к добродетельной жизни // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. – М.: Типография В. Готье, 1865. – С. 284-394.
5. Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни Песней Соломона // Творения святого Григория Нисского. Ч. 3. – М.: Типография В. Готье, 1862. – С. 1-408.
6. Лосев, А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев; [сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова]. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
7. Лосев, А. Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба / А. Ф. Лосев // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения / [Отв. ред. Ф. Х. Кессиди]. – М.: Наука, 1979. – С. 9-57.
8. Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 3 / Рук. проекта В. С. Степин, Г. Ю. Семигин. – М.: Мысль, 2010. – 692 с.
9. Платон. Сочинения. В 4 т.: Перев. с древнегреч. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2006-2007.
Т. 1. – 2006. – 632 с.
Т. 2. – 2007. – 626 с.
Т. 3. Ч. 1. – 2007. – 752 с.
Т. 3. Ч. 2. – 2007. – 731 с.
10. Плотин. Третья эннеада : Научное издание; пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша ; вступ. стат. Т. Г. Сидаша, Д. Ю. Сухова. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. – 480 с.
11. Соловьев, В. С. Жизненная драма Платона / Владимир Сергеевич Соловьев // Сочинения. В 2 т. Т. 2; [Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева]. – М.: Мысль, 1988. – С. 582-625.
12. Соловьев, В. С. Смысл любви / Владимир Сергеевич Соловьев // Сочинения. В 2 т. Т. 2; [Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева]. – М.: Мысль, 1988. – С. 492-546.
13. Трубецкой, Е. Н. Социальная утопия Платона / Кн. Е. Трубецкой. – М.: Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1908. – 117 с.
14. Элиаде, М. Священное и мирское / Мирча Элиаде; Пер. с фр., предисл. и комм. Н. К. Гарбовского. – М.: МГУ, 1994. – 144 с.

REFERENCES:

1. Asmus, V. F. Platon. – M.: Mysl', 1975. – 220 s.
2. Vindel'band, V. Platon. – K.: Zovnishtorgvidav Ukraini, 1993. – 176 s.
3. Grigoriy Nisskiy. Nadgrobnoe slovo Meletiyu Velikomu, episkopu Antiokhiyskomu // Tvoreniya svyatogo Grigoriya Nisskogo. Ch. 8. – M.: Tipografiya V. Got'e, 1871. – S. 376-389.
4. Grigoriy Nisskiy. O devstve. Pis'mo, soderzhashchee uveshchanie k dobrodetel'noy zhizni // Tvoreniya svyatogo Grigoriya Nisskogo. Ch. 7. – M.: Tipografiya V. Got'e, 1865. – S. 284-394.
5. Grigoriy Nisskiy. Tochnoe iz'yasnenie Pesni Pesney Solomona // Tvoreniya svyatogo

Grigoriya Nisskogo. Ch. 3. – M.: Tipografiya V. Got'e, 1862. – S. 1-408.

6. Losev, A. F. Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii. – M.: Mysl', 1993. – 959 s.

7. Losev, A. F. Platonovskiy ob'ektivnyy idealizm i ego tragicheskaya sud'ba // Platon i ego epokha. K 2400-letiyu so dnya rozhdeniya. – M.: Nauka, 1979. – S. 9-57.

8. Novaya filosofskaya entsiklopediya. V 4 t. T. 3 / Ruk. proekta V. S. Stepin, G. Yu. Semigin. – M.: Mysl', 2010. – 692 s.

9. Platon. Sochineniya. V 4 t.: Perev. s drevnegrech. / Pod obshch. red. A. F. Loseva i V. F. Asmusa. – SPb.: Izd-vo S. -Peterb. un-ta ; Izd-vo Olega Abyshko, 2006-2007.

T. 1. – 2006. – 632 s.

T. 2. – 2007. – 626 s.

T. 3. Ch. 1. – 2007. – 752 s.

T. 3. Ch. 2. – 2007. – 731 s.

10. Plotin. Tret'ya enneada : Nauchnoe izdanie. – SPb.: Izd-vo Olega Abyshko, 2004. – 480 s. – (Seriya «Plotiniana»).

11. Solov'ev, V. S. Zhiznennaya drama Platona // Sochineniya. V 2 t. T. 2. – M.: Mysl', 1988. – S. 582-625.

12. Solov'ev, V. S. Smysl lyubvi // Sochineniya. V 2 t. T. 2. – M.: Mysl', 1988. – S. 492-546.

13. Trubetskoy, E. N. Sotsial'naya utopiya Platona. – M.: Tipo-litogr. T-va I. N. Kushnerev i Ko, 1908. – 117 s.

14. Eliade, M. Svyashchennoe i mirskoe. – M.: MGU, 1994. – 144 s.

Штаталович А. М., кандидат философских наук, докторант кафедры философии Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара (Днепропетровск, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Експлікації платонівського розуміння родини

Анотація. В статті експліцирується платоністична концепція родини в сакрально-символічному вимірі. Ключовим для розуміння родини в платонізмі є поняття ієрофанії. На матеріалах платонівських діалогів «Федр», «Пир», «Государство», «Законы» отмечено, що платонізм накладає сoteriологічних відбитків на сприйняття родини і шлюбу. Спасіння в платонізмі можливо через особисту або колективну укорененість в Благо, сакрально-символістичний шлюб душі або спільноти душ Благом. Обидва виявлені аспекти чітко прослідковуються і в творчості християнських платоністів.

Ключові слова: платонізм, родина, шлюб, символізм, мистика, любов.

Shatalovych O., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Explication of Platonic understanding of the family

Abstract. The article explicates platonic concept of family in the sacral and symbolic dimension. The notion of hierophany is the key to understanding the family in Platonism. Having analyzed Plato's dialogues 'Phaedrus', 'Symposium', 'Republic', 'Laws', it was concluded that Platonism makes soteriological impact on the perception of marriage. Salvation in platonism can be realized when a personal or collective is established in the Good and there is a sacral and symbolic marriage that unites the soul and Good or a community of souls and Good. These both identified aspects are clearly visible in the works of Christian Platonists.

Key words: Platonism, family, marriage, symbolism, mysticism, love.

Штаталович І. В.кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософіїДніпропетровського національного університету
імені Олеся Гончара

(Дніпропетровськ, Україна),

E-mail: visnukDNU@i.ua

ПРОБЛЕМА ДЕТЕРМИНИЗМА В СОВРЕМЕННОМ НАУЧНОМ ДИСКУРСЕ: PRO ET CONTRA

Аннотация. В статье систематизируются главные проблемные аспекты, к которым относятся вопросы терминологии, определения, научного статуса и универсальности детерминизма в новых исследованиях на рубеже XX-XXI столетий.

Ключевые слова: детерминизм, причинность, случайность, квантовая механика, синергетика.

В течение XX века шла острая дискуссия относительно научного статуса принципов детерминизма и причинности в связи с новыми открытиями в квантовой механике. Как отмечает исследователь А. А. Печенкин, редукция волнового пакета была прямым вызовом для причинности, который сделала квантовая механика [20, с. 174]. Эта проблема актуальна и сейчас, даже отношение к редукции волновой функции становится «классификационным принципом» для многих интерпретаций квантовой механики [16, 3].

Вопросы детерминации тщательно обсуждались и в космологии XX века. Является ли Вселенная причинно-связанная? Что есть причиной расширения Вселенной? Насколько обоснована экстраполяция эволюции звезд и черных дыр? Какова причина, по которой Вселенная является таковой, а не иной, имеет те свойства, которые мы наблюдаем? Является ли жизнь на Земле результатом чистой случайности? Приоритет решения этих сложных вопросов переходит к космологии XXI века. Как отмечает В. В. Казютинский: «... космология ставит проблему причинности не менее широко, чем квантовая механика, но решение этих вопросов гораздо менее ясно, и мы путаемся даже в правильной постановке этих вопросов» [11, с. 272].

Относительно соотношения синергетики и детерминизма отечественная исследовательница И. С. Добронравова обращает внимание на то, что общепринятой концепции детерминизма в философских основах синергетики пока нет, «... хотя и естественнонаучные и философские предпосылки для адекватного понимания причин самоорганизации, на мой взгляд, уже налицо» [22, с. 214]. Среди ученых, так же, встречаются полярные позиции по вопросу эпистемологической значимости принципа детерминизма. Так, с одной стороны существует радикальная позиция одного из основателей синергетической концепции, нобелевского лауреата И. Пригожина, который на пороге XXI века опубликовал статью с категорическим названием «детерминизма нет ни в обществе, ни в природе» [18]. С другой стороны, последователи И. Пригожина (С. П. Курдюмов, А. Н. Князева), уже не так категоричны в выводах, и переосмысливают как «новый образ детерминизма» [8]. Таким образом, как отмечает Н. А. Мещерякова: «... Проблемное поле детерминизма расширяется, но в вместе с тем обнаруживается, и явная недостаточность его собственно философской интерпретации» [10, с. 18]. Это, в свою очередь, требует нового философского исследования концепции детерминизма.

Новые философские исследования концепции детерминизма на постсоветском пространстве представлено работами Н. А. Мещеряковой [10], Г. А. Югая [27] и научными сборниками «Причинность и телеономизм в современной естественно-научной парадигме» [20], «Спонтанность и детерминизм» [22].

Н. А. Мещерякова, рассматривая историко-философский аспект становления концепции детерминизма от Фалеса до К. Маркса, отмечает, что детерминизм не настолько методологическая проблема, как обычно представлено в нашей литературе, сколько проблема экзистенциально-метафизическая, историко-философская, культурологическая [10, с. 4-5].

Перспективным направлением для отдельного исследования является концепция «информационной детерминации», которая рассматривается Г. А. Югаем. Он определяет информацию как самый универсальный атрибут материи, обеспечивает ее самоотражение, самоорганизацию и самодетерминацию [27, с. 166]. Данная концепция рассматривается также и другими исследователями в культурологическом [14] и экономическом [12] аспектах.

Материалы, представленные в сборниках «Причинность и телеономизм в современной естественно-научной парадигме» [20], «Спонтанность и детерминизм» [22] очень обширны. Так, в сборнике «Спонтанность и детерминизм» идет речь о эпистемологических аспектах детерминизма (М. Е. Омеляновский, Ю. В. Сачков, Г. И. Рузавин, Л. Б. Баженов, Н. Ф. Овчинников), вопросы причинности и квантовой онтологии (А. Ю. Севальников, С. П. Кулик, В. Д. Ерекаев, А. В. Белинский), проблема детерминизма в контексте постнеклассической науки (А. Н. Голубева, А. Д. Суханов, В. И. Самохвалова, И. С. Добронравова, А. А. Мамчур, В. Г. Борзенков, В. Д. Захаров, В. Я. Перминов, С. Н. Коняев).

В сборнике «Причинность и телеономизм в современной естественно-научной парадигме» [20] в связи с развитием синергетики обсуждается научный статус принципов детерминизма и причинности на рубеже XXI века, осмысливается обращения к целевым причинам для обоснования процессов самоорганизации и когерентности и коррелятивных связей как новых форм детерминизма. Рассматривается проблема причинности в контексте научного рационализма (А. А. Мамчур, Н. А. Абрамов, И. А. Акчурина, В. В. Казютинский, А. Ю. Севальников, Н. Ф. Овчинников); анализируется причинность в контексте категорий сложности, информации, спонтанности, автономности (Ю. В. Чайковский, Г. Патти, Ю. В. Сачков, А. А. Печенкин, В. И. Корогодина, В. Л. Корогодина, А. И. Панченко, И. В. Мелик-Гайказян).

Учитывая разносторонность данного пласта исследований и ограниченность рамками статьи, целесообразно привлечь внимание только на проблемные стороны концепции детерминизма в современной науке.

Таким образом, *целью данной статьи* является систематизация основных проблемных аспектов в новых исследованиях концепции детерминизма.

Одна из первых проблем, с которой сталкивается исследователь концепции детерминизма, связана с *терминологической неоднозначностью*, возникающей из-за неоднозначного соотношения детерминизма и причинности, детерминизма и случайности. Данные категории в исследованиях либо противопоставляются, либо не имеют четких границ. Так, еще отечественный исследователь М. Е. Омеляновский обращал внимание на проблему отсутствия общепринятой точки зрения среди «физиков, придерживаются диалектического материализма» по употреблению термина «детерминизм» и недостаточную определенность вопрос соотношения детерминизма и причинности [22, с. 13-14]. Например, В. А. Фок и Д. И. Блохинцев предпочитали термин «причинность» в отличие от термина «детерминизм». По мнению Д. И. Блохинцева «иллюзия детерминизма» в области микромира «становится попросту вредным самообманом», хотя это не значит, «... что в статистических теориях не имеет места причинность» [1, с. 44-45]. Аналогичная позиция встречается и среди современных физиков, например, доктор физ. -мат. наук Л. В. Прохоров утверждает, что в квантовой механике является причинность, но нет детерминизма [21, с. 86]. Исследовательница Н. А. Мещерякова, в свою очередь, отмечает, что уже в начале XX века, термин «детерминизм» становится «непопулярен» среди западных ученых, по причине ассоциаций его с необходимостью и фатализмом, а

в современном состоянии – в связи с бурным развитием синергетики [10, с. 13]. Л. Б. Баженов, указывая на эту терминологическую проблему, отмечает, что ей немало способствует то обстоятельство, что слово «неопределенность» в английском языке передается как «индетерминированность» [22, с. 74].

В то же время ряд философов, все же, предпочитает категорию детерминизма. В. П. Огородников, выделяя различные назначения детерминантов (одни из детерминантов выступают причиной, вторые – условием, третьи – функциональным соотношением), признавал ошибочным сводить все типы детерминации к причинности [13, с. 56].

Попытка объединить в единую терминологию категории детерминизма и причинности, детерминизма и случайности, вызывает «смешанную терминологию» [22, с. 181]. Например, исследователь Н. А. Мещерякова, отмечая, что классификаций детерминизма столько же, сколько авторов, работающих над этой проблемой [10, с. 18], различает «каузальный детерминизм» и «детерминированную каузальность» [10, с. 86]. В исследовательской литературе наряду с «вероятностным», «жестким», «мягким» детерминизмом [22 с. 181], встречаются «слабый» [22, с. 215], «научный» детерминизм [20, с. 99-100] и др.

К проблеме терминологической неоднозначности примыкает *проблема определения детерминизма*, которая выражается с одной стороны в необходимости пересмотра существующих определений, с другой – в отсутствии общепринятого четкого определения детерминизма.

Среди основных определений детерминизма, философы в советский период выделяли: взаимообусловленность и всестороннюю связь явлений материального мира [22, с. 15]; относительную необходимость и универсальное взаимодействие [4, с. 64]; доктрину, что признает общий характер принципа причинности [22, с. 74]; детерминизм как теория отношений усреднения, учение о процессе, согласно которому события происходят вполне определенным, а не произвольным путем, а возникновение вещей определяется другими явлениями [15, с. 42, 57]. Наиболее распространенное значение приобрели определения Б. М. Кедрова [6, с. 41], который определяет детерминизм как общее учение, признающее существование всеобъемлющей связи явлений и отрицающее существование каких-либо явлений и вещей вне этой связи. А. С. Кравец обобщает главные определения детерминизма в рамках диалектического материализма как учение: о универсальной связи и универсальной обусловленности явлений [9, с. 3]. Но по мнению Н. А. Парнюка, определение детерминизма как учения об общем, универсальная связь всех вещей (явлений) мира не исчерпывает содержания этого понятия. «В категориях детерминизма отражается не только всеобщность и универсальность взаимодействия, но в особенности производящая, результативная сторона взаимодействия. Во взаимодействии сам факт существования одной из сторон не зависит от существования другой стороны» [15, с. 42].

Необходимость пересмотра определений понятия детерминизм среди современных исследователей поддерживает Н. А. Мещерякова, которая также не соглашается с общепринятыми определениями детерминизма, так как «... определение не обязано в себя самом содержать возможности его противоречивого толкования» [10, с. 16]. Она обосновывает свою точку зрения, анализируя ключевые понятия из определений: универсальность, обусловленность, связь явлений. Отмечая, что универсальность – термин, означающий как многообразие, так и общее, единое (универсальный ключ – ключ, открывающий все замки), исследовательница акцентирует внимание на том, что в этом смысле «... универсальность есть прямое утверждение редукционизма как сведения всего многообразия связей к одной-единственной. Но именно против этого, самым энергичным образом выступают сами авторы указанных дефиниций» [10, с. 16]. В свою очередь, определение детерминизма через обусловленность двусмысленно в аналогии с кондиционализмом, а по

мнению Н. А. Мещеряковой, не стоит основой определения делать понятие, что провоцирует такие нежелательные аналогии. По поводу определения детерминизма через связь явлений, исследовательница обращает внимание на то, что авторы, вводя словосочетание «связь явлений» в определение детерминизма вряд ли имеют в виду под детерминизмом пространственно-временную последовательность событий. Но что же другое выходит из сколько-нибудь строгого толкования универсальной связи, что интерпретируется в терминах «связи явлений»? – ставит автор вопрос [10, с. 16].

Еще одна проблемная сторона определения детерминизма есть *подмена общего понятия детерминизма его отдельным вариантом*, что являлось одним из главных факторов критического пересмотра концепции детерминизма в период становления квантовой механики. Как отмечает Б. Кедров отрицание закономерности микропроцессов, объявления их акаузальности, индетерминированности не произошло бы, «... если бы созданию квантовой механики не предшествовал взгляд, что детерминизм вообще – это лапласовский, механический» [5, с. 34]. Один из основателей квантовой механики М. Борн, анализируя суть понятия «детерминизм» отмечал: «Механические законы обладают тем свойством, что точно заданное начальное состояние (конфигурация и скорости) однозначно и точно определяет конечное состояние для любого момента времени» [3, с. 164]. В такой трактовке понятия детерминизма конечно подпадает под неизбежную критику, поскольку мы не можем знать точно заданное первоначальное состояние системы. Философы неоднократно указывали, что полемика вокруг лапласовской формы детерминизма (сознательно узкого физического формулировки детерминизма) является ошибочной [4, с. 81].

Остроту решения этой проблемы можно хорошо проиллюстрировать знаменитой полемикой В. А. Фока и Н. Бора, которая привела к изменению взглядов последнего. В 1957 В. А. Фок выражает несогласие с Н. Бором и критикует его за принятые им терминологию. Поводом для полемики было заявление Н. Бора о «неконтролируемое взаимодействие» и противопоставление «принципу дополнительности» – «принципу причинности». Но как отмечал В. А. Фок: «Бор понимает причинность в узком механическом смысле – в смысле детерминизма «лапласовского» типа. Таким образом, фактически Бор имеет в виду несовместность квантовой механики с детерминизмом лапласовского типа, но не с принципом причинности в более общем смысле. А тогда с ним можно согласиться» [24, с. 463]. Под влиянием дискуссий с В. О. Фоком, Н. Бор все же признал, что «... следует отказаться только от детерминизма лапласовского типа, но не от причинности вообще, что термин «неконтролируемое взаимодействие» неудачен, и что на самом деле все физические процессы контролируемые» [25, с. 518-519]. Как пишет сам В. А. Фок [23 с. 602], при личном обсуждении в Копенгагене в 1957 Н. Бор согласился с замечаниями, и это отразилось в его статье «Квантовая физика и философия» [2], в которой он впервые разделяет понятия «причинность» и «детерминизм» (в смысле лапласовского детерминизма) и указывает, что причинность в смысле отношения причины и следствия, полностью сохраняется в квантовой физике, которая требует отказа только от «классического идеала детерминизма».

Однако на рубеже XX-XXI веков среди ученых (особенно западных стран) подмена общего значения детерминизма его отдельным вариантом, который сводится к лапласовскому детерминизму или предсказуемости, продолжает свое существование. И если в середине XX столетия как физики, так и теоретики науки (М. Борн, К. Поппер) под детерминизмом понимали жесткий, однозначный, лапласовский детерминизм, то и в конце XX столетия с точки зрения И. Пригожина: «Детерминизм – точка зрения, согласно которой эволюцией управляет некоторый набор правил, позволяющий из любого конкретного учебного состояния порождать одну и только одну последовательность будущих состояний» [17, с. 180]. Как отмечает И. Рузавин, с работ И. Пригожина следует, что под детерминизмом тот понимает механи-

стический детерминизм лапласовского типа [22, с. 54]. По мнению И. Пригожина, хотя развитием динамической системы управляет детерминистический закон, но на практике наше незнание начальных условий исключает всякую возможность детерминированных прогнозов [19 с. 124].

Аналогичную точку зрения высказывает, и современный методолог науки Н. Ф. Овчинников, представляя основную идею «научного» детерминизма (в его отличии от детерминизма «здорового смысла», метафизического и теологического) в том, что «... любое событие предопределено начальными условиями и может быть предсказано с необходимой нам степенью точности» [20, с. 88]. Как отмечает Н. Ф. Овчинников, специфика научного детерминизма заключается в том, что самыми ничтожными расхождением в точном знании начальных условий, определенной начальной задачей прогноза, может привести к предвидению иного события [20, с. 102], что вызывает сомнение в применении принципа «научного» детерминизма. Первые сомнения в «научном» детерминизме, как указывает исследователь исторически возникли с появлением соотношения неопределенностей Гейзенберга, связанного с невозможностью точного определения начальных условий [20, с. 103]. Но следует заметить, что в отождествлении детерминизм с предсказуемостью скрывается ошибка, о которой уже предупреждалось в философской литературе. Так, по мнению В. П. Огородникова нельзя отождествлять детерминизм с предсказуемостью, потому что прогноз может быть осуществлен и на основании связи, не являющейся детерминистской. Такой является устойчивая связь состояний во времени – одно за другим (классическим примером этого есть смена дня и ночи) [13, с. 73-74].

Следующий пласт проблемных аспектов детерминизма в современных исследованиях связан с *определением научного статуса и признанием универсальности принципа детерминизма*.

Научная значимость принципа детерминизма ставится под сомнение в связи с решением двух фундаментальных проблем – *случайности и развития*. С точки зрения Н. А. Мещеряковой онтология классического рационализма по сути не справилась с решением этих двух фундаментальных проблем [10, с. 24]. Поэтому в современной науке они снова становятся основой для критики концепции детерминизма. По мнению исследовательницы, именно с утверждением синергетики, случайность безоговорочно входит в наше сознание как самостоятельное начало мира [10, с. 6]. Так, И. Пригожин хотя и не исключает полностью детерминистские аспекты (доминирующие в интервалах между бифуркациями), но делает ставку на случайность: именно случайные элементы (или флуктуации) играют основную роль вблизи бифуркаций [19, с. 235].

И. Рузавин отмечает, что И. Пригожин настойчиво подчеркивает активность материи, роль случайности и нестабильности в процессе эволюции материальных систем [22, с. 53]. Поскольку подавляющее большинство материальных систем относятся к системам неустойчивым и хаотическим, то для их адекватного описания детерминистские законы непригодны (описывающие равновесные системы и выражают устойчивые отношения между переменными). Как считает И. Пригожин: «От детерминистических, обратимых процессов физика движется к стохастическим и необратимым процессам» [19, с. 236]. Каким образом мы выходим за пределы детерминизма? Как показывают законы природы, сформулированные И. Ньютоном, Э. Шредингером и А. Эйнштейном, детерминизм подвергается «математизации» по четко определенных механизмов. Напротив, отклонения от детерминизма требуют введения таких антропных понятий, как случайность или акциденция [17, с. 19].

С точки зрения И. Рузавина, утверждение И. Пригожина «о замене детерминизма нестабильностью» справедливо в двух отношениях: «во-первых, оно опирается на современные представления о неустойчивости как источнике необратимости и неравновесности систем в процессе их становления и эволюции; во-вторых, классические детерминистские законы представляют собой предельный случай стоха-

стических законов» [22, с. 54]. С такой точкой зрения И. Пригожина не согласны Е. Князева и С. Курдюмов, которые утверждают, что, ставя в центр проблемного поля одно представление – нестабильность, нельзя исключать другое – стабильность, детерминизм [7, с. 40-45]. Стабильность и нестабильность является диалектически взаимосвязанными категориями, поэтому они не исключают, а предполагают и дополняют друг друга.

Вопрос, не менее активно обсуждается современными исследователями и связан с научной значимостью и универсальностью принципа детерминизма – это его *психологический характер*. Мысль о психологическом характере причинности (в более распространенном контексте – детерминизма), которая выражена в истории философии Д. Юмом, Б. Расселом, имеет свое продолжение и в современности. С точки зрения Л. Б. Баженова, причинность – не столько факт реального бытия, сколько способ нашей организации знаний [11, с. 250]. Как отмечает И. А. Акчурин, уже в структуре языка между подлежащим и сказуемым каким образом формулируется причинная связь. «И вопрос о том, где причина – здесь она или ее формирует наш мозг – это сейчас далеко не тривиальный вопрос» [11, с. 261].

Комментируя возникновение новых интерпретаций квантовой механики вследствие неудовлетворительного объяснения поведения микрообъектов в ортодоксальной интерпретации, А. Л. Мамчур тоже отмечает, что в данном случае мы столкнулись с психологическими особенностями самого разума. «Видимо, причинной объяснение, понятой именно как указание на механизм порождение, является, говоря словами И. Канта, одной из «потребностей» разума. Пока такое объяснение не достигнуто, разум будет испытывать беспокойство, чувство интеллектуального дискомфорта. Предлагая раз отказаться от причинного объяснения, мы вступаем в противоречие с его глубинными «потребностями» и «интересами» [11, с. 251]. Ссылаясь на исследования нейробиологов и антропологов, А. Л. Мамчур называет главную особенность переработки информации нашим мозгом как «детерминативность», то есть «... мозг навязывает» действительности определенность и детерминизм даже там, где эта действительность ими заведомо не обладает» [11, с. 251-252]. Однако, научный статус и универсальность детерминизма и причинности (как одного из главных детерминантов [13, с. 56]) подвергаются критике современными исследователями.

В. Д. Захаров, опираясь на критику детерминизма К. Поппером (он считает, что формула причинности нефальсифицируема), отмечает, что на таком «принципе» нельзя построить физическую теорию, которая не сводилась бы к тавтологии, то есть не оправдывалась бы любым экспериментом. Как подчеркивает исследователь: «Формула детерминизма не избавляет нас от метафизики, поскольку требует нечто трудно вообразимое – некоего Демона («демона Лапласа»), которые знал бы все начальные условия» [22, с. 272-274].

Традиционные взгляды на причинность устарели в мире современной науки. Так, по мнению И. А. Акчурина в рамках классической трактовки философской категории причины без учета категории когерентности невозможно объяснить одновременное согласованное друг с другом в пространстве и времени протекание в живой клетке тысяч и тысяч аллостерических (сильно зависимых от трехмерной пространственной конфигурации молекул) биохимических реакций и биофизических процессов. [20, с. 41-42]. В свою очередь, как отмечает А. А. Мамчур, не существует причинного объяснения и при теоретической реконструкции явлений микромира, поскольку квантовая механика до сих пор не дала однозначного ответа на вопрос о возможном поведении микрообъектов, обеспечивая только вероятностные прогнозы этого поведения [11, с. 246].

В свете современного развития синергетики, с точки зрения Д. С. Чернавского требует ревизии и само понятие «причины», поскольку часто как причина фигурирует внутреннее свойство системы, а не внешнее воздействие [26, с. 14]. Вытес-

нение причинности на задний план отмечает и Н. Ф. Овчинников: поясняющими основаниями в различных областях науки начинают выступать другие принципы – структуры, системности, самоорганизации [20, с. 88].

Исследователь Г. Патти обращает внимание на проблему «нисходящей причины» (разноуровневое, иерархическое выделение совокупности и интегрированности причинных цепей) [11, с. 284]. Например, столкновение бильярдных шаров можно объяснить каждый раз на новом уровне материальной действительности: механически, через деформации электронных орбит, через виртуальные процессы. Если мы более внимательно и тщательно рассмотрим причину данного явления, то мы ее потеряем. Восстает тогда вопрос: на каком уровне существует данная причина? Получается, что причинность – комментирует данную идею В. Д. Ерекаев – это некий интеграл от множества причинных цепей, рядов [11, с. 284]. В таком случае, согласно Г. Патти, причинность является полезной концепцией только тогда, когда она ассоциируется с силой и контролем [20, с. 144], то есть мы можем говорить о той или иной причине только в том смысле, в котором мы имеем возможность выделить ее из «континуального множества причинных цепей», что формируют это явление. «Следовательно, не существует какой-то одной причины данного явления. Конкретная, выделенная наблюдателем причина всегда представляет собой интегральное действие континуума «нисходящих» причинных цепей, сопричастных данному явлению» [11, с. 285].

Выводы. К проблемным аспектам концепции детерминизма в новых философских исследованиях относятся вопросы терминологии, определения, научного статуса и универсальности детерминизма. Терминологическая неоднозначность употребления понятия детерминизма, отсутствие его общепризнанного определения и подмена его отдельными вариантами (сведение к предсказуемости или лапласовскому детерминизму) мешает его научному авторитету среди современных ученых. Исследователи обращают внимание на необходимость переосмысления понятия детерминизма в контексте развития квантовой механики и синергетики.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Блохинцев Д. И. Принципиальные вопросы квантовой механики / Д. И. Блохинцев. – М.: Наука, главн. ред. физ. -мат. лит., 1966. – 160 с.
2. Бор Н. Квантовая физика и философия / Н. Бор // Успехи физических наук, 1959. – Т. 67, вып. 1. – С. 37-42.
3. Борн М. Непрерывность, детерминизм, реальность / Макс Борн // Размышления и воспоминания физика: Сб. статей. – М.: Наука, 1977. – С. 162-188.
4. Иванов В. Г. Детерминизм в философии и физике / В. Г. Иванов. – Л.: Наука, 1974. – 183 с.
5. Кедров Б. М. Научная концепция детерминизма / Б. М. Кедров // Современный детерминизм. Законы природы / Редкол. Г. А. Свечников и др. – М.: Мысль, 1973. – С. 6-35.
6. Кедров Б. М. О детерминизме / Б. М. Кедров // Философские науки. – 1968. – № 1. – С. 41-48.
7. Князева Е. Н. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов– СПб.: Алетейя, 2002. – 414.
8. Князева Е. Н. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов // Вопросы философии, 1992. – №12.
9. Кравец А. С. Проблема детерминизма (предисловие) / А. С. Кравец // Детерминизм и современная наука : Межвуз. сборн. науч. трудов. – Воронеж.: Изд. Воронежского ун-та, 1987. – С. 3-8.
10. Мещерякова Н. А. Детерминизм в философском рационализме: от Фалеса до Маркса / Н. А. Мещерякова. – Воронеж : Изд. Воронежского гос. ун-та, 1998. – 168 с.
11. Многоликий детерминизм на рубеже веков: Материалы «Круглого стола» // Причинность и телеономизм в современной естественно-научной парадигме / ИФРАН ; [Отв. ред. Е. А. Мамчур, Ю. В. Сачков]. – М.: Наука, 2002. – С. 245-287.
12. Молчанов Н. Н. Информационный детерминизм в экономике / Н. Н. Молчанов // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 5, Экономика. – 2004. – Вып. 4. – С. 35-48.
13. Огородников В. П. Познание необходимости. Детерминизм как принцип научного ми-

рвовоззрения / В. П. Огородников. – М.: Мысль, 1985. – 206 с.

14. Оленев С. М. Детерминация культурогенетического процесса: Информационные и метainформационные факторы. Монография / С. М. Оленев. – М.: МГУКИ, 2002. – 200 с.

15. Парнюк М. А. Принцип детерминизма в системе материалистической диалектики / М. А. Парнюк. – К.: Наукова думка, 1972. – 356 с.

16. Печенкин А. А. Три классификации интерпретаций квантовой механики / Печенкин А. А. // Философия науки. Вып. 5.: Философия науки в поисках новых путей / [Отв. ред. И. Т. Касавин, В. Н. Порус]. – М.: ИФРАН, 1999. – С. 164-183.

17. Пригожин И. Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы / Илья Пригожин; пер. с англ. Ю. А. Данилова. – Ижевск: НИЦ Регулярная и хаотическая динамика. – 2000. – 208 с.

18. Пригожин И. Творящая натура: Детерминизма нет ни в обществе, ни в природе // Эксперт, 2000. – №48 (260).

19. Пригожин И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / Илья Пригожин, Изабелла Стенгерс; пер. с англ. Ю. А. Данилова; Общ. ред. В. И. Аршинова и др. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.

20. Причинность и телеономизм в современной естественно-научной парадигме / ИФРАН; [Отв. ред. Е. А. Мамчур, Ю. В. Сачков]. – М.: Наука, 2002. – 288 с.

21. Прохоров Л. В. Квантовая механика – проблемы и парадоксы / Л. В. Прохоров. – СПб.: НИИХ СПбГУ, 2003. – 120 с.

22. Спонтанность и детерминизм / ИФРАН; [редкол. В. В. Казютинский и др.]. – М.: Наука, 2006. – 323 с.

23. Фок В. А. Замечания к статье Бора о его дискуссиях с Эйнштейном / В. А. Фок // Успехи физических наук. – 1958. – Т. 66. Вып. 4. – С. 599-602.

24. Фок В. А. Об интерпретации квантовой механики / В. А. Фок // Успехи физических наук, 1957. – Т. 62, вып. 4. – С. 461-474.

25. Фок В. А. Нильс Бор в моей жизни / В. А. Фок // Наука и человечество: Ежегодник. 1963. – М.: Знание, 1963. – 523 с.

26. Чернавский Д. С. Синергетика и информация / Д. С. Чернавский. – М.: Знание, 1990. – 48 с.

27. Югай Г. А. Голография вселенной и новая универсальная философия. Возрождение метафизики и революция в философии / Г. А. Югай. – М.: Крафт+, 2007. – 400 с.

REFERENCES:

1. Blokhintsev D. I. Printsipial'nye voprosy kvantovoy mekhaniki. – М.: Nauka, glavn. red. fiz.-mat. lit., 1966. – 160 s.

2. Bor N. Kvantovaya fizika i filosofiya // Uspekhi fizicheskikh nauk, 1959. – Т. 67, vyp. 1. – S. 37-42.

3. Born M. Nepreryvnost', determinizm, real'nost' // Razmyshleniya i vospominaniya fizika: Sborn. statey. – М.: Nauka, 1977. – S. 162-188.

4. Ivanov V. G. Determinizm v filosofii i fizike. – L.: Nauka, 1974. – 183 s.

5. Kedrov B. M. Nauchnaya kontseptsiya determinizma // Sovremennyy determinizm. Zakony prirody / Redkol. G. A. Svechnikov i dr. – М.: Mysl', 1973. – S. 6-35.

6. Kedrov B. M. O determinizme // Filosofskie nauki. – 1968. – № 1. – S. 41-48.

7. Knyazeva E. N., Kurdyumov S. P. Osnovaniya sinergetiki. Rezhimy s obostreniem, samoorganizatsiya, tempomiry. – SPb.: Aleteyya, 2002. – 414.

8. Knyazeva E. N., Kurdyumov S. P. Sinergetika kak novoe mirovidenie: dialog s I. Prigozhinym // Voprosy filosofii, 1992. – №12.

9. Kravets A. S. Problema determinizma (predislovie) // Determinizm i sovremennaya nauka : Mezhdvuz. sborn. nauch. trudov. – Voronezh.: Izd. Voronezhskogo un-ta, 1987. – S. 3-8.

10. Meshcheryakova N. A. Determinizm v filosofskom ratsionalizme: ot Falesa do Marksa. – Voronezh : Izd. Voronezhskogo gos. un-ta, 1998. – 168 s.

11. Mnogolikiy determinizm na rubezhe vekov: Materialy «Kruglogo stola» // Prichinnost' i teleonomizm v sovremennoy estestvenno-nauchnoy paradigme. – М.: Nauka, 2002. – S. 245-287.

12. Molchanov N. N. Informatsionnyy determinizm v ekonomike // Vestn. S. -Peterb. un-ta. Ser. 5, Ekonomika. – 2004. – Vyp. 4. – S. 35-48.

13. Ogorodnikov V. P. Poznanie neobkhodimosti. Determinizm kak printsip nauchnogo mirovozzreniya. – М.: Mysl', 1985. – 206 s.

14. Olenev S. M. Determinatsiya kul'turogeneticheskogo protsessa: Informatsionnye i

metainformatsionnye faktory. Monografiya. – M.: MGUKI, 2002. – 200 s.

15. Parnyuk M. A. Printsip determinizma v sisteme materialisticheskoy dialektiki. – K.: Naukova dumka, 1972. – 356 s.

16. Pechenkin A. A. Tri klassifikatsii interpretatsiy kvantovoy mekhaniki // Filosofiya nauki. Vyp. 5.: Filosofiya nauki v poiskakh novykh putey. – M.: IFRAN, 1999. – S. 164-183.

17. Prigozhin I. Konets opredelennosti. Vremya, kaos i novye zakony prirody. – Izhevsk: NITs Regulyarnaya i khaoticheskaya dinamika. – 2000. – 208 s.

18. Prigozhin I. Tvoryashchaya natura: Determinizma net ni v obshchestve, ni v prirode // Ekspert, 2000. – № 48 (260).

19. Prigozhin I., Stengers I. Poryadok iz khaosa. Novyy dialog cheloveka s prirodoy. – M.: Progress, 1986. – 432 s.

20. Prichinnost' i teleonomizm v sovremennoy estestvenno-nauchnoy paradigme / IFRAN ; [Otv. red. E. A. Mamchur, Yu. V. Sachkov]. – M.: Nauka, 2002. – 288 s.

21. Prokhorov L. V. Kvantovaya mekhanika – problemy i paradoksy. – SPb.: NIIKh SPbGU, 2003. – 120 s.

22. Spontannost' n determinizm / IFRAN; [redkol. V. V. Kazyutinskiy i dr.]. – M.: Nauka, 2006. – 323 s.

23. Fok V. A. Zamechaniya k stat'e Bora o ego diskussiyakh s Eynshteynom // Uspekhi fizicheskikh nauk. – 1958. – T. 66. Vyp. 4. – S. 599-602.

24. Fok V. A. Ob interpretatsii kvantovoy mekhaniki // Uspekhi fizicheskikh nauk, 1957. – T. 62, vyp. 4. – S. 461-474.

25. Fok V. A. Nil's Bor v moey zhizni // Nauka i chelovechestvo: Ezhegodnik. 1963. – M.: Znanie, 1963. – 523 s.

26. Chernavskiy D. S. Sinergetika i informatsiya. – M.: Znanie, 1990. – 48 s.

27. Yugay G. A. Golografiya vselennoy i novaya universal'naya filosofiya. Vozrozhdenie metafiziki i revolyutsiya v filosofii. – M.: Kraft +, 2007. – 400 s.

Шаталович І. В., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Проблема детермінізму в сучасному науковому дискурсі: pro et contra

Анотація: В статті систематизуються головні проблемні аспекти, до яких належать питання термінології, визначення, наукового статусу і універсальності детермінізму у нових дослідженнях на межі XX-XXI століть.

Ключеві слова: детермінізм, причинність, випадковість, квантова механіка, синергетика.

Shatalovich I., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

The problem of determinism in modern scientific discourse: pro et contra

Abstract. The article systematizes main problems aspects: questions of terminology, determination, scientific status, universality of determinism in new researches on the border of XX-XXI centuries.

Key words: determinism, causality, chance, quantum mechanics, synergetics.

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 323.2:316.4

Березинський В. П.доцент, доктор політичних наук,
професор кафедри філософії,Київського національного університету культури і мистецтв,
(Київ, Україна), E-mail: 1-703@i.ua

ПОЛІТИЧНА ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЯ В САМООРГАНІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСАХ ГРОМАДИ ЯК ВАЖЛИВИЙ ДИСИПАТИВНИЙ ЧИННИК

Анотація. Показано, що політична інституціоналізація як дисипативна структура обумовлюється ефективністю політичних організацій і процедур у суспільстві в цілому та громаді зокрема, а ефективність залежить від підтримки суспільством (громадою) організацій і процедур, від рівня їх інституціоналізації. Відповідно до теорії структуризації Е. Гідденса в соціальному просторі суб'єкти і системні вимоги (норми) взаємно конструюють будівлю влади, відтворюючи та оновлюючи політичний порядок у суспільстві в цілому і громаді зокрема.

Ключові слова: громада, політична самоорганізація, дисипативні структури, політична інституціоналізація, політичне структуривання.

Постановка проблеми у загальному вигляді та зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями. Головним напрямком реформування системи управління в сучасній Україні є децентралізація, за якою частина управлінських функцій переноситься з центрального на регіональні та місцеві рівні. Відповідно зростає роль місцевих громад у відправленні влади. Громади прийнято розглядати як утворення із сукупності різномірних, різновікових та різнопорядкових елементів певного цілого, які неможливо звести до суми цих елементів. Вони сутнісно пов'язані з дією дисипативного чинника, аналогом якого є сукупність процесів розподілу, взаємообміну, різномірних інтерперсональних та міжстановчих зв'язків, процесів інституціоналізації та структуризації — які когерентно пов'язують елементи громади в єдине ціле, синхронізують темпи їх розвитку, узгоджують їх функціональну динаміку. Тому постає потреба у науковій розробці політичної інституціоналізації у контексті самоорганізаційних процесів громади.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема політичної інституціоналізації плідно розроблялася представниками неоінституціоналізму, зокрема Дж. Марчем, Й. Олсеном, Дж. С. Коулменом, П. ді Маджіо та ін.

Що стосується самоорганізаційних процесів у громаді, то вони стали предметом наукових розвідок у контексті загальної проблематики становлення порядку через хаос, біфуркаційні зміни, необоротність часу, нестійкість як фундаментальну характеристику еволюційних процесів. Ці питання висвітлено у працях І. Пригожина, Г. Ніколіса, І. Стенгерс, А. Баблюяна, а також роботам школи Г. Хакена, які стосуються найрізноманітніших аспектів динаміки самоорганізації в природних, соціальних і когнітивних системах. Проблема застосування синергетичного підходу до вивчення політичних явищ і процесів останнім часом привертає увагу багатьох дослідників. Зокрема, можна виділити праці таких учених, як В. Аршинов, В. Василькова, В. Бевзенко, С. Гомаюнов, К. Делокаров, І. Добронравова, І. Іонов, І. Іщенко, О. Князева, В. Костюк, С. Курдюмов, А. Кравець, С. Кримський, В. Кизима, М. Моїсєєв, А. Назаретян, С. Ставченко, В. Стьопін, О. Третьак, О. Тупиця, Ю. Яковець та ін.

Формулювання цілей статті. Метою даної статті є розгляд політичної

інституціоналізації в самоорганізаційних процесах громади як важливого дисипативного чинника.

Виклад основного матеріалу дослідження. Стійкі результати самоорганізації відкритих нелінійних систем прийнято характеризувати як дисипативні структури. Під останніми розуміють такі структури, які виникають у процесі самоорганізації. Для здійснення дисипативних структур потрібний дисипативний (тобто розсіюючий) чинник.

Розсіююче начало у неоднорідній системі може пересилювати, переборювати роботу джерела, розмивати всі неоднорідності, створені ним. У такому режимі структури не можуть виникати. З іншого боку, і при повній відсутності дисипації організація також виникнути не може. Тут дисипація розглядається як чинник «виїдання» зайвого. Дисипативні процеси, розсіювання є, по суті, макроскопічною появою хаосу. Хаос на макрорівні не є чинником руйнування, а є силою, що виводить на атрактор, на тенденцію самоструктурування нелінійного середовища [6].

Варто відзначити, що дисипативні структури з'являються у відкритих коливальних системах із сильним зовнішнім підживленням. Енергія, яка запасається в них, здатна вивільнятися, зокрема при потраплянні до системи слабких порушень (флуктуацій), проте відгук (реакція) системи на це порушення може бути непередбачено сильним.

Дисипативні структури підживлюються відірваною енергією зовнішнього середовища. Відкриті нерівноважні структури зберігають свою власну структуру внаслідок розсіювання речовини й енергії. Якщо процес дисипації (дифузія, молекулярний хаос) призводить врівноважену систему до хаосу, то в неврівноважених системах він, навпаки, зумовлює виникнення нових структур, оскільки усуває всі нежиттєві, нестійкі стани. Як образно пишуть В. А. Белавін і С. П. Курдюмов, «дисипативність – це фактор “природного добору”, який руйнує все, що не відповідає тенденціям розвитку, “різець скульптора”, яким той відтинає все зайве від брили каменю, створюючи скульптуру» [1, с. 5]. Тобто поняття «дисипативна структура» означатиме структурну стійкість сталого цілого, що є відкритим до середовища, яке його породило, та відтворює себе у постійному обміні енергією і речовиною з середовищем [5, с. 86].

Після переходу відкритої нелінійної системи у новий стаціонарний стан специфіку її структурної самоорганізації визначають також структури, які володіють потужнішим дисипативним потенціалом. Як справедливо стверджує Г. В. Пушкарьова, «виникнення дисипативної структури у політичному просторі пов'язане з насиллям щодо інших структур, завдяки чому останні “спалюються”, звільняючи місце для поширення підтримуваної системи відносин» [8, с. 48]. Пояснюючи свою позицію, Г. В. Пушкарьова наводить такий приклад: у Росії під час Жовтневої революції 1917 р. такою дисипативною структурою стала партія більшовиків, оскільки саме їй випало відіграти роль системотворчого центру, який в умовах кризи відструктурував політичні взаємодії, позначивши проходження політичної системи через точку біфуркації та початок нового шляху її розвитку.

Самоорганізаційні процеси складної системи з великою кількістю елементів відбуваються в ході різноспрямованих міжелементних взаємодій більшого чи меншого ступеня когерентності. Когерентні взаємодії деяких множин елементів породжують дисипативні структурипроцеси, здатні розвиватися швидше від інших, задаючи елементам системи певні зразки колективного руху. Останні прийнято називати патернами самоорганізації (від англ. pattern – образ, зразок). У зв'язку з цим В. Г. Буданов зазначає: «Ці колективні змінні “живуть” на вищому за елементів системи ієрархічному рівні, і в синергетиці, наслідуючи Г. Хакена, їх прийнято називати параметрами порядку – саме вони стисло описують смисл поведінки і ціліатрактори системи» [3, с. 290].

Важливим дисипативним чинником самоорганізаційних процесів громади є

політична інституціоналізація. Політична спільність обумовлюється ефективністю політичних організацій і процедур у суспільстві. Ефективність, в свою чергу, залежить від підтримки суспільством організацій і процедур, від рівня їх інституціоналізації. Якщо політичні організації містять лише невеликі групи вищого класу і діють у рамках певного набору процедур, масштаб їх підтримки невеликий. Якщо ж велика група населення політично організована і дотримується політичних процедур, їх підтримка більш широка. Таким чином, інституціоналізація – це процес, у якому організації та процедури набувають значущості й стабільності.

Результатом політичної інституціоналізації є утворення та функціонування політичних інститутів. У політичній науці термін «політичний інститут» звичайно розглядається в двох значеннях: як політичний заклад з організованою структурою, централізованим управлінням, виконавчим апаратом (наприклад, держава, політична партія тощо); як форма і сутність політичних функцій, відносин, типів управління (інститут президенства, інститут представництва тощо). Тобто терміном «політичний інститут» прийнято позначати не лише якісь інституційні політичні заклади, установи (організаційні політичні об'єкти), але і процесуально закріплені форми політичного життя (процесуальні або функціональні політичні об'єкти), у яких розкривається спрямованість політичної діяльності соціальних суб'єктів. Між ними не існує непереборних бар'єрів. Функція завжди пов'язана з діяльністю якоїсь субстанції (установи, організації), а остання існує, живе лише остільки, оскільки вона діє. Тому поділ інститутів на два види існує на рівні наукової абстракції, з метою повнішого проникнення в дійсність. У реальному політичному житті ми маємо справу з єдиними організаційно-функціональними політичними інститутами.

Також слід зазначити, що функціональний політичний інститут являє собою не що інше, як політичний процес, під яким у загальному плані слід розуміти послідовність подій, зумовлену певними обставинами. При цьому політична подія тут розглядається як конкретна, відносно обмежена взаємодія груп людей і політичної влади з метою впливу на неї задля задоволення власних вимог і бажань, а політичні обставини – як умови політичного функціонування і розвитку суспільства, які виражаються у співвідношеннях політичних сил щодо оволодіння політичною владою та її утримання й використання.

На думку В. В. Кривошеїна, політичні інститути можна поділити на дві основні групи: інститути держави та інститути громадянського суспільства. Якщо до першої групи політичних інститутів відносяться органи держави, такі, наприклад, як парламент, уряд, глава держави, то до другої групи можна віднести органи самоврядування, а також так звані інститути громадськості – політичні партії, громадські організації, рухи, органи, інституційні групи інтересів і групи тиску, різного роду лобістські структури [7].

Поряд з цими інститутами, які прийнято називати організаційними, можна виокремити функціональні інституції – представництва, референдуму тощо. Не існує непереборних бар'єрів між організаційними і функціональними інститутами. Функція завжди пов'язана з діяльністю якоїсь субстанції (організації), а остання існує, живе лише завдяки тому, що вона діє [10, с. 99].

У реальному житті перед нами часто постають «спаяні», єдині організаційно-функціональні інститути: на рівні держави – це інститути парламентаризму, президентства, урядування, конституційного контролю тощо; на рівні громадянського суспільства – це інститути місцевого та регіонального самоврядування, громадського контролю, лобіювання тощо.

При побудові загальної схеми політичних інститутів треба виходити не з дихотомічних класифікацій «організаційні-функціональні», «прості-комплексні», які, по суті, фіксують лише їх окремі характеристики, а з визначення головної якості явищ, що позначаються відповідними інститутами. Для політичного інституту такою головною якістю, очевидно, має стати здійснення в особливій формі та в

специфічний спосіб політичної влади. Зрозуміло, що для політичних інститутів держави головною якістю є державна влада, а для політичних інститутів громадянського суспільства – владні відносини, які виникають між громадянською сферою суспільства і державою. Виходячи з цього, політичні інститути держави групуються на органи законодавчої, виконавчої, судової та контрольно-наглядової державної влади, а політичні інститути громадянського суспільства – на органи місцевого та регіонального самоврядування, політичні партії та інші громадсько-політичні об'єднання (громадсько-політичні організації, органи, інституціоналізовані громадсько-політичні рухи, групи інтересів, групи тиску, лобістські організації).

Політичні інститути держави та громадянського суспільства складають єдину систему політичних інститутів: на одній чашці терезів знаходиться держава з її політичними інститутами, а на іншій – громадянське суспільство зі своїми політичними інститутами. Нормальною є ситуація, коли шайки терезів знаходяться у зрівноваженому стані. Якщо якась шайка за своєю вагою (впливом) переважає над іншою, то маємо справу з дисгармонією суспільних відносин – це, як правило, приводить до соціальної напруженості та конфліктів [7].

Таким чином, політичний інститут у кількісному вимірі охоплює досить великий спектр організаційних та процесуальних політичних об'єктів, але у якісному вимірі до політичних інститутів можна віднести не всі політичні організації та процеси, а лише ті з них, які мають певний рівень інституціоналізації, тобто політично специфіковані.

При тлумаченні поняття політичного інституту доцільно відходити від формально-правового його визначення. Згідно з положеннями неoinституціоналізму принципового значення набувають не лише організаційні та процедурні механізми упорядкування діяльності держави, а також і символічні, неформальні аспекти її функціонування, тим самим створюються складні, багаторівневі відносини, які організовують і стабілізують політичні порядки в суспільстві. Тому наголос робиться на можливість посилення організуючої ролі не лише держави, але й інших інститутів влади – корпорацій, клієнтел (лат. *clientela* – буквально: слухняний; тут – форма соціальної залежності, що виражається в персональному або колективному підпорядкуванні клієнтів голові клану), груп тиску та ін., чий цілі та норми можуть чинити суттєвий вплив на всю організацію політичного життя суспільства в цілому і громади зокрема.

Крім інституціоналізації, важливим дисипативним чинником політичної самоорганізації громад є структуризації. Для британського соціолога Ентоні Гідденса процеси інституціоналізації та структуризації (структурації) взаємопов'язані та взаємообумовлені. На його думку, розвиток будь-якої суспільної системи обумовлений наявністю двох процесів: структурації, яку він розглядав як відтворення суб'єктами норм і правил політичної взаємодії в чітко обмежених просторово-часових рамках, та інституціалізації, під якою він розумів формування, розвиток і закріплення сучасних політичних інститутів і практик. При цьому ці інститути і практики повинні найбільшою мірою забезпечувати адекватне реагування і пристосування політичної системи до умов сучасності. Таким чином, у соціальному просторі суб'єкти і системні вимоги (норми) взаємно конструюють будівлю влади, відтворюючи та оновлюючи політичний порядок у суспільстві.

На думку Е. Гідденса, якщо форми практики, які структурно впорядковані за допомогою норм і ресурсів, акліматизувалися в соціальному просторі й існують багато років, то їх можна розглядати як політичні інститути. Останні є втіленням певних «віртуальних» структур, пов'язаних нормами і ресурсами, які проявляються в сукупній діяльності і в постійних інтеракціях автономних індивідів.

Е. Гідденс виділяє два типи ресурсів: 1) «аллокативні», обумовлені механізмами економіки, матеріальними засобами і предметами, освоєнням людиною природного середовища; 2) «авторитарні», пов'язані з політикою і домінуванням одних людей

над іншими. Таким чином, соціальна «структурація» і політична інституціоналізація, що утворюють суспільну макроструктуру, проявляються в безперервному потоці дій і взаємодій індивідів, що упорядковуються за допомогою модальностей, норм і ресурсів (див.: [4]).

У цілому в понятті «соціальна структура» виділяється два аспекти. По-перше, цим терміном позначають мережу впорядкованих і взаємно обумовлених зв'язків між елементами соціальної системи (структура суспільства, структура організації і т.п.), а, по-друге – відносно стабільні соціальні позиції, що вимагають відносно стійких моделей поведінки (статуси й ролі) [9, с. 251].

Розглядаючи процеси самоорганізації громади, варто відзначити, що ці два аспекти соціальної структури взаємозалежні, оскільки впорядкованість відносин на рівні громади досягається тільки в тому випадку, якщо в діях людей постійно відтворюються елементи цих відносин – відносно стійкі зразки соціальної поведінки. Цілісність громади як суспільного утворення руйнується, якщо відбувається збій у процесах структуризації, якщо індивіди перестають у своїх діях відтворювати соціальні структури.

Соціальні структури існують у вигляді сформованих у суспільстві взаємозалежних стійких моделей поведінки, які люди використовують у своєму повсякденному житті. Для позначення такої обумовленої зовнішньою структурою поведінки застосовується поняття «соціальна роль», під яким розуміють очікувану поведінку людини, яка володіє певним статусом, тобто це типова поведінка в типовій ситуації. Наприклад, мітинг як типова ситуація передбачає, що якась частина людей буде відігравати роль ораторів, а решта – слухачів. І від тих, і від інших очікують певних моделей поведінки: від оратора – виступу, від слухачів – уваги до виступаючих. Якщо ці моделі поведінки не відтворюються, то говорити про мітинг не доводиться.

Сучасна людина живе в структурованому соціальному світі, тому для неї існуючі в суспільстві норми, правила, що визначають зміст моделей поведінки, є природним чинником життєдіяльності. У зв'язку з цим набуває важливого значення процес утворення соціальних структур. Вважається, що соціальні структури або виникають у результаті появи звички до повторюваних взаємодій, або створюються раціонально, шляхом цілеспрямованого формування певних норм (частіше всього силовим шляхом).

Перший спосіб соціального структурування добре описаний американськими дослідниками П. Бергером і Т. Лукманом [2]. На їхню думку, конкретні люди спочатку вступають у взаємодію. Після кількаразового повторення цієї взаємодії її образ закріплюється в пам'яті людей і починає відтворюватися ними за звичкою. Якщо потім знання про цей спосіб дії передається іншим людям як важливе й необхідне, то й ті, інші, починають слідувати обраній моделі поведінки. Таким чином відбувається «відділення» моделі поведінки від її творців, її реіфікація (уречевлення), перетворення в об'єктивну даність. Тобто з'являються норми, правила поведінки, обов'язкові для всіх членів суспільства.

Створення нових структур можливо не тільки «знизу», тобто через звичку до складних взаємодій і їхню подальшу формалізацію, але й «зверху», коли параметри нової структури задаються у вигляді законів, указів, прийнятих політичною елітою. У цьому випадку процес структурування відбувається як би у зворотному напрямку: спочатку пропонуються готові нормативні відносини, задається алгоритм майбутньої діяльності, а потім відбувається вироблення звички до цієї діяльності [9, с. 251].

На початковому етапі подібні структури звичайно будують за потужної ідеологічної або навіть силової підтримки. Наприклад, у країні приймається закон, що регламентує порядок виборів депутатів парламенту, і всі учасники виборчого процесу змушені підкорятися цьому порядку, незалежно від того, подобається він їм чи ні, мали вони досвід участі у виборчих кампаніях чи не мали.

Висновок. У неврівноважених системах дисипація зумовлює виникнення нових структур, оскільки усуває всі нежиттєві, нестійкі стани, і відповідно ці структури означатимуть структурну стійкість сталого цілого, відкритого до середовища, яке його породило. Політична інституціоналізація як дисипативна структура обумовлюється ефективністю політичних організацій і процедур у суспільстві в цілому та громаді зокрема. У свою чергу, ефективність залежить від підтримки суспільством (громадою) організацій і процедур, від рівня їх інституціоналізації. При цьому політичний інститут – це не лише організаційні та процедурні механізми упорядкування діяльності держави, але також і символічні, неформальні аспекти її функціонування. Відповідно до теорії структурації Е. Гідденса розвиток будь-якої суспільної системи (в т. ч. громади) обумовлений наявністю двох процесів: структурації як відтворення суб'єктами норм і правил політичної взаємодії в чітко обмежених просторово-часових рамках та інституціоналізації як формування, розвитку і закріплення сучасних політичних інститутів і практик. Тобто в соціальному просторі суб'єкти і системні вимоги (норми) взаємно конструюють будівлю влади, відтворюючи та оновлюючи політичний порядок у суспільстві в цілому і громаді зокрема. Цілісність громади як суспільного утворення руйнується, якщо відбувається збій у процесах структуризації, якщо індивіди перестають у своїх діях відтворювати соціальні структури.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Белавин В. А. Глобальный демографический кризис: опасности и надежды [Текст] / В. А. Белавин, С. П. Курдюмов // Синергетика. Труды семинара. – М.: Изд-во МГУ, 1999. – Т. 2. Естественно-научные, социальные и гуманитарные аспекты. – С. 5-16.
2. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания [Текст] / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: «Academia-Центр», «МЕДИУМ», 1995. – 323 с.
3. Буданов В. Г. Трансдисциплинарное образование, технологии и принципы синергетики [Текст] / В. Г. Буданов // Синергетическая парадигма. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – Вып. 1: Многообразие поисков и подходов / отв. ред. В. И. Аршинов, В. Г. Буданов, В. Э. Войцехович. – С. 285-305.
4. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структурации [Текст] / Э. Гидденс; пер. с англ. – М.: Академический Проект, 2005. – 528 с.
5. Добронравова И. С. Синергетика: становление нелинейного мышления [Текст] / И. С. Добронравова. – К.: Либідь, 1990. – 152 с.
6. Князева Е. Н. Синергетика и принципы коэволюции сложных систем [Электронный ресурс] / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. – Режим доступа: http://sky.kuban.ru/socio_etno/iphrRAS/~mifs/work.htm. (Дата обращения 20.06.2015) – Название с экрана
7. Кривошеїн В. В. Громадянське суспільство: політико-інституційний вимір [Текст] / В. В. Кривошеїн // Актуальні проблеми державного управління: Зб. наук. праць. – Д.: ДРІДУ УАДУ, 2002. – Вип. 1. – С. 229-234.
8. Пушкарёва Г. В. Политическая система: синергетический подход [Текст] / Г. В. Пушкарёва // Вестник Московского ун-та. Сер. 12. Полит. науки. – 2001. – № 6. – С. 32-49.
9. Пушкарёва Г. В. Политический менеджмент [Текст] / Г. В. Пушкарёва. – М.: Дело, 2002. – 400 с.
10. Чиркин В. Е. Основы сравнительного государственоведения [Текст] / В. Е. Чиркин. – М.: Издат. дом «Артикул», 1997. – 352 с.

REFERENCES:

1. Belavin V. A., Kurdyumov S. P. Global'nyy demograficheskiy krizis: opasnosti i nadezhdy, (Global demographic crisis: danger and hope) Sinergetika. Trudy seminar (Synergetics. Proceedings of the seminar). – М.: Izd-vo MGU, 1999. – Т. 2. Estestvenno-nauchnye, sotsial'nye i humanitarnye aspekty (The natural-scientific, social and humanitarian aspects). – S. 5-16.
2. Berger P., Lukman T. Sotsial'noe konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniya (Social Construction of Reality. A treatise on the sociology of knowledge), – М.: «Academia-Tsentr», «MEDIUM», 1995. – 323 s.
3. Budanov V. G. Transdistsiplinarnoe obrazovanie, tekhnologii i printsipy sinergetiki (Transdisciplinary education, technology and principles of synergy) Sinergeticheskaya paradigma (Synergetic paradigm). – М.: Progress-Traditsiya, 2000. – Vyp. 1: Mnogoobrazie poiskov

i podkhodov (A variety of searches and approaches) / otv. red. V. I. Arshinov, V. G. Budanov, V. E. Voytsekhovich. – S. 285–305.

4. Giddens E. Ustroenie obshchestva: Ocherk teorii strukturatsii (The dispensation of society: Outline of structuration theory). – M.: Akademicheskii Proekt, 2005. – 528 s.

5. Dobronravova I. S. Sinergetika: stanovlenie nelineynogo myshleniya (Synergetics: the establishment of non-linear thinking). – K.: Libid', 1990. – 152 s.

6. Knyazeva E. N., Kurdyumov S. P. Sinergetika i printsipy koevolyutsii slozhnykh (Synergetics and principles of co-evolution of complex systems) [Electronic resource]. – Access mode: http://sky.kuban.ru/socio_etno/iphrRAS/~mifs/work.htm. (Accessed 20 July 2015)

7. Kryvoshein V.V. Hromadianske suspilstvo: polityko-instytutsiinyi vymir (Civil society: political and institutional dimension), Aktualni problemy derzhavnoho upravlinnia: Zb. nauk. Prats (Actual problems of public administration: Coll. Science. works). – D.: DRIDU UADU, 2002. – Vip. 1. – S. 229-234.

8. Pushkareva G.V. Politicheskaya sistema: sinergeticheskiy podkhod (Political system: a synergistic approach), Vestnik Moskovskogo un-ta. Ser. 12. Polit. Nauki (Bulletin of Moscow University. Ser. 12. Political. science). – 2001. – № 6. – S. 32-49.

9. Pushkareva G.V. Politicheskii menedzhment (Political management). – M.: Delo, 2002. – 400 s.

10. Chirkin V.E. Osnovy sravnitel'nogo gosudarstvovedeniya (Based on comparative of political science). – M.: Izdat. dom «Artikul», 1997. – 352 s.

Березинский В. П., доктор политических наук, доцент, профессор кафедры философии Киевского национального университета культуры и искусств, (Киев, Украина) E-mail:1–703@i.ua

Политическая институционализация в самоорганизационных процессах общины как важный диссипативный фактор.

Аннотация. Показано, что политическая институционализация как диссипативная структура обуславливается эффективностью политических организаций и процедур в обществе в целом и общине в частности, а эффективность зависит от поддержки обществом (общиной) организаций и процедур, от уровня их институционализации. В соответствии с теорией структуризации Э. Гидденса в социальном пространстве субъекты и системные требования (нормы) взаимно конструируют строение власти, возобновляя и обновляя политический порядок в обществе в целом и общине в частности.

Ключевые слова: община, политическая самоорганизация, диссипативные структуры, политическая институционализация, политическое структурирование.

Berezinsky V. P., doctor in philosophical sciences, docent, professor of the Department of philosophical sciences, Kyiv National University of Culture and Arts, (Kyiv, Ukraine), E-mail:1–703@i.ua

Political institutionalization in self-organizing processes of the community as an important factor dissipative

Abstract. The purpose of this study is to examine the political institutionalization in self-organizing processes of the community as an important factor dissipative.

Show that unbalanced systems dissipation causes the emergence of new structures as eliminates all cold, unstable states. These structures provide structural stability of a stable, open its environment. Under the terms of synergy when switching open nonlinear system to a new steady state specificity of its structural self-organization that possess powerful dissipative potential. The emergence of dissipative structures in the political space associated with the destruction of other structures. These structures are «burned» to make room for distribution systems supported relations.

Political institutionalization as dissipative structures determined by the efficiency of policy organizations and procedures in society and the community in particular. This efficiency depends on the support of society (community) organizations and procedures of level of their institutionalization. In this political institution – is not only organizational and procedural mechanisms to streamline the state, but also symbolic, informal aspects of its operation.

According to A. Giddens theory of structuration development of any social system (including community) due to the presence of two processes. Structuration defined as actors playing the norms and rules of political engagement in a clearly limited space-time framework. Institutionalization is defined as the formation, development and consolidation of modern political institutions and

practices. That is the social space subjects and system requirements (rules) are mutually construct the building authorities, reproducing and renewing political order in society and community in particular. The integrity of the community as a social formation is destroyed if there is a failure in the process of structuring, if individuals stop their actions play social structure.

Keywords: *community, political self-organization, dissipative structures, political institutionalization, political structuring.*

УДК 327.3

Манько В.І.

аспірант кафедри міжнародних відносин
Дніпропетровського національного
університету імені Олеся Гончара
(м. Дніпропетровськ, Україна)
E-mail: lera.moonko@gmail.com

НЕУРЯДОВІ ОРГАНІЗАЦІЇ ЯК ІНСТРУМЕНТИ «РОЗУМНОЇ СИЛИ»

Анотація. У статті розглянуто роль Неурядових організацій як інструментів впливу на міжнародній арені та їх зростаючу роль за останні роки. Першочергово, неурядові організації – частина інструментальної бази м'якої сили. У статті зазначено, що НУО, маючи обмежені ресурси, використовують метод залучення, за допомогою якого отримують бажані результати. Можливість НУО впливати на громадянську думку та активність визначена як головний метод поширення впливу міжнародного актора на об'єкт впливу.

Ключові слова: Неурядові організації, м'яка сила, розумна сила, міжнародні відносини, міжнародні актори, вплив.

Актуальність. Для сьогоденного інформаційного століття визначною є зростаюча роль неурядових організацій (НУО) на міжнародній арені. Сучасні комунікації призвели до різкого збільшення їх кількості у порівнянні з 90-ми рр. XX ст... Але не одні цифри висвітлюють становище, тому що вони виявляють лише формально існуючі організації.

Багато НУО стверджують, що виступають як «глобальна совість», вони представляють широкі громадські інтереси, що виходять за межі окремих держав. Вони розробляють нові норми безпосередньо тиснучи на уряди і бізнес для зміни політик, так і побічно, змінюючи суспільне сприйняття того, що саме влада і підприємства повинні робити. НУО не володіють примусовою «жорсткою силою», але вони часто користуються значною «м'якою силою» - здатністю отримувати бажані результати за рахунок залучення, а не примусу. Через те, що вони залучають послідовників, уряди повинні враховувати їх як в якості союзників, так і супротивників. Розглядаючи НУО з позиції сили, слід зазначити, що автор концепції «розумної сили» Дж. Най, що має на меті розумне поєднання наявних ресурсів та методів впливу, як жорсткої, так і м'якої сили, першочергово відносить НУО до м'якої могутності. Але, звертаючи увагу на потенціал використання цього інструменту, можна стверджувати, що його використання у побудові концепції політики «розумної сили» є важливим.

Тому **метою** статті є розглянути зростаючу роль неурядових організацій та можливості їх використання, як інструменту впливу міжнародними акторами.

Основна частина. Кілька десятиліть тому, великі організації, як транснаціональні корпорації або Римо-католицька церква, були найбільш типовими транснаціональними організаціями. Такі організації залишаються важливими, але зниження вартості зв'язку в епоху Інтернету відкрило поле для слабо структурованої організаційної мережі з невеликим штабом і навіть для приватних осіб. Ці гнучкі групи особливо ефективні у проникненні у державу навіть без урахування кордонів. Тому що вони часто пов'язані з громадянами, які мають хороші можливості в внутрішній політиці низки країн, вони можуть привернути увагу ЗМІ і урядів на їхні проблемні питання, створюючи нові транснаціональні політичні коаліції.

Грубим способом оцінити зростаюче значення транснаціональних організацій буде поррахувати, скільки разів ці організації, згадані в публікаціях основних засобів масової інформації. Використання терміну «неурядова організація» або «НУО» збільшилось в 17 разів з 1992 року. Поряд з Human Rights Watch, інші НУО, такі як Transparency International, Oxfam, і Лікарі без кордонів експоненціально зросли з точки зору згадувань у мас-медіа. Виходячи з цього критерію, НУО стали визнаними гравцями в боротьбі за увагу впливових редакторів.

У цих умовах, уряд більше не може підтримувати бар'єри на шляху інформаційних потоків, які історично захищали чиновників від зовнішнього контролю. Навіть великі країни з «жорсткою силою», такі, як США, знаходяться під їх впливом. НУО зіграли ключову роль у зриві проведення саміту Всесвітньої торгової організації в 1999 році, проходженні Landmines Treaty та ратифікації Рамкової конвенції з боротьби проти тютюну в травні 2003р. [13].

США, наприклад, спочатку мав серйозні заперечення щодо Конвенції з боротьби проти тютюну, які кинули їй в обличчя міжнародні критики. Landmines Treaty був підписаний, незважаючи на протидію найсильнішої бюрократії (Пентагон) у найбільшій військовій державі у світі.

Аналогічним чином, транснаціональні корпорації, часто піддаються впливу кампанії НУО по принципу «назвати й присоромити». Це компанії, які платять низьку заробітну плату в бідних країнах. Такі кампанії іноді приносять успіх, тому що вони загрожують доволі сильно пошкодити цінність світових брендів.

Royal Dutch Shell, наприклад, в 2003 році оголосив, що він не буде проводити буріння в будь-яких місцях, що призначені ЮНЕСКО об'єктами всесвітньої спадщини. Це рішення було прийнято через два роки після того, як компанія поступилася під натиском зі сторони екологів і переглянула свої плани, щоб проводити буріння на певній території Бангладешу, що входить до списку Всесвітньої спадщини. Транснаціональні фармацевтичні компанії зазнали критики зі сторони НУО у відмову від позовів в Південній Африці в 2002 році за порушення своїх патентів на препарати для боротьби зі СНІДом. Схожі кампанії «назвати й присоромити» вплинули на інвестиції Mattel, Nike, та цілого ряду інших компаній [9].

НУО різняться по наступними критеріям: своїй організації, бюджету, звітності, а також почутті відповідальності за точність своїх претензій. Активісти називають такі рухи «інші наддержави», проте уряди часто ігнорують їх на свій власний ризик.

Деякі мають хорошу репутацію і довіру, які дають їм вражаючі ресурси як для внутрішнього, так і міжнародного впливу. Інші відчують нестачу довіри серед громадян, але можуть організувати демонстрації і вимагати уваги уряду. НУО та мережеві організації мають ресурси і доволі вдало їх використовують.

Уряди залишаються основними суб'єктами світової політики, але тепер вони повинні боротися за увагу з багатьма іншими конкурентами. Неурядові учасники міняють світову політику [2].

Більшість неурядових організацій дуже критично відносяться до того, що їх приписують певним політичним силам чи партіям. Вони намагаються акцентувати свою увагу на нейтралітеті і незалежності [3, с. 14].

Останіми роками уряди починають використовувати неурядові організації у власних цілях, спонсуючи міжнародну благодійність та отримуючи доступ до впливу на громадськість. Прикладом є одна з найбільш впливових неурядових організацій у всьому світі, а саме Національний фонд за демократію. приватна некомерційна організація США заснована в 1983 році з метою зростання і зміцнення демократичних інститутів у всьому світі. Щороку, за фінансової підтримки Конгресу США, фонд грантами підтримує понад 1000 проектів неурядових організацій за кордоном, які утверджують демократичні принципи більш ніж в 90 країнах. Сама організація сповідує переконання, що «свобода є універсальним людським прагненням, яке може бути реалізоване через розвиток демократичних інститутів,

процедур і цінностей» і своєю місією називає «сприяння становленню і розвитку демократії та свободи в усьому світі» [1]. Серед українських організацій, що отримали допомогу від фонду є такі: Центр Гуманістических Технологий АХАЛІАР, Бахчисарайський центр регіонального розвитку «Топ-Кая», Центр міжнародного приватного підприємництва, Центр політичних досліджень, Фонд «Демократичні ініціативи» та Дніпровський центр соціальних досліджень (метою допомоги було збільшення доступу до незалежних новин та інформації в східному регіоні України та в Дніпропетровську) [5]. Головними задачами подібної допомоги від фондів можна назвати: 1) посилення впливу громадянського суспільства, 2) сприяти розвитку журналістики, 3) допомога молодим лідерам, 4) боротьба з корупцією на місцях та ін..

Агентство США з міжнародного розвитку (USAID) було створено за розпорядженням Дж. Кеннеді в 1961 році і позиціонує себе як «незалежне агентство федерального уряду США. Відповідає за невійськову допомогу США іншим країнам. Адміністратор агентства і його заступник призначаються президентом США за згодою сенату і діють в координації з Державним секретарем США. Агентство працює більш ніж в 100 країнах світу. На фінансування програм цієї організації щорічно виділяється близько 1% федерального бюджету США» [6].

Серед інших структур м'якого впливу, що так чи інакше займаються «просуванням демократії», а реально – формуванням образу «привабливої» влади США, слід назвати RANDCorporation, Інститут Санта-Фе, Дім Свободи, фонди Форда, Макартуров, Карнегі та ін. А також Центр ЗМІ та публічної політики Школи державного управління ім. Кеннеді при Гарвардському університеті, Беркмановській центр «Інтернет і суспільство» при Гарвардській Школі права, Оксфордський інститут Інтернету, Альянс молодіжних рухів, школи права Колумбійського і Єльського університетів, Інститут Альберта Ейнштейна.

З останніх конкретних результатів діяльності агентів американської «м'якої сили» слід згадати так звану «арабську весну». Сьогодні вже широко відомо, що опозиційний «Рух 6 квітня» в Єгипті підтримувалося такими міжнародними організаційно-інформаційними ресурсами, як мережа GlobalVoices, фінансована фондами Форда і Макартуров, «Відкритим суспільством» Дж. Сороса, а також виробниками та дистриб'юторами ІТ. Саме через GlobalVoices, що регулярно проводила міжнародні конференції та робочі зустрічі, розподілялися кошти на профільні громадські структури – «Лікарі за зміни», «Журналісти за зміни», «Робітники за зміни» та ін. По окремих каналах надавали допомогу об'єднанням юристів, жіночим організаціям, а також структурам національних меншин. Цільову підтримку отримували також редакції видань, насамперед політичних сайтів, таких як «Аль-Масріаль-Юм», а на міжнародному рівні – «Аль-Джазіра» [11].

Європейські неурядові організації та асоціації з питань захисту прав людини та розвитку громадянського суспільства є одними з найголовніших інструментів м'якого впливу і країн ЄС.

Найбільш повний звіт загальноновизнаних європейськими державами стандартів щодо розвитку громадянського суспільства на сьогодні міститься у «Рекомендації Комітету Міністрів Ради Європи державам – членам стосовно правового статусу неурядових організацій у Європі».

Серед основних принципів, які на думку Комітету Міністрів Ради Європи, мають визначати правовий статус громадських організацій їх країн, у документі сформульовані наступні: НУО повинні включати об'єднання або організації, створені як окремими особами, так і групами таких осіб; вони можуть бути як неформальними об'єднаннями, так і організаціями, які мають правосуб'єктність; НУО можуть бути національними й міжнародними і за складом, і за сферою діяльності; НУО повинні мати право на свободу висловлення поглядів та будь-які інші права і свободи, що мають гарантії у міжнародних або регіональних договорах та можуть

належати таким організаціям; дії або бездіяльність суб'єктів владних повноважень, що впливає на НУО, повинні надаватися до адміністративного оскарження та вільного оскарження з боку НУО у незалежному та неупередженому суді з належною юрисдикцією [12].

Рекомендація обстоює вільний вибір громадськими об'єднаннями цілей своєї діяльності та засобів їх досягнення, ставлячи при цьому тільки одне обмеження – вони повинні відповідати вимогам демократичного суспільства.

З цією метою НУО повинні мати можливість вільно здійснювати дослідження, навчання і представництво з питань, що мають суспільне значення; підтримувати окремого кандидата на виборах чи референдумах (якщо вони прозоро декларують мотиви своєї підтримки); здійснювати будь-яку законну економічну, господарську або комерційну діяльність для сприяння своїй основній діяльності, без вимагання жодних спеціальних дозволів, проте за умов виконання будь-яких ліцензійних або регуляторних вимог, які зазвичай застосовуються щодо відповідної діяльності [10].

Європейський Культурний Фонд – одна із провідних незалежних організацій, що присвятила себе розвитку культури та культурної політики, а також активній підтримці культурного співробітництва. Мета: пропагування, ініціювання, розвиток та підтримка співробітництва в сфері культури Європи та сусідніх країн. Пріоритетні напрями діяльності:

- Підтримка та розвиток культурної співпраці, тобто надання можливості окремим людям і організаціям культури різних європейських країн та сусідніх регіонів впроваджувати спільні інноваційні культурні проекти.
- Підтримка творчих ініціатив молоді.
- Підтримка партнерських проектів, здебільшого соціального спрямування [8].

ЄС також започаткував проект «Європейський простір: портал проєвропейського громадянського суспільства України». Мета проекту: «Європейський простір» має на меті створити систему інформаційної підтримки процесу європейської та євроатлантичної інтеграції України та надання українським громадянам інформації про діяльність проєвропейського громадянського суспільства.

Важливим завданням порталу є висвітлення діяльності спільних (консолідуючих) ініціатив проєвропейських громадських організацій України, які об'єдналися задля спільного пошуку ефективних відповідей на виклики у сфері європейської та євроатлантичної інтеграції України.

Портал «Європейський простір» покликаний виконувати об'єднану місію, для того щоб консолидувати на різних рівнях проєвропейські громадські організації шляхом підтримки та популяризації роботи неурядових організацій у сфері європейської та євроатлантичної інтеграції, надання громадськості у доступному форматі знань про ЄС та євроатлантичні структури, їхні інституції, правові засади, особливості провадження інтеграційної політики органів влади.

Постійними цілями проекту є створення системи ресурсного забезпечення активної діяльності проєвропейських НУО, удосконалення і розвиток проєвропейських ініціатив, надання інструментарію для представлення широкій громадськості результатів роботи у сфері європейської та євроатлантичної інтеграції різних інститутів та установ України [7].

Наряду з США, ЄС створює по всьому світі (також і в Україні) «європейські куточки» – «Євроклуби». Євроклуби в Україні були осередками розвитку та європеїзації своїх місцевих громад, рушійною силою євроінтеграції України на найближчому до громадян grass roots-рівні.

Підхід ЄС щодо України впливає, по-перше, з міркувань безпеки, сприяння ефективному управлінню, демократії та економічному розвитку на його околицях, особливо після Євромайдану. Стійка інтеграція сусідів до норм і правил об'єднаної Європи створить більше взаємозалежності і, як результат, стабільності. Знижен-

ня міграційного тиску, підвищення потенціалу по боротьбі з транскордонною організованою злочинністю, поширення прямих інвестицій і нові ринки для товарів ЄС – ось суміш факторів, які зумовлюють прагматичний інтерес ЄС в цьому регіоні. По-друге, політика ЄС у Східній Європі зумовлена метою зміцнення своєї ролі, як впливового гравця на міжнародній арені, в чому стабілізація сусідніх регіонів є найкращим індикатором [4, с.184].

Основною проблемою здійснення діяльності європейських НУО на території України є значна конкуренція з США у цій сфері. Але використовуючи ініціативу «Східного партнерства» і, в основному, бажання української еліти у ратифікації Договору про асоціацію, дозволяє посилити вплив неурядових європейських організацій не тільки серед еліти, але і серед громадськості, приваблюючи її певними програмами, грантами та допомогою.

Висновки. Політика «розумної сили» – нова концепція у міжнародній практиці. Дуже важко виокремити основні критерії оцінки її вдалості, так як не існує єдиного підходу до оцінювання результатів впливу на об'єкт сили. Все ж можна сказати, що неурядові організації можна оцінити за кількістю проведених акцій, кількістю учасників, що брали участь, кількістю згадок про акції, середньозваженою вартістю участі однієї людини та згадкою в ЗМІ (якщо, звісно відомою є сума виділена на реалізацію акції). Наприклад проведення наукових конференцій буде оцінюватися за такою шкалою: кількість конференцій/середня кількість учасників/середня кількість згадувань в медіа/середня вартість конференції, окремого учасника, окремого згадування.

Аналогічним чином оцінюються тренінги. Виробництво та поширення матеріалів, наприклад аналітичних довідок оцінюється виходячи з кількості матеріалів, кількості потенційних користувачів, вартістю одного користувача.

Надзвичайно суперечливою є дипломатія «ноополітік», тобто дипломатія через недержавні організації зарубіжних країн. Чимало європейських країн мають законодавство, яке жорстко контролює і обмежує надходження іноземних коштів місцевим неурядовим організаціям. Прикладом є США, що обмежує можливість використання структурами політично заангажованими іноземних коштів та фондів, але у той же час до освітніх та соціальних програм відношення лояльне. Але у даному ключі, все ж США треба розглядати не як об'єкт, а як суб'єкт поширення впливу. НУО для країн Заходу є важливими інструментами поширення або посилення впливу, створення або поліпшення іміджу, створення інформаційних центрів на місцях, груп медіа-реагування та ін.. Допомога та розвиток журналістики та зв'язку між журналістами та НУО, а також допомога громадянським активістам, майбутнім лідерам – це зважена та розумна політика, що у майбутньому забезпечить підтримку та вагомий центр сили у необхідному регіоні.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. About NED [Electronic resource]. – Access mode: www.ned.org/about (Accessed 20 April 2015)
2. Nye S. J. The Rising Power of NGO Nye S. J. The Rising Power of NGO's [Electronic resource] / Joseph S. Nye. – Access mode: www.dailytimes.com.pk/default.asp?page=story_27-6-2004_pg3_7 (Accessed 20 April 2015)
3. Saleh L. Soft Power, NGOs, and the US War on Terror / L. Saleh. – University of Wisconsin-Milwaukee, 2012. – 313p.
4. Solonenko I. The EU's «transformative power» towards the Eastern neighbourhood: the case of Ukraine / I. Solonenko. – August 2010. – 30 p.
5. Where We Work / Central & Eastern Europe / Ukraine [Electronic resource]. – Access mode: www.ned.org/where-we-work/eurasia/ukraine (Accessed 20 April 2015)
6. Who We Are [Electronic resource]. – Access mode: www.usaid.gov/who-we-are/organization (Accessed 20 April 2015)
7. Єврокомісія виділяє 45 млн. євро на розвиток громадянського суспільства країн-сусідів [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://eu.prostir.ua/news/255659.html>
8. ЄКФ [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://sms.lugansk.ua/node/930> (дата

звернення 20.04.2015) – Назва з екрана.

9. Най Дж. «Мягкая» сила и американо-европейские отношения [Электронный ресурс] / Дж. Най – Режим доступа: www.situation.ru/app/j_jn_42.htm (дата звернення 20.04.2015) – Назва з екрана.

10. Опалько Ю. Європейські критерії розвитку громадянського суспільства та можливості їх застосування в Україні [Електронний ресурс] / Ю. Опалько. – Режим доступу: <http://old.niss.gov.ua/Monitor/juni08/11.htm> (дата звернення 20.04.2015) – Назва з екрана.

11. Пономарева Е. НПО как средство давления [Электронный ресурс] / Е. Пономарева. – Режим доступа: www.odnako.org/magazine/material/show_24288/ (дата звернення 20.04.2015) – Назва з екрана.

12. Рекомендації Комітету Міністрів Ради Європи державам-членам стосовно правового статусу неурядових організацій у Європі № CM/Rec(2007) 14 (Прийнято Комітетом Міністрів 10 жовтня 2007 р. на 1006-му засіданні заступників Міністрів) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.ucipr.kiev.ua/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=6032308&mode=thread&order=0&thold=0 (дата звернення 20.04.2015) – Назва з екрана.

13. Трибрат В. «Мягкая безопасность» по Джозефу Наю [Электронный ресурс] / В. Трибрат. – Режим доступа: www.intertrends.ru/seventh/014.htm (дата звернення 20.04.2015) – Назва з екрана.

REFERENCES:

1. About NED [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.ned.org/about>
2. Nye S. J. The Rising Power of NGO Nye S. J. The Rising Power of NGO's [Electronic resource] – Access mode: http://www.dailytimes.com.pk/default.asp?page=story_27-6-2004_pg3_7
3. Saleh L. Soft Power, NGOs, and the US War on Terror. – University of Wisconsin-Milwaukee, 2012. – 313p.
4. Solonenko I. The EU's «transformative power» towards the Eastern neighbourhood: the case of Ukraine. – August 2010. – 30 p.
5. Where We Work / Central & Eastern Europe / Ukraine [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.ned.org/where-we-work/eurasia/ukraine>
6. Who We Are [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.usaid.gov/who-we-are/organization>
7. Yevrokomisiia vydiliaie 45 mln. yevro na rozvytok hromadianskoho suspilstva krain-susidiv [European Commission allocates 45 million. Euros for the development of civil society of the neighboring countries] [Electronic resource]. – Access mode: <http://eu.prostir.ua/news/255659.html>
8. YeKF [EFC] [Electronic resource]. – Access mode: <http://sms.lugansk.ua/node/930>
9. Nay Dzh. «Myagkaya» sila i amerikano-evropeyskie otnosheniya [The «soft» power, and the US-European relations] [Electronic resource]. – Access mode: http://www.situation.ru/app/j_jn_42.htm
10. Opalko Yu. Yevropeiski kryterii rozvytku hromadianskoho suspilstva ta mozhlyvosti yikh zastosuvannya v Ukraini [European criteria for the development of civil society and the possibility of their application in Ukraine] [Electronic resource]. – Access mode: <http://old.niss.gov.ua/Monitor/juni08/11.htm>
11. Ponomareva E. NPO kak sredstvo davleniya [NGOs as a means of pressure] [Electronic resource]. – Access mode: http://www.odnako.org/magazine/material/show_24288/
12. Rekomendatsii Komitetu Ministriv Rady Yevropy derzhavam-chlenam stosovno pravovoho statusu neuriadovykh orhanizatsii u Yevropi # SM/Rec(2007) 14 (Pryiniatio Komitetom Ministriv 10 zhovtnia 2007 r. na 1006-mu zasidanni zastupnykiv Ministriv) [Recommendations of the Council of Europe Committee of Ministers to member states on the legal status of NGOs in Europe number CM / Rec (2007) 14 (Adopted by the Committee of Ministers on 10 October 2007 at the 1006 th meeting of the Ministers' Deputies)] [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.ucipr.kiev.ua/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=6032308&mode=thread&order=0&thold=0>
13. Tribat V. «Myagkaya bezopasnost'» po Dzhozefu Nayu [«Soft security» by Joseph Nay] [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.intertrends.ru/seventh/014.htm>

Манько В. И., аспирант кафедры международных отношений, Днепропетровский на-

ціональний університет імени Олеса Гончара, (Днепрпетровск, Україна), E-mail: lera.moonko@gmail.com.

Неправительственные организации как инструменты «умной силы»

Аннотация. В статье рассмотрена роль неправительственных организаций как инструментов влияния на международной арене и их растущую роль за последние годы. Первоначально, неправительственные организации – часть инструментальной базы мягкой силы. В статье указано, что НПО, имея ограниченные ресурсы, используют метод привлечения, с помощью которого получают желаемые результаты. Возможность НПО влиять на гражданское мнение и активность определена как главный метод распространения влияния международного актора на объект воздействия.

Ключевые слова: Неправительственные организации, мягкая сила, разумная сила, международные отношения, международные актеры, влияние.

Manko V., post-graduate student of the department of international relations Oles Honchar Dnipropetrovsk national university (Dnipropetrovsk, Ukraine), E-mail: lera.moonko@gmail.com.

Non-governmental organizations as a tool of “smart power”.

Abstract. The article examines the role of NGOs as instruments of influence in the international arena and their growing role in recent years. Primarily, NGOs - part instrumental basis soft power. The article stated that NGOs with limited resources, using the method of involvement by which get the desired results. The ability of NGOs to influence opinion and civic activity is defined as the main method of spreading the influence of international actors on the receptor.

Western NGOs are important tools for spreading or growing influence, creating or improving image, creating information centers locally, media-responding groups etc. Assistance and development of journalism and communication between journalists and NGOs, and the help to civil activists or future leaders is a balanced and smart policy that in the future will guarantee support and create an important center of power in the required region.

Key words: NGOs, soft power, smart power, international relations, international actors influence.

УДК 327

Кремена В. І.

кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри політології

Дніпропетровського національного університету
імени Олеса Гончара

(Дніпропетровськ, Україна), E-mail: vvvvvvv2002@ukr.net

ПАРТІЙНА СИСТЕМА УКРАЇНИ ТА ТРАДИЦІЙНІ ТИПОЛОГІЇ ПОЛІТИЧНИХ ПАРТІЙ

Анотація. Описано основні типології політичних партій. Визначено можливості та перспективи їх застосування в умовах партійної системи України. Обґрунтовано, що розроблені М. Дюверже, С. Ньюманом, А. Веїром, А. Панеб'янко та С. Волинцем класифікації політичних партій можуть, за певних умов використовуватись для аналізу партійної системи України. За умови адаптації вони можуть використовуватись, проте головним чином їх значення полягає у описанні та обґрунтуванні використання типологізуючої ознаки, згідно з якою можна розробляти власні типології, поділяючи партії, наприклад, на партії з єдиною організацією в основі, блоки, що складаються з групи партій; інклюзивні та ексклюзивні, партії з різним типом відносин між центром та регіональними організаціями з відмінністю в мірі підконтрольності та автономності регіональних організацій.

Ключові слова: політична партія, партійна систем, партійна система України.

Спроби застосування в рамках аналізу партійної системи України традиційних типологій політичних партій зазвичай не вирізняються результативністю. Наприклад, така загальновизнана шкала «ліві-праві» мало що додасть до розуміння відмінностей між політичними партіями в Україні, оскільки в більшості вони ста-

ранно уникають будь-якої чіткої ідеологічної орієнтації. Л. Гонюкова, хоча спочатку й заявляє, що «сьогодні серед 200 політичних партій, зареєстрованих до 1 квітня 2014 року, частину важко ідеологічно ідентифікувати, а частина має слабку ідеологічну артикуляцію» [1, с.5], проте далі в своїй праці «Політичні партії України: сучасність та перспективи розвитку» аналізує їх з застосуванням саме ідеологічних маркерів: комуністична, слов'янофільська, соціалістична, соціал-демократична, ліберальна, консервативна, християнська, екологічна. Найбільш кількість партій нею була віднесена до маркеру: народно-демократичні, близько 50 партій (24% від їх загальної кількості), серед яких: Політична партія «Партія українського народу»; Політична партія «Народна ініціатива»; Політична партія «Міст»; Прогресивно-Демократична Партія України; Громадянська партія «ПОРА»; Республіканська Партія України; Політична Партія «Третя Сила»; Всеукраїнське об'єднання «Батьківщина»; Партія «Демократичний союз»; Демократична партія України та ін. [1, с.7].

Застосування подібних маркерів виглядає виправданим, оскільки Л. Гонюкова аналізує усі зареєстровані в Україні партії. Тому усі маркери є використані, кожна позиція є заповненою. Проте якщо намагатись використати ці маркери для аналізу парламентських партій, то більшість з них виявиться зайвими. Це веде нас до висновку про актуальність визначення придатності для опису українського політичного процесу класичних, традиційних та нових типологій партій, розроблених на підставі дослідження та узагальнення досвіду партійної діяльності в демократичних країнах.

Основна частина. Українські дослідники нерідко взагалі відкидають світовий досвід класифікації та типологізації політичних партій, намагаючись запропонувати власні варіанти. Дійсно, важко застосовувати щодо України класифікацію М. Дюверже, яка передбачає поділ на кадрові та масові партії, оскільки усі українські партії тяжіють до кадрових, або класифікацію С. Ньюмана, який виділяв партії індивідуального представництва та демократичної чи масової інтеграції, оскільки українські партії не виконують жодну з функцій пов'язаних з кожним з типів. Ці класифікації вже викликають критику не тільки в Україні і власне вважаються застарілими, проте для нас важливий сам підхід, який пропонує для класифікації партій не тільки їх ідеологічні засади, а щось категоричне інше: організаційну структуру та функції.

Ми можемо відкидати поділ на кадрові та масові, але використавши запропонований М. Дюверже підхід, можемо запропонувати власні варіації типів партій, вже виходячи з українських реалій. Аналогічна ситуація з функціональним підходом та поділом на партії індивідуального представництва та демократичної чи масової інтеграції. Чи використовують ці підходи українські вчені? Практично ні. В Україні теоретико-методологічним проблемам аналізу партійних систем присвячені дослідження Л. Ануфрієва, А. Мелешевича, М. Обушного, Ю. Остапця, Б. Райковського, А. Романюка, Ю. Шведа, проте питання класифікації політичних партій зустрічається лише в деяких випадках.

Наприклад Л. Ануфрієв в статті «Партійна система України: особливості розвитку» [2] намагаючись описати особливості партійної системи за підсумками виборів 2006-2007 років, звертає увагу на найбільш помітний фактор – поляризацію партійної системи на основі чітко вираженої регіональної локалізації електоральної бази основних політичних сил. Класифікацію політичних партій він пропонує проводити на базі територіальної локалізації їх електоральних баз. Ця особливість партійної системи, на думку Л. Ануфрієва, «є результатом політизації і інституалізації існуючих особливостей між різними регіонами країни і їх населенням ... регіоналізацію політичного простору країни акторами (політичні партії, блоки, окремі політики), які формуються на основі ідентифікації з регіональним колективним «ми» на протилежному іншому регіональному «вони» [2, с.570].

Щодо згадуваної вище класифікації політичних партій в Україні за ідеологічним принципом, Л. Ануфрієв говорить про відмирання ідеологічних партій, яке й зро-

било неможливим використання цієї класифікації, тобто фактично він має на увазі зникнення типологізуючої ознаки.

Автори аналітичної доповіді «В Україні формується партійна система обмеженого плюралізму» [3], яка хоча й близька до публіцистики, проте містить важливі спостереження та узагальнення, згадують про класичний поділ на «правих» та «лівих», але також говорять як про більш адекватний поділ партій на підставі локалізації їх електорату за мовною та геополітичною ознаками. На їх думку ключовим для визначення типів українських політичних партій є «розкол за національно-культурним принципом: одна його частина – російськомовні й проросійськи орієнтовані громадяни, а інша – прозахідно налаштовані україномовні українці» [3].

Якщо Л. Ануфрієв говорив про територіальну локалізацію електоральних баз партій як суто внутрішньоукраїнське явище, то автори вищезазначеної доповіді бачать українську ситуацію лише однією з ланок загальної закономірності.

Посилаючись на досвід Бельгії, Канади й Швейцарії, описаний А. Лейпхартом, вони говорять, що хоча основним фактором, котрий визначає партійну ідентичність є соціально-економічний статус, проте в етнічно й релігійно гетерогенних суспільствах на перший план виходять фактори етнічної і релігійної приналежності. У вищезазначених країнах це релігія і мова, які утворюють релігійні та етнічні ідентичності, що вдало конкурують з соціально-економічною за вирішальний вплив на вплив на електоральну поведінку громадян. Хоча в Україні ні релігійна, ні етнічна ідентичності не стали поки основою протистояння, проте автори доповіді «В Україні формується партійна система обмеженого плюралізму» [3] вважають, що у нас сформувався власний тип ідентичності – національно-культурна, яка внаслідок Помаранчевої революції перетворилась на визначальний фактор партійної приналежності.

Броніслав Райковський в своїй статті «Трансформація вітчизняної партійно-виборчої системи» [4] правильно зауважує ідеологічні розходження між українськими партіями занадто незначні щоб бути підставою їх розрізнення; функції свої вони виконують слабо, тож пропонує поділ партій на «пропрезидентські» та «антипрезидентські», використовуючи в якості їх розрізнення фактор відношення до діючого президента.

Якщо звернутись до досвіду типологізації політичних партій на пострадянському просторі та в колишніх соціалістичних республіках Центрально-Східної Європи то маємо згадати про типологію політичних партій К. Джанди. Оперуючи політичною практикою країн він виокремив сім типів політичних партій у: 1) партії масових демократичних рухів («Солідарність» у Польщі, «Громадянський форум» у Чехії, «Саюдіс» у Литві, «Союз демократичних сил у Болгарії», «Фронт національного порятунку в Румунії» і т. ін.); 2) партії – залишки комуністичних партій; 3) відновлені довоєнні партії (ліберальні, консервативні, селянські); 4) етнічні партії (угорські партії в Румунії, Словаччині); 5) релігійні партії; 6) партії західних політичних цінностей (феміністичні, захисту навколишнього середовища тощо); 7) «екзотичні» партії (партії шанувальників пива) [5, с. 218]. За допомогою вказаних типів ми можемо типологізувати політичні партії що існували в Україні від 1991 року. Наприклад «Народний «Рух» це партія масових демократичних рухів, КПУ, СПУ та ПСПУ це партії – залишки комуністичних партій, Демократична, Республіканська партія тощо – партії західних політичних цінностей. Проте для аналізу сучасної партійної системи України його можна застосовувати лише частково. Ми можемо знайти етнічні партії (наприклад Партія угорців України), партії західних політичних цінностей та «екзотичні» партії, проте в рамки даної типології не вписуються практично усі основні парламентські партії України – «Народний фронт», «Опозиційний Блок» тощо.

Повертаючись до зазначених нам на початку статі класифікацій Дюверже та Ньюмана, та покладених в їх основу типогізуючих ознак – функції та організаційні особливості, ми можемо засвідчити прагнення використати їх в інших, більш сучас-

них дослідженнях.

Дослідник А. Веір, аналізуючи діяльність британської консервативної та Голлістської партії у запропоновувати розрізняти орієнтовані на еліту та партії масового членства, перші керуються виключно верхівкою, хоча й не обмежують масове членство в своїх лавах, другі – надають членам партії більше повноважень. Фактично Веір, використовуючи організаційний критерій запропонований Дюверже, переносить акцент з кількості членів на їх можливості в рамках партійної організації. Класичних масових партій у світі практично не залишилось, оскільки падіння довіри до партій це загальносвітовий процес і він веде до відтоку партійців з лав партій, зменшення кількості їх членів, проте організаційні принципи навіть за цих умов у партій відрізняються.

Наприклад, в Україні, ми можемо говорити в організаційному плані про партії з єдиною організацією в основі, якими були Партія Регіонів, «Солідарність», УДАР та блоки, що складаються з групи партій, якими є «Опозиційний блок» та Блок Петра Порошенка. Також в організаційному плані в Україні відрізняються відносини між центром та регіональними організаціями. Відмінність полягає в мірі підконтрольності та автономності регіональних організацій.

Говорячи про принципи членства в партійній організації ми можемо поділяти українські партії за мірою інклюзивності та ексклюзивності. Перші практично не встановлюють суттєвих обмежень при прийнятті нових членів, крім звісно лояльності до партії, другі є більш суворими. Прикладом першого типу партії можна назвати Блок Петра Порошенко, прикладом другого типу – Правий сектор.

В цьому контексті доцільно говорити також про використання для аналізу українських реалій концепції партій «хапай усіх», оскільки Блок Петра Порошенка, «Народний фронт» та й інші партії дуже близькі до за описанням до вказано типу партій, для них не так важливий принцип членства, ідеологія знаходиться на другому плані, зорієнтовані вони на максимально широкий перелік груп інтересів, акцент в їх діяльності робиться на фігурах політичних лідерів. Антитезою до партії «хапай усіх» може бути партія з ексклюзивним членством, для якої все ж важливі ідеологічні моменти, яка відкидає можливість представництва тих груп інтересів що не вписуються в її ідеологічну доктрину, наприклад «Правий сектор», в меншій мірі «Свобода».

С. Волинець, розмірковуючи про можливості застосування принципу Дюверже для класифікації політичних партій наводить наступні варіанти класифікації: за рівнем складності партійної структури, наявністю чи відсутністю множини владних центрів, фракційною чи коаліційною структурою, способами розподілу ресурсів в рамках партійних організацій, проведення виборчих кампаній [6, с.145]. Два з цих параметрів – наявність чи відсутність множини владних центрів та проведення виборчих кампаній вписуються в запропонований нами поділ партій за типом відносини між центром та регіональними організаціями. В разі наявності у регіональних організацій певного рівня автономності, вони перетворюються на владні центри, центри прийняття рішень на місцевому рівні. Вони не є альтернативними по відношенню центральних органів партії, а швидше доповнюють їх, проте спроможні на незалежне прийняття рішень і розробку власної політики. Протилежністю є жорстко структуровані ієрархічні системи, що нездатні ні на самостійне прийняття рішень, ні на самостійне проведення виборчих кампаній.

За результатами «Революції гідності» в Україні почалося утворення нових партій не тільки за назвою, але й за принципами функціонування. Вони намагаються в своїй організаційній структурі дійсно втілити щось нове в плані складності партійної структури та способами розподілу ресурсів в рамках партійних організацій. Мова в першу чергу йде про «Демократичний Альянс», що змінив статус неприбуткової організації на політичну партію і намагається вести діяльність на засадах внутрішньої демократії, прозорості, колегіального прийняття рішень та відкритих

джерел фінансування, а також «Сила людей», та, в певній мірі «Самодопомога». Складність партійної структури передбачає широкий вплив рядових членів на прийняття рішень в партії, висока міра автономності регіональних відділень, розподіл ресурсів означає впровадження принципів фандрейзингу, співфінансування, відходу від практики утримання політичних партій великим капіталом в якості своїх лобістів. Проте впровадження усіх цих принципів поки що не обернулося загальною ефективністю політичних партій, які не показали гарних результатів за підсумками парламентських перевиборів.

Чергову спробу удосконалити класифікацію Дюверже здійснив у 1988 році А. Панебьянко. В книзі «Політичні партії: організація та влада» він поділив усі партії на два основні типи: масово-бюрократичні та електорально-професійні. Його класифікація підкреслила професіоналізацію партій, головним завданням яких почала виступати боротьба за голоси виборців.

Для масово-бюрократичних партій характерною є особлива увага до своїх членів, зростання їх кількості, впровадження принципів виборної демократії в діяльності партійної структури. Для електорально-професійних партій характерні орієнтація на професійних політиків та політтехнологів, орієнтація на ієрархічну структуру партії, зорієнтованість на перемогу на виборах та слабкий зв'язок з членами партії.

В Україні практично усі партії є електорально-професійними. Розрізнення партій можливе в першу чергу завдяки відмінностям у принципах залучення електоральних професіоналів – політтехнологів. Вони або постійно працюють в структурі партії, або залучаються виключно на період виборчої кампанії.

Певним втіленням масово-бюрократичних партій були СДПУ (о) та Партія Регіонів. Обидві були зорієнтовані на максимальне збільшення кількості своїх членів, вбачаючи в цьому спосіб збільшення своїх прихильників та спосіб розвитку організаційної спроможності регіональних партійних організацій, перед якими ставились плани по залученню нових членів і робота над виконанням яких мала продемонструвати спроможність організацій до виконання поставлених завдань. Проте подібна діяльність просто доповнювала їх електорально-професійний характер.

Вищезгаданий С. Волинець, говорячи про класифікацію партій у дусі Ньюмана, запропонував альтернативну типологію партій, виходячи не стільки з їх функцій, скільки з їх цілей. Це партії, основною ціллю яких є отримання найбільшої кількості голосів на виборах (vote-seeking), партії, орієнтовані на здійснення певного політичного курсу, прийняття певного політичного рішення (policy-seeking), і партії, що прагнуть за будь-яку мету заволодіти державними постами (office-seeking) [6, с.147]. Подібна класифікація цілком може застосовуватись, звісно з певним уточненнями, і в Україні. Партії, основною ціллю яких є отримання найбільшої кількості голосів на виборах (vote-seeking), ми можемо поділити, в свою чергу, на два типи, що полюють на голоси заради потрапляння в парламент, навіть розуміючи, що обійняти якісь важливі пости їм не вдасться, наприклад «Батьківщина»; та партії, що виконують роль «технічних» і своїм завданням вбачають відбирання голосів у тих, хто претендує на потрапляння в парламент.

Прикладом партії, орієнтованої на здійснення певного політичного курсу, прийняття певного політичного рішення (policy-seeking) є «Правий сектор». Партії, що прагнуть за будь-яку мету заволодіти державними постами (office-seeking), це практично усі парламентські партії в сучасній Україні.

Висновки. Розроблені М. Дюверже, С. Ньюманом, А. Веіром, А. Панебьянко та С. Волинцем класифікації політичних партій можуть, за певних умов використовуватись для аналізу партійної системи України. За умови адаптації вони можуть використовуватись, проте головним чином їх значення полягає у обґрунтуванні типологізуючої ознаки, згідно з якою можна розробляти власні типології, поділяючи партії, наприклад, на партії з єдиною організацією в основі, блоки, що складаються з групи партій; інклюзивні та ексклюзивні, партії з різним типом відносин між

центром та регіональними організаціями з відмінністю в мірі підконтрольності та автономності регіональних організацій.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Гонюкова Л. Політичні партії України: сучасність та перспективи розвитку / Л. Гонюкова // Аналітичні записки. – К., 2014. – 18 с.
2. Ануфриев Л. А. Партийная система Украины: особенности развития Украины [Электронный ресурс] / Л. А. Ануфриев // Вісник Одеського національного університету. – 2008. – Том 13. – Вип.5: Соціологія і політичні науки – С. 569–577. – Режим доступу: <http://dspace.onu.edu.ua:8080/handle/123456789/1635>. (дата звернення 20.04.2015) – Назва з екрана.
3. В Україні формується партійна система обмеженого плюралізму [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://vgolos.com.ua/articles/v_ukraini_formuietsya_partiyna_systema_obmezhenogo_plyuralizmu_100937.html?print (дата звернення 20.04.2015) – Назва з екрана.
4. Райковський Б. Трансформація вітчизняної партійно-виборчої системи / Б. Райковський // Вісник Центральної виборчої комісії. – К.: ЦВК, 2009. – № 2–3 (16–17). – С. 16–28.
5. Теория партий и партийных систем // Теория политики : Учебное пособие / Под редакцией С.Исаева. – СПб. : Питер, 2008. – С. 206–238.
6. Wolinetz S.B. Beyond the Catch-All Party: Approaches to the study of parties and party organization in contemporary democracies / S.B. Wolinetz // Political parties: Old concepts and new challenges / Ed. by Gunter R., Ramon-Montero J., Linz J.- Oxford: Oxford univ., 2002.- P. 136-165.

REFERENCES:

1. Honiukova L. Politychni partii Ukrainy: suchasnist ta perspektyvy rozvytku [Political parties in Ukraine: Present and Prospects of Development] // Analitychni zapysky. – K., 2014. – 18 s.
2. Anufriyev L. A. Partiynaya sistema Ukrainy: osobennosti razvitiya Ukrainy [The party system in Ukraine: peculiarities of development of Ukraine] [Electronic resource] // Visnyk Odeskoho natsionalnogo universytetu. – 2008. – Tom 13. – Vyp.5: Sotsiologhiia i politychni nauky – S. 569–577. – Access mode: <http://dspace.onu.edu.ua:8080/handle/123456789/1635>.
3. V Ukraini formuietsia partiina systema obmezhenoho pliiuralizmu [Ukraine formed the party system of limited pluralism] [Electronic resource] – Access mode: http://vgolos.com.ua/articles/v_ukraini_formuietsya_partiyna_systema_obmezhenogo_plyuralizmu_100937.html?print
4. Raikovskiy B. Transformatsiia vitchyznianoii partiino-vyborchoi systemy [Transformation national party and electoral system] // Visnyk Tsentralnoi vyborchoi komisii. – K.: TsVK, 2009. – # 2–3 (16–17). – S. 16–28.
5. Teorija partij i partijnyh sistem (The theory of political parties and party systems) // Teorija politiki : Uchebnoe posobie (Theory of a policy: Textbook). – SPb. : Piter, 2008. – S. 206–238.
6. Wolinetz S.B. Beyond the Catch-All Party: Approaches to the study of parties and party organization in contemporary democracies / S.B. Wolinetz // Political parties: Old concepts and new challenges / Ed. by Gunter R., Ramon-Montero J., Linz J.- Oxford: Oxford univ., 2002.- P. 136-165.

Кремена В. И., кандидат исторических наук, доцент кафедры политологии ДНУ имени Олеся Гончара (Днепропетровск, Украина), E-mail: vvvvvvv2002@ukr.net

Партийная система Украины и традиционные типологии политических партий.

Аннотация. В статье проводится определение пригодности для описания украинского политического процесса классических, традиционных и новых типологий партий, разработанных на основании исследования и обобщения опыта партийной деятельности в демократических странах. Обосновывается, разработанные М. Дюверже, С. Ньоманом, А. Веиром, А. Панебьянко и С. Вольнцем классификации политических партий могут, при определенных условиях использоваться для анализа партийной системы Украины. При адаптации они могут использоваться, однако главным образом их значение состоит в описании и обосновании использования типологизующих признаки, согласно которым можно разрабатывать собственные типологии, разделяя партии, например, на партии с единственной организацией в основе, блоки, состоящие из группы партий; инклюзивные и эксклюзивные, партии с разным типом отношений между центром и региональными организациями по отличию в степени подконтрольности и автономности региональных организаций.

Ключевые слова: политическая партия, партийная система, партийная система Украины.

Kremena V., PhD in historical sciences, associate professor of the Department of politology Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: vvvvvvv2002@ukr.net

Ukraine's party system and traditional typology of political parties.

Abstract. In the article the definition of life to describe the Ukrainian political process of classical, traditional and new parties typologies developed based on research and summarize the experience of the party in democratic countries. Substantiates that developed Duverger, S. Newman, A. Veir, A. Panebyanko and S. Volynets classification of political parties may, under certain conditions, be used to analyze the party system in Ukraine. With the adaptation they can be used, but mainly their value lies in the description and justification typologizuyuchoyi signs by which you can develop your own typology, dividing the party, such as a party with only organization at the heart of blocks, consisting of a group of parties; inclusive and exclusive parties with different types of relations between the center and regional organizations with a difference in the degree of accountability and autonomy of regional organizations.

Key words: political party, party systems, party systems of Ukraine

З М І С Т

ФІЛОСОФІЯ

Шевцов С. В.	Феномен простору та часу в творчості Й. Бродського: антропний зріз	4
Осетрова О. О.	Обдарованість як філософська проблема: сутність, перспективи розв'язання в університеті	16
Данканіч Р. І.	М. Гайдеггер про співвіднесення понять «Життя» і «Воля до влади»	22
Окороков В. Б.	Буття та дивні етичні петлі існування людини в концепції Е. Левінаса	27
Вершина В. А.	Соціальна філософія С. Франка: етика служіння	34
Макогонова В. В.	Мурад Вілфрід Хофманн: сенсожиттєва рефлексія як основа мусульманського вибору європейця	43
Кулик О. В.	Термін «хаос» в історико-філософському дослідженні	49
Борсвой М. Б.	Рефлексія поняття «екзистенція» у філософії С. К'єркегора	54
Павлова Т.	Соціально-філософський зміст обов'язку у філософії Гегеля	58
Пронякін В. І.	Редукціонізм когнітивних установок та універсалістський ідеал постнекласичної науки	64
Шаталович О. М.	Експлікація платонівського розуміння сім'ї	70
Шаталович І. В.	Проблема детермінізму в сучасному науковому дискурсі: pro et contra	76

ПОЛІТОЛОГІЯ

Березинський В. П.	Політична інституціоналізація в самоорганізаційних процесах громади як важливий дисипативний чинник	85
Манько В. І.	Неурядові організації як інструменти «розумної сили»	92
Кремена В. І.	Партійна система України та традиційні типології політичних партій	98

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Шевцов С. В.	Феномен пространства и времени в творчестве И. Бродского: антропный срез	4
Осетрова О. А.	Одаренность как философская проблема: суть, перспективы решения в Университете	16
Данканич Р.И.	М. Хайдеггер о соотношении понятий «Жизнь» и «Воля к власти»	22
Окороков В.Б.	Бытие и странные этические петли существования человека в концепции Э. Левинаса	27
Вершина В. А.	Социальная философия Семена Франка: этика служения	34
Макогонова В. В.	Мурад Вилфрид Хофманн: смысложизненная рефлексия как основа мусульманского выбора европейца	43
Кулик А. В.	Термин «хаос» в историко-философском исследовании	49
Боревой М. Б.	Рефлексия понятия «экзистенция» в философии С. Кьеркегора	54
Павлова Т.	Социально-философский смысл долга в философии Гегеля	58
Пронякин В. И.	Редукционизм когнитивных установок и универсалистский идеал постнеклассической науки	64
Шаталович А. М.	Экспликации платоновского понимания семьи	70
Шаталович И. В.	Проблема детерминизма в современном научном дискурсе: pro et contra	76

ПОЛИТОЛОГИЯ

Березинский В. П.	Политическая институционализация в самоорганизационных процессах общины как важный диссипативный фактор	85
Манько В.И.	Неправительственные организации как инструменты «умной силы»	92
Кремена В. И.	Партийная система Украины и традиционные типологии политических партий	98

CONTENT

PHILOSOPHY

Shevtsov S. V.	Phenomenon of space and time in the J. Brodsky creativity: anthropological cut	4
Osetrova O.	Giftedness as a philosophical problem: the essence, the prospects for solutions in the University	16
Dankanich R.	M. Heidegger about correlation of the concepts «Life» and «Will to power»	22
Okorokov V.	Being and strange ethical loop of human existence in the concept of E. Levinas	27
Vershina V.	Social philosophy of S. Frank: ethics of service	34
Makogonova V.	Murad Wilfried Hofmann: reflection on the sense of life as the basis of Moslem choice of European	43
Kulik A. V.	The term «chaos» in the historical and philosophical studies	49
Borevoy M.	Reflection the concept of «existence» in S. Kierkegaard's philosophy	54
Pavlova T.	Socio-philosophical meaning of responsibility in the philosophy of Hegel	58
Pronyakin V.	Reductionism cognitive attitudes and universal concept of the ideal of post-non-classic science	64
Shatalovych O.	Explication of Platonic understanding of the family	70
Shatalovich I.	The problem of determinism in modern scientific discourse: pro et contra	76

POLITICAL SCIENCES

Berezinsky V. P.	Political institutionalization in self-organizing processes of the community as an important factor dissipative	85
Manko V.	Non-governmental organizations as a tool of “smart power”	92
Kremena V.	Ukraine's party system and traditional typology of political parties	98

ISSN 2312 2714

ВІСНИК ДНІПРОПЕТРОВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

Серія

ФІЛОСОФІЯ. СОЦІОЛОГІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Заснований у 1993 р.

Підсерія: Філософія

Видається українською, російською та англійською мовами

Свідоцтво про державну реєстрацію (перереєстрацію)
друкованого засобу масової інформації
Серія КВ № 21265 – 11065Р від 27 лютого 2015 року

Підписано до друку 04.05.2015. Формат 70x108 1/16. Папір друкарський.
Друк плоский. Гарнітура Times New Romans.
Ум. друк. арк. 15,75. Ум. фарбовідб. 15,75. Обл.-вид. арк. 18,00.
Тираж 300 прим. Вид. № 1771. Зам. №

Видавництво НДУ імені Миколи Гоголя
м. Ніжин, вул. Воздвиженська, 3/4
(04631)7-19-72
e-mail: vidavn_ndu@mail.ru
Свідоцтво про внесення до Державного Реєстру
ДК № 2137 від 29.03.2005 р.

ISSN 2312-2714



9 772312 271003

01503

