Міністерство освіти і науки України
Дніпропетровський національний університет
імені Олеся Гончара

ФІЛОСОФІЯ І ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

Науковий журнал

Випуск 6 (3)

Дніпропетровськ
2013

УДК
ББК

Фахове видання з філософських та політичних наук,
затверджено постановою президії ВАК України
№ 1-05/4 від 14 жовтня 2009 р.

Друкується за рішенням вченої ради
Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара

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

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

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

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

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

For researchers, academics and graduate students of humanities faculties.

Редакційна колегія:

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

Рецензенти:

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

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

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

СОЦІОЛОГІЯ

УДК 316.74 : 37 + 94 (470 + 571) “17/1917”

Н. А. Арчебасова
Волгоградский государственный университет

ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ МАССОВОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

На основе применения социологического и исторического подходов к изучению образования установлены генетические, типологические, процессуальные связи явлений и событий прошлого с современным его состоянием как основного социального института, определен период и сущностные черты институционализации массового образования в России.

Ключевые слова: социология образования, история образования, социальный институт, институционализация, массовое образование, всеобщее обучение, школа, Россия, XIX век.

Сферу образования как феномен человеческой деятельности изучают разные общественные науки: социология, педагогика, психология, философия, история, экономика, демография. Логично брать за основу общественный (социологический) подход и рассчитывать на интеграционные возможности специальной отрасли социологии – социологии образования (Zborovskiy & Shuklina 2005) [10]. Наиболее близкими, а часто взаимосвязанными с ней отраслями социологии являются социология культуры, знания, научного знания, коммуникаций и молодежи. Такое тесное переплетение интересов свидетельствует, что образование является социальным институтом общества. Однако отрасль социологии образования выделилась значительно позже социологии религии, семьи, девиации, мобильности, организаций и, по мнению ученых, сейчас еще находится на стадии становления (Astafev & Shubkin 1998, p. 162) [4, с. 162]. Приоритетным направлением изучения для нее является современность.

Для периода, предшествовавшего научному становлению социологии (рубеж XIX–XX веков) полезно использовать также консолидирующие возможности специализированной отрасли истории – истории образования. Синтез истории и социологии образования позволяет устанавливать генетические, типологические, процессуальные связи явлений и событий прошлого с современным состоянием основного социального института, определить период и сущностные черты институционализации образования.

Теоретико-методологический анализ институционально-ценностной природы и сущности образования представлен в специальных работах (Baturin 2011) [5]. Актуальность исследования институционализации образования в теоретическом и прикладном страноведческом вариантах проявляется в периодических публикациях на эту тему (Ivanova 2011; Sharonova 2004) [12; 28]. Так, В. А. Иванова в статье «Институциональные функции образования: устаревшая или перспективная проблема?» справедливо констатирует, что «социологическое изучение [социальных взаимодействий субъектов образовательной сферы] целесообразно вести в контексте определенного объема институциональных функций образования, что и позволит в итоге создать не отрывочную (обусловленную индивидуальными исследовательскими предпочтениями), а более целостную картину социальной жизни образовательных общностей с точки зрения эффективности тех или иных образовательных программ» (Ivanova 2011, p. 106) [12, с. 106]. Становление социологии образования в качестве научной дисциплины датируют рубежом XIX–XX веков. Возникновение ее в России приходится на более ранний период, так как «работы, касающиеся социальных аспектов педагогики, появляются в России еще до собственно социологических трудов» (Astafev & Shubkin 1998, p. 163) [4, с. 163].

Пять образовательных реформ XIX века широко обсуждались в России и за рубежом (The great reforms in Russia 1856–1874 1992; Vessel 1890) [6; 7], в средствах массовой информации публиковали многочисленные статьи, посвященные социальным аспектам теории и практики образования. Изучали детали образовательного процесса по хроникам деятельности учебных заведений и Министерства народного просвещения; искали оптимальные варианты обучения разных социальных групп (крепостные крестьяне, заключенные, солдаты); изучали возможности совместного обучения девушек и юношей (Lihacheva 1890–1895) [13]; добились запрещения физических наказаний учащихся и многое другое (Pokotilova 1998) [18].

Разработка научных концепций социализации подростков и женщин складывается только в конце XIX века. Она опирается на социально-статистические исследования чиновников Министерства внутренних дел (А. И. Артемьев, П. И. Мельников (Андрей Печерский)), педагогов-практиков (Н. И. Ильминский, Н. И. Пирогов, В. Я. Стоюнин, К. Д. Ушинский), иерархов Русской Православной церкви (Филарет), высших чиновников Министерства народного просвещения (А. В. Головнин, К. К. Грот), земских деятелей (Archebasova 2010a; Ushinskiy 1952; Filaret (Drozdov), mitr., 1873–1885) [3; 24; 26]. К числу обобщающих работ в области социологии образования следует относить «Очерки по истории русской культуры» П. Н. Милюкова (Milyukov 1897) [15]. Такая плодотворная деятельность явилась следствием необходимости формирования общественного мнения и профессиональной аналитики в рамках стремительного процесса становления массового образования в России во второй половине XIX века.

Однако последующие политические события в России привели к забвению накопленного материала и опыта изучения отечественной социологии образования до 60-х годов XX века. Оживление отдельных направлений социальной истории (города, семьи, революционных движений) заметно в 80-х годах XX века (Repina 2001, p. 20) [19, с. 20], но образование по-прежнему изучалось преимущественно педагогами и историками. С полным правом основателем советской школы исследователей народного образования можно назвать Э. Д. Днепрова (70–80-е гг. XX века) (Dneprov 1979) [9]. На рубеже XX–XXI веков активизировалась деятельность Центра социологии образования, науки и культуры института социологии РАН, направленная на преодоление междисциплинарной

разобщенности. Однако она касается преимущественно современных проблем среднего и высшего образования.

В учебниках и учебных пособиях общественных наук начала XXI века, выражающих консолидированное, устоявшееся мнение научного сообщества, до сих пор проблемы образования рассматриваются как частные случаи других сфер деятельности общества. Например, в учебном пособии по культурологии (Horuzhenok 2003, p. 225) [27, с. 225] среди специализированных областей культуры выделены хозяйственная, правовая, научная, искусство, политическая, философская и религиозная, а система общего образования вместе с областью массовой культуры и учреждениями культуры отнесены к каналам трансляции социально значимого опыта. В учебнике по истории русской культуры (Yakovkina 2002, pp. 572–574) [29, с. 572–574] ее важнейшими направлениями представлены просвещение (обучение и образование в типовых и ведущих учебных заведениях), книжное дело, литература, изобразительное искусство, театр. В учебнике по феминологии и гендерной политике (Zuykova & Eruslanova 2004) [11] выделены темы политики, экономики, науки, армии, семьи. Образование рассматривается внутри темы «Женский вопрос и его решение на основе активизации женского движения в России» (Zuykova & Eruslanova 2004, pp. 202–216) [11, с. 202–216]. В учебном пособии по демографии (Demography: Textbook 2007) [8] отмечают недостаточную изученность образовательных показателей: «Один из основных показателей качества населения - это уровень образования. Он также влияет на многие социально-демографические процессы <…> В прошлом изучение уровня образования часто ограничивалось выяснением грамотности населения» (Demography: Textbook 2007, p. 93) [8, с. 93]. Анализ научной и учебной литературы начала XXI века приводит к следующим выводам: значительно расширяются методическая и источниковая базы исследований, происходит интернациональная синхронизация научных интересов, появляются новые междисциплинарные направления (благотворительность, повседневность, мир детства), но образования это касается опосредованно.

Образование как социальный институт общества сформировалось в XII–XV веках, в России только в XVIII–XIX веках (Artamonova 2001) [1]. В XIX веке горизонтальная дифференциация российского общества по социальным слоям, сословиям начинает изменяться на вертикальную по организациям, все более участвующим в регулировании и социализации. Происходят серьезные изменения в образовательной политике Российской империи. Накопленный эффект от государственного обучения чиновников и развития дворянской корпоративной культуры стал ощутимо полезным для всех сословий. Наряду с подражанием элитарной культуре на развитие общественной потребности в образовании оказали влияние расширение сфер применения получаемых знаний и умений (Maslova 2012) [14]; появление интеллигентных профессий; эмансипация женщин и др. Школа для этого периода приобретает статус массовой всесословной организации. Широко зафиксирована практика всесословного начального обучения, когда в одном классе были как личные дворяне, мещане, солдатские дети, так и крепостные крестьяне.

Для России характерно несовпадение этапов развития разных общественных сфер: политики, экономики, социальных отношений, культуры. Многоукладность отношений являлась типичной практикой жизни. Становление системы массового образования началось ранее массового производства, массовой культуры. Публичные библиотеки, областные музеи, благотворительные концерты, народный театр явились следствием образовательных процессов (Archebasova 2010b) [2].

Институционализация сферы массового школьного образования в России происходит дважды: русской интегрированной в европейское сообщество модели во второй половине XIX веке, советской замкнутой модели в 20–50-х гг. XX века. Каждая из них была направлена на реализацию идеи всеобщего равного доступного обучения преимущественно уровня начальной школы. Отрицание преемственности между ними уже не актуально, но социальная значимость первой в современных научных исследованиях практически не учитывается. На фоне модернизации современного образования и возвращения ко многим традициям российской школы полезно вспомнить истоки этих процессов, их социальное значение.

Виды образования – семейное, школьное, внешкольное и другие – определяются по институциональному признаку. Во второй половине XIX века ситуация с приоритетным домашним воспитанием меняется в пользу школьного обучения (Sergeeva 2010) [22]. Последнее стремительно проходит фазу институционализации массовой школы, что было значительным достижением даже для передовых европейских стран. Законодательно оформление сущностных черт массовой школы России наблюдается в правление трех императоров: Александра I, Николая I и Александра II и занимает солидное место в Полном собрании законов Российской империи.

Учебные заведения высшего и среднего образования по роли и месту в системе общественных отношений являлись научно-образовательными центрами. Чиновники и преподаватели (как светские, так и духовные) в них активно занимались научно-исследовательской и методической работой (писали статьи в местные и центральные периодические издания, разрабатывали программно-методические материалы по предметам, проводили научные эксперименты и наблюдения). Начальные учебные заведения должны были руководствоваться разработанными государством способами и методами работы, их деятельность была наиболее стандартизированной (Set of training manuals and educational institutions department of the Ministry of Education 1893) [21].

По отношению к государству все учебные заведения делились на государственные или имеющие государственную аккредитацию общественные и частные. Государственный контроль за последними был очень серьезным. Например, массовое создание и быстрое закрытие воскресных школ в начале 60-х годов XIX века было связано с либерализацией внутренней политики и привлечением широкой общественной инициативы для развития массовой народной школы. Однако отсутствие государственных рычагов контроля за деятельностью воскресных школ и выявленные в некоторых из них нарушения (революционная агитация, использование нелегальной литературы, несоответствие требований к организации учебного процесса и другое) привели к полному запрещению данного вида учебных заведений. Возвращение практики организации воскресных школ происходит в 80-х годах XIX века под руководством и по правилам Святейшего Синода.

Частные учебные заведения должны были получать государственную аккредитацию и отчитываться пред Министерством народного просвещения и Святейшим Синодом. Крестьянские стихийно возникавшие «школки грамоты», обучение детей частными лицами без лицензии попадают под пристальный контроль полиции.

Торжественные публичные «акты» открытия учебных заведений, проведения переводных и выпускных экзаменов подробно описывались в прессе сначала самими преподавателями, а потом профессиональными журналистами. На них в обязательном порядке присутствовали чиновники местной светской и церковной администрации, представители общественности, родители учащихся. Региональные и сводные по империи статистические отчеты о развитии массового образования становятся к последней трети века массовыми опубликованными источниками. Государство в начале XX века регулярно проводит однодневные школьные переписи (A one-day census of primary schools … 1913) [16], во Всероссийской переписи населения Российской империи 1897 года представлен учет сразу нескольких образовательных позиций (The first general census of the population of the Russian Empire 1904) [17].

Специально для учреждений образования разрабатываются штаты чиновников и преподавателей, завершается их профессионализация (бюрократизация) (Slotin 2010) [23]. Знаменательно, что впервые учитывается особая роль женщин в воспитании детей и для них открывается возможность поступать на государственную службу наравне с мужчинами. Специфика женской и мужской ролей в образовательном процессе проявлялась в официально утвержденных и нетождественных должностях учителя и учительницы. Именно в сфере образования к началу XX века женщины добились наивысших профессиональных успехов: доминирующего над мужчинами положения в начальных школах; паритетного в средних; права на участие в работе высших.

Структура сферы образования в XIX веке становится иерархичной (министерства и ведомства, округа, дирекции, учреждения), статусно-ролевой (чиновники, преподаватели, попечители, благотворители и пр.), разделение труда всех субъектов процессов обучения и воспитания регламентировано. Для XIX века характерно представление наиболее важных направлений государственного управления по окружному принципу. Наравне с военными и железнодорожными существовали учебные округа во главе с университетами, количество которых неуклонно растет.

На протяжении XIX века наблюдаются два интенсивных по степени проявления и важных по результатам процесса: создание множества новых типов и видов учебных заведений и унификация системы управления ими в двух конкурирующих ведомствах: Министерство народного просвещения и Святейший Синод.

Для сферы образования государством, Русской православной церковью и обществом разрабатываются и приписываются внутренние нормы, специфические средства регулирования и контроля, образцы поведения, которые завершают институционализацию массового образования в Российской империи. Именно тогда политическая благонадежность и нравственно-этические качества стали важными критериями отбора преподавателей; принципы и методы обучения детей были значительно гуманизированы (отмена телесных наказаний и догматического заучивания материала, расширение творческой активности учителей и учащихся); профессиональные заслуги педагогических деятелей получили государственное и общественное признание (награждение орденами и медалями, карьерный рост, пенсии за выслугу лет).

Цель всех происходящих изменений была понятна и значима для общества - достижение всеобщего доступного начального общего и профессионального образования для всех подростков и военнослужащих. Результатом взаимодействия государства и общества в развитии образования стала привязка имперских методов управления к многонациональной, поликонфессиональной и многоукладной в экономике страной, к их региональной специфике. Так, например, политика русификации всех сфер жизни общества была смягчена для жителей национальных окраин получением права первоначального обучения грамоте на родном языке.

Общественно-ориентированный характер образования становится знаковым для первой половины XIX века и приобретает свою завершенность в земско-общественных и общественно-городских учебных программах. Различные территориальные, сословные, корпоративные типы обществ и их альянсы стремились реализовать свои интересы в сфере образования. Общественная помощь сфере образования по месту в процессе обучения была как предшествующей, так и сопровождающей, и последующей.

В целом, трансформация массового сознания общества под влиянием процессов обучения хорошо прослеживается в дневниковых записях и воспоминаниях – массовом источнике XIX века. В многочисленных общественных дискуссиях о ходе образовательных реформ не было ни одного заявления о ненужности образования вообще, но широко обсуждались вопросы о размерах гарантированного и полезного образования для разных социальных групп.

Кооперативный и организационный эффект от институционализации массового образования в XIX веке весьма значителен. Во-первых, к концу XIX века Российская империя занимала последнее место среди европейских государств по расходам на народное образование (в процентном отношении ведомственных расходов в государственном бюджете) (The first general census of the population of the Russian Empire 1904) [17], однако за счет общественной поддержки в 1907 г. начала реализовывать законопроект об обязательном начальном обучении детей. Во-вторых, совместное обучение девочек и мальчиков стало революцией в учебном процессе, так как для женщин были отменены многочисленные профессиональные табу (например, им нельзя было стать врачом, а только медсестрой или повивальной бабкой) и диагнозы (приписываемая им невозможность понять высшую математику и пр.). В-третьих, обществу предоставили возможность самому решать социально значимые вопросы в школе, что привело к открытости образования и его включенности в жизненные практики. Наблюдалось полноправное сотрудничество государства (заказ, финансирование, руководство, организация учебного процесса, подготовка преподавателей, создание учебно-методических пособий) и российского общества (заказ, финансирование, попечительство, контроль учебного процесса, социализация преподавателей, выбор учебно-методических пособий). В-четвертых, от полного разведения понятий общего и профессионального

образования перешли к потребности в их взаимодействия и установлению порядка овладения профессией наряду с или после обучения грамоте. В-пятых, значительное расширение вариантов образования на начальном уровне (более 60 в течение столетия) и поиски оптимального вида на среднем (гимназия против частных пансионов и домашнего обучения) стали проявлением общественной инициативы в регионах. Заинтересованность общества в повышении уровня образования его представителей проявилась в широком спектре благотворительности и попечительства.

Все это вместе позволило укрепить благосостояние российского государства и общества. Можно сказать, что опыт первой институционализации массового образования в России полезен в условиях современного реформирования модели российского образования, ее реинтеграции в международное, преимущественно европейское сообщество. По мнению российских аналитиков данная стратегия управления и реформирования образованием связана с тем, что «в будущей Европе, построенной как общество знаний и экономики (порядок по степени значимости – Н. А.), стратегия «Обучения в течение всей жизни» необходима для придания конкурентоспособности европейской системы образования, использования новых технологий, преодоления социального неравенства, предоставления равных возможностей и поддержания высокого уровня жизни» (Education Reforms: Analytical Survey 2003 p. 9) [20, с. 9].

В связи с внедрением данной концепции актуализация исторического опыта России XIX века в социологии образования необходима по широкому спектру тем. Так, наряду с первой институционализацией массового образования оказались забыты и идеи инклюзивного обучения, представляемого сегодня как новая концепция организации учебного процесса, хотя создание доступной среды обучения для возможно большего число учащихся являлось программной установкой образовательных реформ XIX–XX веков.

Библиографические ссылки

1. Артамонова, Л. М. Общество, власть и просвещение в русской провинции 18 – начала 19 века: (Юго-Восточные губернии Европейской России) / Л. М. Артамонова. – Самара: Издательство Самарского научного центра Российской академии наук, 2001. – 391 с.

2. Арчебасова, Н. А. Взаимодействие школьных и публичных библиотек России XIX века в процессе распространения народной грамотности / Н. А. Арчебасова // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. – 2010. – № 2 (18). – С. 30–37.

3. Арчебасова, Н. А. Провинциальное общество Поволжья середины XIX века глазами столичного чиновника (по дневниковым записям начальника статистической экспедиции МВД) / Н. А. Арчебасова // Общественные отношения в условиях становления гражданского общества: сборник статей Всероссийской научно-практической конференции, г. Волгоград, 9–10 ноября 2010 г. – Волгоград: Издательство Волгоградского государственного университета, 2010. – С. 34–42.

4. Астафьев, Я. Социология образования / Я. Астафьев, В. Шубкин // Социология в России. 2-е издание, перераб. и доп. / отв. Ред. Ядов В.А. – М.: ИС РосАН, 1998. – 162–171.

5. Батурин, В. К. Социология образования / В. К. Батурин. – М.: Юнити-Дана, 2011. – 192 с.

6. Великие реформы в России. 1856–1874 / под ред. Л. Г. Захаровой, Б. Эклофа, А. Дж. Бушнелла. – Москва: Издательство Московского государственного университета, 1992. – 336 с.

7. Вессель, Н. Х. Начальное образование и средние училища в Западной Европе и в России в XIX столетии / Н. Х. Вессель // Русская школа. – 1890. –№ 2. – С. 20–41; Там же. – 1891. – № 7–8. – С. 36–47; № 9. – С. 19–35; № 10. – С. 10–22; № 11. – С. 7–21; № 12. – С. 12–44.

8. Демография: учебное пособие / кол. авт.; под ред. проф. В. Г. Глушковой. – 3-е изд. – М.: КНОРУС, 2007. – 304 с.

9. Днепров, Э. Д. Советская литература по истории школы и педагогики дореволюционной России. 1918–1977: библиографический указатель / Э. Д. Днепров. – Москва: Издательство Научно-исследовательского института общей педагогики, 1979. – С. XX.

10. Зборовский, Г. Е. Социология образования / Г. Е. Зборовский, Е. А. Шуклина. – М.: Гардарики, 2005. – 384 с.

11. Зуйкова, Е. М. Феминология и гендерная политика: Учебник / Е. М. Зуйкова, Р. И. Ерусланова. – М.: Современный гуманитарный университет, 2004. – 265 с.

12. Иванова, В. А. Институциональные функции образования: устаревшая или перспективная проблема? / В. А. Иванова // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2011. – № 3 (56), – С. 104–118. – Режим доступа: www.jourssa.ru/.../2011_3/Ivanova_2011_3.pdf

13. Лихачева, Е. О. Материалы для истории женского образования в России (1086–1856). Кн. 1–4 / Е. О. Лихачева. – Санкт-Петербург, 1890–1895.

14. Маслова, И. В. Менталитет купечества уездных городов Вятской губернии XIX – начала XX в.: монография / И. В. Маслова. – Москва: Флинта: Наука, 2012. – 352 с.

15. Милюков, П. Н. Очерки по истории русской культуры: в 3-х томах. / П. Н. Милюков. – Санкт-Петербург: Издательство И. Н. Скороходова, 1897. – Т. 2., ч. 2.: Школа и просвещение – 375 с.

16. Однодневная перепись начальных школ в империи, произведенная 18 января 1911 г. – Вып. 6. Казанский учебный округ. – СПб., – 1913.

17. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи / под рук. Н. А. Тройницкого. 1897 г.– Саратов, 1904 – Т. XXXVIII: Саратовская губерния.

18. Покотилова, Т. Е. Благотворительная деятельность в социальной истории дореволюционной России: мировоззрение и исторический опыт: дис. ... д. истор. наук: 07.00.02 / Т. Е. Покотилова. – Ставрополь, 1998. – 443 с. – Режим доступа: http://dissertacii.com/292229

19. Репина, Л. П. Социальная история в современной историографии (методические материалы к спецкурсу) / Л. П. Репина. – Москва, 2001. – 32 с.

20. Реформы образования: Аналитический обзор / под ред. В. М. Филиппова. – М.: Центр сравнительной образовательной политики, 2003. – 303 с.

21. Свод уставов учебных учреждений и учебных заведений ведомства Министерства народного просвещения // Свод законов Российской империи. Собрание 2-е. Т. II. – СПб., 1893.

22. Сергеева, С. В. История домашнего образования и частной школы в России (последняя четверть XVIII в. – первая половина XI в.): монография / С. В. Сергеева. – Пенза: ПГТА, 2010. – 258 с.

23. Слотин, В. Е. Провинциальное училищное чиновничество России в XIX в.: на материалах Казанского учебного округа: дис. … канд. истор. н.: 07.00.02 / Слотин Владимир Евгеньевич; [Удмуртский государственный университет]. – Киров, 2010. – 243 с. – Режим доступа: http://dissertacii.com/22959

24. Ушинский, К. Д. Собрание сочинений в 11 томах / К. Д. Ушинский. – М.: Издательство Академии педагогических наук РСФСР, 1952.

25. Фальборк, Г. Народное образование в России / Г. Фальборк, В. Чарнолуский. – Санкт-Петербург, 1899.

26. Филарет (Дроздов), митр. Сочинения Филарета, Митрополита Московского и Коломенского: Слова и речи: В 5 т. / митр. Филарет (Дроздов) М: Типография А. И. Мамонтова и К., 1873–1885.

27. Хоруженок, К. М. Культурология: Структурно-логические схемы / К. М. Хоруженок. – М.: Издательство

ВЛАДОС-ПРЕСС, 2003. – 336 с.

28. Шаронова, С. А. Универсальные константы института образования – механизм воспроизводства общества / С. А. Шаронова. – М.: Издательство РУДН, 2004 – 357 с.

29. Яковкина, Н. И. История русской культуры: XIX век. 2-е изд., стер./ Н. И. Яковкина. – СПб.: Издательство «Лань», 2002. – 576 с.

Арчебасова Н. А. Інституціоналізація масової освіти у Російській імперії.

На основі застосування соціологічного та історичного підходів до вивчення освіти встановлені генетичні, типологічні, процесуальні зв'язки явищ і подій минулого з сучасним її станом як основного соціального інституту, визначено період і сутнісні риси інституціоналізації масової освіти в Росії.

Ключові слова: соціологія освіти, історія освіти, соціальний інститут, інституціоналізація, масова освіта, загальне навчання, школа, Росія, XIX століття.

Archebasova N. A. Institutionalization mass education in the Russian empire

Education as a social institution of society was formed in 12–15 centuries, in Russia only in the 18–19 centuries. On the basis of sociological and historical approaches to the study of education established genetic, typological, procedural context of phenomena and events of the past with its present condition as a basic social institution, defined period and the essential features of the institutionalization of mass education in Russia.

The institutionalization of the field of mass schooling in Russia is twice Russian integrated into the European model in the second half of the XIX century, the Soviet closed model in the 20–50's. XX century. Each of them was directed to implement the idea of universal and equal access to education mainly primary school level. Denial of continuity between them is no longer relevant, but the social significance of the first in the modern scientific research is almost ignored.

Co-operative and organizational effects of institutionalization of mass education in the 19th century is significant. By the late 19th century, the Russian Empire was the last among the European states for the costs of public education, but at the expense of public support in 1907 began to implement the bill on compulsory primary education of children. The goal of all of these changes was understandable and meaningful to the community – to achieve universal access to primary general and professional education for all young people and the military. The result of interaction between the state and society in the development of education has become binding imperial management of a multinational, multicultural and multi-faith in the economy of the country, to their regional specificities.

Against the background of the modernization of modern education and the return to the many traditions of the Russian school is useful to recall the origins of these processes, their social value.

Keywords: sociology of education, history of education, social institution, institutionalization, mass education, general education, school, Russia, XIX century.

References

Archebasova, NA 2010a, 'Provintsialnoe obschestvo Povolzhya seredinyi XIX veka glazami stolichnogo chinovnika' (po dnevnikovyim zapisyam nachalnika statisticheskoy ekspeditsii MVD) [Provincial society Volga middle of the XIX century through the eyes of officials of the capital (as diaries chief statistical expedition MIA)], in *Obschestvennyie otnosheniya v usloviyah stanovleniya grazhdanskogo obschestva: sbornik statey Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Public Relations in the development of civil society: a collection of articles Russian scientific and practical conference], g. Volgograd, 9–10 noyabrya 2010 g., Volgograd: Izdatelstvo Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta, pp. 34–42.

Archebasova, NA 2010b, 'Vzaimodeystvie shkolnyih i publichnyih bibliotek Rossii XIX veka v protsesse rasprostraneniya narodnoy gramotnosti' [Interaction of school and public libraries Russian XIX century in the dissemination of literacy among the people], *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4. Istoriya. Regionovedenie. Mezhdunarodnyie otnosheniya* [Bulletin of the Volgograd State University. Series 4. History. Regional Studies. International relations], № 2 (18), p. 30–37.

Artamonova, LM 2001, *Obschestvo, vlast i prosveschenie v russkoy provintsii 18 – nachala 19 veka: (Yugo-Vostochnyie gubernii Evropeyskoy Rossii)* [Society, power, and education in the Russian province of 18th – early 19th century (southeastern province of European Russia)], Izdatelstvo Samarskogo nauchnogo tsentra Rossiyskoy akademii nauk, Samara.

Astafev, Ya & Shubkin, V 1998, *Sotsiologiya obrazovaniya* [Sociology of Education], Sotsiologiya v Rossii. 2-e izdanie, pererab. i dop., IS RosAN publ, Moskov, pp. 162–171.

Baturin, VK 2011, *Sotsiologiya obrazovaniya* [Sociology of Education], Yuniti-Dana publ, Moskov.

Demografiya: uchebnoe posobie [Demography: Textbook], 2007, Ed by prof. V.G. Glushkovoy, KNORUS, Moskov.

Dneprov, ED 1979, *Sovetskaya literatura po istorii shkolyi i pedagogiki dorevolyutsionnoy Rossii. 1918–1977: bibliograficheskiy ukazatel* [Soviet literature on the history of the school and pedagogy of pre-revolutionary Russia. 1918–1977: a bibliography], Izdatelstvo Nauchno-issledovatelskogo instituta obschey pedagogiki, Moskov.

Falbork, G 1899, *Narodnoe obrazovanie v Rossii* [Education in Russia], Sankt-Petersburg.

Filaret (Drozdov), mitr., 1873-1885. *Sochineniya Filareta, Mitropolita Moskovskogo i Kolomenskogo: Slova i rechi:* V 5 t. [Works Filaret, Metropolitan of Moscow and Kolomna: Words and Speech], Tipografiya A. I. Mamontova i K., Moskov.

Horuzhenok, KM 2003, *Kulturologiya: Strukturno-logicheskie shemyi* [Cultural Studies: Structural and logic], Izdatelstvo VLADOS-PRESS, Moskov.

Ivanova, VA 2011, 'Institutsionalnyie funktsii obrazovaniya: ustarevshaya ili perspektivnaya problema?' [Institutional functions of education: an old problem or perspective?], *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii*, № 3 (56), pp. 104–118, viewed May, 30: <www.jourssa.ru/.../2011_3/Ivanova_2011_3.pdf>

Lihacheva, EO 1890–1895, *Materialyi dlya istorii zhenskogo obrazovaniya v Rossii (1086–1856)* [Materials for the history of women's education in Russia (1086–1856)]. Kn. 1–4, Sankt-Petersburg.

Maslova, IV 2012, *Mentalitet kupechestva uezdnyih gorodov Vyatskoy gubernii XIX – nachala XX v.: monografiya* [Mentality merchants county-level cities Vyatka province XIX – early XX century.: Monograph], Flinta: Nauka publ, Moskva.

Milyukov, PN 1897, *Ocherki po istorii russkoy kulturyi:* [Essays on the history of Russian culture] v 3-h tomah, T. 2., ch. 2. Shkola i prosveschenie [School and education], Izdatelstvo I. N. Skorohodova, St Petersburg.

Odnodnevnaya perepis nachalnyih shkol v imperii, proizvedennaya 18 yanvarya 1911 g. [A one-day census of primary schools in the empire produced 18 January 1911], 1913. Vyip. 6. Kazanskiy uchebnyiy okrug. Saint Petersburh.

Reformyi obrazovaniya: Analiticheskiy obzor [Education Reforms: Analytical Survey], 2003. Ed by V. M. Filippova, Tsentr sravnitelnoy obrazovatelnoy politiki, Moskov.

Repina, LP 2001, *Sotsialnaya istoriya v sovremennoy istoriografii* (metodicheskie materialyi k spetskursu) [Social history in modern historiography (teaching materials for the course)], Moskov.

Pervaya Vseobschaya perepis naseleniya Rossiyskoy imperii [The first general census of the population of the Russian Empire], 1904. T. XXXVIII. Saratovskaya guberniya. Saratov.

Pokotilova, TE 1998, *Blagotvoritelnaya deyatelnost v sotsialnoy istorii dorevolyutsionnoy Rossii: mirovozzrenie i istoricheskiy opyit* [Charitable activities in the social history of pre-revolutionary Russia: ideology and historical experience]: diss, Stavropol, viewed May, 30: <http://dissertacii.com/292229>

Sergeeva, SV 2010, *Istoriya domashnego obrazovaniya i chastnoy shkolyi v Rossii (poslednyaya chetvert XVIII v. – pervaya polovina XI v.)*: monografiya [History of home education and private schools in Russia (the last quarter of the eighteenth century. – The first half of the eleventh century.): Monograph], PGTA, Penza.

Sharonova, SA 2004, *Universalnyie konstantyi instituta obrazovaniya - mehanizm vosproizvodstva obschestva* [Universal constants Institute of Education - the mechanism of reproduction of society], Izdatelstvo RUDN, Moskov.

Slotin, VE 2010, *Provintsialnoe uchilischnoe chinovnichestvo Rossii v XIX v.: na materialah Kazanskogo uchebnogo okruga* [Provincial school officials of Russia in the XIX century.: On materials Kazan School District]: diss, viewed: <http://dissertacii.com/22959>

Svod ustavov uchebnyih uchrezhdeniy i uchebnyih zavedeniy vedomstva Ministerstva narodnogo prosvescheniya [Set of training manuals and educational institutions department of the Ministry of Education], 1893. Svod zakonov Rossiyskoy imperii [Code of Laws of the Russian Empire]. Sobranie 2-e. T. II, St Petersburg.

Ushinskiy, KD 1952, *Sobranie sochineniy v 11 tomah* [Collected works in 11 volumes], Izdatelstvo Akademii pedagogicheskih nauk RSFSR, Moskov.

Velikie reformyi v Rossii. 1856–1874, 1992 [The great reforms in Russia. 1856–1874],. Ed. by. L. G. Zaharovoy, B. Eklofa, A. Dzh. Bushnella, Izdatelstvo Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta, Moskov.

Vessel, NH 1890, *Nachalnoe obrazovanie i srednie uchilischa v Zapadnoy Evrope i v Rossii v XIX stoletii* [Primary education and secondary schools in Western Europe and in Russia in XIX century], Russkaya shkola publ, № 2. pp. 20–41;

Yakovkina, NI 2002, *Istoriya russkoy kulturyi XIX vek*, [History of Russian Culture: XIX century]: 2-e izd., ster., Izdatelstvo «Lan», Saint Petersburh.

Zborovskiy, GE & Shuklina, EA 2005, *Sotsiologiya* [Sociology of Education], Gardariki, Moskov.

Zuykova, EM & Eruslanova, RI 2004, *Feminologiya i gendernaya politika: Uchebnik* [Feminology and gender policies: Textbook], Sovremennyiy gumanitarnyiy universitet, Moskov.

Надійшла до редколегії 15.05.2013 р.

УДК 316.654:378.4

А. В. Гилюн

Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара

СОЦИАЛЬНОЕ САМОЧУВСТВИЕ СТУДЕНТОВ ДНУ В ЗЕРКАЛЕ СОЦИОЛОГИИ

В статье на основе материалов эмпирического социологического исследования анализируются особенности социального самочувствия студенческой молодежи ДНУ имени Олеся Гончара.

Ключевые слова: студенческая молодежь, социальное самочувствие, удовлетворенность жизнью, социальная защищенность, уверенность в будущем.

Проблема социального самочувствия молодежи, студенчества в частности, является одной из непростых в отечественной социальной науке и практике. Студенческая молодежь как специфическая социальная общность занимает двойственное положение в обществе: с одной стороны, по уровню соотношения доходов и потребностей это одна из наиболее социально уязвимых групп населения, с другой – лидирующая. Студенчество представляет собой особую социокультурную общность, которая коренным образом определяет перспективы развития страны и уже сейчас влияет на формирование социального сознания всего населения. Студентам свойственна повышенная социальная активность и социальный динамизм, поскольку молодые люди по природе своей открыты новому, способны к нетрадиционным, инновационным решениям.

В последние десятилетия основные характеристики студенческой молодежи как социальной группы подвергаются значительным изменениям, что обусловлено трансформацией всего украинского общества, кризисом системы образования и воспитания, ослаблением культурно-исторических традиций и межпоколенческой преемственности. Социальное самочувствие студентов также меняется.

Социальное самочувствие является важным фактором социального порядка в обществе и государстве, поскольку жизнеспособность и стабильность общества зависят от того, как чувствуют себя его граждане. Анализ феномена «социальное самочувствие» представляется чрезвычайно актуальным сегодня, поскольку именно уровень социального самочувствия различных групп населения выступает обобщающим показателем результативности проводимых в стране реформ, реформ сферы образования в частности.

Изучением социального самочувствия различных групп населения в условиях социальных изменений активно занялись еще советские обществоведы в период перестройки. С тех пор на постсоветском пространстве проведено немало таких исследований. Однако, как справедливо заметила Л. Е. Петрова, существуют проблемы с использовании термина «социальное самочувствие» для целей социологического анализа. Первая связана с тем, что этот термин стал употребляться непомерно часто и приобрел черты размытости, вторая – с «психологизацией» социального самочувствия, сведением его почти буквально к «чувству» (Petrova 2000; p. 50) [5, с. 50].

В то же время следует отметить, что в отечественной и зарубежной социологии существует методологическая база для выявления социологического смысла понятия «социальное самочувствие» и специфики социологического подхода к его изучению. Например, О. Л. Барская, Б. А. Грушин, Т. М. Дридзе, И. Т. Левыкин, Э. А. Орлова, А. К. Уледов с позиций социологического подхода социальное самочувствие рассмотрели в рамках концепции образа жизни. Важное методологическое значение для конструирования представления о социальном самочувствии имеет книга Ж. Тощенко и С. Харченко «Социальное настроение», посвященная понятию, комплементарному по отношению к «социальному самочувствию» (Toschenko & Harchenko 1996) [6]. Для эвристического использования концепции социального самочувствия в изучении современного украинского общества большое значение имеет работа Е. И. Головахи и Н. В. Паниной «Интегральный индекс социального самочувствия» (Golovaha & Panina 1997) [2].

Чаще всего социальное самочувствие социологами определяется через понятие удовлетворенности человека различными сторонами жизни, как отражение образа жизни, как интегральная удовлетворенность жизнью (Davyidova 1992; Orlova 1998) [3; 4]. Л. Е. Петрова социальное самочувствие определяет как синдром сознания, отражающий отношение к взаимосвязи между уровнем притязаний (в основном определяемой содержательными характеристиками жизненной стратегии) и степенью удовлетворения смысложизненных потребностей (удовлетворенность реализации жизненной стратегии). Таким образом, самочувствие рассматривается в качестве определенного результата рефлексии человеком собственной жизни,

своих успехов и неудач (Petrova 2000, p. 51) [5, с. 51]. В. А. Бурко подчеркивает, что важным в определении термина «социальное самочувствие» является указание на то, что это реально функционирующее общественное сознание, «в котором проявляется эмоционально-комфортная оценка индивидом, социальной группой и населением… уровня удовлетворения социальных потребностей, а также своего положения в сравнении с другими индивидами, социальными группами…» (Burko 2000, p. 56) [1, с. 56].

Несмотря на различия в определениях социального самочувствия, исследователи сходятся в том, что оно выступает интегральным показателем удовлетворенности жизнью, социальной адаптации индивида или социальной группы. В социологических исследованиях социальное самочувствие интерпретируется как элемент сознания, который отражает соотношение между приоритетами, устремлениями людей и мерой удовлетворенности их актуальных потребностей.

Социальное самочувствие студентов выражается не только в самооценке их материального положения и уровня доходов, но и в их эмоциональной реакции на условия своей жизни в доминирующих чувствах, настроениях. Поэтому содержание социального самочувствия студентов можно охарактеризовать по двум основным аспектам: удовлетворенность условиями жизни (оценка удовлетворенности потребностей физического существования) и социально-психологический комфорт (оценка удовлетворенности потребностей социального существования). Помимо оценки «удовлетворенности условиями жизни» и «социально-психологического комфорта», социальное самочувствие проявляется в характере и степени социальной активности студенчества.

Существует большое количество методик измерения социального самочувствия. В рамках нашего исследования[1] социальное самочувствие выявлялось с помощью методики, разработанной украинскими социологами Е. И. Головахой и Н. В. Паниной (Golovaha & Panina 1997) [2].

Для выявления характера нынешнего состояния социального самочувствия студентов в социологической анкете было помещено ряд вопросов. Вначале студентов спрашивали, хватает ли им тех или иных благ? Более половины опрошенных респондентов, оценивая материальную сторону своей жизни, отметили недостаточность уровня их общего материального благосостояния. Отвечая на контрольный вопрос, эти студенты указали, что их среднемесячный доход не превышает 1 тысячу гривен. Большую часть своих доходов половина студентов расходует на питание.

Почти каждый третий студент основным источником своих доходов назвал стипендию, каждый десятый – подработки. Основным источником доходов для 58 % студентов является «помощь родителей».

«Материальной независимости» не хватает более чем 70 % опрошенных. С недостаточностью уровня материального благосостояния студенты связывают свои затруднения в проведении «полноценного досуга». В то же время, большинство студентов высказало удовлетворение качеством питания, жилищными и бытовыми условиями (см. табл. 1).

Примечательно, что удовлетворенных материальными условиями своей жизни больше среди студентов младших курсов, чем среди старшекурсников.

Для выявления характера удовлетворенности потребностей социального существования студентов использовались такие показатели, как: физическое, психологическое и социальное здоровье. Результаты исследования показывают, что каждый пятый студент жалуется на свое физическое здоровье. На наличие психической напряженности, отсутствие личного покоя жалуется более половины студентов. Еще большее количество опрошенных отметило, что им не хватает экологической безопасности (см. табл. 2).

Не последнюю роль в формировании социального самочувствия студенчества играют межличностные отношения, взаимодействие с окружающими людьми, семейное благополучие, взаимопонимание с родителями, а так же наличие друзей и любимого человека. Так, 76 % из опрошенных студентов демонстрируют высокий уровень удовлетворенности наличием настоящих друзей, 71 % – удовлетворенность взаимопониманием с родителями и старшим поколением, 73 % респондентов абсолютно удовлетворены отношениями с окружающими людьми.

Не менее важными показателями социального самочувствия студентов является осознание ими своих социальных качеств, возможностей их реализации и развития.

Социологический опрос показал, что около 70 % студентов университета считают, что им хватает личной свободы в суждениях и действиях. Более 60 % студентов хватает самостоятельности в решении проблем, половине опрошенных – образованности, возможностей для реализации своих способностей и талантов. В то же время, наличие желаний и условий для участия в общественной жизни и решении общественных проблем отмечено меньшинством опрошенных.

1 Социологическое исследование «Качество жизни студентов ДНУ» проводилось в 2012 году. Методом виборочного репрезентативного анкетирования было опрошено 550 студентов Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара. Одной из задач исследования было выявление характерних черт социального самочувствия студентов

Таблица 1. **Показатели удовлетворенности студентов ДНУ материальными условиями своей жизни (в %)**

Условия жизни	Не хватает	Трудно сказать	Хватает	Не интересует
Общее материальное благосостояние	53,3	16,8	28,7	1,2
Хорошее жилье	34,5	11,4	53,1	1,0
Качественное питание	27,2	14,2	57,4	1,2
Полноценный досуг	45,3	16,3	37,2	1,2
Хорошая одежда	32,4	17,1	49,2	1,3
Материальная независимость	70,9	15,3	13,2	0,6
Бытовой комфорт	34,0	11,1	53,9	1,0

Таблица 2. **Оценка студентами своего физического и психического здоровья (в %)**

Виды физического и психического здоровья	Не хватает	Трудно сказать	Хватает	Не интересует
Физическое здоровье	20,9	25,1	53,4	0,6
Личный покой, отсутствие волнений	58,4	15,4	24,1	2,1
Экологическая безопасность	61,6	24,3	8,2	5,9

Рисунок 1. Распределение ответов на вопрос: «Чувствуете ли вы себя счастливым человеком?», (в %)

На социальное самочувствие людей положительно влияют их ощущения безопасности, уверенность в стабильном будущем. Однако, только 8 % опрошенных студентов отметили, что им хватает экологической безопасности, 10 % – качественного медицинского обслуживания, 22 % – уверенности в своем будущем, 23 % – защиты от преступности, 28 % – юридических возможностей защитить свои права и интересы. То есть, ощущения безопасности и уверенности в стабильном будущем не являются характерными для большинства студентов. А это, естественно, сказывается на характере иерархии их потребностей, а также на уровне их социальной ответственности и активности. Результаты опроса показывают, что такие чувства, как причастность к национальной культуре, национальная гордость не характерны для большинства респондентов.

Всесторонняя оценка социального самочувствия студентов не возможна без учета их отношения к счастью. Каждый второй студент, как видно из приведенного ниже рисунка 1, причисляет себя к числу счастливых людей. Не чувствуют себя счастливыми людьми 8% опрошенных. Остальные респонденты не определились с однозначным ответом на конкретно поставленный вопрос.

Среди старшекурсников, по сравнению со студентами младших курсов, больше тех, кто считает себя счастливым человеком. Больше счастливых людей среди обучающихся на гуманитарных факультетах (53 %), меньше – на естественных и технических (45 %).

Важным индикатором социального самочувствия и удовлетворенности жизнью являются миграционные настроения молодых людей. В этом аспекте респонденты отвечали на вопросы, планируют ли они в ближайшее время выезжать за рубеж на постоянное место жительства, для временной работы, или на обучение. В ходе исследования было зафиксировано, что планируют в ближайшей перспективе уехать за границу на постоянное место жительства (ПМЖ) 13 % студентов, «не планируют» – 68 %. Остальные – 19 % респондентов затруднились ответить на поставленный вопрос. Желающих уехать из Украины преимущественно привлекают страны Западной Европы. Желающие уехать на ПМЖ в другие страны назвали такие причины, побуждающие их покинуть свою страну: «там выше уровень жизни» – 21 % респондентов, «там больше возможностей для самореализации» – 21 %, «там настоящее демократическое общество» – 6 %. Просто не хотят жить в Украине и поэтому желают уехать за рубеж – 11 %. Не указали причин своего желания поменять страну проживания 27 % респондентов.

В качестве выводов следует отметить следующее. Социальное самочувствие является одной из ключевых категорий, которая характеризует субъективное состояние общества или отдельных его групп, выступая определяющим, интегрирующим показателем уровня благополучия людей, их социальной устроенности или

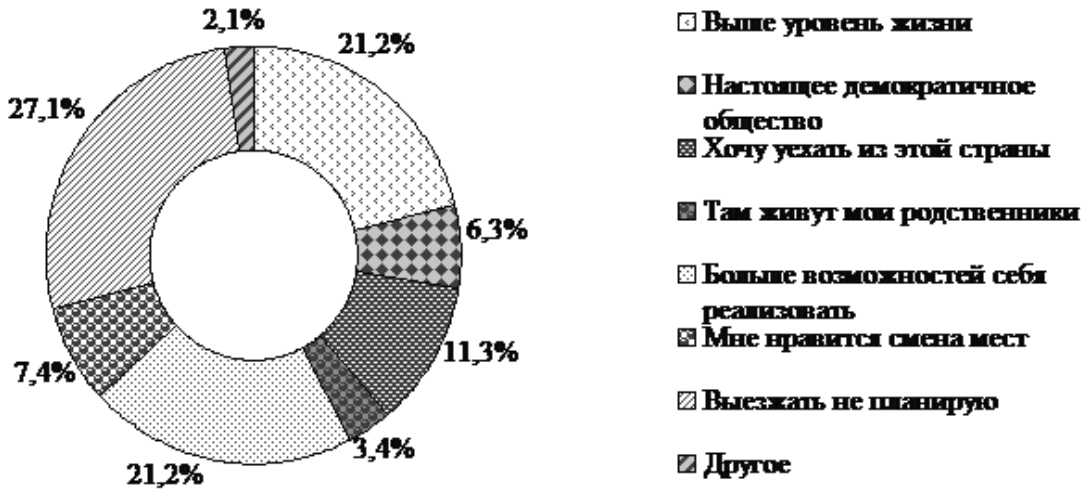


Рисунок 2. **Мнение студентов ДНУ о причинах выезда из своей страны за рубеж на ПМЖ, (в % от числа респондентов, заявивших о своем намерении эмигрировать из Украины)**

неустроенности.

Социологическое исследование показало, что уровень социального самочувствия студентов в целом можно назвать удовлетворительным. Но студенческая молодежь в настоящее время не является однородной группой. На социальное самочувствие студенчества определяющее влияние оказывает семья. Студенты, которые живут в семьях со средним и высоким уровнем дохода, как правило, имеют хорошее самочувствие, уверенны в своем будущем, в возможности сделать карьеру, заработать деньги. Они надеются на силу социальных связей своих родителей.

Студенты из низших слоев общества менее оптимистичны. Часть из них просто живет в бедности, не имея денег на повседневные расходы, в том числе на полноценное питание. Многие из них вынуждены совмещать работу с учебой, часто в ущерб последней. Значимость качества образования для них отступает на второй план по сравнению с материальными вопросами.

Учитывая, что студенческая молодёжь является, с одной стороны, потенциалом позитивных перемен в обществе, а с другой стороны, возможным фактором социальной и политической нестабильности, становится исключительно актуальным развитие различных форм содействия адаптации молодых людей к современным условиям в рамках государственной молодёжной политики. Необходимо усиление механизмов, способствующих поддержке позитивных социальных инициатив молодых людей и развитие положительного опыта деятельности молодёжных общественных организаций и движений.

Библиографические ссылки

1. Бурко В. А. Интерпретация показателя «социальное самочувствие» / В. А. Бурко // Социология и общество. Тезисы Первого Всероссийского социологического конгресса «Общество и социология: новые реалии и новые идеи» – СПб.: Издательство «Скифия», 2000. – С. 56.

2. Головаха Е. И. Интегральный индекс социального самочувствия (ИИСС): конструирование и применение социологического теста в массовых опросах / Е. И. Головаха, Н. В. Панина – Киев, 1997. – 64 с.

3. Давыдова Е. В. Измерение социального самочувствия молодежи / Е. В. Давыдова – М.: Институт социологии РАН, 1992. – 50 с.

4. Орлова Л. А. О социальном самочувствии учителей Московской области / Л. А. Орлова // Социол. исслед. – 1998. – № 8. – С. 88–94.

5. Петрова Л. Е. Социальное самочувствие молодежи / Л. Е. Петрова // Социологические исследования. – 2000. – № 12. – С. 50–55.

6. Тощенко Ж. Т. Социальное настроение / Ж. Т. Тощенко, С. Харченко – М.: Academia, 1996. – 195 с.

Гилюн А. В. Соціальне самопочуття студентів ДНУ у дзеркалі соціології.

В статті на основі матеріалів емпіричного соціологічного дослідження аналізуються особливості соціального самопочуття студентської молоді ДНУ імені Олеся Гончара

Ключові слова: студентська молодь, соціальне самопочуття, задоволеність життям, соціальна захищеність, упевненість в майбутньому.

Gilyun A. V. Social being the bottom of students in the mirror of sociology.

In the article on the basis of materials of empiric sociological research the features of social feel of students of Dnepropetrovsk national university in the name of Oles Honchar are educed.

It's grounding, that a social feel comes forward the integral index of satisfaction by life, individual social adaptation or adaptation of social groups to the social environment. The social feel of students is expressed both in the self-appraisal of their material position and level of profits and in their emotional reaction on the terms of the life in the dominant feelings, moods. Therefore maintenance of social feel of students is necessary to characterize on two basic aspects: satisfaction by the terms of life(estimation of satisfaction of necessities of physical existence) and the socially-psychological comfort(estimation of satisfaction of necessities of social existence). A social feel also shows up in character and degree of social activity of students.

Undertaken sociological research showed that a level of social feel of students of the Dnepropetrovsk national university on in general is satisfactory. Basic influence on the social feel of student is rendered by family. Students that live in families with the middle and high level of sufficiency have a good feel, they are sure in their future, in possibility to do a career, earn money. They rely on force of social connections of the parents. Students from more subzero layers of society are less optimistic. Part of them simply lives in poverty, being out of money on everyday charges, including on a valuable feed. They prefer to combine work with studies, often in a damage to last. Meaningfulness of quality of education for them retreats on the second plan as compared to the material questions of survival. In general modern students are characterized by the subzero degree of social activity and does not aim to participate in political life.

Keywords: student young people, social feel, satisfaction by life, social security, confidence in the future.

References

Burko, VA 2000, 'Interpretatsiya pokazatelya «sotsialnoe samochuvstvie»' [Interpretation of the indicator «social state»], *Sotsiologiya i obschestvo. Tezisyi Pervogo Vserossiyskogo sotsiologicheskogo kongressa «Obschestvo i sotsiologiya: novyie realii i novyie idei»* [Science and Society. Abstracts of the First All-Russian Congress of Sociology, «Society and Sociology: new realities and new ideas»], Izdatelstvo «Skifiya» publ, St Petersburg.

Davyidova, EV 1992, *Izmerenie sotsialnogo samochuvstviya molodezhi* [Measurement of social well-being of young people], Institut sotsiologii RAN publ, Moskov.

Golovaha, EI & Panina, NV 1997, *Integralnyiy indeks sotsialnogo samochuvstviya (IISS): konstruirovanie i primenenie sotsiologicheskogo testa v massovyih oprosah* [Integral index of social well-being (IISS): design and application of sociological test in mass surveys], Kiev.

Orlova, LA 1998, 'O sotsialnom samochuvstvii uchiteley Moskovskoy oblasti' [On the social well-being of teachers, Moscow Region], *Sotsiologicheskie issledovaniy*, №8, pp. 88–94.

Petrova, LE 2000, 'Sotsialnoe samochuvstvie molodezhi' [Social well-being of young people], *Sotsiologicheskie issledovaniy*, № 12, pp. 50–55.

Toschenko, ZhT & Harchenko, S 1996, *Sotsialnoe nastroenie* [Social mood], Academia publ, Moskov.

Надійшла до редколегії 13.05.2013 р.

УДК 316.33.04.51.53

А. И. Стеценко, А. А. Квасова
Воронежский государственный университет

СОВРЕМЕННЫЙ УЧИТЕЛЬ В СИСТЕМЕ ПРОТИВОРЕЧИЙ

Сравнительный анализ социального положения учителей общеобразовательных учреждений г. Воронежа в системе противоречий и риска проведён на основе статистических данных и результатов социологических опросов в 2010 и 2013 гг. Измерено восприятие учителями административно-властного фактора, определяющего состояние общего образования, и, следовательно, – самочувствие, степень удовлетворённости школьных педагогов своим положением, работой, окружением.

Ключевые слова: противоречие, риск, положение учителя, удовлетворённость работой, факторы.

Сегодня нельзя признать социологическую изученность социального положения российских учителей высокой. Не хватает регионального уровня анализа, общероссийских и международных обобщений положения учителей. В этой связи особый интерес вызывает исследование, проведённое представителями РАН в Вологодской и других областях (Ilin et al 2012) [4]. По-видимому, не будет лишним и наше исследование, учительской жизни, проведённое в два этапа в г. Воронеже и области (о сельских учителях материалы будут анализироваться позже).

Учительская предметная деятельность реально является условием формирования экономики знаний, о которой пишут авторы академического исследования (Ilin et al 2012) [4]. Продуктивность и социальная ценность их работы видна по числу выпускников. Ведь из 1278 тыс. выпускников общеобразовательных школ 2011 г. 604 тыс. заняли места в очной высшей школе, а 418 тыс. чел. – стали учиться заочно (Russia by the Numbers 2012) [9]. Разумеется, в число студентов попали молодые люди, вернувшиеся из армии, поступавшие второй или третий раз, но факт масштабности интеллектуально-педагогической деятельности учителей налицо.

Надо признать, что в условиях необходимости перехода к информационному обществу и инновационно-ориентированной «экономике знаний». «Россия стремительно теряет свои позиции в этой сфере» (Ilin et al 2012, p. 122) [4, с. 122], Но причиной этих потерь послужила не столько «постепенная утрата научно-технического потенциала», как пишут авторы (это скорее – следствие политики прошлых этапов и сегодняшнего распределения средств на науку и образование), сколько незаинтересованность основных слоёв российского бизнеса в подъёме «несырьевого» производства, демографические проблемы, Кстати, продуктом прошлой политической деятельности является также и «низкая степень востребованности интеллектуального ресурса из-за сложившейся конъюнктуры, характеризующейся зависимостью всей социально-экономической системы страны от экспорта сырья» (Ilin et al 2012, p. 122) [4, с. 122]. За двадцать лет рыночных реформ Россия не только прошла различные их этапы, но на этих этапах недопустимо сократила воспроизводство научно-технических, инженерно-технических кадров. Свёрнута подготовка квалифицированной рабочей силы среднего и нижнего звена.

В России происходит информационная модернизация общего образования, связанная с техническим оснащением, дети изменили своё отношение к содержанию и конечным целям, смыслам обучения. Правда, неизвестно пока, каким образом это произошло. Постоянно меняются «правила игры» если раньше деньги на нужды школы собирались с родителей напрямую, что незаконно, то теперь родители официально оплачивают обучение своих детей (за предметы, не входящие в перечень обязательных). Изменяются отношения с родителями. В этой связи меняется роль, статус учителя, отношение к нему со стороны других участников образовательного процесса.

Учительство, оказываясь между администрацией, органами власти и социумом, прежде всего учениками и их родителями, находится в зоне противоречивого взаимодействия сторон и личного риска. Педагогические работники стараются соотносить степень ущерба и выгод от своего поведения. Сегодня учительство объективно оказывается между «молотом и наковальней» – между властно-административными органами и их решениями, с одной стороны, и социумом, представленным учениками и их родителями, – с другой. Взаимодействие этих социальных групп между собой (по «вертикали» и по «горизонтали» составляет механизм функционирования противоречий. В этом механизме сложно взаимодействуют противоречия внутри социума, в который непосредственно включены учителя (родители учеников, сами ученики, спонсоры, общественность, Интернет-сообщества, пресса и др.), и внутри властно-административных элит (противостояние Думских группировок по поводу образования, представители Минобрнауки и др.).

Особенности взаимодействия административно-властных слоёв с нижними уровнями социума вызывают к жизни возможности формирования определённых рисков для учителя. В условиях ослабленной солидарности перед лицом властно-административных решений, неорганизованности профсоюзов педагогических работников, на личностном уровне анализа каждый учитель может оказаться в зоне риска (быть уволенным, лишиться доплат и др.) и по-особенному переживать данное нахождение.

Величина риска складывается не вполне в соответствии с классификациями, о которых пишет А. В. Мозговая, анализирующая все имеющиеся концепции риска (Mozgovaya 2011, p. 423) [7, с. 423]. Риск возникает прежде всего по критерию обусловленности **определённостью** (выделено нами – А. С., А. К.) социального положения учителей объективными свойствами среды или субъективными представлениями и ожиданиями. Опасности риски, постоянно сопровождают каждого школьного педагога: получения доплат и премий не в ожидаемом размере, возникновение недовольства своим положением, назревание конфликтов с администрацией, с родителями учеников, а также с самими учениками, которые, по данным наших исследований, ухудшают своё отношение к обучению.

Признаком нарастания личного рисков для учителя

можно считать возможность быть уволенным, особенно для городского учителя. Этому способствуют объективные факторы: социально-демографические изменения, реализация в школах системы подушевого финансирования, применение принципа распределения финансов «на усмотрение администрации» и т.п. Объективным фактором служит уменьшение численности учащихся в школах:, с 2000 г. доля учащихся в общеобразовательных учебных заведениях Воронежской области сократилась на 37,3 %, в то время как в городской местности – на 46 %. Это означает неминуемое сокращение числа учителей. Принцип подушевого финансирования создаёт ситуацию нарастающего риска увольнения, так как доля учителей за тот же период сократилась на 31,4 % (Statistical Yearbook of Voronezh, 2011, pp. 75; 77) [2, с. 75; 77].

Независимость материальной ситуации от личных усилий в момент ухудшения уровня жизни может переживаться как своеобразная катастрофа, в которой организация общества всё более и более воспринимается участниками событий как ситуация, при которой решение большинства жизненных проблем мало зависит от них самих. Не исключено, что полученный нами факт, когда 42 % воронежских учителей признали в 2010 г. важность такого качества, как стремление к самосовершенствованию, и ровно столько же выбрали данный пункт в 2013 г., это означает, что что-то тормозит личностную активность. Некоторые разуверились в смысле такой активности, она плохо поощряется.

Снижение уровня самооценки личности, как известно, нередко приводило к социальной дезадаптации, потере доверия к социальной среде и её способности выполнять функции контроля и управления. Обычно это ведёт к отчуждению от социального бытия, уходу в себя (Mozgovaya 2011, p. 427) [7, с. 427].

Далее, на примере воронежского учительства мы увидим, что отдельные признаки такого влияния негативных условий на личность есть. При этом признаём механизм диспозиционной структуры личности главным в процедурах восприятия ситуации, основанном на представлении о риске (Mozgovaya 2011, p. 429) [7, с. 429]. Риск оказывается приемлемым в той мере, в какой приемлемой для человека является оценка допустимости ущерба. При этом ущерб оценивается вместе с другими факторами (Mozgovaya 2008; Mozgovaya & Shlyikova 2010) [5; 6]. Потери или ущерб легко сочетаются с понятием выгоды или прибыли. Разумеется, оценка ущерба или выгоды ситуации воздействует на восприятие остроты противоречия, его переживания. Как диссонанс воспринимают учителя несоответствие уровня усилий, прикладываемых к ученикам, и уровня оценки своего труда.

Каждый раз, приступая к новой теме исследования, пытаясь определить контуры и рисунок социальной проблемы, мы пытаемся увидеть противоречие, как движущую силу явления, идентифицировать его стороны и характер их взаимодействия. Естественно, немало противоречий функционирует в образовании, особенно в неустойчивый период его развития. Поэтому живой интерес вызывает разгадка тайн социальных противоречий, соединяя в себе теоретический поиск и социологическую практику в данной сфере жизни общества.

Варианты понимания этого явления и самого понятия «противоречие», устойчиво присутствуют в социологии. Так, в основополагающей для многих исследователей Российской социологической энциклопедии Г. В. Осипов пишет, что противоречия социальные – это «взаимодействие противоположных, взаимоисключающих социальных сфер, социальных отношений, связанное с несовпадением интересов и целей различных социальных групп и социальных слоёв» (Russian sociological encyclopedia 1998) [10]. В связи с таким определением понятия возникает ряд вопросов. Во-первых, насколько взаимоисключающими могут быть сферы, социальные отношения? Во-вторых, существуют ли критерии и регулируемые механизмы перехода абсолютной несовместимости сторон противоречия в некоторую более мягкую форму отношений, а затем – в стадию снятия противоречия? В-третьих, какова мера несовпадения интересов и целей?

В какой-то степени ответ на первый вопрос коренится в фактах подвижности социальных противостояний любого рода, в наличии некоторой «зоны» свободного движения свойств этих явлений. Подвижность взаимодействующих «взаимоисключений» сопровождается системой соответствующих подвижных понятий, которые мы называем сопряжёнными (табл. 1).

Таблица 1. **Матрица сопряжённых понятий, характеризующих переходные состояния и формы движения противоречий**

Противоречие (противостояние)	Борьба
Антагонизм	«Война всех против всех»
Противоположность	Взаимодействие
Конфликт (столкновение)	«Вызовы-ответы»
Парадокс	«Верх-низ»
Противопоставление	Конкуренция
Несовместимость	«Две большие разницы»
Разногласие, взаимное недовольство	Толерантность
Дискуссия	Компромисс (временный компромисс)
Спор, проблема	Взаимное отторжение

Ответ на второй и третий вопрос даёт социально-психологическая особенность восприятия проблем противостояния участниками взаимодействия, их решимость урегулировать противостояние. Обнаружению сторон и особенностей противостояния сил в обществе способствует использование в социологических исследованиях определённых вопросов и шкал. Например, использование шкал в вопросе об удовлетворённости участников своим взаимодействием и сторонами жизни, о степени влияния на респондентов тех или иных факторов. Наличие таких шкал позволяет позиционировать себя всем группам респондентов, начиная с положительно оценивающих тот или иной факт, и заканчивая негативно оценивающими.

Частичное противостояние оставляет шанс на бесконфликтное взаимодействие, компромисс (консенсус, примирение, переход к толерантности). Но в случае такого перехода мы имеем это уже вроде не противоречие (или неполное, частичное). В социальных науках часто используется синоним противостояния – «антагонизм». Интересно, что в переводе с греческого данный термин означает спор, борьбу – «непримиримое противостояние», носителями которого оказываются: 1) непримиримые противники; 2) в анатомии – мышцы с противоположными функциями (сгибатели и разгибатели); 3) в биологии – микроорганизмы тормозящие, угнетающие жизнедеятельность друг друга (A modern dictionary of foreign words 1992, p. 50) [12, с. 50].

Получается, что в социальном смысле

антагонистическое противостояние в системе отношений окончательное, жёсткое, а в естественно-биологической сфере – гибкое, диалектическое взаимодействие компонентов единой системы. Ни в политике, ни в социальной сфере непримиримость сегодня не уместна в силу особой опасности радикального противостояния. От такого понимания антагонизма необходимо двигаться в зону действия сопряжённых понятий, которые могут обеспечить понимание переходов.

Указанная непримиримость в политике, и, особенно в экономике, связана, прежде всего, с лейтмотивом теории классовой борьбы, предложенной К. Марксом. Как пишет Э. Гидденс, «несколько поверхностное, хотя и не маловажное возражение, выдвигаемое против представлений Маркса о конфликте и господстве, может заключаться в том, что они чрезмерно преувеличивают значимость классовой борьбы и классовых отношений в истории» (Giddens 2003, p. 354) [3, с. 354]. Следовательно, это не Маркс преувеличивает, а авторы возражений? К сожалению, в пору глобального противостояния идеологий и политических систем от антагонизма мы смогли подвинуться в сторону консенсуса. Открытость нашей системы в конце 1980-х и начале 1990-х гг. сыграла не очень хорошую роль в поддержке обороноспособности, экономических позициях, состоянии производства. В общем образовании следы такой открытости остались в виде использования в школьных программах известных учебниках, созданных на деньги Сороса, в том числе по истории. Разумеется, часть учителей воспринимала эти учебники как «абсолютное противостояние» засилью тоталитарной идеологии, но это не решило проблем воспитания, например, патриотизма у нового поколения россиян.

Именно идея непримиримости поддерживает тонус классовой борьбы и её политических целей. В цитируемой работе Э. Гидденс уточняет, что, какой бы ни была «история», её нельзя трактовать исключительно как «историю классовой борьбы», а господство не сводится к доминированию одного класса над другими…» (Giddens 2003, p. 354) [3, с. 354]. Тем не менее, доминирование одних сил современного общества над другими заставляет задуматься о наличии других форм противоречий социального свойства.

Своеобразный выход из состояния «абсолютного» противостояния предлагает М. Н. Руткевич. Рассуждая о противоречиях, связанных с человеческой сущностью вообще (в отличие от отношений человека с природой – А. С, А. К.), он пишет, что эти противоречия должны рассматриваться как особый вид социальных противоречий, поскольку они всегда связаны с **выгодой для одних и ущербом для других** (выделено нами – А. С., А. К.) классов, слоев, народов (Rutkevich 2003, pp. 275–276) [11, с. 275–276].

Таким образом, признание учителями своей ситуации, с распределением финансов в школе, о чём мы говорили выше, по сравнению с положением администрации менее выгодно и оно отражает противостояние по данному вопросу между учительством и теми, кто эти финансы распределяет.

Любопытно, что и выгода, и ущерб также бывают частичными или большими. На самом деле такие противоречия основаны на столкновении не просто выгоды для одних и ущерба для других людей, а на столкновении смыслов деятельности, коренных интересов разных групп в обществе, связанных с уровнем жизни, культурой, пониманием справедливости и т. д. К таким социальным группам относятся управленческие и властные группы элит и группы социального сообщества (учителя, ученики и их родители), Уровни их жизни, интересы и понимание социальной справедливости у членов этих групп расходятся. Такие расхождения в восприятии образовательных отношений через призму материального положения стали предметом изучения социологов кафедры социологии и политологии исторического факультета Воронежского государственного университета осенью 2010 и зимой 2012–2013 гг..

В рамках отношений между образовательной политикой, деятельностью системы управления образованием, учительством и социумом, представленным учениками и их родителями, сложилось несоответствие. Оно видится в состоянии противоречия между объективно требуемыми политико-организационными, а также финансовыми мерами по оптимизации уровня благосостояния учительства (по принципам распределения, размерам, интенсивности улучшения), с одной стороны, и, восприятием этих перемен широкими кругами школьного сообщества. – с другой. Это несоответствие временами переходит в зону конфликтного противостояния групп на властно-административном уровне (например, между группами депутатов и представителей Минобрнауки по поводу управленческих или политических решений в сфере образования). Обнаруживается это противостояние также на социумном уровне: между группами социума – учителями и учениками, их родителями. При этом в орбиту конфликтных взаимодействий «вверху» и «внизу» оказываются втянутыми отношения между «верхом» и «низом» (Рис. 1).

Ещё об одном аспекте анализа противоречий. В русле рассуждений Э. Гидденса размышляет о сущности социальных противоречий М. Н. Руткевич. По его мнению, в соответствии с тремя основными значениями термина «социальный» под социальными противоречиями понимается, «любые противоречия, свойственные человеческому обществу» (Rutkevich M. N. 2003, pp. 275–276) [11, с. 275–276]. Это даёт возможность рассматривать противоречия между разными группами общества, которые не являются по определению «классами».

Если исходить из посылки, что социология занимается не только процессами в социальной сфере, но и взаимодействием социальной сферы с другими сферами (правовой, экономической, политической и др.), появляются самые широкие возможности анализа противоречий между этими сферами и внутри них. Противоречия возникают при взаимодействии людей между собой, между социальными структурами социальной среды и результатами деятельности, а также между способами и моделями реализации разных этапов одного и того же движения. Разве не обнаруживаются противоречия между свойствами общего образования и высшего профессионального, когда вузы вынуждены переделывать «под себя» человеческий материал, получаемый из средней школы? Есть целая серия противоречий между бакалавриатской формой обучения, связанной с обеднением содержания, и компетенциями, внедряемыми в на том же уровне.

Ещё более важный, стратегический пример: противоречия между этапами модернизации образования, где варианты технологий осуществления и модели дают неожиданные для авторов результаты.

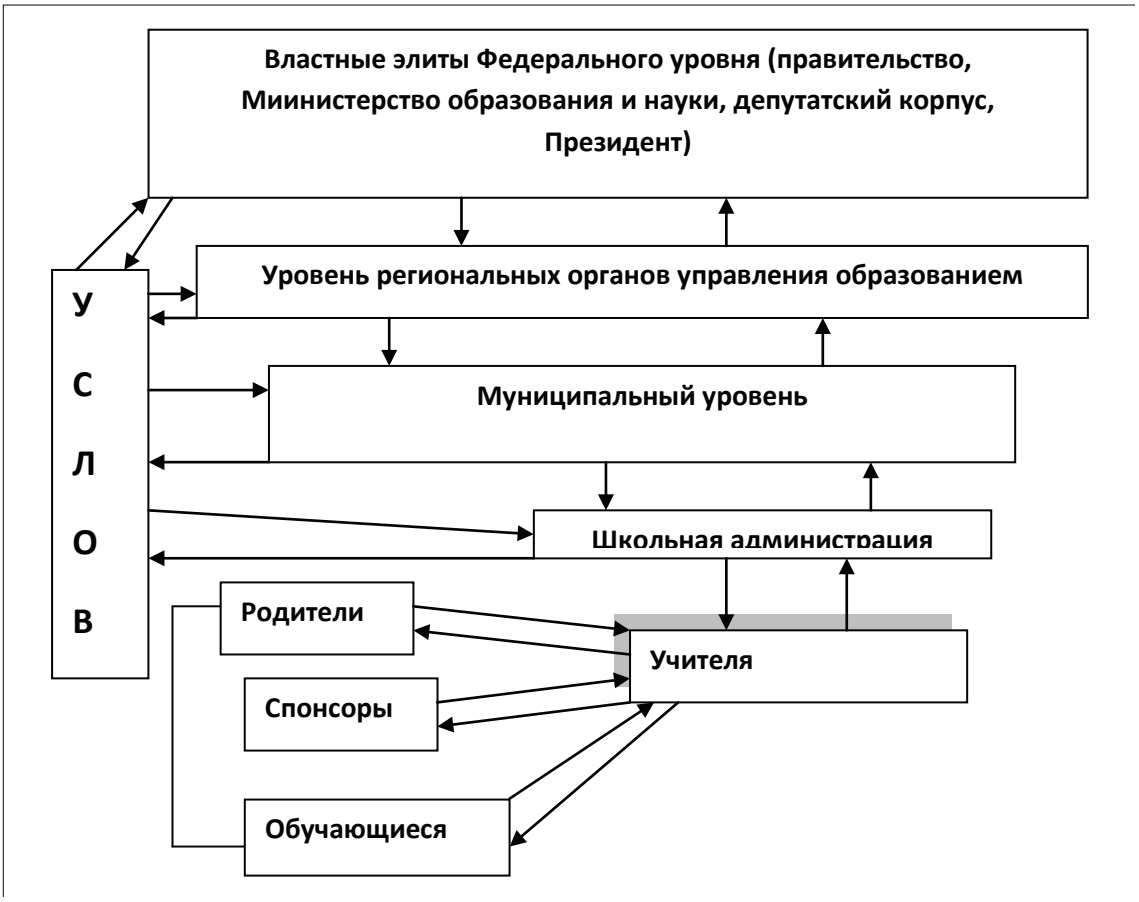


Рис. 1 Связи участников взаимодействия в общем образовании

В то же время возможны противоречия между идеалами и путями или способами движения к этим идеалам, между необходимостью совершения движения и обстоятельствами, между ожиданиями и реальностью. Наконец, в политической практике часто встречается противоречия между декларациями власти и особенностями реализации этих заявлений. Так, в Концепции развития России до 2020 г. предусматривалось выделение на образование до 6% ВВП, в то время, как темпы прибавления этой доли за последние 15 лет малы: финансирование образования в России составило в 1995 г. – 3,1 %; 1999 г. – 2,9 %; 2005г. – 3,8 %; 2006 г. – 3,9 %; 2008 г. – 4,1 %; 2010 г. – 4,2 % от ВВП (The database of economic statistics on the countries of the world, markets and companies) [1].

Эмпирические данные подтверждают функционирование целого ряда обозначенных противоречий. На первом этапе изучения образа жизни современного школьного педагога в Год учителя, осенью 2010 г., группа социологов лаборатории социологических исследований кафедры социологии и политологии исторического факультета Воронежского государственного университета провела разведывательное социологическое исследование с целью получения информации о наличии проблем в социальном положении учителей г. Воронежа.

Второй этап зимой 2012–2013 гг. предполагал сравнение состояния проблем на обоих этапах. Особый аспект данные второго этапа обрели в свете мер, осуществляемых государством в сфере улучшения материального положения учительства) и разработка рекомендаций по оптимизации положения учителя в школе и социуме.

Среди задач исследования: 1) определение трудовой и социокультурной мотивации, интересов и предпочтений учителей, их удовлетворённости своей работой; 2) изучение оценок учителями отношений в школе и социуме; 3) анализ факторов образа жизни школьного педагога в свете взаимодействия властно-административной системы и учительства; 4) определение «болевых точек» в положении учительства для разработки адекватных управленческих и социально-психологических мер по урегулированию ситуации; 5) анализ сложившихся в общеобразовательной сфере противоречий.

Общегородская выборка по всем районам Воронежа составила в 2010 г. 258 чел. (4,6 % состава педагогических работников), в 2013 – 395 чел. или 7,1 % генеральной совокупности (по данным Управления общего образования администрации Воронежской области, 2012 г.). Анкетный опрос проводился анонимно.

Общим мерилом благополучия социального положения учителей является их удовлетворённость выполняемой работой, которая синтезирует в себе материальное положение, воздействие негативных и позитивных факторов, опыт и др.

В определённой степени этот показатель удовлетворённости работой связан с измерением социального самочувствия. В свою очередь параметры социального самочувствия граждан, представляют собой обобщенную эмоциональную реакцию на состояние и изменение социальной среды. Этот показатель является весьма важным элементом оценки положения дел в стране, без которого вся совокупность объективных (экономических, политических и т. п.) характеристик не может считаться полной и достаточной. Если у большинства представителей населения наблюдается плохое самочувствие, возникает повод задуматься об успешности происшедших изменений, «цене реформ», и

о путях улучшения ситуации в стране (Mozgovaya 2011, p. 427) [7, с. 427].

Удовлетворённость школьных педагогов своей работой измерялась при помощи упорядоченной шкалы и в баллах (с возможной вариацией от +1,0, что означало высшую степень удовлетворённости, до –1,0 – наименьшую степень удовлетворённости). Индекс удовлетворённости выполняемой работой учителя составил в 2010 г. +0,31, а в 2013 г. +0,23. Для данной системы измерений такой «сброс» значений показателя надо признать существенным. Попробуем отыскать главные факторы, определившие изменение уровня удовлетворённости учителей своей работой (табл. 2).

Таблица 2. **Удовлетворённость воронежских учителей сторонами своей жизни в 2010 и 2013 гг.в индексах***

Стороны	2010 г.	2013 г.
Отношения с учениками	+0,58	+0,51
Отношения с коллегами	+0,61	+0,56
Отношения с родителями учеников	0,43	+0,42
Возможность профессионального роста	0,20	+0,19
Возможность самореализации	+0,28	+0,31
Отношения с администрацией школы	+0,46	+0,39
Муниципальное управление образования	+0,03	+0,09
Государственное управление образованием	–0,20	–0,15
Заработная плата	–0,56	–0,36
Режим работы	+0,35	+0,34
Возможности повышения квалификации	+0,20	+0,22
Социальный пакет	–0,04	0,19
Объём учебной нагрузки	+0,32	+0,26
Система доплат и премий	–0,28	–0,16
Оценка социальной значимости труда	–0,41	–0,28
Необходимость проверять тетради	+0,12	+0,17
Внеклассная работа	+0,17	+0,14
Отношение учеников к процессу обучения	–0,06	–0,20

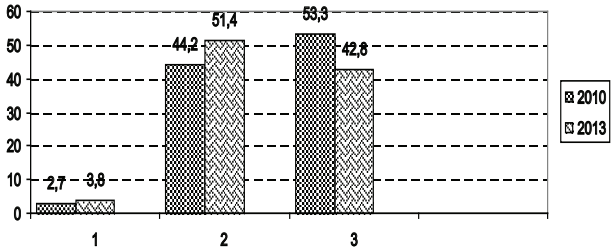
*Методика расчёта аналогична расчёту индекс удовлетворённости работой

В отношении общеобразовательных школ региона сложилась такая схема управления финансами, в частности, заработной платой, которая не стимулирует активность учительства. Выяснилось, что меры, принимаемые руководством образовательной отрасли всех уровней, не дают должного эффекта. Предлагаемый «индексный способ» замера позволяет впредь соизмерять меры власти по оптимизации положения и степень удовлетворённости учителей (и не только).

Многие педагоги разуверились в позитивности перемен. Ожидания улучшения длятся не один десяток лет. По расчётам исследователей РАН (Ilin et al 2012, p. 122–123) [4, с. 122–132] с 1992 по 2008 гг. прибавление соотношения уровня средней начисленной заработной платы работников образования от уровня средней по стране составило 5 пунктов.

Среди видимых причин падения уровня удовлетворённости школьных педагогов трудом и его сторонами: ухудшение оценки отношения учеников к процессу обучения, ухудшение отношений с учениками и коллегами по работе. Последнее объяснимо нездоровой атмосферой при введении системы доплат и премий, распределения педагогической нагрузки. Низкие оценки отношений с администрацией школы, муниципальным управлением образования, государственными органами управления образованием – всё это говорит о том, что повышение заработной платы школьных работников в минимальной мере подействовало на ситуацию с социальным положением учителей.

В исследовании предполагалось, что повышение заработной платы учителей должно сказаться на оценках ими своего материального положения. По словам главы Минобрнауки Д. Ливанова «с начала реализации проекта по модернизации региональных систем общего образования в России (с сентября 2011 г.) средняя зарплата учителей выросла более чем на 70 %», и к ноябрю 2012-го она составила около 25,2 тыс. рублей. (Press center of the Ministry of Education and Science RF) [8]. Однако мнение учителей о своем материальном положении и заработной плате несколько иное (Рис. 2).



1 – заработная плата вполне достойная; 2 – заработная плата может обеспечить только минимальные потребности и не отражает реальных затраченных трудовых усилий; 3 – заработная плата не обеспечивает даже минимальных потребностей, чтобы достойно жить, нужны дополнительные источники дохода;

Рис. 2 Оценка воронежскими учителями своей заработной платы в 2010 и 2013 гг., в %

В представлениях учителей о своей заработной плате отразилось главное: уровень достойности сумм минимален, на 5 % увеличилась группа учителей, считающих, что их заработная плата обеспечивает только минимальные потребности. Следовательно подтверждается наличие противоречия между заверениями представителей власти о необходимости и факте резкого улучшения положения учительства и реалиями, которые негативно воздействуют на оценки большинства факторов-условий деятельности учителей. Для того, чтобы проверить социально-психологическое состояние учителей в момент анкетирования, мы дали возможность ответить им ещё два вопроса. «Как повысить социальный статус учителя?» и о проблемах современной школы, которые их волнуют. При ответе на первый вопрос наиболее действенным средством повышения социального учительского статуса респонденты посчитали увеличение заработной платы (в 2010 г. – 83 %, а в 2013 г. – 78 %. Разницу можно списать на деятельность властей по повышению заработка педагогов в 2011 и 2012 гг. Из всех проблем за два с лишним года степень тревожности учителей по повоуд бюрократизации учебного процесса выросла с 0,22 (в индексах по упорядоченной шкале) до 0,90. Бюрократизация текущей работы и отчётности – ещё один пресс, задающий тонус противоречий в школе. По остроте восприятия к этой проблеме приближаются отношение учеников к обучению (рост в индексах с 0,29 до 0,78), а также состояние нравственного климата в школе (рост с 0,22 до 0,67).

Мы вправе признать в социальных отношениях необходимые переходные зоны, где происходит накопление или ослабление напряженности в отношениях, изменение их остроты, превращение противоречий в другие формы отношений. По направлению взаимоотношений между административно-властными органами и учительством,

где функционируют проблемы материального положения и заработной платы, напряжённость снижается медленно.

Деньги, отпускаемые государством на улучшение жизни простых учителей, «растворяются» на административных уровнях управления образованием, чему способствует принцип выделения средств, в основном доплат и премий, «на усмотрение администрации» и деньги приходят на «педагогических работников» вообще, а не для учителей с конкретными окладами. Социально-психологическое состояние учителей требует информационной работы с педагогами школ Воронежа, разъяснения последствий реализации сегодняшнего принципа поощрения школьных работников.

Библиографические ссылки

База данных экономической статистики о странах мира, рынках и компаниях [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.statinfo.biz.

Воронежский статистический ежегодник, – Воронеж: Росстат, 2011 – 324 с.

Гидденс Э. Устроение общества. Очерк теории структурации / Э. Гидденс – М.: Академический Проект, 2003 – 528 с.

Ильин В. А.Социальное положение учительства в России / В. А. Ильин, А. А. Шабунова, Г. В. Леонидова // Социологические исследования, – 2012, – №8. –С. 122–132.

Мозговая А. В. Допустимость ущерба как одно из социологических измерений отношения к риску, Социологические координаты риска / А. В. Мозговая – М.: Изд-во Ин-та социологии РАН, – С. 125–164.

Мозговая А. В. «Социальная приемлемость риска» как социологическая категория / А. В. Мозговая, Е. В. Шлыкова // Социология: 4М., – 2010, – № 31. – С. 30–46.

Мозговая А. В. Риск: социологические исследования и социальная практика / А. В. Мозговая // Россия реформирующаяся: Ежегодник-2011 / отв. ред. академик РАН М.К. Горшков. – Вып. 10. – М. ; СПб.: Ин-т социологии РАН, Нестор-История, 2011. – С. 421–432.

Пресс-центр министерства образования и науки РФ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://минобрнауки.рф/пресс-центр/2987.

Россия в цифрах // Статистический ежегодник. – М.: Росстат, 2012

Российская социологическая энциклопедия / под ред. Г. В. Осипова. – М.: НОРМА-М-ИНФРА, 1998, – С. 425.

Руткевич М. Н. Противоречия социальные, Социологическая энциклопедия: в 2 т. / М. Н. Руткевич // Национальный общественный фонд, Рук. научного проекта Г. Ю. Семигин; Гл. ред. В. Н. Иванов, – М.: Мысль, 2003 – Т. 2, – с. 863.

Современный словарь иностранных слов. Ок. 20 000 слов., – М.: «Русский язык», 1992 – 740 с.

Стеценко А. І., Квасова А. А. Сучасний вчитель в системі суперечностей

Порівняльний аналіз соціального стану вчителів загальноосвітніх установ м. Воронежа у системі протиріч і ризику проведений на основі статистичних даних і результатів соціологічних опитувань в 2010 і 2013 рр. Обмірене сприйняття вчителями адміністративно-владного фактору, що визначає стан загальної освіти, і, отже, – самопочуття, ступінь задоволеності шкільних педагогів своїм становищем, роботою, оточенням.

Ключові слова: суперечності, ризик, положення вчителі, задоволеність роботою, фактори.

Stetsenko A. I., Kvasova A. A. A modern teacher in a system of contradictions

Comparative analysis of the social status of teachers of educational institutions made in Voronezh in a system of contradictions formed in the area of teachers and personal risk. Analysis is based on statistical data and the results of sociological research in 2010 and 2013. There were teachers' perceptions of administrative and powerful factor, their financial situation and relations in the urban society measured.

Interaction between participants of educational activities is very contradictory. The contradictions show up both among the major spheres of social life (economic, political, legal, and social) and within them. The analysis of contradictions in teachers' life allows to consider their characteristics when they develop administrative measures in this field. The contradictions take place between government and administrative institutions, social environment organizations and results, as well as between the methods and models of implementation of the different phases of the same movement. For instance, between the stages of the modernization of education, where the implementation of the technology options and models for authors give unexpected results for authors. At the same time, the contradictions between ideals and ways and means of going to these ideals are possible, there is a movement between the need and circumstances, between expectations and reality, between the declarations of the authorities and their results.

Two stages of research with the same method gave the possibility to compare the results. Despite the expected improvement in the financial position of Voronezh teachers, financial and payment problems are not being solved, and in some cases the situation is deteriorating.

There can be recommended not only measures to optimize teachers' welfare, but also a set of measures to monitor problems, an explanatory work among teachers.

Keywords: conflict, risk, social status, job satisfaction, factors.

References

Baza dannyih ekonomicheskoy statistiki o stranah mira, ryinkah i kompaniyah [The database of economic statistics on the countries of the world, markets and companies], viewed May, 30: <http://www.statinfo.biz>

Giddens, E 2003, *Ustroenie obschestva. Ocherk teorii strukturat sii* [The Constitution of Society. Outline of the theory of structuration], Akademicheskiy Proekt, Moskov.

Ilin, VA, Shabunova, AA & Leonidova, GV 2012, 'Sotsialnoe polozhenie uchitelstva v Rossii' ['The social status of teachers in Russia'], *Sotsiologicheskie issledovaniya*, №8, pp. 122–132.

Mozgovaya, AV 2008, *Dopustimost uscherba kak odno iz sotsiologicheskih izmereniy otnosheniya k risku, Sotsiologicheskie koordinatyi riska* [Admissibility of damage as one of the sociological dimensions of risk attitude, Sociological coordinates of risk], Izd-vo In-ta sotsiologii RAN, Moskov, pp. 125–164.

Mozgovaya, AV & Shlyikova, EV 2010, '«Sotsialnaya priemlemost riska» kak sotsiologicheskaya kategoriya' ['«Social acceptability of risk» as a sociological category'], *Sotsiologiya*: 4M., № 31, pp. 30–46.

Mozgovaya, AV 2011, 'Risk: sotsiologicheskie issledovaniya i sotsialnaya praktika' ['Risk: Sociological research and social practice'], *Rossiya reformiruyuschayasya: Ezhegodnik-2011*, ed. akademik RAN Gorshkov M. K., vyip. 10, Institut sotsiologii RAN, Nestor-Istoriya, Moskov; St Petersburg., pp. 421–432.

Press-tsentr ministerstva obrazovaniya i nauki RF [Press center of the Ministry of Education and Science RF], viewed May, 30: <http://minobrnauki.rf/press-tsentr/2987>

'Rossiya v tsifrah' ['Russia by the Numbers'], 2012, *Statisticheskiy ezhegodnik*. Rosstat. Moskov.

Rossiyskaya sotsiologicheskaya entsiklopediya 1998, [Russian sociological encyclopedia], ed by Osipova GV, NORMA-M-INFRA, Moskov.

Rutkevich, MN 2003, 'Protivorechiya sotsialnyie' ['Social contradictions'], *Sotsiologicheskaya entsiklopediya*: v 2 t., Natsionalnyiy obschestvennyiy fond, Ed by Ivanov VN, Myisl, Moskov.

Sovremennyiy slovar inostrannyih slov. Ok. 20 000 slov. [A modern dictionary of foreign words. Appr. 20 000 words],1992, «Russkiy yazyik», Moskov.

Voronezhskiy statisticheskiy ezhegodnik [Statistical Yearbook of Voronezh], 2011. Rosstat, Voronez.

Надійшла до редколегії 15.05.2013 р.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 130.1+13

А. М. Дондюк
Інститут філософії Національної академії наук імені Г. С. Сковороди

ІНТЕНЦІЙНІСТЬ У ПРОСТОРІ РАЦІО: ПРОБЛЕМА ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ

У статті розглядається тема інтенційності в межах когнітивного простору, в контексті реальної свідомості водночас мова йде про певні паралелі зі структурою речі. Тема інтенційності розглядається в контексті сучасного філософсько-антропологічного знання, зокрема автор аналізує моменти аномального в свідомості засобами феноменологічній психіатрії, що дозволяє сучасній філософські антропологічній думці використовувати практичні досягнення сучасної психології.

Ключові слова: інтенційність, річ, когнітивність, досвід, свідомість.

Дану статтю я хотів би розпочати наступними словами «класичні людинознавчі розмірковування, націлені переважно на пошук людської «першосутності», засновувались на презумції про наявність у цієї істоти певного місця у світі. Постклясичне людинознавство мусить рахуватися з тим, що вона *не має,* а *шукає* цього місця… принаймні такою постає сучасна людська ситуація у річищі вивчення її екзистенційної антропологією…» (Tabachkovskiy 2005, p. 11) [4, с. 11]. Саме ці слова й спонукали звернутися до теми сучасного знання, а саме до теми інтенційності.

Інтенційність це завжди певний об'єм досвіду, що конституює себе не лише на основі раціо та чуттєвого переживання. Власне досвід людської істоти, що сприймає, існує не лише в об'ємі сприймання відтвореного. Інтенційність досвіду це завжди міра активності цього досвіду, активності мого власного Я. Ми можемо запитувати себе, в який спосіб ця інтенційність набуває активної форми і безумовно, що це інтенційність соціальної поведінки, в цьому контексті інтенційність масового досвіду. Але водночас не потрібно відсторонюватись від інтенційності, як моменту когнітивного досвіду. Інтенційність у цьому просторі представлена аспектом більш відкритим для раціо, але це те раціо, що завжди знало себе не лише екзистенційним омертвінням переживання. Вже моменти забуття, актуалізації, бажання щось побачити, спогад поставатимуть для свідомості певним механізмом самозахисту.

Розглядаючи моменти аномального в свідомості, безпосередньо у феноменологічній психіатрії, так чи інакше доведеться перетинатись не тільки з темою інтенційного, але й редукційного в досвіді, процесу об'єктивації значень, адже власне сама річ, яка постає поруч зі мною, ніколи не буде лише випадковістю. У М. Пруста є влучне спостереження щодо інтенційного – речі, що існують поруч з нами, аж ніяк не з'являються в просторі бачення. Хіба ж не так? «Більшість подібних тлумачень того, що ми відчуваємо, є не чим іншим, як своєрідним прагненням відмежуватись від тих речей та самих тлумачень, від того, що ми відчуваємо, примусить ці речі виходити з нас в такому розмитому баченні, яке б завадило осягнути їх» (Prust 1992, p. 133) [3, с. 133]. Хай там як, але виникає ще одна проблема. Варто запитатись саме про процес об'єктивації та того, яке ж значення має саме в цьому процесі інтенційність та зокрема рефлексивність щодо свідомості. Отже процес рефлексивності здійснений як процес певної *вторинної спрямованості*, спроби осягнути ту ж річ, яка вже певною мірою постає в екрані нашої свідомості, феноменологічна психіатрія в цьому контексті вживає таке поняття як «картина світу». Хоча задумуючись над поняттям об'єктивації та присутності в ній такого процесу як *інтенційність,* виникає поняття того, що саме в феноменологічному знанні визначається як *зміст свідомості* чи то доречніше визначити, як *наповненість свідомості*.

Для психіатрії та психології це поступово набуває форму поняття Чужого, навіть визначеного як Інше, адже для свідомості це безумовна «набутість» в свідомості, прихід цих смислів в досвід, але ж смислів, що продовжуватимуть проживати в свідомості як щось чуже, смислів, які доречно порівнювати з присутнім у Е. Гусерля в «Логічних дослідженнях» поняттям самого *інтенційного об'єкту.* Напевно тому можливі певні паралелі щодо ідеї сприйнятого, але навряд чи доречні ототожнення в цій тематиці з якоюсь єдиною сутнісною формою в цілому. Не випадково, що Ф. Мадіоні один з перших психотерапевтів, приналежних до феноменологічної школи, намагається пояснювати, як саме в психіатричному знанні може бути інтерпретована проблема Іншого – він говорить про можливість непрямого досвіду, який дозволятиме моєму «Я» власне й сприймати Інше саме як відповідне втілення в непрямий досвід (Madioni 2008) [6].

Для мене важливо визначить стосовно феноменологічної психіатрії, яким чином процес самосприйняття об'єкту концептуально визначається саме у фенологічному сприйнятті проблеми, зрештою й можливість інших паралелей в досвіді біологічному, фізіологічному, зрештою й питань плану онтологічного. Це певною мірою дозволяє в співвідносності з ідеєю інтенційного прослідкувати, як можуть бути окреслені кордони саме дослідження інтенційності у просторі реального рівня свідомості. Ф. Кабестен у своїй докторській роботі «Психологія та інтенційне: ідея феноменологічної психології в працях Гусерля та Сартра» звертається до важливої для психології та психіатрії теми феноменологічного досвіду (Cabestan 1998) [5].

Досліджуваний феномен повинен бути визначений саме як об'єкт у такій формі, що утримує в собі як відтворене так і відтворююче. Водночас, інтенційність, постійна змінюваність інтенційності, як формальна структура інтенційного в свідомості, можуть розглядатися саме в просторі *відтвореного - відтворюючого*. Де саме розшукувати представленість інтенційності? Чи то швидше те, що могло б бути визначене як репрезентативність інтенційного саме на рівні об'єкту? Е. Гусерль зазначає, що справа не в модусі cogito, не в модусі актуальності, але в тому в *який* саме спосіб спостерігати за суб'єктом пізнання; те, що існує в особливому просторі, набуваючи, до того ж, особливості *модусу акту*. Е. Левінас вдається до теоретичного питання, пояснюючи, як у Е. Гусерля суміщались та співвідносились виникнення феноменологічних

теорій, зокрема натуралістичних ідей у феноменології. Розглядаючи об'єкти у сприйнятті, зазначмо, що для Гусерля не настільки важливим буде сама проблема, чи дійсно існує реальність, та реальність, серед якої ми існуємо, реальність, безумовно, може бути і сфантазованою, і створеною. Відчуття, що Е. Гусерль швидше застерігається, беручи в лапки, згадуючи про об'єкт – нехай він буде і сфантазованим чи вигаданим той об'єкт, про який і йде мова.

Аналізуючи тему інтенційного Л. Пінто у своєму дослідження «Традиції та їх відтворення» «(РЕ) Інтерпретації. Феноменологія та «німецька філософія» в 30-х роках XX століття», визначає один з феноменологічних принципів як поєднання в контексті їх *анти-об'єктивного* характеру, тобто заперечення можливого *«ототожнення реальності та об'єкту»* як таких. Л. Пінто вказує, говорячи про своєрідний злет наук про людину (що здійснювався він безумовно і в межах філософського простору), запитуючись, «чи має наука певні поклики, інтенції до зміни тих сфер, самих форм більш престижного існування на ті ж об'єкти, що змогли б себе виявити, водночас, через розгляд і через більш буденні процедури» у цьому досвіді (Pinto 2002, pp. 21–33) [8, с. 21–33].

Саме ця проблема визначається як проблема онтологічного плану, що й дозволило Р. Інгардену з часом озвучити в межах феноменологічного простору – об'єктивність інколи і є ця не-можливість розшукувати в просторі між емпіричним та онтологічним як таким, вже не говорячи про об'єктивність в просторі антропологічного знання. Р. Інгарден лише доповнить про можливість існування «третьої форми подібної суб'єктивності», тобто тему, яка власне нічого і не заперечуватиме стосовно онтологічного, реального, лише доведеться визначити «інтенційний об'єкт» досвіду. Як саме виявлятиме суб'єктивне себе в період входження ідеї інтенційного в наукове мислення?

Як на мене, цікаво нагадати, що Е. Гуссерль в §5 «Логічних досліджень», присвяченому проблемі інтенційного об'єкту, вдається до питань які визначать саме сутнісні особливості цього об'єкту необхідно згадати й про «іманентний об'єкт» та його наявність в досвіді «об'єкту інтенційного»… (Gusserl 2001) [1]. У текстах Е. Гусерля присутнє питання інтенційності та інтенційності саме в процесі «наповненості свідомості». Яким чином інтенційність здійснює себе в ході розуміння тих речей, що про них вже можна було б сказати, як про подібний «екран» свідомості? Та як можна посилатись на розуміння цих речей як на діючі смисли, що водночас постануть поза межею того «екрану» свідомості, на який вказується. Цей «екран» здійснює дещо протилежні функції у самому процесі пізнання. Е. Гусерль у цьому контексті запитуватиметься про співвідносність «інтуїтивного спогаду» та «інтуїтивного очікування-сподівання». Говорячи ж про модус самого процесу, побудована теоретична концепція дозволяє йому звертатись до понять сподівання-очікування як до процесу, ніби зворотного «досвіду спогаду». І тому це дає змогу дещо по-іншому визначити проблему розуміння – дійсно чи ж я бачив це так, чи дійсно я мав це переживання в минулому стосовно свого Тепер-моменту, чи дійсно я сприймав це як реальний момент щодо простору саме своєї свідомості.

Чому я визначаю проблему інтенційного стосовно саме феноменологічної психіатрії? Яким чином інтенційність визначатиме межі активної свідомості стосовно раціо та й змінюваності раціо щодо досвіду, а відповідно і практичного раціо? Безумовно, що змінюваність інтенційного стосовно багатьох феноменологічних понять відбувається в свідомості до того як ми починаємо усвідомлювати інтенційне як сам об'єкт цієї змінюваності. Намагаючись прослідкувати змінюваність нашого раціо в досвіді, Е. Готфрид говорить про патологічний раціоналізм, і як наявні його визначення щодо холодного розсуду та визначення як псевдо логічного розсуду, можливості розсуду абстрактного, але при цьому аж ні в якому разі це не розсуд, зв'язаний з конкретністю ситуації, чи то з реальністю людського досвіду в цілому; саме ж логіка цієї ситуації дозволяє наблизитись до понять, що відтворюють живий абсурд в досвіді. Але попри все, це дозволяє Е. Годфриду вказувати на девіації як таке відхилення в поведінці людини, що активізує змінюваність самих попередньо-прийнятих норм, норм, що могли б визначатись і як суспільні цінності відповідно до конкретної епохи. Цікаво, якщо ми змогли б простежити аспектність інтенційності загалом. Ми проживаємо в світі (саме тому нам це і дозволяє визначитись стосовно простору реального досвіду) ще до того, як ми розуміємо рефлексивно визначений для себе об'єкт, не вказуючи вже стосовно іншого Я, про такий феномен як цілісність об'єкту. Поняття необмеженого визначеного смислу вимагає свого аналізу ще й через проблему редукційного, модифікації в свідомості, редукції саме як практичного досвіду, пам'яті, накладання в досвіді, врешті як теми емоційності та раціональності в сприйнятті, а для психології, як на мене, це ще й можливість пояснити на цьому рівні поведінки інтенційність свідомості ще й як практику досвіду. М. Пруст у перші частині свого роману-епопеї «На Сванову сторону», описав інтенційну свідомість як особливу функцію мислення: «цей світ був світом, в якому він її лише мислено (подумки) тримав із світом, що існував лишень в його уяві; за те, що цей світ саме і був реальний з його речами… він відчував не лише зацікавленість і захопленість, але й відчуття вдячності йому, адже ці речі поглинали його марення чи то маячню, хоча самі речі ніби збагачувались від цього, зате він (Сван) позбавлявся саме від самих марень, адже всі ці речі поставали ще й відчутними втіленнями його бачень та займали його розум, адже вони в його очах набували особливої рельєфності чи ж то чіткості і разом з тим поглинали його виниклий душевний біль» (Prust 1992, pp. 253–254) [3, с. 253–254]. Якщо вдаватись до визначених тут аргументів щодо інтенційного та присутнім відповідним лінгвістичним формам, завдяки котрим і прослідковується поняття інтенційного. Зауважмо, що відомий представник феноменологічної школи, французький філософ, який окрім філософської антропології звертався до тем у галузі психіатрії, А. Мальдіне зазначав про інтенційне не лише, як теоретичне феноменологічне поняття, а й як через мову сучасності, визначити інтенційне проблемою вже можливо іншої репрезентативності як такої. Варто зазначити про роботу «Людське мислення та психоз» А. Мальдіне, де автор розглядає ідеї інтенційного не лише в феноменологічному тлумаченні (Maldiney 1962, pp. 431–437) [7, с. 431–437]. Власне А. Мальдіне говорить у своїй роботі про таке поняття, як просторові психози (atnosphrique psychose), для дослідника було важливим сприйняття у контексті психіатричного – чому інколи в нашій свідомості саме це щось, а не інше примушуватиме

предмет бути сприйнятим? І саме цей предмет в його відповідному адекватному сприйнятті? Власне чи це не та тема інтенційного, що Ж. Дерріда визначає як певне насильство свідомості, і є цим насильством, а інколи і до самого себе також – чи не в цих мисленних ситуаціях свідомість вимушена звертати увагу на саму міру уважності, яка спрямовує погляд на… Виникає певне замкнене коло: а що для сьогоднішнього світу дозволяє зазначати про інтенційне ще й як про форму своєрідного насильницького соціального та когнітивного акту. Говорячи про інтенційність, таким чином, врешті й дозволяємо сприйняти акт феноменологічної свідомості як висхідне володарювання над об'єктом.

Сьогодення дає змогу інтенційне побачити саме в контексті насильства досвіду. Для сучасного знання, це постало особливо цікавою темою досліджень, саме тому тема й змушує визначитись із феноменом інтенційного саме в теоретичному досвіді. Найцікавішим моментом в цій структурі інтенційного може бути можливість володарювати стосовно баченого. Е. Гусерль безумовно задавався питаннями володарювання над світом, що поруч. Найважливіше, як позбавитись від цього конфлікту зі світом об'єктивним, це вже більш характерно для тенденцій на початку ХХ ст. у межах психології, так і у межах проблем методологічних. Якщо ж, звичайно, вдаватись до простору безпосередньо належного до психології, було б цікаво згадати точку зору Є. Мінковського. Він говорив про інтенційні зміни свідомості, що можна було б простежити на прикладах змін, що відбуватимуться на основі таких виявів як геометричний аспект раціоналізму.

Е. Гусерль в «Ідеях І» звертається до теми модифікації, зазначаючи, що модифікована свідомість, модифіковане cogitatio «теж є свідомість» «того ж самого», що й досвід автентичний. Модифікація постає як одна із сутнісних властивостей свідомості, це дозволяє теоретику простежувати не лише проблему теоретичного знання, чи скажімо сутнісних особливостей досвіду, а визначати модифікованість практичної свідомості як дії. Е. Гусерль в «Ідеях І» намагається пояснити особливість не-актуальності свідомості, форму переживання як такого. Для феноменолога переживання набуває себе «не лише в тому, що воно є свідомістю, але й в тому, свідомістю чого саме воно є, а також, в якому саме визначеному чи не визначеному смислі воно поставатиме цим саме» (Gusserl 2001, p. 111) [1, с. 111]. Таким чином, Е. Гусерль можливо і задавав питання, стосовно сутності не-актуальності свідомості, вказуючи що вона полягає «в тому» і «форми якої…» модифікації набуває те cogitationes, що аналізується саме мною і чому саме ж мною аналізуватимуться саме форми такої модифікації в досвіді. Саму ж модифікацію ми беззаперечно можемо визначити своєрідним «зберіганням приймаючого до відома погляду на перед тим не прийняте до відома як таке», подібне розуміння прозвучить в «Ідеях І». Простір феноменологічного знання дозволяє говорити про певну конкретизацію цього інтенційного переживання, окрім того, визначити в психіатричному знанні досвід не-нормального, а врешті й а-нормального. В подальшому для наукового простору буде далеко не випадковістю, коли знання звертатиметься до свідомості саме як до своєрідної інтенційної модифікації рефлексивного. Інтенційні переживання сприйматимуться як такі у їхній направленості, оскільки вони завжди для нашої свідомості є усвідомленням чогось… Але ж якщо наше «інтенційне переживання» актуальне, інакше кажучи, коли якоюсь мірою вже в цьому переживанні сам суб'єкт спрямовується на «інтенційний об'єкт», стаючи в цьому чимось цілим в пізнанні? Принаймні, чи не було для Е. Гусерля важливо вимовлене – від самого Cogito невіддільний іманентний погляд-на об'єкт, погляд, який з іншого боку витікатиме з мого «Я», але саме так він і виникає, що ніколи не може не бути, щоб його при цьому не було як цілого? Але як, чи ж то в яких модифікаціях представлений існуючий досвід? Це, безумовно, представлення чогось-як, але ж це ще й «його оцінювання», або ж зважаючи на міру уважності, що спрямовуватиме наш погляд-на щось... І саме у значних для свідомості напрямах, оцінювання, увага, не звертаючись вже цілком до рівня теоретичної понятійності, концентрує досвід свого «Я» і не концентрує щодо своєї рефлективності як цілісного, врешті повною мірою не відчуваючи на собі зворотної дії цього переживання як цілісності.

Але будь-що, мислення дозволяє задуматись над питанням того, як саме створюватиметься ця складова вже пізнаваного у людському переживанні. Чим є складова частина акту переживання як моменту в єдиному потоці свідомості сприйнятого як цілісне?

Питання саме метафізичного досвіду не дозволяє замислюватись над цими переживаннями саме у формі кантівського питання… адже наявність контакту з реальністю вже втрачена для епохи – сам розрив здійснився, і це вже не відволікає активні форми аномальної свідомості, котрі виявляють себе як моменти психологічного знання, чи скажімо як моменти психіатричної практики. Інтенційне стає вирішальним поняттям в контексті самого бачення суб'єктивності – все, що є свідомістю, ще не зводитиметься до самосвідомості; як сама річ, наближена інтенційним актом в досвіді, виділена вже в ньому через інтенційний акт в суб'єктивності; річ, що постає перед цим суб'єктивним світом…Чи не тому доречно вказати на інтенційність як на феномен екрану. А інші ж фізичні речі просто невидимі чи то навіть незнайомі для того щоб говорити про певну агресію та активність з боку живої свідомості. Але ж агресія, злість, сила, активність самого насильства, здавалося б, ніби сучасне знання готове до такого феномену, як саме небажання побачити. Зрештою, саме це дозволяє вказати, що «інтенційний об'єкт свідомості» не повинен бути чимось таким, чим є власне сприйнятий саме мною об'єкт. «Зазвичай ми без подальших роздумів вбираємо схоплене нами в поняття об'єкту (предмету в цілому), оскільки, подібно до того як ми мислимо про нього, висловлюємося стосовно, ми вже перетворили його в самий предмет цього сприйнятого» (Gusserl 2001, p. 113) [1, с. 113]

Інтенційне це не лише щось виявлене в поміченому нами, інтенційне дане нам як особливість актів нашого сприйняття, власне постає тією особливістю, що, змінює сам *акт сприйняття*. Що вже змінює об'єктивацію, власне сам характер модальності в об'єктивації сприйнятого нами… Для феноменологічній психіатрії важливим є визнання, що дія спрямована на відсутність постане як інтенційна в досвіді. Вже Е. Гусерль роздумував над питанням онтологічності, яка перестає бути визначальною, навіть коли він вдавався до декартівського визначення проблеми. Проте, чи не та це іншість смислів, що дозволяє мені лише згадувати про іншість раціонального досвіду, про незрозумілість досвіду аномального; попри все це досвід, що репрезентує світ як цілісний, саме в розумінні

тієї іншої *«понятійно-смислової матриці»*, яка виявляє нехай іншу причинність, але й іншу поведінку цього досвіду. Саме тому поняття інтенційного дозволяє в психіатрії звертатися до ідей, що у людській свідомості виявляють себе не лише як конкретність, чи то окремішність цих змін; нехай аномальна свідомість і буде себе відтворювати як інша «понятійно-смислова матриця досвіду». Попри все це й буде тією іншістю, що дозволяє вдаватися до дослідження аномального через феноменологічне знання. Доречно було б прослідкувати ті певні «рефлексивні зсуви», що дозволяють нам лише згадувати про інакшість меж розуму поруч.

М. Пруст, з його несвідомим бачення проблеми є цікавим в цьому аспекті, завжди вбачаючи, що слово, символіка до якої він вдавався, може бути насильством стосовно реальності, насильством руйнівним, проте не завжди; а швидше за все бути «інтенційним» це ще й можливістю правити поняттями (в значенні керувати набутими смислами): сама річ, чи то тип тих речей, з якими розмовляє М. Пруст, є символічно дуже складним простором. Але він розуміє, що його «Я», «прискореність нашого подиху, як і напруженість цього погляду» це постійна залежність від речей поруч; навіть не речей, що існують поруч з нами, чи то попадають в простір нашого бачення; а ось оце бажання говорити про річ саме так, задумуючись, і не даючи відповідей… Феноменологічна теоретична психологія та практикуюча феноменологічна психіатрія в своїх пошуках зорієнтовані на співпрацю з дещо позитивістськими філософськими традиціями. Річ є тим, чим вона є. Але орієнтуючись саме на феноменологічні пошуки, простежимо такий феномен, як аномальна свідомість, вдаючись в певному просторі, ще й до-анормального, вбачаючи в цьому своєрідну інтенційну модифікацію свідомості в свідомості самого рефлексивного, зокрема.

В своїх пізніх працях Е. Гусерль вказує на інтенційність як визначальну структуру свідомості і для нього принциповим є, що будь-який пізнавальний акт (приналежний реальному людському суб'єкту чи то трансцендентального суб'єкту) володіє не лише особливою формою інтенційної належності для таких актів свідомості як чуттєвість, бажання, воління, рефлексії, але й коли ми використовуємо інтенційне стосовно *цілісного пізнавального акту як співвідносного до* трансцендентального рівня свідомості; ця тема розглядається як розмежування смислів реального досвіду та виділення в даному випадку їх єдиного інтенційного предмету. Пізніше в інтенційному буде важливим постійне застереження про суб'єкт самої дії, що відбувається, про суб'єкт, що постійно відчуває себе як це оновлення реального.

Необхідно також усвідомлювати, що говорячи про інтенційність, ми постаємо перед смислами, які визначають вже певну форму причинності чи то каузальності в досвіді. Для усвідомлення формальної структури свідомості необхідне розмежування феноменів свідомості, стосовно яких здійснюється аналіз – *феномен реальної свідомості* чи *феномен знання?* Цікаво, що проблема інтенційного в свідомості для Е. Гусерля, це не лише досвід феноменологічного сприйняття, здійснення самого цього опрацювання значень. Простежена тема інтенційності у просторі реальної свідомості дозволяє задаватись дещо іншим питанням щодо феноменологічного. Лише зрозуміле реальне, зрозуміле в ньому інтенційне дозволяє П. Уотцлавіку запитуватись про те наскільки ця реальність є реальною в нашому досвіді, а відтак і більш зрозумілою.

Не випадково, що методологічні, когнітивні, аспекти інтенційного в свідомості дозволяють звертатися до інтенційного, визначаючи, як інтенційність наближує до розуміння самих понять, смислів текстів і дозволяють врешті говорити, певною мірою, про ключі до тексту. Розуміння саме трансцендентальних понять, того рівня свідомості, завдяки якому ми говоримо і про аналізований простір як принаймні простір, що «*підпускатиме*» ближче, дозволяючи оволодіти особливістю інтенційного. Не випадково, що для багатьох дослідників феноменологічний метод не дає змоги замислитись над темами іманентного досвіду, винятково саме над тою реальністю, що не зіпсована, не розколота, а дозволяє лишень говорити про сприйняття, інтенційного саме як концепту в гусерлівському розумінні. Для мене найбільш наближеним є використання поняття «inentionale (mentale) Inexistenz» предмету тобто «інтенційною присутністю предмету». Лише звертаючись до активних феноменологічних понять в їх аналізованій взаємодії можливо буде визначення феномену, інтенційного як особливого сприйняття в досвіді. Напевно не випадково ця тема виникає й у Б. Ванденфельса, коли він говорить про те, що феномен набуває своєї структурності відповідно до своєї особливості лише завдяки тому, коли це взаємо-опосередкування може бути простежене через взаємодію інтенційного та каузального у смислі, лише тоді ми зможемо відчути і ці межі розуму як контекст практичного знання, зокрема (Valdenfels 1999) [2]. Феномен знання дозволяє використовувати термін інтенційності та каузальності і визначати, в першу чергу, реальну-каузальну дію, яка не виявляє себе в реальній поведінці. Водночас, мова йде про пережиту дію, а для феноменологічної свідомості я маю право використовувати поняття інтенційності стосовно світу тих смислів, про які я матиму знання і саме цей акцент важливий, адже через форму цих смислів ми підходимо до простору смислів причинно-каузальних відносин, що не лише не відповідають своєрідною адекватністю щодо феномену реальної свідомості, але й причинністю належною тому, про що ми говоримо як про текст, інакше кажучи ще як про пережиту дію. Ці застереження важливі, адже інтенційність саме як феномен історичного досвіду та минулого в сприйнятті вартий окремої уваги в дослідженнях.

Бібліографічні посилання

1. Гуссерль Эд. Собрание сочинений: в 3-х т. / Эд. Гуссерль – М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001, – Т. II, Логические исследования
2. Вальденфельс Б. Мотив чужого: сб. / Б. Вальденфельс. – Минск: Пропилеи, 1999. – 176с.
3. Пруст М. По направлению к Свану / М. Пруст. – М.: Республіка, 1992, – с. 133
4. Табачковський В. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлективності» / В. Табачковський. – К.: Парапан, 2005 – С. 11.
5. Cabestan F. Psychlogie et intentionnalie: l'idée psychologie phénoménologique dans l'œuvre de Husserl et de Sartre / F. Cabestan. – Lille: Atelier national de Reproduction des Thèses, 1998.
6. Madioni F. La psychanalyse interroge la phénoménologie. Recherches freudiennes à partir de Brentano / F. Madioni. – Paris: L'Harmattan, 2008. – 222 p.
7. Maldiney H. Discussion: Simposium de Kreuzlingen, 1961 / H. Maldiney // Schweiz Arch NeurolNeurochir Psychiatr – 1962,

– Vol 90. – P. 431–437.

8. Pinto L. (Re)traductions. Phénoménologie et «philosophie allemande» dans les années 1930 / L. Pinto //Actes de la recherche en sciences sociales –2002. – № 145. – P. 21–33.

Дондюк А. Н. Интенциональность в пространстве рацио: проблема феноменологического анализа.

В статье рассматривается тема интенциональности в рамках когнитивного пространства, в контексте реального сознания, одновременно речь идет об определенных параллелях со структурой вещи. Тема интенциональности рассматривается в контексте современного философско-антропологического знания, в частности автор анализирует моменты аномального в сознании средствами феноменологической психиатрии, что позволяет современной философские антропологической мысли использовать практические достижения современной психологи.

Ключевые слова: интенциональность, вещь, когнитивнисть, опыт, сознание

Dondiuk A. Intentionality in the space of ratio: the problem of phenomenological analysis.

The article deals with the theme of intentionality within the cognitive space in the context of real consciousness, at the same time it concerns some parallels with the structure of the thing. Intentional is examined through the problem of reduction, the modification in consciousness, and intentionality as a moment of constitutive process.

The author analyzes the works which in his opinion are the most interesting according to the topic, including «Logical Investigations» by E. Husserl, «Psychologie et intentionnalité : l'idée d'une psychologie phénoménologique dans l'œuvre de Husserl et de Sartre» by Ph. Cabestan, who appeals to important for us theme of phenomenological experience, «Penser l'homme et la folie» by Henri Maldiney, who considers the intentional not only in phenomenological interpretation, not only as a phenomenological theoretical concept, but also through the language of modernity.

The author analyzes the phenomenon of knowledge using the terms intentionality and causality, concentrates primarily on a real-causal action that does not manifest itself in actual behavior. At the same time it is about experienced action, and for phenomenological consciousness the notion of intentionality is used toward the world of those meanings, on which we have knowledge. This accent is important, because through the shape of these meanings we come to the space of meanings of causal relations.

Intentionality is considered in this article in the context of contemporary philosophical and anthropological knowledge, in particular, the author examines the moments of the anomalous in consciousness by means of phenomenological psychiatry that allows modern philosophical anthropological thought to use practical achievements of modern psychology.

Keywords: intentionality, thing, cognition, experience, consciousness.

References

Cabestan, F 1998, *Psychlogie et intentionnalie: l'idée psychologie phénoménologique dans l'œuvre de Husserl et de Sartre*, Atelier national de Reproduction des Thèses, Lille.

Gusserl, Ed 2001, *Sobranie sochineniy* [Collected Works], T. 3, Logicheskie issledovaniya [Logical Investigations], T. II, Gnozis, Dom intellektualnoy knigi, Moskov.

Madioni, F 2008, *La psychanalyse interroge la phénoménologie. Recherches freudiennes à partir de Brentano*, L'Harmattan, Paris.

Maldiney, H 1962, 'Discussion: Simposium de Kreuzlingen, 1961', *Schweiz Arch NeurolNeurochir Psychiatr*, Vol 90, pp. 431–437

Pinto, L 2002, '(Re)traductions. Phénoménologie et «philosophie allemande» dans les années 1930', *Actes de la recherche en sciences sociales*, № 145, pp. 21–33

Prust, M 1992, *Po napravleniyu k Svanu* [Towards Swann], RespublIka. Moskov.

Tabachkovskiy, V 2005, *Polisutnisne homo: filosofsko-mistetska dumka v poshukah «neevklidovoi reflektivnosti»* [Polyessence homo: the philosophical and artistic thought in search of «non-Euclidean reflexivity»], Parapan, Kyiv.

Valdenfels, B 1999, *Motiv chuzhogo* [The motive of another], Propilei, Minsk.

Надійшла до редколегії 14.05.2013 р.

УДК 141

Р. І. Олексенко

Мелітопольський державний педагогічний університет імені Богдана Хмельницького

ФІЛОСОФІЯ ПРОБЛЕМ МОРАЛІ В ПІДПРИЄМНИЦЬКІЙ ДІЯЛЬНОСТІ

У статті розглянуто питання моралі ведення чесного бізнесу Розкрито поняття «мораль», «чесний бізнес» та «ризик». Наведені правила морально-етичної поведінки цивілізованого підприємця, та якості сучасного підприємця.

Ключові слова. Філософія, мораль, бізнес, підприємець, чесний бізнес, етика бізнесу.

Мораль – це сукупність принципів і норм поведінки людей по відношенню один до одного і до суспільства (Tselin 2006) [1].

У підприємницькій діяльності етика і мораль виражаються в доброчесну поведінку бізнесменів у процесі проведення різних бізнес-операцій.

Підприємцю слід створити собі імідж порядного і чесного людини, дотримуючись принципів високої моралі. Найчастіше багато підприємці недостатньо усвідомлюють, що дотримання принципів моралі та етики і створення іміджу порядної людини є запорукою успішної підприємницької діяльності (Beztelesna 2003) [2].

Норми моралі, перш за все, спираються на честь і совість людини. Не можна змусити бізнесмена бути високоморальною людиною. Він повинен відчути ці якості в собі, мати власні переконання на цей рахунок.

Бізнес – це підприємницька діяльність, що приносить дохід. У процесі підприємницької діяльності відбувається обмін між людьми грошима, товарами, ресурсами, послугами, різними результатами діяльності. Для обох сторін, що займаються обміном, першим нагальним принципом чесного бізнесу повинні бути правила еквівалентності і рівноцінності (Sizonenko 2002) [4].

В результаті дотримання цих правил відбувається справедливий обмін між учасниками бізнес-операції, внаслідок якого кожен учасник залишається у виграшному становищі.

У бізнесі не повинно бути обману, нечесної поведінки, недотримання принципів людської моралі та етики, так як діяльність підприємця пов'язана з ризиком.

Багато підприємці укладають угоди не документально, а всього лише на словах, заручившись чесним словом учасника операції. Гарантуючи один одному дотримання правил чесності і порядності в процесі проведення операції, підприємці мають можливість отримати не

тільки гарний прибуток, але і створити собі імідж порядних людей і партнерів.

На жаль, в бізнесі присутні люди, для яких не існує правил добропорядних відносин. Вони не дотримуються ні цивільних, ні релігійних, ні людських законів моралі. Крадіжка, обман, хабарництво і здирництво є у них не вадами, а достоїнствами.

Найчастіше до обману і злодійства вдаються початківці підприємці, яким потрібно придбати початковий капітал для того, щоб розпочати підприємницьку діяльність. Люди, які не мають моральних засад, вдаються до аморальних способів ведення бізнесу, виправдовуючи це тим, що для досягнення цілей будь-які засоби хороші. Аморальний бізнес є гострою проблемою в соціальному суспільстві.

Складність у вирішенні цієї проблеми полягає в тому, що нечесних і аморальних підприємців важко притягнути до відповідальності за недотримання норм моралі та етики в бізнесі. Притягнення до кримінальної або цивільної відповідальності можливе лише в тих випадках, коли відбувається порушення юридичних законів.

У сучасному світі, в умовах суворої конкуренції у підприємницькій діяльності необхідно розвиток високої моралі і моральності у бізнесмена, інакше його бізнес не матиме майбутнього.

Враховуючи те, що бізнес часто переходить від батька до сина, якості чесного, високоморального людини з високими моральними засадами повинні щепитися людині з дитячого віку.

Для того, щоб стати успішним бізнесменом, людині необхідно мати такі якості, як: 1) активність, ініціативність, діяльність, 2) вміння отримати вигоду з невдачі і використовувати це для подальшого успіху, 3) вміння, у разі втрати всього, почати все спочатку ; 4) прямолінійність; 5) творчість; 6) наполегливість; 7) вміння керувати ситуацією; 8) гнучкість; 9) аналітичний склад розуму; 10) оптимізм.

Підприємець чи бізнесмен повинен вміти ризикувати. Але ризик повинен бути не безрозсудним, а точно розрахованим. Уміння ризикувати - це вміння прораховувати всі можливі варіанти, а також здатність пояснити всі обставини співробітникам своєї організації.

Підприємець чи бізнесмен повинен володіти високими духовними та фізичними якостями. Фізичні якості знаходять своє вираження в тому, що керівник повинен працювати більше інших і при цьому абсолютно спокійно переносити такі фізичні навантаження. Важливим якістю хорошого керівника є вміння тримати своє слово і виконувати обіцяне.

Обов'язковою якістю підприємця є вміння уважно ставитися до всіх деталей бізнесу, включаючи технічні, фінансові та маркетингові питання.

Якщо бізнесмен буде ставитися до бізнесу не лише як до джерела прибутку, а й як до цікавої справи, змістом життя, життєвим цінностям, прагнучи до власного вдосконалення, це може допомогти йому досягти високих результатів у процесі підприємницької діяльності.

Бізнесмен повинен цінувати і не забувати своїх наставників, вміти укладати чесні і взаємовигідні угоди, володіти вмінням вести переговори.

У сучасному уявленні мораль є сукупністю норм і принципів поведінки людей у стосунках один з одним і в суспільстві. При цьому йдеться не тільки про чисто побутову, а й службову, трудову поведінку. Мораль характеризує культуру та етику людських відносин, їх основою є не юридичні закони і службові принципи, яких потрібно дотримуватися, а людське виховання, совість і честь.

Між морально-етичними принципами і самою сутністю підприємництва існує безпосередній зв'язок. Адже бізнес – це неперервні контакти, зв'язки, відносини, переговори, угоди з величезною кількістю людей: партнерами, іншими підприємцями, найманими працівниками, покупцями, постачальниками товару, споживачами, представниками податкових органів. З усіма необхідно будувати відповідні відносини і часто, спираючись не стільки на офіційні документи, скільки на взаємну довіру. А довіряти можна лише тому, чиї тверді моральні принципи не викликають сумніву. Оскільки механізм підприємництва полягає в обміні товарами, грішми, ресурсами, послугами, то визначальним принципом такого обміну має бути еквівалентність, рівноцінність взаємних розрахунків. При еквівалентному обміні, як засвідчує досвід, жоден із учасників не програє, а навпаки, закріплюються довірливі та тривалі ділові відносини.

У літературі про підприємництво зустрічається вислів «чесний бізнес». З погляду моралі бізнес має бути чесним, адже інакше це не бізнес, не обмін, а обдурювання.

Одним із принципів чесного бізнесу є укладання підприємницьких угод або здійснення спільних операцій, як кажуть, «один на один», без свідків. Єдиною гарантією і запорукою у таких випадках служить чесність і порядність особистостей, що домовляються. Ще з давніх часів існує таке поняття, як «ціна слова», його тримали в свій час не тільки лицарі, а й підприємці. Ціна слова в підприємництві має бути щонайвищою.

Однак, як засвідчує підприємницька дійсність нині, в різних країнах, в тому числі в Україні, широко розповсюджений нечесний бізнес. Прислів'я «не обдуриш – не продаси», на жаль, глибоко в'їлося у свідомість та дії багатьох підприємців. Далеко не всі підприємці здатні встояти перед спокусою отримати доход обманом, присвоєнням чужої праці.

Боротьба з нечесним бізнесом і запобігання його поширенню є гострою суспільною проблемою. Складність викорінення нечесності в бізнесі полягає в тому, що тільки тоді, коли заборонено злочин і порушено юридичні закони, виникає громадянська, адміністративна або кримінальна відповідальність бізнесмена. У менших порушеннях залишається сподіватися тільки на совість людини.

Морально-етичний кодекс цивілізованого підприємця в багатьох розвинених країнах світу виник унаслідок історичного розвитку уявлень про риси чесного підприємництва. Правила морально-етичної поведінки цивілізованого підприємця можна сформулювати так:

• впевненість у корисності своєї праці не тільки для себе, а й для інших людей, для суспільства, для держави;

• уявлення про людей, з якими треба спілкуватися, як таких, що прагнуть і вміють добре працювати, намагаються самореалізуватися разом із підприємцем;

• віра в бізнес, сприйняття його як творчого процесу і ставлення до нього як до високого мистецтва;

• визнання необхідності конкуренції при одночасному прагненні до співробітництва, партнерства;

• повага до усіх видів власності, державних органів влади, громадських організацій, соціального порядку, законів;

• довіра до інших людей, їх професіоналізму і компетентності;

• турбота про охорону навколишнього природного середовища;

• прагнення до новацій, застосування у підприємництві сучасних досягнень науки і техніки;

• виховання почуття гуманізму.

Етика бізнесу розглядає взаємозв'язок цілей і засобів бізнесу та специфічно людських цілей. Таким чином, етика бізнесу вивчає особливі зобов'язання, які людина, як бізнесмен і громадянин суспільства, приймає на себе, коли розпочинає бізнесову діяльність (завдяки чому й інтегрується у світ бізнесу). Вона вивчає прийняті у бізнесі моральні норми, щоб визначити, мають вони під собою серйозне підґрунтя чи виражають лише обмежений консенсус деякої групи людей або різновид комерційного етикету. Вона повинна керуватися виключно розумом, без сторонньої допомоги і ґрунтується вона не на почуттях, а на уважному спостереженні навколишньої реальності (Sizonenko 2002) [4].

Специфічно людською метою є найвищий рівень досконалості людської істоти як особистості. З цього випливає, що людина в демократичному суспільстві не є засобом для досягнення досконалості суспільства. Саме суспільство є засобом для досягнення реальної досконалості особи (при цьому вплив суспільства може бути не обов'язково безпосереднім). Інструментом для досягнення досконалості особи є праця, яка може використовуватися індивідуумом або групою людей як засіб досягнення добробуту, морального задоволення та громадського визнання (за умови поваги до інших індивідуумів, їх прав і особистої гідності, та при, забезпеченні добробуту усіх працюючих в групі людей).

Головна теза етики бізнесу – «у бізнесі потрібно творити добро і уникати зла» (Romanovskiy & Romanovska 2004, p. 16) [3, с. 16]. В основу цієї тези покладений філософський закон єдності і боротьби протилежностей: добро і зло. На практиці, трапляється, що результати бізнесу спричиняють суспільству шкоди, містять у тій чи іншій мірі зло. Тому доцільно навчати майбутніх бізнесменів щодо необхідності нести відповідальність за результати своєї діяльності, вміти правильно ставити й обирати необхідні засоби, щоб спричиняти суспільству якомога меншої шкоди. Необхідно навчати майбутніх бізнесменів зважувати наслідки й детально аналізувати наміри їх підприємницької діяльності з позицій моралі ті професійної етики, запобігаючи, або мінімізуючи зло, або шкоду, що в результаті може завдати їх бізнес суспільству або окремій особі.

Головними філософськими аспектами підприємництва, пов'язаними з етикою бізнесу, є такі:

1) морально-етичні проблеми щодо доцільності заснування конкретного бізнесу, організації та керівництва діяльністю фірми. В тому числі – етичність та ієрархія цілей, співвідношення користі та шкоди для індивідуума, груп людей і суспільства в цілому від діяльності фірми, оцінка прибутковості та ефективності її діяльності, а також суспільної корисності фірми, етичність менеджменту, його права та обов'язки, економічні та політичні аспекти діяльності фірми, її відношення до влади тощо;

2) морально-етичні проблеми, що виникають під час найму та звільнення з роботи працівників, виявлення їх дійсної кваліфікації, просування по службі, оцінки результатів їх діяльності та виплати винагород, справедливе встановлення та регулювання заробітної плати, стабільність і умови праці, виробничо-побутові проблеми, ризик на роботі тощо;

3) морально-етичні проблеми, пов'язані з приватним життям працівників (сфери законного зацікавлення керівництвом компанії, умови та ступінь втручання) і діяльністю компанії, довірою у відносинах і конфліктами інтересів, негативними явищами (хабарництвом, здирництвом, крадіжками), етичністю подарунків, фінансовими та іншими інтересами, роботою за сумісництвом, кадровим піратством тощо;

4) проблеми моралі та етики у справах із промисловим, комерційним та іншим шпигунством, секретністю, чесністю і довірою, контролем і доносами, позитивним і негативним прикладом керівництва тощо;

5) моральність і етика у професійно-виробничих стосунках із покупцями, компаньйонами, акціонерами, поставниками, дилерами, конкурентами, проблеми якості і безпеки виробів (товарів, послуг), ціноутворення, стосунків із законодавством, рекламної діяльності, гласності і суспільних відносин, розподілу дивідендів, зростання прибутків тощо;

6) дуже важливими є стосунки бізнесу і бізнесових структур з трудовими спілками, місцевими громадами, навколишнім середовищем, владою, законодавством, міжнародним бізнесом тощо. Багато морально-етичних проблем виникають також під час взаємодії бізнесу (приватного малого, сімейного, середнього і т. п.) з соціальною економікою, з проявами націоналізму й шовінізму.

Специфічно до реальних умов України доцільно також зупинитися на морально-етичних проблемах щодо проявів корупції, зловживань, використання службових посад в корисних цілях, хабарництва посадових осіб, здирництва представниками виконавчих структур, некоректної та недобросовісної конкуренції, відсутності свобод і альтернативних рішень в питаннях політико-правового регулювання та економічного розвитку країни, що безпосередньо негативно впливає на ефективність підприємницької діяльності (Beztelesna 2003) [2].

Бібліографічні посилання

1. Целин Д. С. Философско-экономические аспекты предпринимательства / Д. С. Целин // Философия хозяйства. Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. – 2006. – № 5. – С. 39–44.

2. Безтелесна Л. Підприємництво у контексті людського розвитку / Л. Безтелесна // Економіка України. – 2003. – № 12. – С. 62–68.

3. Романовський О. Мораль і етика в підприємницькій діяльності / О. Романовський, Ю. Романовська // Пам'ять століть. – 2004. – № 6. – С. 12–21.

4. Сизоненко В. Теорія підприємництва: здобутки і проблеми дослідження / В. Сизоненко // Економіка України. – 2002. – № 9. – С. 45–51.

Олексенко Р. И. Философия проблем морали в предпринимательской деятельности.

В статье рассмотрены вопросы морали ведения честного бизнеса Раскрыто понятие «мораль», «честный бизнес» и «риск». Приведенные правила морально-этического поведения цивилизованного предпринимателя, и качества современного предпринимателя.

Ключевые слова: Философия, мораль, бизнес, предприниматель, честный бизнес, этика бизнеса.

Oleksenko R. Problems of philosophy morality in business activities.

The article considers the moral conduct honest business reveals the concept of «morality», «honest business» and «risk». These rules of moral and ethical conduct civilized entrepreneur

and quality of modern entrepreneur.

Keywords. Philosophy, ethics, business, businessman, honest business ethics business.

References

Beztelesna, L 2003, 'Pidpriemnitstvo u konteksti lyudskogo rozvitku' ['Entrepreneurship in the context of human development'], *Ekonomika Ukrayiny*, №12, pp. 62–68.

Romanovskiy, O & Romanovska, Yu 2004, 'Moral i etika v pidpriemnitskiy diyalnosti' ['Morality and ethics in business'], Pam'yat stolit, № 6, pp. 12–21.

Sizonenko, V 2002, 'TeorIya pidpriemnitstva: zdobutki i problemi doslidzhennya' ['Theory of Entrepreneurship: Achievements and Challenges Study'], *Ekonomika Ukraini*, № 9, pp. 45–51.

Tselin, DS 2006, 'Filosofsko-ekonomicheskie aspektyi predprinimatelstva' ['Philosophical and economic aspects of business'], *Filosofiya hozyaystva. Almanah Tsentra obschestvennyih nauk i ekonomicheskogo fakulteta MGU im. M. V. Lomonosova*, № 5, pp. 39–44.

Надійшла до редколегії 15.05.2013 р.

УДК 130.2:7.036(477.83/.86)«18/19»

С. Л. Плахта

Львівський національний університет імені Івана Франка

ІМПРЕСІОНІЗМ У МИСТЕЦТВІ ГАЛИЧИНИ КІНЦЯ XIX – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XX СТ.: СВІТОГЛЯДНО - ЕСТЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ

Виокремлені характерні риси імпресіонізму як особливого художнього бачення світу. З'ясовано роль та значення безпосередності сприйняття світу та пластичності художнього мислення у формуванні новітнього мистецтва Галичини к. XIX – п. п. XX ст. Розкрито особливості втілення імпресіоністичної естетики простоти, колористики та принципу гармонії у творчій еволюції О. Новаківського, О. Куриласа, І. Труша, І. Іванця, І. Северина, Т. Вацика та деяких інших митців Галичини.

Ключові слова: імпресіонізм, мистецтво Галичини, світло, гармонія, настрій у пейзажі, естетика простоти

Для образотворчого мистецтва Галичини к. XIX – п. XX ст., особливо важливою стає поява імпресіонізму, який в українській та загалом світовій художній культурі відіграв роль мосту між класичною та авангардною епохами. Процес формування модерних напрямків у мистецтві Галичини був зумовлений в першу чергу пошуками національного стилю та соціально активного мистецтва із сучасною інтерпретацією традицій української народної культури. Така загальна тенденція визначила особливості сприйняття та переосмислення зокрема й імпресіонізму художниками Галичини на межі XIX – XX ст. Не втілившись у окремий мистецький напрямок, імпресіонізм спорадично проявлявся у творчості І. Труша, О. Новаківського, І. Северина, Т. Вацика та деяких інших маловідомих для загалу митців. Проте набагато важливішим досягненням цього феномена у мистецтві Галичини стала еволюція художнього мислення в напрямку до пластичності, креативності, що співзвучне європейському напрямку розвитку мистецтва початку XX ст.

Безумовно, це явище не залишилось поза увагою дослідників. Зокрема процес зародження світоглядних та естетичних принципів імпресіонізму у мистецькому просторі Галичини у його соціально-історичному вимірі розглянуто В. Хмурим, О. Семчишин-Гузнер та Б. Мисюгою. Частковий аналіз імпресіоністичних тенденцій в контексті стилістичної взаємодії мистецьких течій Галичини на межі століть зустрічаємо у Т. Лупій. Особливості імпресіоністичної художньо мови О. Новаківського лежать в полі інтересів В. Овсійчука, частково Р. Яціва, Н. Асєєвої. Однак у даних роботах аналіз імпресіоністичної естетики у творчості окремих художників є лише частковим. Автономне ж дослідження феномену імпресіонізму в історії мистецтва Галичини межі XIX – XX століть залишається на сьогодні не сформульованою проблемою та малодослідженою сторінкою культури Галичини.

Тому **метою** даного дослідження є виділити особливості художньої мови імпресіонізму у процесі творчої еволюції конкретних художників Галичини в період кінця. XIX – першої половини XX ст. та визначити світоглядно-естетичний фундамент імпресіонізму як мистецького явища Галичини даного часу.

Розглядаючи загалом процес формування стилів у модерній культурі Галичини, ми наштовхуємося на труднощі, пов'язані із визначенням самого поняття імпресіонізм, оскільки дане явище має широкий зміст і виражає різні рівні культурного буття – філософський, світоглядний, естетичний, художній і чисто технічній.

Серед естетико – світоглядних рис імпресіонізму в першу чергу відзначимо принцип свободи художнього бачення та вираження. Іншими словами, це бачення світу не крізь призму попереднього знання про нього, але завдяки безпосередньому і живому сприйняттю. Художник підходить індивідуально також до застосування елементів певного стилю чи техніки. З цієї причини такою важливою для імпресіонізму стає індивідуальність митця, його вміння бачити по-іншому, переживати внутрішньо об'єкт зображення, а зокрема природу. Суб'єктивність як фактор мистецтва перетворюється із недоліку в цінність. Крім цього імпресіоністичним творам властива ліричність, поетичність, настрій, які відкриваються перед митцем завдяки роботі на пленері.

Ще однією філософською та світоглядною характеристикою імпресіонізму є вираження динамічної картини світу. Естетично привабливими стають несподіваний момент, ракурс, але також сам калейдоскоп, зміна форм та кольорів у просторі, що виявляє спільність між імпресіонізмом та кінематографією. Технічно це виразилося у дрібних мазках чистих кольорів, розмитості форм, колористичній динаміці полотна. Особлива увага митця звертається на стихію світла, яке відкриває перед ним досі не бачене багатство кольорів та їх відтінків, а також взаємозв'язок предметів у світло - повітряному середовищі, колористичну гармонію. Отже, світло є однією із центральних категорій імпресіоністичної естетики, яке дозволяє бачити світ як гармонію, але, найголовніше − викликає оптимістичне сприйняття життя. Таким чином, імпресіоністична краса є в більшості красою радості. Особливе естетичне задоволення у творця викликає навіть сам процес творчості, який відбувається безпосередньо на пленері.

Для імпресіоністичної естетики дуже важливим стає також поняття іррегулярності в природі, впроваджене

О. Ренуаром. Мається на увазі природна закономірність, згідно якої краса предметів криється у їх частковій і ледь помітній асиметричності, «неправильності», а отже неповторність предметів, явищ та людей. Крім цього, краса у імпресіоністичному мистецтві є потенційно присутня у звичних, буденних речах чи явищах, а особливо простих мотивах. Не менш важливим досягненням імпресіонізму як особливого художнього освоєння світу є перенесення уваги до сюжетів із сучасного життя.

Звертаючись до зародження нового художнього світобачення та естетики імпресіонізму у мистецькому просторі Галичини кінця XIX – початку XX ст., найперше потрібно зазначити факт взаємодії різних стилістичних тенденцій − реалізму, сецесії, експресіонізму, неоімпресіонізму у творчості конкретного художника. Відтак, ознайомившись із основами естетики та техніки імпресіонізму (що відбувалось в основному у Краківській академії), кожен із галицьких художників в майбутньому черпав із скарбниці нової течії індивідуально.

Найбільше точок дотику на галицькому мистецькому грунті імпресіонізм знайшов із реалізмом, а також із барбізонською школою живопису. Це видається природнім явищем, адже образотворчому мистецтву Галичини на межі XIX – початку XX ст., стає близьким емоційний спосіб художнього сприйняття дійсності, здатність передавати настрій у природі та в портреті, які доповнили раціональність реалістичного живопису. Крім цього, традиції барбізонського національного пейзажу, відчуття колоритності рідної природи, вивчення її живописних особливостей були успадковані у камерних ліричних пейзажах викладачем Краківської Академії Я. Станіславським, які він передав своїм учням І. Трушу, О. Новаківському, І. Сверину та іншим. Я. Станіславський, який був прихильним первісного французького імпресіонізму К. Моне, прививав учням любов до світлої палітри, свіжості, мерехтіння повітря і мав великий особистісний та професійний вплив на них.

Краківська академія із поміж мистецьких академічних закладів інших міст Європи (Мюнхена, Відня, Риму, Парижа) давала найбільші можливості ґрунтовного ознайомлення із імпресіонізмом. Українські студенти черпали знання про новий мистецький напрямок від викладачів Ю. Панкевича, Л. Вилучковського, В. Вайса (прихильника живописної манери О. Ренуара). Крім цього, вони отримували навики безпосереднього пізнання природи на пленерних студіях, які практикувалися окремо від викладання пейзажу.

Отже слід погодитись із Б. Мисюгою, що імпресіонізм стає «своєрідним типом емоційного вивчення ландшафту, що склав основу творчого методу більшості українських художників, які творили в Галичині у 1920-і роки» (Misyuga 2008) [4] і більше того, виявився органічним ментальній ліричності у баченні природи галичанином (Misyuga 2008; Semchishin-Guzner 2007) [4, 8]. Однак помилково було б пропустити, що імпресіонізм побудований на цілковитій емоційності бачення та художнього вираження, оскільки у пізнанні світу емоційний, суб'єктивний фактор сприйняття в даному випадку доповнюють спостереження (за динамікою кольору, трансформацією форми в просторі) та звернення до законів оптики, фізики, що є раціональним та об'єктивним фактором імпресіоністичного мистецтва. Потрібно також зазначити, що таке розуміння імпресіонізму мали деякі його українські послідовники, зокрема психологічні функції кольорів вивчав М. Коцюбинський, а оптичними законами, принципами застосування чистих кольорів цікавився І. Труш. Підкреслюючи цю багатогранність і повноту імпресіоністичного сприйняття, галицький художник І. Іванець назвав саме імпресіонізм підставою для новітнього малярства, означуючи його як «школу широкого бачення, систему, яка завжди має на меті цілість, а тим самим і велику форму» (Ivanets 2011, p. 325) [2, с. 325].

Однак очевидно, що найбільша заслуга у процесі тлумачення та розвитку імпресіонізму у живописі Галичини належить І. Трушу. Художник став ініціатором численних дискусій щодо нового стилю мистецтва і роз'яснював його переваги серед художників та глядачів. Серед них найбільш знаковими для І. Труша є здатність бачити все багатство барв, які оточують людину кожного дня, надання естетичної цінності вальорам, колористичній побудові полотна і, мабуть найважливіше, здатність відчувати насолоду від неповторних миттєвостей життя, схоплених на полотні художником. Однак розуміння цих досягнень мистецтва потребувало пластичного, художнього мислення у реципієнтів та творців мистецтва, яке в даний час знаходилось лише в зародковому вигляді. Варто згадати, що як і К. Моне, О. Ренуар, К. Пісарро, які малювали сучасних їм простих людей, шумне життя вулиць, так і І. Труш в своєму українському варіанті імпресіонізму зображав українську сучасність. Це національні образи людей, колорит їх вбрання та життя, святкування гуцул, які художник безпосередньо спостерігав. Тонкі вальори та чисті кольори допомагали художнику виражати настрій, власні відчуття, особливу інтимність українського пейзажу, що почерпнув від улюбленого вчителя Я. Станіславського. Завдяки пленеру І. Труш виражає цілісність зображуваного відтинку реальності, таку важливу для імпресіонізму.

Однак природа у цих пейзажах стає щораз більше і більше філософсько осмислена, а колоритстична гармонія стає виражати гармонію духовну, що мало характерно для французьких імпресіоністів (за винятком К. Пісарро). Однак видається, що ця риса пошуку за зовнішнім світом чогось глибинного, екзистенційного, власного «я» є ментальною рисою, притаманною загалом українському художньому мисленню і українському імпресіонізму зокрема.

Художньому темпераменту І. Труша також близькою стихія сонця, в проміннях якого народжуються чисті, дзвінкі кольори, що можуть нести глядачеві радість. «Я назвав би його поетом сонця. − пояснює критик М. Мочульський. Сонце з невичерпаним скарбом світляних ефектів домінує на каждому його малюнку; сонце йому ідолом, він його − жрець і гучний співак» (Artistic Herald 1905, p. 63) [1, с. 63].

Набагато менш відомі імпресіоністичні тенденції у творчості ще одного геніального митця − О. Новаківського, творчість якого пов'язана із появою експресіонізму у мистецтві Галичини. Ранній період творчості художника особливо яскраво позначений пленером, пошуками гармонії колористичних і пластичних образів світу. Працюючи на пленері художник зрозумів роль світлового середовища у пластичній організації твору, де предмети втрачають матеріальність і чіткість форм (ця закономірність помітна в імпресіоністів). Художник бачить не окремо предмети, але їх взаємозв'язок. Безсумніву, О. Новаківського надихали повні світла, настрою та свіжих кольорів твори К. Костанді. Крім цього, колоритний характер одеської природи дозволив художнику зрозуміти, що краса криється в дрібних речах та простих мотивах. В Одесі О. Новаківський відкриває

для себе естетичну цінність етюду, який перетворюється із методу роботи та методу пізнання природи у джерело естетичної насолоди від процесу творчості. В. Овсійчук назвав це «екстазом, пережитим від перекладу на мову барв звуків, думок, почуттів, глибоких мрій, викликаних красою оточення» (Ovsijchuk 1998, pp. 18−19) [5, с. 18−19]

Варто зазначити, що О. Новаківський рідко застосовує дрібний імпресіоністичний мазок у своїх ранніх роботах. Але у його невеликих за розмірами пейзажах безсумніву присутні мерехтіння світло - повітряного середовища і настроєвість, навіть затишок. Відтак художник блискуче виконує імпресіоністичні завдання «проблема світла», «проблема кольору», пленерні завдання, які ставив перед собою. Імпресіонізм приваблював його і з тієї причини, що трансформація колористичної картини світу виражала динамічність самого буття. Отже, не зважаючи на хронологічну приналежність митця до постімпресіоністичного часу, він проходить особисту еволюцію як творця, в якій значне місце займає імпресіоністична фаза.

Завдяки регулярним пленерним поїдкам в мальовничу місцевість Космач, О. Новаківський розвивав також в учнів своєї школи (М. Мороза, І. Нижник-Винників, О. Плешкан, С. Гординського) деякі імпресіоністичні риси бачення світу. Серед них здатність безпосередньо сприймати природу, переживати її внутрішньо, бачити все багатство градацій кольору, барв одного тону, а отже високу колористичну культуру.

Для прикладу, у «Пейзажі із Плісця» І. Нижник - Винників передано різні градації зеленого кольору, оливкових барв, якими мисткиня малює хвойне листя дерев, стежки, траву. Майстерно реалізоване аналогічне завдання і в О. Плешкан, яка використовує цілі площини кольору. Досконалість у створенні динамічної пленерної картини світу досягнута Г. Смольським у «Хризантемах». Особлива цінність роботи в тому, що разом із вібруючою поверхнею полотна, контури вази і листів, бутонів квітів майже не деформуються. Завдяки тонким вальорам та дрібним мазкам ніжних кольорів, які спливаються в оці глядача на відстані, бачимо цілісний образ реальності.

Із мистецьким життям Галичини тісно пов'язана і творча діяльність художника, реставратора М. Сосенка, учасника мистецьких виставок у Львові. М. Сосенко поєднує у своїх картинах пленеризм, імпресіонізм загалом із строгістю лінії Енгра. Як виразник імпресіоністичного методу, художник був відзначений такими дослідниками українського мистецтва, як І. Свенціцьким, Д. Крававичем, В. Сидоренком. Натомість В. Антонович схильний вважати імпресіонізм надто сучасним і тому невластивим напрямком для митця. Так чи інакше, має місце факт, що на формування особистого мистецького бачення природи художника, вираженого головним чином у пейзажному жанрі, великий вплив мали ліричні камерні пейзажі Я. Станіславського. Вважаємо, що імпресіонізм, як вікно до безпосереднього свіжого бачення природи відкрив перед М. Сосенком не тільки нові виражальні засоби − чисті дзвінкі кольори, дрібні вібруючі мазки, але вміння бачити красу у простих буденних явищах, передавати реальність теплого повітря, запах весняного цвіту і настрою в природі. Так, у роботі «Хлопці на плоті» 1913 р. відчувається особлива інтимність весняного настрою природи, переданого тонкими вальорами рожевих тонів. Серед головних задач, які вирішував художник, І. Свенціцький також виділяє колористичні та вальорні, «гармонійну гру переходу кольорів один з другого ніжними тонами» (Ovsijchuk 1998, p. 5) [6, с. 5]. Прикладом цього є робота «Квітучий сад». Невибагливий сюжет картини − група дерев із старою хатиною на задньому плані набуває святковості завдяки вишуканій колористиці, рефлексії кольорів, в якій художник зауважує, що життя предметів у світло-повітряному середовищі є цілісним, гармонійним.

Серед авторів свіжих,сповнених динамізму пейзажів є також І. Северин. Про його майстерність у володінні кольором свідчить вміння передавати настрій у картині («Будяки» 1905–1913, «Лісовий пейзаж» 1905–1913). Пейзажі художника демонструють прагнення до цілісного узагальненого образу певного шматка природи. При цьому уявна межа, яка відділяє світ картини і глядача зникає, тобто глядач відчуває себе частиною художнього простору картини, яку домальовують слух, нюх, дотик, з'являються відчуття холоду або тепла. Вважаю, що цього не можливо було б досягти без вкладання у твір особистих емоцій та вражень художника.

Про перетин із імпресіоністичним сприйняттям свідчить також здатність І. Северина переживати явище, яке він зображає, тобто досягти особливої інтимності спілкування із природою. Одну із визначальних категорій для імпресіонізму – гармонію картини світу, художник реалізовує як гармонію всередині самої природи, а також виражаючи єдність життя людини і природи. «Хоча він їх не поєднує в одному творі, ми все ж інтуїтивно відчуваємо зв'язок між ними, навіть більше – спорідненість із самим художником» (Semchishin-Guzner 2009, p. 10) [7, с. 10]

Не застосовуючи дрібного вібруючого мазка, художник передає природу у стані динамізму дії, яку виражає у своєрідний спосіб – довгими, протяжними пасмами кольорів, а навіть цілих площин (зокрема «Гірський пейзаж із вівцями», «Хмари», «Студія зимового пейзажу», «Пейзаж» – всі роботи виконані між 1907 і 1913 роками). У таких пейзажах разом із імпресіоністичною вальорністю та свіжістю бачимо вже грізні, могутні стихії природи – особливо небо, хмари, які пропорційно навіть превалюють над простором землі. В цьому Ця експресія неба, звивиста лінія зближує художника із живописом В. Ван Гога.

Як і для багатьох інших українських художників першої третини XX ст., для О. Куриласа імпресіонізм став проривомдосвітлихкольорівтапленерноїбепосередньості сприйняття світу. Цю тенденцію зауважували свого часу такі дослідники, як С. Гординський, а згодом і А. Крижанівський (Krizhanivskiy 2008) [3], який відзначає також увагу О. Куриласа до світло - повітряного середовища у стрілецьких портретах. Справді, героїчні сцени із життя галицьких воїнів, художник показує разом із вирішенням імпресіоністичних завдань. Творчість О. Куриласа загалом присвячена розкриттю величі і краси стрілецького служіння, краси народних свят, обрядів, виконаних дзвінкими барвами.

Спостерігаючи за життям міста і за життям природи, художник бачить реальність динамічною, наче складеною із дрібних частинок, які взаємодіють між собою. Це виражається О. Куриласом за допомогою оригінального імпульсивного мазка, який стає навмисно не чіткої розмитої форми. В. Залозецький, рецензуючи роботи митця на виставці 1918 року у Львові, зауважує, що у творах О. Куриласа глибоке реалістичне сприйняття життя домінує над технікою модерних напрямків живопису, а імпресіонізм є властивий для його художнього темпераменту. Ця теза знаходить цілковите підтвердження у картині «Зміна сторожі», яка видається найяскравішим виявом імпресіоністичної естетики

у творчості О. Куриласа. На перший погляд, картина демонструє простий сюжет (чергування солдатів), звичний момент у житті містечка, де відбувається дія. Однак особливої естетичної ваги у творі набуває колір снігу. Як класичний художник – імпресіоніст О. Курилас перетворює це природне явище на дзеркало рефлексій голубих, синіх, жовтих, кремових барв із найтоншими нюансами. Завдяки цьому автор майстерно показав ефект морозного сонячного дня, аналогічно до краси снігу у відомій картині К. Моне «Сорока», схожої до першої палітрою, сюжетом, настроєм.

Імпресіонізм у творчості ще одного художника Галичини − І. Іванця виражений як світоглядна антитеза кубізму, футуризму, і до певної міри авангарду. Художник доводить свою тезу тим, що теоретичне обґрунтування мистецтва у вищезгаданих течіях переважає над конкретною живою творчістю душі та свіжим поглядом на природу. Особливу естетичну вартість у творчості І. Іванця набуває образ природи, поглинутої світловим середовищем та мерехтінням барв, що зауважив ще його сучасник − митець В. Ласовський. Постать І. Іванця як творчої особистості та прихильника імпресіонізму є цікавою і тим, що під час військових дій 1915 року своєрідним пленером для нього стало поле зіткнень військ. Тут він намагався фіксувати враження від побаченого, відтворити мить катастрофи, що було зумовлено також його діяльністю як фотографа. Однак ці живописні етюди, на жаль, не збереглися.

Естетика ще одного учасника мистецького життя Галичини п. XX ст. Т. Вацика формувалася на межі реалізму, імпресіонізму та певної міри романтизму у колористиці. Цей синтез можемо прослідкувати у ряді творів, про які йтиметься далі. Безперечно, художник виходить за межі реалізму в першу чергу у світобаченні. У «Замку «Белласіо»», «Замку «Корредо»» увагу привертають свіжість неба, відтінків зелені, полів. Ці предмети існують у взаємозв'єзку завдяки світло – повітряному середовищі. Художника цікавить ефект цілісності, єдина колористична нота полотна – тому він уникає деталізації, форми стають узагальнені, а контури пом'якшені. Спостерігаючи за природою, художник бачить її мінливість, її різноманітні стани. Це стимулює пошук засобів вираження руху, ознак життя, мінливості оточуючого середовища. Зміни, які відбувають в часі із природою постають в першу чергу як колористична динаміка, спричинена зміною сонячного освітлення зображуваного простору. Все це свідчить про близькість імпресіоністичній естетиці Т. Вацика. Однак кольори, особливо ніжні тони, їх переходи в «Гірський пейзаж із тополями» та «Церква в Торках» з однієї сторони є імпресіоністичними, а з іншої відображають наближаються до романтизму ліричних пейзажів Коро.

Характерним для мистецького Львова є той факт, що в час 1930-х років, поряд із розквітом модерних течій в малярстві, все ще залишається актуальною художня мова імпресіонізму. Зокрема на виставці об'єднання Краківської групи 1933 року, в якій брали участь 8 галичан, все ще були представлені напрямки від імпресіонізму до конструктивізму і абстракції.

Шляхом імпресіоністичних експериментів із чистими барвами та відповідно гармонією образів, пройшли і учасники групи Паризький Комітет, або капісти (серед них З. Радницький, Северин Борачок, Й. Ярема що походили із Галичини). Однак до розуміння кольору як окремої художньої мови у живописі художники приходять завдяки імпресіоністичним експериментам свого вчителя Ю. Панкевича. Йдеться про ті естетичні принципи імпресіоністів, які «уможливило подальший поступ в оперуванні художниками світлом, кольором, синтетичною формою» (Yatsiv et al 2012, p. 308) [9, с. 308], а також радісне, оптимістичне сприйняття світу, святкову гру кольорів на сонці, що виражалось мазками дрібного характеру. Імпресіоністична дифузія кольорів, показана дрібними мазками, притаманна деяким роботам М. Сельської («Портрет В. Кжижановського», «Жіночий портрет»).

Безпосередність враження та бачення світу крізь призму чистих кольорів характерні також для ранніх полотен М. Глущенка, який був членом Асоціації незалежних українських митців. Його творчість еволюціонувала від реалістичних робіт раннього періоду через імпресіоністичні образи, повні свіжості і гармонії кольорів («Бузок», «Володимирська гірка» інші) до експресії та домінування кольору над лінією та формою. Однак, навіть у зрілих, повних кольорової експресії творах художника все одно присутня імпресіоністична наповненість світлом і піднесений настрій.

На фоні загального інтересу модерними мистецькими напрямами у Галичині, виділяється звернення до імпресіонізму деяких членів мистецького гуртка «Спокій», зокрема О. Шатківського та Ніла Хасевича. О. Шатківського із імпресіонізмом пов'язує насамперед ліричність художнього сприйнятті реальності, цікавість до сюжетів, джерелом яких є сучасне життя, а також любов до гармонії кольорів. Ігноруючи деталізацію, художник шукає плавні переходи кольорів та їх гармонію в зупинених моментах життя селян (в картинах «Поліщуцка», «Жебрухи» 1936 р.).

Імпресіоністичні тенденції знайшли вираження у творчості П. Холодного старшого, які він гармонійно поєднував із нео- візатничною спрямованістю свого малярства. Безпосередність погляду на природу та прагнення до простоти її вираження у роботах митця дивним чином поєднані із високою колористичною культурою, тонким сприйняттям найменших відтінків.

Отже, імпресіонізм як культурне явище у мистецтві Галичини межі XIX – XX ст., засвідчив в першу чергу зародження нового художнього бачення світу, заснованого на безпосередності та свіжості сприйняття, пластичному мисленні художника. Поєднуючись із реалізмом, модерном, сецесією, експресіонізмом у творчості окремого художника, імпресіонізм розкрив загалом для І. Труша, О. Новаківського, І. Северина, О. Куриласа, І.Іванця гармонію навколишнього світу, гармонію барв у пейзажі, єдність людських образів із пейзажними композиціями. Для всіх цих художників виявились спільними цікавість до сонячної стихії, світло-повітряного середовища, пленеру, завдяки яким у картинах стає можливим виразати настрій, особливий стан природи та радісну, оптимістичну атмосферу довкола. Виражаючи у своїх творах емоційно-ліричне сприйняття світу, згадані вище митці доповнюють класичний французький імпресіонізм особливою змістовністю своїх творів та глибиною національних образів українців.

Бібліографічні посилання

1. Труш І. Вистава українських артистів / І. Труш / Артистичний Вістник. − Май, 1905. − Зошит 5.

2. Іванець І. Людміла Янська / І. Іванець // Українські мистецькі виставки у Львові (1919 - 1939) / авт.- упорядник Р. М. Яців − Л.: Інститут народознавства НАН України, 2011. – 695 с.

3. Крижанівський А. Осип Курилас / А. Крижанівський − Л.: Західно-український інформаційно-видавничий центр, 2008, − 279 с.

4. Мисюга Б. Краєвид у малярстві Галичини першої третини ХХ ст. (традиції та інновації образної мови): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. мист- тва: спец. 17. 00. 05 «Образотворче мистецтво» [Електронний ресурс] / Б. В. Мисюга. − Л.: 2008, − 18 с.– Режим доступу: http://www.orgsun.com/avtoreferati-dissertatsii-mistetstvo/1/a307.php

5. Овсійчук В. Олекса Новаківський / В. Овсійчук. − Л.: Інститут народознавства НАН України, 1998. − 332с.

6. Свєнціцький І. Модест Сосенко / І. Свєнціцький. − Вид – во укр. молоді Праги, 1927.

7. Семчишин-Гузнер О. Іван Северин. 1881–1964 / О. Семчишин-Гузнер. – Альбом-каталог. − Л.: Каменяр, 2009. − 105 с.

8. Семчишин-Гузнер О. І. Вплив творчої особистості на стилістичну специфіку українського мистецтва Галичини останніх років ХІХ – початку ХХ ст. / О. Семчишин-Гузнер // Буття у мистецтві. − Л.: Львівська обл. наук. бібл. ім. В. Стефаника, 2007. − С. 400–408.

9. Яців Р. Українське образотворче мистецтво, імена , життєписи, твори ХІ - ХХІ ст. / Р. Яців, Я. Кравченко, Н. Козак, І. Голод, О. Михайлюк − Харків: Факт, 2012. −720 с.

Плахта С. Л. Импрессионизм в искусстве Галичины к. XIX – п. п. XX в.: мировоззренческий и эстетический анализ

Выделенные характерные черты импрессионизма как особого художественного видения мира. Определена роль и значение непосредственности восприятия мира и пластичности художественного мышления в формировании нового искусства Галичины к. XIX - п.п. XX в. Раскрыты особенности воплощения импрессионистической эстетики простоты, колористики и принципа гармонии в творческой эволюции А. Новаковского, А. Куриласа, И. Труша, И. Иванця, И. Северина, Т. Вацика и других художников Галичины.

Ключевые слова: импрессионизм, искусство Галичины, свет, гармония, настроение в пейзаже, эстетика простоты

Plahta S. Impressionism in East Galicia art in the end of the XIX – the first half of the XX century.: the analys of worldviev and aesthetic.

The basic characteristics of Impressionism as a special artistic vision of the world are determined. The role and of impressionistic immediacy of perception and image creative thinking in the forming of the modern East Galicia art in the end of the XIX – the first half of the XX century are defined. The specificity of the embodiment of the impressionistic aesthetics of simplicity, coloristic language and harmony in the creative evolution of A. Nowakowski, A. Kurylas, I. Trush, J. Ivantsov, J. Severin, T. Vatsyka and some other artists Galicia are shown.

Keywords: Impressionism, Galicia art, light, harmony, mood in the landscape, aesthetic of simplicity

References

Trush, I 1905, ‘Vistava ukrainskih artistiv’, Artistichniy Vistnik. [Artistic Herald], Zoshit 5.

Ivanets, I 2011, *Lyudmila Slavyanska* [Lyudmila Slavic], *Ukrainski mistetski vistavki u Lvovi (1919–1939)*, Institut narodoznavstva NAN Ukrayini, Lviv’.

Krizhanivskiy, A 2008, *Osip Kurilas* [Osip Kurilas], Zahidno-ukrainskiy Informatsiyno- vidavnichiy tsentr, Lviv’.

Misyuga, B 2008, *Kraevid u malyarstvi Galichini pershoi tretini XX st. (traditsii ta innovatsii obraznoi movi)* [Type of Galicia in painting the first third of the XX century. (Tradition and Innovation figurative language)]: autoreferat of dissertation, kandudat nauk, viewed May, 30: <http://www.orgsun.com/avtoreferati-dissertatsii-mistetstvo/1/a307.php>

Ovsijchuk, V 1998, *Oleksa Novakivs’kij* [Alexei Nowakowski], Institut narodoznavstva NAN Ukrayini, Lviv’.

Sventsitskiy, I 1927, *Modest Sosenko* [Modest Sosenko], Vid-vo ukr. molodi Pragi.

Semchishin-Guzner, O 2009. *Ivan Severin. 1881–1964* [Ivan Severin. 1881–1964], Albom-katalog, Kamenyar, Lviv’.

Semchishin-Guzner, OI 2007, *Vpliv tvorchoi osobistosti na stilistichnu spetsifiku ukrainskogo mistetstva Galichini ostannih rokiv XIX – pochatku XX st.* [The influence of personality on the stylistic specificity of Ukrainian art of Galicia last years of XIX – early XX century.], Buttya u mistetstvi., Lvivska obl. nauk. bibl. im. V. Stefanika, Lviv’.

Yatsiv, R, Kravchenko, Ya, Kozak, N, Golod, I & Mihaylyuk, O 2012, *Ukrayinske obrazotvorche mistetstvo, Imena, zhittepysy, tvori XI – XXI st.* [Ukrainian Art, names, biographies, works of XI - XXI century], Fakt, Harkiv.

Надійшла до редколегії 15.05.2013 р.

УДК 101.1:316(043.3)

Р. А. Хомелева

Санкт-Петербургский университет аэрокосмического приборостроения

ОБРАЗ ВЛАСТИ В РУССКОМ НАЦИОНАЛЬНОМ СОЗНАНИИ
(опыт реконструктивного анализа)

Проведенный анализ является продолжением научной дискуссии о концепте «русской власти». Исследуются особенности концепта «русская власть» на основе религиозно-философского наследия отечественной философской науки. Необходимость научной реконструкции идеи русской власти, обращает нас к традициям русского духовного философского наследия, чтобы дать объяснение новым смысловым дефинициям российской власти на пути поиска собственной национальной идентичности.

Ключевые слова: русская философия, власть силы, власть насилия, сильная власть, органическая власть, власть любви, соборность, православие, духовность, гуманизм.

Проблема объективно-познаваемой данности русской власти соприкасается и испытывает непосредственное влияние со стороны общественного уклада, культурных традиций, господствующей морали и верований, общественной идеологии и психологии, и как правило, в них обретает свое прочное основание. Образ русской власти, как и русский характер, «соткан из крайностей и противоречий», поэтому феномен власти в русском национальном сознании едва ли не один из самых сложных и загадочных. С давних времен, в силу слабого развития личностного начала, преобладающее значение здесь имело то, что иногда называют началом «роевым»: потребность объединять и объединяться подобно пчеле, быть частью целого, частью общей судьбы и разделить ее со всеми (Л. Н. Толстой). В этом может быть главная причина той всемирной отзывчивости «русской души», о которой писал в свое время Ф. М. Достоевский.

Именно это начало русского национального характера ставит известные пределы безграничной личной свободе и формирует в личности безусловное уважение к своим национальным героям, политическим лидерам и государственным деятелям, объединяющим народ в его

историческом развитии. Верить власти – значит верить беззаветно. Следовать за властью – значит следовать во всем и до конца. Эта беззаветная и безграничная вера своим вождям всегда отличала русского человека. В одном ряду с этими удивительными свойствами «русской души» совершенно особенное значение имело, да, пожалуй, имеет еще и сейчас, то, что В. Соловьев и Н. А. Бердяев называли «исканием всеобщего блага и всеобщего спасения».

Определение феномена русской власти через образы «власти силы», «власти насилия», «сильной власти», «власти любви» и «органической власти» в учениях русских философов прошлого столетия, позволяет судить о широкой амплитуде противоречивости и максимализма в восприятии и предпочтительного отношения к власти со стороны русского национального самосознания.

а). Образ «власть силы» против «власти насилия»

В противоположность *«власти силы»*, *«власть насилия»* характеризует волевое состояние общественной организации субъекта власти (Ilin 1993a, p. 17) [6, с. 17], которое проявляется в его способности господствовать и подчинять только путем *принуждения и подавления*, не считаясь с реальным сопротивлением объекта власти, его мотивами, настроением и ожиданиями. Именно принуждение является свидетельством силы государства. Последующее за всем этим действие, по терминологии И. А. Ильина, есть «заставление», т. е. обращение к средствам, которые наиболее способны «понудить и пресечь» (Ilin 1993b, p. 319–326) [7, с. 319–326]. П. Я. Чаадаев считал, что механизм насилия должен создать в обществе «дисциплину повиновения», что удается благодаря «традиционному деспотизму, привычки к повиновению, характерному для любого докапиталистического общества». У Н. А. Бердяева, например, можно найти даже весьма возвышенные дифирамбы на эту тему: «государство как механизм насилия само по себе не является злом, но оно связано со злом» (Berdyaev 1991, p. 57) [4, с. 57].

Идея насилия – в давлении на волю человека, безотносительно к тому, является это принудительное давление психическим или физическим актом. Поэтому чаще всего «власть насилия» воспринимается человеком как насилие над его личностью. В подобном, грубом силовом воздействии субъекта власти обычно нет никакого иного содержания, мотива или цели кроме «чистой» (грубой), обнаженной и обоюдоострой, как меч, воли к власти (Alyushin & Porus 1989, p. 123) [1, с. 123]. «Власть насилия» в этом аспекте есть власть «духа серости и посредственности» (Бердяев). Сопротивление и неподчинение являются естественной реакцией на такое поведение власти (Fonvizin 1907) [15].

Однако условия и средства, при которых власть приобретает или может приобрести то или иное качество принуждения могут быть различными. Оно может быть жизненной необходимостью, т. е. тем, без чего сама жизнь и благо жизни невозможны (Aristotel 1975a, p. 151) [2, с. 151]. «Добродетель вполне может, раз ей даны на то средства, прибегать до известной степени к насилию», поскольку «и насилию присущ элемент добродетели» (Aristotel 1975b, p. 358) [3, с. 358]. Нередко осознание властью собственной выгоды, дает ей *право* на насилие (Monteske 1955, p. 52) [8, с. 52]. В этом смысле взгляды русских философов отличались известным реализмом. Они понимали, что принуждение и насилие есть зло неотделимое от самой сущности государства (Solovev 1990, pp. 677–678; Essays and letters P. Chaadaeva, pp. 221–222; Berdyaev 1991, pp. 62–63) [11, с. 677–678; 12, с. 221–222; 4, с. 62–63].

Образ *«власть силы»* в русском национальном самосознании периодически возобновляется в моменты критических поворотов исторического развития России. Причем можно сказать, что этот образ рождается из осмысленной потребности в реальном авторитете власти и ее институтов, прежде всего как антипод понятию *«власть насилия»*.

В отличие от «власти насилия», «власть силы» представляет собой пример конструктивного господства и авторитетного влияния, цель которого не превосходство над другими, не эгоистическая установка на подавление и моральное уничтожение другой личности, а напротив, стимулирование ее развития. Важная особенность «власти силы» в отличие от «власти насилия» состоит в том, что ее реализация всегда происходит в рамках принятой системы ценностей, норм (законов) тем самым она так или иначе может быть санкционирована обществом. Именно это обстоятельство является причиной того, что во все времена власть имела право защищать поддерживающую ее систему ценностей, в том числе и непосредственным применением физической силы.

Наиболее обстоятельный анализ образа «*власти силы»* мы встречаем в традиции отечественной философской мысли в рамках, прежде всего, идеалистического и религиозно-философского мировоззрения.

Так, для И. А. Ильина, например, образ « власти силы» есть обращение, прежде всего, к ее духовным началам. Духовность, по мнению Ильина, формируется правом, привычкой жить по законам. Именно право должно стать *силой* во внутренней жизни человека, прежде чем стать таковой в его внешней жизни (Ilin 1993a, p. 100) [6, с. 100]. Ильин был убежден в том, что право хранит в себе «некий верный масштаб и некое верное правило поведения», которое сохраняет свою верность даже тогда, когда люди не знают и не хотят его знать (Ilin 1993a, p. 99) [6, с. 99]. Правовой авторитет власти создает образ социальной справедливости, указывающий и ориентирующий поведение граждан если не на «самое лучшее», то, во всяком случае, на «относительно и объективно лучшее» в данных условиях, в данное время, при данном соотношении различных интересов и политических сил общества.

Как следствие*, «строение политической власти»* для И. А. Ильина есть сущность не механическая, а духовно определяемая. Он выделяет и рассматривает три момента строения власти, которые зависят и определяются *духом*: (1). *«Власть есть сила»*. Этот постулат И. А. Ильин выводит из онтологического значения понятия «силы», содержащего признаки действительного бытия. «*Власть силы»* – это единство двух условий: духовного и политического авторитета, внутренней силы и силы внешней. Поэтому понятие «духовного авторитета» И. А. Ильин выражает посредством следующих главных ее установлений: а) власть должна быть *национально – убедительной*, верной русским традициям, истории и культуре русского народа. Такая власть, поддерживая, например, патриотизм, национальную культуру, воспитывая уважение уже к существующим законам, нравам и обычаям, становится «национальным корнем» данной общественной системы, сохраняя присущую ей самобытность на многие века. Это формирует образ – «моя власть»; б) власть должна править по христианским, божьим законам, т. е. быть *религиозно-убедительной*;

в) она должна быть *независимой от иностранного капитала*, влияние которого, в противном случае, будет подрывать ее авторитет; и, наконец; д) она должна быть волевым *центром* страны, поскольку русский народ не имеет, в силу особенностей своего исторического развития, зрелого волевого характера, а потому требует его от своих лидеров (Ilin 1992, p. 318–320) [5, с. 318–320].

Относительно другого понятия «политический авторитет», И. А. Ильин замечает, что этот авторитет достигается путем соблюдения властью своих правовых обязанностей и полномочий, сохранения корпоративного союза и союза полномочных и равноправных граждан, объединенных каким-либо общим интересом или общей целью (Ilin 1993a, p. 87) [6, с. 87], за счет централизации и единоличного правления, которые не мешают развитию и экономическому самоуправлению (Ilin 1993a, p. 191) [6, с. 191].

(2). *«Власть есть воля»*. Указание на волю означает, что она несет в себе внутренний психический заряд (энергию), духовный настрой. Если воля слабая – слаба и власть. Высшей формой организации общественной воли является власть, олицетворенная в государстве. И. А. Ильин считал, что народ должен уметь так организовываться, чтобы вкладывать свою волю в эту организацию (Ilin 1993a, pp. 194; 197) [6, с. 194; 197]. Зрелость и прочность государственной воли выступает необходимым условием самоуправления народа. Самоуправление народа без сильной государственной власти – синоним анархии и произвола. И. А. Ильин убежден, что даже проблема демократии есть не столько проблема «лучшего» правления и более совершенного общественного устройства, как принято полагать, а эмпирически наиболее *целесообразная* форма политической организации общества. Целесообразность этой и других политических государственных форм правления (организации государственной власти) определяется совокупностью определенных духовных и материальных предпосылок у каждого отдельного народа, в особенности – уровнем его правосознания (Ilin 1993a, p. 192) [6, с. 192].

(3). *«Власть есть сила воли»*. Властвующий должен не только хотеть и решать за других, но и подводить других к согласованному решению. Властвовать – не означает налагать свою волю на волю других. Оно означает добиваться, чтобы это наложение *добровольно* принималось. Отсюда следует, что власть предполагает не любую «авторитетную» волю, а определенную *духовную* высоту, правоту и верность санкционированным обществом законам, нормам права и т. п. (Ilin 1993a, p. 195) [6, с. 195]. Только то, что жизненно и правильно, становится *необходимым* или *ценным* для человека. Следовательно, власть может стать ценностью для каждого. Таким образом, сила властной воли есть способность получить доверие, став ценностью для подчиненных. Причем «сила воли» заключается, прежде всего, в ее духовном «авторитете». Такой авторитет достигается путем соблюдения властью своих правовых обязанностей и полномочий, сохранения «корпоративного союза и союза полномочных и равноправных граждан, объединенных каким-либо общим интересом или общей целью» (Ilin 1993a, pp. 87; 191) [6, с. 87; 191].

В современной интерпретации, «власть силы» понимается не как физическое подавление или волевое принуждение, а как гармонизация и удовлетворение интересов различных социальных групп и слоев общества, их запросов и нужд, благодаря чему объект сам принимает данную власть, несмотря на то, что сама она есть, по преимуществу, власть-сила.

Таким образом, вопрос о силе или насилии стороны власти есть так или иначе вопрос о природе социальной необходимости, законности и справедливости действий и поведения власти в особых, экстраординарных обстоятельствах. В этих обстоятельствах, вопрос только в том, способна ли «власть силы» и в какой мере сохранить духовность, не преступать нравственных принципов данного общества, выходя за пределы которых она превращается в голую власть, грубую материальную силу. Тогда как «гуманизм» власти насилия будет заключаться в причинении как можно меньшего зла, а целью является – сохранение общественного порядка и мира, против хаоса человеческих страстей.

б) Образ «сильной власти» против «власти силы»

Вера в авторитарного лидера, чей ум, знания, опыт в союзе с сильной волей и решительностью, способны при условии поддержки всего мира «пробить» инертность мышления, консерватизм традиций, застой привычного образа жизни и привести к намеченной цели всегда отличала русского человека. Причем особо ценилась способность такой личности увлечь новыми идеями и повести за собой. Как это ни покажется странным, но сочетанием подобных качеств объясняется стремление русского народа к «сильной власти». По сути, «сильная власть» в русском национальном сознании была синонимом *«власти харизмы»* и даже в большинстве своем харизмы воинствующей, с выраженными бонапартистскими наклонностями, способной твердой рукой и если потребуется продолжительное время держать курс в избранном направлении. Доверие к власти в этом случае чаще всего персонифицировалось с конкретным лицом, политиком, государственным деятелем. Эта чувственно-эмоционально характеристика отношения к власти в национальном сознании, основополагающая любовь к своему вождю, предводителю или политику, выступала важным регулятором властных отношений и была своеобразным эквивалентом ее легитимности в русской традиционной политической культуре (Potestarian: genesis and evolution 1997, p. 181) [10, с. 181]. Здесь любовь как позитивная эмоция и организующий момент отношений властвования и подчинения приобретает характер естественной «технологии», в силу которой «объект» естественным образом управляется, подчиняется и доверяет требованиям власти (В. В. Бочаров) (Potestarian: genesis and evolution 1997, pp. 178–179) [10, с. 178–179]. Образ «легитимной власти», возникающий под влиянием любви (народа к своим правителям и правителя к своему народу), скрепляется сознанием должной зависимости от власти, когда индивид добровольно принимает те социальные нормы, которые устанавливаются властью. Главное здесь, чтобы власть внушала доверие, уважение и соблюдала законы. Интересно в этой связи, например, у Д. И. Фонвизина следующее рассуждение: чтобы казаться добрым государем, «необходимо быть таким, ибо как люди порочны ни были бы, но умы их никогда столько не испорчены, сколько их сердца и мы видим, что те самые, кои меньше всего привязаны к добродетели, бывают часто величайшие знатоки в добродетелях». У него же мы находим и указание на «зыбкость» такой власти: «Если же надеется он (государь) на развращение своей нации столько, что думает обмануть ее ложною добродетелью, сам сильно обманывается» (Fonvizin 1993, p. 14) [14, с. 51].

Именно это и позволяет принять даже авторитарную власть по мотиву не принудительного, а ценностно-заинтересованного подчинения. Таким образом, *«Сильная власть»* есть власть реального авторитета. Для нее всегда актуальны проблема нравственного выбора, ответственности и личных заслуг.

в). «Органическая власть»

Яркая особенность русской философско-политической мысли в период исторического самоопределения российского общества в начале 20 столетия стала, как известно, проблема духовно-нравственного развития российского общества как соборного организма (Вл. Соловьев, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, И. А. Ильин и др.).

В концепции «органической власти» судьбоносные проблемы революционно обновляющейся России получили свое культурно-философское осмысление с позиций православной религиозности, соборности и духовно-социальной солидарности. Впервые была обозначена взаимосвязь и соразмерность материального и духовного проявления сущности власти, а также сформулирован главный *тезис* практической политики: *соподчиненность и иерархия материальных и духовных свойств власти должна показать, что важно менее, а что более, что высшее и что низшее в политической деятельности людей, облеченных властью*.

Органичность власти состоит в присутствии особого жизненного духа или всеобщей жизненной силы всех ее явлений, ориентированной на внутреннее соединение с Богом, проникнутым духом любви (Philosophical and socio-political works Petrashevists 1953, pp. 192; 183; 342; 238–239) [13, с. 192; 183; 342; 238–239]. Для русских философов, задачей новой эпохи являлось уничтожение антагонизма частных интересов и признание глагола любви *общим законодательным началом* для всех межличностных отношений (Philosophical and socio-political works Petrashevists 1953, p. 339) [13, с. 339]. Для русского народа такая общность власти со своим народом всегда представлялась весьма значительной. «Оставляя все тонкие разборы прав политических, вопросим себя чистосердечно: кто есть самодержавнейший из всех на свете государей? Душа и сердце вопиют единогласно: тот, кто более любим» (Д. И. Фонвизин). В сознании простых людей, любить свой народ, его традиции и служить ему – одно из обязательных качеств политика. Более того, например, С. Л. Франк полагал, что *идея любви и солидарности* для русского народа является *основой его бытия,* которой он живет как целое через чувство связывающей любви и солидарности «Человечество может в пределе стать объектом любви и, следовательно, подлинно конкретным соборным единством либо для того, кто в состоянии конкретно воспринять и любить все народы – каждый в отдельности, – его составляющие, либо же в том религиозном плане всеединства, для которого «несть ни эллина, ни иудея», а есть единый соборный организм Богочеловечества, единый вселенский Человек …» (Frank 1991, pp. 312–313) [16, с. 312–313]. В этом смысле справедливо утверждение, что любовь распространяется на всю среду человеческого бытия. Заповедь любви – один из тех принципов человеческих отношений, который в контексте определенного «практического средства» и идеала оказывает особенно сильное воздействие на психологию, мировоззрение и поступки людей.

Принцип любви в политике моделирует ценностное отношение к людям, он означает «признание самоценности» другого человека, его человеческого достоинства, его неповторимой индивидуальности. Способность к такому возвышенному единению человека и человека каким является любовь, особенно у тех, кто идет в политику, по-видимому, должна выражаться в ощущении себя как «благой силы», в способности внутренне «определять себя к добру» (И. А. Ильин), уметь отличать добро от зла, «иметь чистый мотив, побуждающий к лояльному поведению», стремление признавать «духовность другого субъекта, его достоинства и его автономию» (Ilin 1993a, pp. 254–259) [6, с. 254–259]. С точки зрения религиозного сознания, *высшим* проявлением истинной любви всегда была жертва. Поэтому применительно к самой власти деятельное проявление ее любви к людям заключается в ее способности «к *бескорыстному* и *беззаветному общественному служению*, служению *на общее благо*». Ее опекающее, защищающее, благотворящее созидающее начало обычно свидетельствует о глубоком, внутреннем *духовном единстве* власти и общества. Согласно С. Л. Франку, только такая соборность как выражение внутреннего, т. е. идущего изнутри, органического единства способно внести гармонию в отношения власти и общества, привести их к согласию, укрепить солидарность (Frank 1991, pp. 304–307) [16, с. 304–307]. *Соборность власти* как признак ее органичности, степень ее духовности, момент ее внутренней цельности, неизбежно делает общие интересы доминирующими над индивидуальными, но эта иерархия интересов есть следствие естественной солидарности людей, а не следствие внешнего принуждения или расстановки классовых сил (Frank 1991, pp. 304; 307) [16, с. 304; 307]. Соборность и общественная солидарность как высшая *цель* института власти должны быть результатом внутреннего, *духовного* единения, которое является всегда результатом свободного выбора и самоопределения личностей (Frank 1991, pp. 307–310) [16, с. 307–310]. Справедливо будет сказать, что обращение к идее ненасилия в рамках органической концепции власти выделяет важную ступень в духовно-нравственном развитии общества, хотя и остается по сей день труднодостижимым идеалом. В сознании простых людей, любить свой народ, его историю, отечество и служить им верой и правдой – одно из главных оправданий власти. Иначе говоря, «органическая власть», проникнутая «духом любви», обретает свое внутреннее единство и цельность, свое особенное состояние *соборной* духовности.

По мнению автора данной статьи научное конструирование современного концепта «русской власти», должно заключать в себе не только принципы русского мировоззрения, но и ценности нравственной культуры русского общества, которые, как показывает история, пока еще очень трудно сделать предписаниями, тем более нормами государственной воли.

Библиографические ссылки

1. Алюшин А. Л. Власть и «политический реализм» (поведенческие концепции власти в политической науке США) / А. Л. Алюшин, В. Н. Порус // Власть. – М., 1989.
2. Аристотель. Метафизика: соч. в 4-х томах / Аристотель. – М., 1975. – Т.1.
3. Аристотель. Политика: соч. в 4-х томах / Аристотель. – М., 1975. – Т.4.
4. Бердяев Н. А. Философия неравенства / Н. А. Бердяев // Русское зарубежье. – Л., 1991.
5. Ильин И. А. Наши задачи / И. А. Ильин – Париж-Москва, 1992.

6. Ильин И. А. О сопротивлении злу силой: сочинения в 2-х Т. / И. А. Ильин // Ильин И.А. – М., 1993. – Т. 1.
7. Ильин И. А. О сущности правосознания: соч. в 2-х Т. / И. А. Ильин // Ильин И. А. – М. , 1993.– Т. 1.
8. Монтескье Ш.-Л. Размышление о причинах величия и падения римлян / Ш.-Л. Монтескье // Ш.-Л. Монтескье. Избранные произведения. – М., 1955.
9. Петрашевский М. В. «Органическая эпоха» / М. В. Петрашевский // Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. – М., 1953.
10. Потестарность: генезис и эволюция. – СПб., 1997.
11. Соловьев В. Три разговора: сочинения в 2-х томах / В. Соловьев.– М., 1990. – Т. 2.
12. Сочинения и письма П. Я. Чаадаева / под ред. М. О. Гершензона. – Т.2.
13. Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. – М., 1953.
14. Фонвизин Д. И. Рассуждение о непременных государственных законах / Д. И. Фонвизин // Русская философия собственности. – СПб., 1993.
15. Фонвизин М. А. Обозрение проявлений политической жизни в России / М. А. Фонвизин, Библиотека декабристов. – Вып4. – М., 1907.
16. Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк // Русское зарубежье. – Л., 1991.

Хомелева Р. А. Образ влади в російській національній свідомості (досвід реконструктивного аналізу)

Проведений аналіз є продовженням наукової дискусії про концепт «російської влади». Досліджуються особливості концепту «російська влада» на основі релігійно-філософської спадщини вітчизняної філософської науки. Необхідність наукової реконструкції ідеї російської влади звертає нас до традицій російської духовної філософської спадщини, щоб дати пояснення новим смисловим дефініціям російської влади на шляху пошуку власної національної ідентичності.

Ключові слова: російська філософія, влада сили, влада насильства, сильна влада, органічна влада, влада любові, соборність, православ'я, духовність, гуманізм.

Homeleva R. A. The idea of political power within russian national consciousness (an experience of reconstructive analytical work).

This analytical work represents itself to be the sequential development of scientific discussion over the concept of «Russian political power». The distinguishing features of «Russian political power» concept are being studied on the basis of national religious and philosophical heritage. The necessity for scientific reconstruction of the idea of Russian political power brings us to a tradition of Russian spiritual and philosophical heritage in order to give an explanation for the new meaningful definitions of Russian authority, while on the road to find our own national identity.

Keywords: Russian philosophy, the power of force, the power of violence, strong authority, organic political power, the power of love, fellowship, orthodoxy, spirituality, humanism

References

Alyushin, AL & Porus, VN 1989, *Vlast i «politicheskiy realism» (povedencheskie kontseptsii vlasti v politicheskoy nauke SShA)* [Power and «political realism» (behavioral concept of power in political science USA)], Vlast, Moskov.

Aristotel, 1975a, *Metafizika* [Metaphysics], Soch. v 4-h tomah, V.1. Moskov.

Aristotel, 1975b, *Politika* [Politics], Soch. v 4-h tomah, V.4, Moskov.

Berdyaev, NA 1991, *Filosofiya neravenstva* [Philosophy inequality], Russkoe zarubezhe, Leningrad.

Filosofskie i obschestvenno-politicheskie proizvedeniya petrashevtsev [Philosophical and socio-political works Petrashevists], 1953, Moskov.

Fonvizin D. I., 1993, *Rassuzhdenie o nepremennyih gosudarstvennyih zakonah* [Discourse on the indispensable state laws], Russkaya filosofiya sobstvennosti, St Petersburg.

Fonvizin, MA 1907, 'Obozrenie proyavleniy politicheskoy zhizni v Rossii' ['Review of the manifestations of political life in Russia'], *Biblioteka dekabristov*, Vyp.4, Moskov.

Frank, SL 1991, *Duhovnyie osnovyi obschestva* [Spiritual foundations of society], Russkoe zarubezhe, Leningrad.

Ilin, IA 1992, *Nashi zadachi* [Our task], Parizh-Moskov.

Ilin, IA 1993a, *O soprotivlenii zlu siloy* [On the resistance to evil by force], Sochineniya v 2-h T., V.1, Moskov.

Ilin, IA 1993b, *O suschnosti pravosoznaniya* [On the essence of justice], Sochineniya v 2-h T., V.1, Moskov.

Monteske, ShL 1955, *Razmyishlenie o prichinah velichiya i padeniya rimlyan* [Thinking about the reasons for the fall of the Roman grandeur], Izbrannyie proizvedeniya, Moskov.

Petrashevskiy, MV 1953, 'Organicheskaya epoha' ['Organic era'], *Filosofskie i obschestvenno-politicheskie proizvedeniya petrashevtsev*, Moskov.

Potestarnost: genezis i evolyutsiya [Potestarian: genesis and evolution], 1997, St Petersburg.

Solovev, V 1990, *Tri razgovora* [Three Talk], Sochineniya v 2-h tomah, V.2, Moskov.

Sochineniya i pisma P. Ya. Chaadaeva [Essays and letters of P. Chaadaev], V.2.

Надійшла до редколегії 15.05.2013 р.

УДК 930.1

О. Н. Швец
Университет Марии Кюри-Склодовской (г. Люблин)

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ИНДИВИДУАЛИЗМ ДЖОНА УОТКИНСА И ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ИСТОРИОПИСАНИЯ

Предпринята попытка анализа философско-методологической концепции Джона Уоткинса и оценка перспектив ее прикладного использования в современной исторической науке. Выстроенные параллели позволяют убедиться в актуальности философско-методологических конструкций полувековой давности. Обращение к концепции методологического индивидуализма Джона Уоткинса и использование ее прикладного аспекта может стать благодатным дискуссионным полем в современном историописании.

Ключевые слова: методологический индивидуализм, методологический холизм, Джон Уоткинс, философия истории, методология истории, новая история, история культуры.

Временами необходима вдумчивость гений, чтобы обнаружить, выделить и четко сформулировать предполагаемые предпосылки, необходимые для выяснения определенной общественной закономерности.
Джон У. Н. Уоткинс

Историописание в его широком понимании, будучи зависимым от влияния большого количества факторов, всегда становилось предметом широких дискуссий и противоречий. На формирование концепции исторического нарратива непосредственное влияние оказывают такие факторы, как эпоха, мировоззрение историка-нарратора и «заказчика истории», актуальная философско-методологическая парадигма и многие другие факторы. Преобладание того или иного фактора

постоянно меняется: каждая эпоха диктует свои требования. Временной отрезок, переходя из настоящего в прошлое, наполняет не только каждый момент прошлого, но также каждый момент настоящего новым подходом и актуальной философией историописания.

Сложные политические, идеологические, социально-культурные процессы XX столетия привели к изменению философско-методологической парадигмы в социальных и гуманитарных науках. Важным этапом этих изменений явилось формирование в мировой историографии «новой истории», проделав длительный путь становления в спорах и дискуссиях, эволюции, принятия и практического применения историками во всем мире. Сложный путь историописания, начиная с середины XX века от «новой истории» через «новую социальную историю» к «новой культурной истории», микроистории и «новой биографической истории» открыл историком возможность понимания, восприятия и писания истории с новой перспективы. Последние десятилетия внимание историков притягивает «экзистенциальный опыт отдельных людей, тех, кто до этого момента был выключен из традиционной истории» (Iggers 2010, p. 13–14) [3, с. 13–14], в то время как безличная история теряет свои позиции. Прежде всего, новые возможности открылись тем исследовательским направлениям, для которых приоритетом являются человек и категория культуры.

Исследование истории культуры связано для историка с определенными трудностями. Кроме традиционных детерминантов, присущих политической истории, таких целенаправленность, идеологичность, неперсонифицированность, преобладание общего над частным и т.д., дополнительные сложности в изучении истории культуры создают внутренняя иррациональность, трансцендентность, спонтанность и личностные намерения историка-нарратора. В отличие от ярко выраженной субъектности событий политической истории, которым, как правило, сопутствует такие объекты исследования как идеология, конкретные политические цели, их реализация и последствия, культурная история зачастую остается в тени больших политических игр, занимая второстепенные и малозаметные позиции. В свою очередь, культура обеспечивает сохранение исторической непрерывности, дает возможность непосредственного обращения к прошлому, фактически культура содержит в себе целостную историю, одновременно являясь ее отображением. Культура зачастую сама создает новые контексты и подходы к ее изучению, новый взгляд на прошлое, тем самым, предопределяя новые этапы в развитии человека, социальных групп, наций и государств.

Культура в историческом контексте, будучи отображением прошлого с интенцией будущего, является благодатным исследовательским полем, позволяя воспринимать и исследовать не только непосредственно историю культуры, но, прежде всего, историю политических, социальных, экономических процессов. Кроме того, именно обращение к проблемам истории культуры, к категориям культуры может стать проводником новых тенденций в современной историографии. Сегодня наряду с расцветом микроисторических исследований, вырос интерес к макроперспективе глобальной истории, ориентированной на изучение экологических, эпидемиологических, демографических, культурных и интеллектуальных последствий развития глобальных взаимосвязей за последние полтысячелетия (Repina 2010, p. 10) [1, с. 10].

Обращение к проблемам изучения истории культуры требует от исследователя тщательно и скрупулёзно подобранного методологического подхода, который, с одной стороны, обеспечит возможность беспристрастного взгляда «со стороны», а с другой – откроет исследователю возможность диалога с изучаемым прошлым. Погружаясь в процесс историописания, современный историк обязан ориентироваться в широком методологическом поле гуманитарных и социальных наук. Интердисциплинарность уже несколько десятилетий представляет собой неотъемлемую характеристику состояния современного социально-гуманитарного знания (Repina 2010, p. 12) [1, с. 12], приобретает все большую популярность и в исторической науке. Историки активно и с большим успехом используют достижения смежных наук, расширяя методологическую и предметную основу исторического исследования. В связи с этим, чрезвычайно важным и актуальным становится обращение к истокам современных методологических подходов.

Активное развитие научных исследований, увеличение академических учреждений, как следствие, резкое увеличение разнообразных научных подходов, парадигм, теорий и гипотез создало необходимость их философского осмысления, критериев и способов верификации. Середина XX столетия характеризуется всплеском фундаментальных исследований во всех областях науки, что привлекло внимание философии к проблемам науки и методологии научного знания. В числе выдающихся представителей данного направления необходимо выделить выдающегося английского философа и методолога науки Джона Уоткинса, представителя школы аналитической философии науки, сформировавшейся вокруг Карла Поппера в 50-х гг. XX столетия в Великобритании.

Научное наследие Дж. Уоткинса малоизвестно украинским и российским исследователям. Как правило, информация об ученом ограничивается упоминанием о нем, как об авторе термина «методологический индивидуализм», а вместе с тем, Дж. Уоткинс внес огромный вклад в развитие философии науки, методологии науки, социальной философии, что во многих аспектах определило развитие социально-гуманитарного знания во второй половине XX в., оставаясь актуальным и сегодня.

В данной статье предпринята попытка анализа философско-методологической концепции Джона Уоткинса и оценка перспектив его прикладного использования в современной исторической науке.

Теоретизирования и философствования Джона Уоткинса над проблемами методологии науки вылилось в формирование концепции методологического индивидуализма. Методологические решения, предложенные Уоткинсом, позволяют исследователю погрузиться в методологию исследования и указывают на скрытые ловушки и достоинства того или иного методологического подхода.

Согласно теории Дж. Уоткинса, каждый методологический подход в рамках социально-гуманитарной науки содержит в себе два ключевых основания: доминирование личностных преференций надо общественными (индивидуализм) либо, наоборот, преобладание, априори заложенных общественных идеалов над интересами и взглядами личности (холизм). Антагонистичное противостояние индивидуализма и

холизма, утверждает Уоткинс, появилось в философии еще задолго до XX столетия и берет свое начало в практической социальной жизни. Целью Уоткинса не является разрешение спора между индивидуализмом и холизмом. По его мнению, данное противостояние не разрешено и возможности его разрешить нет. По мнению польского исследователя научного наследия Уоткинса А. Хмелевского, главной задачей Уоткинса является определение «…правил адекватного изучения сферы людской жизни» (Chmielewski 2001, p. 11) [2, с. 11], которые, с одной стороны, дают возможность объективного описания и исторического анализа, а с другой – открывают возможность прогнозирования и планирования изменений в обществе.

Расширяя теоретические и эмпирические возможности своих рассуждений, Уоткинс вводит понятие «идеальный тип». Оперирование данной терминологией позволяет ему перенести спор между холизмом и индивидуализмом из практического поля в методологическое. Конструирование идеальных моделей и ранее часто использовалось в социальных науках, так как позволяло создавать целостные конструкции видения мира. В частности, результатом подобных конструирований явились социальные утопии. Дж. Уоткинс использует идеальный тип в качестве метода изучения отдельно взятых событий, не создавая единой концепции мира. Он подчеркивает, что конструирование идеальных типов совершенно необходимый этап научного исследования, так как «используя в частном историческом исследовании идеальных типов ad hoc необходимо их постоянно дополнять, пока они не перестанут быть идеальными конструкциями исторических событий и станут эмпиричными реконструкциями» (Watkins 2001, p. 52) [5, с. 52]. Уоткинс считает, что главной задачей историка становится теоретическая реконструкция исторических событий, которая позволяет максимально далеко отойти от идеализма и психологизма.

Источники концепции идеального типа Уоткинс ищет в марксистском и веберовском понимании истории. В рамках концепции К. Маркса идеальным типом были определенные отношения социальных групп (классов), которые априори играли решающую роль в историческом развитии. В этих отношениях по определению было заложено противоречие. В свою очередь, М. Вебер остается на позиции понимания общества как динамично развивающейся структуры и переносит суть динамичности из материальной сферы в сферу культуры. В марксистской концепции истории, как, впрочем, и веберовской теории, ключевой является идея создания истории как целостности, во имя которой можно пренебречь объективностью научного знания. Концепция целостности закладывает возможность выхолащивания каждого конкретного эмпирического факта и объяснения его в рамках идеальной целостности (Iggers 2010, p. 62) [3, с. 62]. В отличие от Маркса, который в подробностях описывает отношения социальных групп, Вебер видит в этих отношениях лишь социальный механизм, не определяя их эмпирические особенности. Идя вслед за Вебером в своих рассуждениях, Уоткинс остается в рамках концепции идеальных типов, но в тоже время отделяет идеальные типы от конкретного содержания и сосредотачивается на методологических особенностях. Уоткинс в своей теории познания оставляет лишь способ теоретического восприятия общества – холистический и индивидуалистский, отказываясь от элементов марксистской теории, таких как прогресс, диалектика, детерминизм. Такая исследовательская позиция обеспечивает Уоткинсу возможность вписываться в рамки доминирующей в тот период парадигмы социально-гуманитарного знания и традиции историописания, но в то же время оставаться в благодатном поле методологической дискуссии.

Обновление и изменение миропорядка после Второй мировой войны, требовало изменений и в науке. Гуманитарные науки и научное знание об обществе нуждались в смене философско-методологической парадигмы восприятия и изучения мира, что активизировало поиски ответов на требования времени. Методологическое поле, которое очертил для себя Уоткинс, позволяет ему сравнивать исследовательские подходы к изучению истории, что, в свою очередь, открывает ему широкие возможности для поиска новой парадигмы.

В создании нового подхода к изучению истории для Уоткинса ключевым моментом является критика методологического холизма, т.е. понимание общества как единого целого. Методологическому холизму Уоткинс вменяет изучение природы социальных явлений «априори». Под изучением «априори» философ понимает такой подход к изучению, которые применяется в естественных науках, где принцип деятельности можно выявить на основании простой модели автоматического генератора – изменения его показателей будут меняться в случае изменения определенных внешних факторов (Watkins 2001) [5]. Уоткинс утверждает, что в случае исторического исследования нельзя обнаружить один главный принцип и даже очертить круг доминирующих принципов. Ученый отмечает, что «изучая социальные явления, нельзя удовлетвориться обнаружением какого-либо фактора, который мог бы в неопределенном времени явиться следствием неопределенной интенсивности, так как в любой конкретной ситуации это следствие могло бы быть вызвано совершенно другими факторами» (Watkins 2001, p. 43) [5, с. 43].

Кроме того, Уоткинса выделяет еще ряд негативных последствий изучения социальных явлений «априори».

Эпистемологическая ограниченность. Изучение событий возможно только с помощью включения его в определенную модель – принцип. В случае отсутствия возможности эффективной интерпретации события в рамках данного принципа есть только два подхода к его трактовке – отвержение (игнорирование) события либо его отрицание. Проявлением первой возможности является ограничение изучения истории исключительно до детерминированной истории.

Новые исследовательские проблемы, актуализировавшиеся и развивающиеся в рамках парадигмы «новой истории» в ее широком понимании, в том числе истории культуры, истории повседневности, гендерной истории, микроистории и т.д. оставались в рамках общей политической истории были бы отвергнуты или не замечены. Ярким примером отрицания события является теория Р. Коллинвуда. Основополагающим методологическим требованиям, выдвигаемым Коллинвудом к науке о событиях, является так называемый принцип рациональности, суть которого состоит в тщательном программировании исследований, которые будут подтверждены историческим материалом (историческим свидетельством), в рамках гипотезы, сформулированной до этого (Zdybel 1997, p. 97) [7, с. 97]. Следовательно, факты, не достигшие своей цели, объяснить рационально невозможно, так как они не могу

подтвердить или опровергнуть гипотезу (Watkins 2001, pp. 71–76) [5, с. 71–76].

Априорность. Изучение истории не связанно тесно с событиями и нарративом, а априори является заложенным детерминизмом. События интерпретируются как факт, подстраиваемый к априорному утверждению.

Идеологичность. Каждый принцип включает в себя определенные идеологические, а значит, ограниченные в рамках определенных ценностей, убеждения, которые не позволяют всесторонне описывать мир.

Уоткинс утверждает, что «холистический идеальный тип не является абстрактным предположением на тему действительности, а только есть априорным словесным образом или иначе – дефиницией» (Watkins 2001, p. 29) [5, с. 29]. В данном случае утверждение Уоткинса созвучно с концептуально важной идеей Х. Уайта о разграничении события и факта. Уайт отмечает, что «событие фактически имеет место. Из событий, которые имеют место, создаются «факты», утверждения об этих «событиях». Однако события принадлежат к ряду вещей, «факты», в свою очередь, к ряду языка, асертивности и суждений (White 2010, p. 34) [6, с. 34]. Разделяя действительность и дефиницию, Уоткинс приходит к выводу о необходимости иного подхода к изучению истории, основанному на концепции методологического индивидуализма.

По мнению Уоткинса, с одной стороны, индивидуалистический идеальный тип должен избежать всех слабых сторон холистического идеального типа, а с другой – должен находиться в рамках концепции идеальных типов. Уоткинс указывает на то, что «индивидуалистический идеальный тип строится на основании наблюдения за ситуацией аутентичных людей и через абстрагирование ими: (а) общих схем личностных преференций; (б) разных типов знаний, которыми может быть наделен человек в конкретной ситуации, (в) разных типов зависимости между людьми, также между конкретным человеком и возможностями» (Watkins 2001, p. 27) [5, с. 27]. Таким образом, человек, наделенный собственными намерениями (интенциями), отождествляется с действующим субъектом, а, следовательно, он может влиять на события истории. Кроме того, речь идет о фиксировании необходимости учета особенностей мировоззрения конкретного человека – участника конкретных исторических событий. Действия человека в рамках данной концепции ограничены отношениями между людьми.

Основная методологическая разница между холизмом и индивидуализмом состоит в принципиально важном изменении исследовательского метода – дедукции на индукцию. Концепция методологического индивидуализма Уоткинса основывается на принципах индукции и общественного индивидуализма. В рамках холистического подхода изучение истории априори детерминировано событиями и остается в иллюзии прошлого. Использование метода индукции открывает новые перспективы в изучении исторического источника, а вместе с тем, возможность интерпретации событий и создания исторической целостности с новой перспективы.

Принципиально важным аспектом методологического подхода Дж. Уоткинса является индивидуалистическая интерпретация общества. В значительной степени философ отрицает понимание общества как живого организма. В концепции Уоткинса общество, прежде всего, «… состоит только из людей, которые поступают в меру разумно и которые взаимно, прямо и опосредованно воздействуют друг на друга различным образом, в меру понятными способами» (Watkins 2001, p. 37) [5, с. 37]. Понимаемому таким образом обществу несвойственны активность и намерения. В подобной ситуации единственным фактором, который определяет общественное развитие, является человек. Уоткинс исключает возможность существования внутреннего прогресса и заложенных тенденций развития. Общественные изменения, которые историками интерпретируются как общественные тенденции, как правило, возникают как результат непреднамеренной деятельности человека и его личных намерений.

Дж. Уоткинс приходит к весьма интересному выводу о том, что «… понимание сложной общественной ситуации всегда появляется из знания о диспозициях, убеждениях и взаимных отношений людей. Ее внешние характеристики можно констатировать эмпирическим путем, а их изучение состоит в доказательстве того, что они являются результатами действий людей» (Watkins 2001, pp. 37–38) [5, с. 37–38]. Размышляя о человеке и его действиях, Уоткинс принимает позицию аналитической философии истории. В рамках его методологических принципов каждый человек имеет определенную цель и находится в определенной объективной ситуации, а потому оценивает ее, выходя из своих собственных целей. Кроме того, согласно концепции Уоткинса, оценка ситуации может быть правильной или неправильной. Принцип рационализма в философии Уоткинса гласит, что действия человека зависят от целей, реализуемых при условии индивидуального видения ситуации конкретным человеком. Понимание того, что изучение истории невозможно лишь посредствам личных намерений и человеческого сознания, Уоткинс дополняет классические принципы рационализма идеей о том, что история объясняется не только человеческими действиями, но также посредствам внешней ситуации. Таким образом, изучение истории является двунаправленным процессом, т.е. соединяет внутренние механизмы действий человека (установки, ценности, мотивация) и внешние влияния (общественные, культурные, политические, идеологические факторы).

Уоткинс отстаивает принципы рационализма и показывает различные возможности их применения, но в результате, приходит к выводу, что процесс принятия решений невозможно реконструировать целиком. Подобная реконструкция является лишь внешней интерпретацией прошлого, а не конструированием исторического события. Философ подчеркивает, что «… логически невозможно, чтобы структуру процесса принятия решений было бы возможно в полной мере выразить, так как каждое утверждение имеет огромное количество логичных последствий» (Watkins 2001, p. 123) [5, с. 123].

Дж. Уоткинс стремился приспособить существующий методологический подход к требованиям времени. В центре его поисков – человек. Понимание человека, как действующего элемента исторических событий, позволило философу привлечь в качестве нового компонента изучения истории знания, намерения, мотивацию человека. Таким образом, концепция Уоткинса вписывается в общие тенденции методологических поисков в гуманитарных и социальных науках, которые, в конечном итоге, привели к смене научно-философской парадигмы посредствам лингвистического поворота. В своих рассуждениях Уоткинс также затрагивает проблему

личности историка, его мировоззренческих позиций и их роли в изучении истории. Философ справедливо обращает внимание на то, что историк в независимости от своих методологических предпочтений остается в рамках собственного видения исторической ситуации, своих убеждений и иллюзий. На современном этапе развития исторической науки проблема отношений историка с предметом его исследований по-прежнему остается чрезвычайно актуальной. Мировоззрение историка, его профессиональные знания, знания о мире, ценности и убеждения, ментальные установки играют принципиально важную роль в изучении истории и определяют современные тенденции и тренды историописания. Как верно отмечает Д. Р. Келли, «…история – это то, что делают и чего достигли историки» (Kelley 2009, p. 270) [4, с. 270].

Уоткинс обращается к проблемам изучения исторических явлений, которые функционируют за границами неперсонифицированной истории, но оказывают на нее влияние. Философ отмечает, что историк в рамках методологического индивидуализма старается, «…объяснить макроскопические следствия как непосредственные, неожиданные, сложные результаты индивидуальных факторов, среди которых каждый отдельно взятый может быть непохожим друг на друга» (Watkins 2001, p. 66) [5, с. 66]. Данное положение закладывает редукцию макроструктур истории к изучению элементов, создающих целостность и пересечение смысловых границ глобальной истории, и фиксирует тесную связь и взаимозависимость между целостностью и ее элементами. Размышления Уоткинса в этом направлении созвучны активным методологическим поискам и исследованиям как в рамках микроистории, так и макротенденций историописания.

Методологическая концепция Уоткинса, соответствуя запросам времени, в целом оставалась в рамках принципов идеального типа. Уоткинс, ограничивая свои поиски принципами рационализма, остается на уровне метатеории и не делает следующих шагов в сторону расширения практического применения методологического индивидуализма. Однако с другой стороны, теоретизирования Уоткинса являются благодатным предметом для размышлений в рамках современного историописания. Использование его концепции индивидуалистического идеального типа позволяет историку избежать ловушек субъективизма и собственных ментальных предпочтений в изучении и написании истории.

Библиографические ссылки

1. Репина Л. П. Теоретические новации в современной историографии / Л.П. Репина // Харьківський історіографічний збірник. – Випуск 10. – 2010. С. 10-40.

2. Chmielewski A. Holizm i indywidualizm w naukach społecznych / A. Chmielewski // John W. N. Watkins. Wyjaśnienie historii. Indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych. –Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001.

3. Iggers G. G. Historiografia XX wieku. Przegląd kierunków badawczych / G. G. Iggers. – Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.

4. Kelley D. R. Granice historii. Badanie przeszłości w XX wiek / D. R. Kelley. – Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.

5. Watkins J. W. N. Wyjaśnienie historii. Indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych / J. W. N. Watkins. – Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001.

6. White H. Poetyka pisarstwa historycznego / H. White. – Kraków: Universitas, 2010.

7. Zdybel J. Filozofia Robina George'a Collingwood / J. Zdybel. – Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1997.

Швець О. М. Методологічний індивідуалізм Джона Уоткінса і проблеми сучасного історіє писання

Зроблена спроба аналізу філософсько-методологічної концепції Джона Уоткінса і оцінка перспектив її практичного використання в сучасній історичній науці. Вибудовані паралелі переконливо показують в актуальності філософсько-методологічний конструкцій розроблених п'ятдесятирічної давності. Звернення до концепції методологічної індивідуалізму Джона Уоткінса і її використання на практиці може стати благодатний дискусійним полем в сучасному історіє писанні.

Ключові слова: методологічний індивідуалізм, методологічний холізм, Джон Уоткінс, філософія історії, методологія історії, нова історія, історія культури.

Shvets O. Methodological individualism of John Watkins and the modern issues of writing history

Complex political, ideological, social and cultural processes of the 20th century have resulted in the change of the philosophical and methodological paradigm of the social and humanitarian knowledge. An important stage of these changes is creation of «modern history» in the world historical science and its following branches «modern social history», «modern cultural history», microhistory, «modern biographical history». New opportunities have opened for the lines of research focused on the human being and categories of culture. Such researches require careful selection of the methodological approach. Therefore, recourse to the origins of the modern methodological approaches is becoming actual, in particular to the concept of the English philosopher and science methodologist John Watkins who founded the concept of the methodological individualism. The article makes an attempt to analyze the philosophical and methodological concept of J. Watkins and to estimate the prospects of its application in the modern historical science. According to Watkins' theory, each methodological approach within the framework of social and humanitarian science comprises two key groundings: individualism and holism. J. Watkins introduces the notion of «ideal type» that enables him to move the controversy between individualism and holism from practice to methodology. The key moment in the history studies is the criticism of the methodological holism which is imputed of epistemiological limitations, apriority, and ideology. The concept of Watkins' methodological individualism is based on the principles of induction and societal individualism. Using the induction method creates new prospects in the studies of a historical source and opportunity to interpret events and create historical integrity from the new perspective. Within the concept of the methodological individualism, the studies of history are considered as a bidirectional process of connecting internal action mechanism of a human to external influences. The methodological research of J. Watkins is centered on a human being considered as an acting element of historical events. It is important for Watkins to address the issues of studying historical events functioning beyond the borders of non-personified history but having an influence thereon. This is consonant with the methodological researches and investigations of microhistory and macro tendencies of the global history. Addressing the problem of the historian's personality, their worldviews and their role in the history studies, J. Watkins notices that regardless their methodological preferences historians remain within the bounds of their own view of historical situation, their convictions and illusions. Watkins' methodological concept is a good object of reflections in the frame of modern writing history. Using his concept of an individualistic ideal type enables historians to avoid the traps of subjectivism and their own mental preferences when studying and writing history.

Keywords: methodological individualism, methodological

holism, John Watkins, philosophy of history, methodology of history, new history, history of culture.

References

Chmielewski, A 2001, 'Holizm i indywidualizm w naukach społecznych', *JWN Watkins, Wyjaśnienie historii. Indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych,* Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

Iggers, GG 2010, *Historiografia XX wieku. Przegląd kierunków badawczych,* Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Kelley, DR 2009, *Granice historii. Badanie przeszłości w XX wieku,* Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa.

Repina, LP 2010, 'Teoreticheskie novatsii v sovremennoy istoriografii' ['Theoretical innovations in modern historiography'] *Kharkivskyy istoriografichnyy zbirnyk,* V. 10**,** pp. 10-40.

Watkins, JWN 2001, *Wyjaśnienie historii. Indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych,* Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

White, H 2010, *Poetyka pisarstwa historycznego,* Universitas, Kraków

Zdybel, J 1997, *Filozofia Robina George'a Collingwooda [The philosophy og Robin George Collingwood],* Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.

Надійшла до редколегії 15.05.2013 р.

УДК 1(091) (477) (141.319.8)

Чернишов В. В.

Полтавський національний технічний університет імені Юрія Кондратюка

АНТРОПОЛОГІЧНЕ ВЧЕННЯ Г. СКОВОРОДИ

Статтю присвячено розгляду антропологічного вчення Г. Сковороди. Аналізуючи основні концепти сковородинівського дискурсу, автор робить висновок, що в основі антропології українського мислителя лежить вчення про людину як мікрокосм, котрий, у свою чергу, осмислюється як образ другої іпостасі св. Трійці – божественного Логосу, що у контексті людської історії знайшов своє виповнення у особі Ісуса Христа. Виходячи з цього, головним завданням людського життя, за Сковородою, є досягнення обожнення людського єства, що здійснюється через відкриття у собі Божественного образу й узгодження з ним образу власного життя.

Ключові слова: антропологія, Боголюдина, «внутрішня людина», Григорій Сковорода, «зовнішня людина», образ Божий, серце.

Дослідження спадщини Г. С. Сковороди є однією з пріоритетних галузей вітчизняної історико-філософської науки. В контексті філософії Г. С. Сковороди одне з центральних місць посідає антропологічна проблематика – вчення про людину. Незважаючи на те, що антропологічна концепція Г. С. Сковороди неодноразово ставала предметом наукового дослідження, й у значній мірі здобула свого висвітлення у численних історико-філософських працях вітчизняних і зарубіжних дослідників творчості українського філософа, проте, навіть до сьогодні залишається питання й відчувається брак цілісного погляду на сковородинівську концепцію людини. Втім, від прояснення теоретичної позиції українського мислителя багато в чому залежить як сприйняття та можливість вірної історико-філософської та історико-культурної оцінки його постаті, так і можливість інтерпретації, подальшої рецепції та творчого продовження тієї традиції філософування, яка була започаткована українським філософом.

Серед праць, що стали міцним засновком й уможливили появу і цієї роботи потрібно згадати роботи Г. Є. Аляєва, Д. І. Багалія, В. В. Зеньковського, В. Ф. Ерна, А. Е. Калюжного, О. М. Кривулі, В. П. Манженка, М. В. Поповича, Л. В. Ушкалова, Д. І. Чижевського, В. І. Шинкарука та деяких інших. Особливо потрібно відзначити знамениту працю В. Ерна, котрий взагалі вважав антропологічну проблематику «першою рисою» й висхідним пунктом усього вчення Сковороди, говорячи про його «глибокий й беззастережний антропологізм» (Ern 2000, p. 492) [1, с. 492], – з цією думкою дозволимо собі не погодитись, наполягаючи на тому, що вчення Сковороди зростає радше на космологічному ґрунті; а також численні роботи, присвячені дослідженню філософії серця й концептів «внутрішня й зовнішня людина», «земна й небесна людина», тощо. З огляду на все вищесказане, потрібно зазначити, що дане дослідження має *на меті* здійснити цілісне критико-аналітичне дослідження антропологічного вчення Г. С. Сковороди.

За відправний пункт своїх концептуальних побудов Г. Сковорода бере космологію. Космос, як єдине й гармонійне ціле, знаходиться в колі постійної уваги українського мислителя. Цей космічний акцент у Сковороди настільки сильний, настільки «відчутний», що навіть конкурує з його *головною темою* – темою Бога та боголюдської єдності. Ця конкуренція навіть давала певні (хоча й не дуже міцні) підстави для ототожнення цих двох тем й ствердження окремими дослідниками (особливо за радянських часів) ідеї про те, що світогляд Г. Сковороди мав пантеїстичний характер. В літературі, присвяченій Г. Сковороді та його філософії, вже давно стало «загальним місцем» ствердження «вчення про три світи», яке знаходить безпосереднє підтвердження у творах мислителя: «Не прекрасный ли храм премудраго Бога мыр сей? Суть же тры мыры. Первый есть всеобщій и мыр обительный, гдѢ все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных мыр-мыров и есть великій мыр. Другіи два суть частныи и малыи мыры. Первый мікрокозм, сирѢчь – мырик, мирок, или человѢк. Вторый мыр символичный, сирѢчь Библіа» (Skovoroda 1973b, p. 137) [4, p. 137].

Онтологічна структура космосу, у Сковороди, розділяється на три взаємозалежні рівні: фізичний, антропологічний та символічний. Перший з них є базою й, так би мовити, «матерією» для двох інших, в яких у повній мірі розкривається творчий Божественний задум про створіння. Великий світ є великою будівлею й помешканням численних створінь, кожне з яких, за задумом Творця, мусить займати у ньому певне місце й виконувати певну корисну функцію. Втім, на думку Г. Сковороди, у світі існує одне створіння, про яке Божественний Промисел піклується у особливий спосіб – людина (Skovoroda 1973a, p. 147) [3, с. 147]. Людина представляє собою, з одного боку, окрему «частину», певну «річ» великого світу, з іншого ж – сама є маленьким світом (мікрокосмом), що обіймає у своїй свідомості і сам великий світ, постійно прагне вийти за його межі.

Проте, що ж таке людина у розумінні Г. Сковороди? У українського філософа присутні принаймні чотири різні розуміння людини, що визначаються через концепти: «небесна (істинна, Господня, духовна) Людина», «земна

(земляна, душевна) людина», «внутрішня людина» й «зовнішня людина».

«Небесною Людиною», філософ називає сам архетип, первообраз людського буття – Божественний Логос. Саме тому, «всѣ наши, всѣх вѣков человѣки, во едином Господнем ЧеловѣкѣТ так обрѣтаются, как безщетный всѣх наших міров хор сокрывается в Божіем мірѣ и в раѣ первороднаго онаго міра» (Skovoroda 1973a, p. 312) [3, с. 312]. «Небесна людина» є ідеалом людини й людськості, що повністю відповідає Божественному задуму про людину, а отже є справжньою «*мірою*» людини (що співпадає з «мірою» космосу та св. Письма – образом Божественного Логосу) (Skovoroda 1973a, pp. 72; 121; 167; 203; 206; 234; 254; 380; 385; 407; 412; 414; 428) [3, с. 72; 121; 167; 203; 206; 234; 254; 380; 385; 407; 412; 414; 428]. Власне, це не стільки людина, скільки Боголюдина, тому досконалим явленням цієї ідеї було втілення Боголюдини-Христа. Саме до цього боголюдського ідеалу і прагнуть християни.

Здається, Сковорода вважає, що людство ухилилося від цього шляху, чим й завинило перед Богом, розділилося у собі – люди стали «земними» (або «земляними»), відвернувши свою увагу від Бога до розмаїття речей матеріального світу. Це падіння відбулося в області волі й розуму, явилося забуттям людиною свого призначення, свідомим й добровільним ухиленням від Божественного задуму про неї. «Земна людина» – це сучасна (конкретна й одинична) емпірична людина, яка відвернула свій погляд від внутрішнього, скерувавши його на зовнішнє.

Проте, навіть ця «земляна людина», так само як і великий (матеріальний) світ, є носієм образу Божественного Логосу, хоча часто й не здогадується про це. Більш того, якщо великий світ знаходиться у одиничному відношенні до Божественного Логосу – відображає його досконалості, то людина знаходиться до нього у подвійному відношенні – зовнішньому, як одна з речей цього великого космосу, та внутрішньому, як носій усієї повноти Божественного образу. Зовнішнє відношення людини до Логосу мислиться у системі великого космосу, людина (як одна з «речей» великого світу) відбиває тільки окремий блищик, певний окремий аспект буття Логосу, що впорядковує її стосунки з зовнішнім світом. Тут Сковорода говорить про таємницю *спорідненості*, що веде людину до спорідненої йому справи, в якій тільки-но вона й може віднайти своє щастя, налагодити гармонійні стосунки з навколишнім світом. З іншого боку, у внутрішньому відношенні до Логосу (самої основи людськості), людина є повноцінним носієм його образу (відображення істинної Людини), що викарбуваний на скрижалях її серця – внутрішньої людини, й мусить лягти в основу всієї її життєдіяльності. Саме пізнання цієї внутрішньої людини, створеної згідно з Божим задумом, і відкриває людині дорогу до успішного налагодження відносин як із Богом, так і з зовнішнім світом.

Тілесна будова людини *метафізично* майже повністю повторює устрій великого світу. Тіло людини складається з матерії та форми. Матерія людського тіла – ті ж самі стихії, з яких сформовані тіла решти створінь, та подібність устрою зовнішнього тіла до тіл тварин дають Сковороді привід називати його «скотським тілом». Втім, сама тілесна організація, на думку українського філософа, є неречовинною (Skovoroda 1973a, p. 165) [3, с. 165]. Існування людського тіла саме у такому, а не якомусь іншому вигляді, обумовлене «вічним планом», вічним задумом Бога про людину, який реалізується в кожному представникові людського роду. Усвідомлення факту існування цього неречовинного, мисленого плану, на думку українського старця, дає змогу говорити про існування певного духовного, неречовинного, *тіла* – вічного εἶδος-у тілесності, що є запорукою незнищенності людського тіла як необхідного складника людської природи – «истинное тѣло, во ХристѣТ сокровенное» (Skovoroda 1973a, p. 176) [3, с. 176]. Таким чином, можна сказати, що у своєму вченні про тілесність людини Г. Сковорода говорить про два види тілесності – грубу, речовинну та тонку, ноуменальну, духовну. Втім, тіло, за Сковородою, є тільки «одягом», «болваном», «шкірою» справжньої людини. Тобто, його призначенням є давати знати про приховане існування справжньої людини, являти це існування, служити його маніфестації, саме тому: «видѣть болван – не знать, что в болванѣ, есть не знать себе. <…> ТѣЛо есть вода и кожа, в которую одѣт истинный наш Адам» (Skovoroda 1973a, p. 270) [3, с. 270].

Люди часто відносять на рахунок тіла й тілесності чуттєві сприйняття, хоча, на думку Сковороди, це зовсім не вірно. Здатність відчуття – це не тілесна здібність – тіло є тільки *інструментом*, воно уможливлює чуттєве пізнання, втім, саме пізнання є справою думки: «Ты видь без сумнѣнія знаешь, что называемое нами око, ухо, язык, руки, ноги и все наше внѣшнее тѣло само собою ничего не дѣйствует и ни в чем. Но все оно порабоще́нно мыслям нашим. Мысль, владычица его, находится в непреривном волнованіи день и ночь. Она то разсуждает, совѣтует, опредѣленіе дѣлает, понуждает. А крайняя наша плоть, как обузданный скот или хвост, поневолѣ ей послѣдует. Так вот видишь, что мысль есть главною нашею точкою и среднею. А посему-то она часто и сердцем называется. Итак, не внѣшня наша плоть, но наша мысль – то главный наш человѣк. В ней-то мы состоим. А она есть нами» (Skovoroda 1973a, p. 160) [3, с. 160], – говорить Друг, один з учасників сковородинівського діалогу «Наркис». З ним погоджується і Лука, інший учасник цього ж діалогу: «Вот! Я сему вѣрю. Я примѣтил, что когда я (отселѣ стану себе мыслію называть) на сторону устремился, тогда без мене мое око ничего и самаго в близости видѣть не может. Что ж оно за такое око, если видѣть не может? Ты его хорошо назвал не оком, а тѣнью точнаго ока или хвостом. Благодарствую, что ты мнѣ мене найшол» (Skovoroda 1973a, p. 160) [3, с. 160].

Справжнім *органом* чуттєвого пізнання, за Сковородою є не зовнішнє тіло, а приховане від сторонніх поглядів *серце* людини. Власне, серце, в концепції Г. Сковороди, постає центральним й універсальним органом людини. В силу його універсальності Сковорода навіть зважується назвати серце справжньою людиною (порівняно з «болваном» – людським тілом). За зауваженням А. Калюжного, «якщо тіло є виявом людського духу, то серце є виявом всієї людини. Серце – це поняття, яке відображає людину в цілому. Воно означає реальність, яка існувала до виникнення відмінності між душею і тілом» (Kaliuzhnyi 2003, p. 646) [2, с. 646]. Серце представляється мислителеві осередком волі й бажань, інтелекту, думки та пам'яті, органом пізнання.

До речі, що стосується пізнання, то, за Сковородою, воно може бути скероване або на εἶδος, тобто річ саму-по-собі – форму речі (явлену у матерії або нематеріальну), або λόγος речі, тобто смисл та мету її існування (Skovoroda 1973a, p. 168–169) [3, с. 168–169]. Причому друге навіть більш важливе, оскільки дає змогу не просто бачити річ такою, якою вона є за своєю формою, а й схопити її зв'язок з іншими речами, *інтенційну скерованість* речі.

Пізнавальний акт, за Сковородою, здійснюється не певною пізнавальною здібністю, а всією внутрішньою людиною – серцем (mens) – її інтелектом та волею, відчуттям (інтуїцією) та розсудком. Власне, можна сказати, що для Сковороди пізнання є радше інтелектуально-вольовим (ментальним, сердечним) актом, що включає у себе як чуттєвий, так і раціональний чинники. Мислитель не відриває чуттєве пізнання від раціонального, а точніше, чуттєве пізнання у нього раціоналізується, тоді як розсудок наділяється здатністю відчувати (тобто, *естетизується*). Тільки за таких умов інтелектуальне пізнання може бути певним, що не відривається від дійсності, не є жертвою власних ілюзій. Саме тому Сковорода говорить: «Итак, если нЂчто узнать хочешь в ДусЂ или во ИстинЂ, усмотри прежде во плоти, сирЂчь в наружности, и увидишь на ней печатлЂемыя слЂды Божіи, безвЂстная и тайная Премудрости Его обличающіи и будьто тропинкою к Ней ведущіи» (Skovoroda 1973a, p. 313) [3, с. 313].

Серце є одночасно осередком як духовної, так і тілесної організації людини, здійснює зв'язок між обома рівнями існування людини – матеріально-речовинним, феноменальним, зовнішнім та духовним, ноуменальним, внутрішнім. Воно є справжнім *центром*, пунктом розгортання людської екзистенції, в якому укорінена вся решта інших, *периферійних* здібностей. «Воно, – зауважує А.Калюжний, – має вищу силу, яка виходить за межі душі й людського розуму» (Kaliuzhnyi 2003, p. 646) [2, с. 646]. Отже, серце представляється Г.Сковороді психофізичним центром людського існування.

Стосовно тілесності серце є її підставою й коренем: «А теперь одно только тебЂ скажу: тамо, откуду произрастает поверхность вся твоя. Досадно тебЂ показалось, – говорить Сковорода, – что Библія называет человЂческое желаніе ногою. Но она ж человЂка называет и деревом, как фиником, так смоковницею. И если раззуеш и ражжуешь, то увидиш, что называемая тобою нога не что иное, как только голый поверхній прах, будьто деревной сук, из земли вылЂпленный, как болван скуделный, и будьто сапог твоея ноги, свидЂтелствующій своею наружностью о пребываніи ея в кореніи сердца твоего сокровенном и весь прах, как сапог свой, надЂтой на ногу носящем» (Skovoroda 1973a, p. 242) [3, с. 242].

Серце є і справжнім джерелом п'яти органів чуття, тим органом, в якому вони об'єднуються, формуючи єдине *внутрішнє відчуття* тіла й тілесності, скероване на осягнення зовнішнього світу, і розуму – джерела розумового життя, і пам'яті, здатної утримувати зовнішні й внутрішні враження й переживання, і осередком віри, надії та любові – здібностей до осягнення невидимого, духовного світу й Божественної реальності, а щонайголовніше, – волі, яка уможливлює всі вищезгадані акти.

Серце, таким чином, є енергійним центром людського існування, а здатність відчувати, пізнавати, пам'ятати, вірити, надіятися, любити, бажати тощо є, за Сковородою, дієвими *силами* або *енергіями* людського єства. У малому світі – людині – вони виконують ті ж самі функції, що у великому світі виконують божественні дії й прояви, що конституюють його існування. Втім, є й певна відмінність. Якщо у великому світі ці дії мають характер необхідності (є безпосередньою реалізацією Божественної волі), то у малому світі вони підпорядковані головній людській здібності – волі. Людина, на відміну від великого світу, поставлена у свободі. Людина може або слідувати шляхом, запропонованим Богом, або вільно ухилятися від цього шляху й блукати манівцями. На жаль, більшість людей обирає саме друге й тоді відбувається гріхопадіння. Саме тому, гріхопадіння, за Сковородою, є не стільки провиною, скільки ухиленням від Божого задуму про створіння. Воно відбувається в області волі людини й має самі нещасні наслідки для її подальшої долі.

Чому так відбувається? Передусім тому, що люди не знають себе, а отже, й не бачать мети власного існування та існування світу, не знають Бога й його волі, бачать тільки матеріальний бік існування й не здогадуються про його духовні основи. Такий стан речей приводить до того, що люди потрапляють під владу пристрастей. Пристрасті є збоченнями, скерованістю добрих природних енергій на хибні цілі, помилка у виборі мети й прив'язаність до цих рішень, помножена на вперте небажання визнати власну неправоту. Втім, така скерованість на речовинне не може задовольнити людських прагнень.

Г.Сковорода глибоко відчуває трагізм такого стану речей й проголошує «горе» світові, захопленому пристрастю до речовинного: «Горе ти, міре! СмЂх внЂ являеш, / Внутр же душею тайно рыдаеш. / Украсился ты углами, / Но облился ты слезами / ВнутрЂ день и нощь. / Зависть, печаль, страх, несыта жажда» (Skovoroda 1973b, p. 133) [4, с. 133]. «Задовго до Шопенгауера, – пише В.Зеньковський, – що винятково відчував страждання світу (під впливом індуїзму), Сковорода постійно зупиняється на скорботі у світі» (Zenkovskii 1991, p. 70) [5, с. 70]. Цей трагізм існування й скорбота світу не є добром. З усією силою перед Сковородою піднімається проблема існування зла у світі й людині.

Поява зла у світі, на думку Сковороди, є результатом непоміркованих дій людини, хибного вжитку та невірних спрямувань її волі (Skovoroda 1973b, p. 387–388) [4, с. 387–388]. Такий стан речей піднімає питання практичного характеру: яким чином зло може бути подолане? Що людині потрібно робити для того, щоб повернутися на шлях добра?

Відповідь напрошується сама-собою. Якщо всі негаразди людини походять від її незнання себе й Божої волі про себе, то виправити ситуацію можна тільки спізнавши себе, пізнавши волю Божу й узгодивши з нею власну волю, яка є рушієм будь-яких людських дій. Таким чином, вихідним пунктом для зміни ситуації Сковорода проголошує *пізнання себе*.

Пізнання себе для Г. Сковороди є, передусім, пізнанням у собі божественного – образу Божого в людині. Воно відкриває людині інший вимір її існування – духовний. Пізнаючи себе, людина відкриває таємниці власної природи й Божий задум щодо неї. Цей процес є *наверненням*. Навернення відбувається миттєво (Skovoroda 1973a, pp. 138; 358) [3, с. 138; 358], хоча подальший духовний розвиток (метою якого є *обожнення*) є довжиною в життя людини й усвідомлюється як сходження «от силы в силу», яке здійснюється «не ногами, но мыслями» (Skovoroda 1973a, pp. 239; 246; 343; 415) [3, с. 239; 246; 343; 415].

Самопізнання людини можливе тільки на шляху віри. Без віри пізнання невидимого, духовного світу видається неможливим. Сковорода називає віру «істинним оком», яке бачить невидиме. Відкриття у собі Божественного образу глибоко вражає людину, запалює людське серце вогнем кохання до Бога, який одночасно стає й вогнем очищення, просвітлення й обожнення людини (так, наприклад, достатньо пригадати «екстаз» сковородинівського Наркиса). Цей вогонь поступово повністю *преображає* людину, перетворює

її з «старого, земляного Адама» на «нового Адама» – Христа, спричиняє *воскресіння* або *друге народження* людини. Втім, це друге народження відбувається вже не згідно законам *необхідності* речовинного світу, а згідно законам духовного світу *свободи*, відповідно до Божественної волі, Божественного задуму про людину. Така людина вже є членом нетлінного, Божественного роду – родоначальником якого є Боголюдина-Христос.

Говорячи про Божественний рід, Г.Сковорода впритул підходить до осягнення таємниці людських спільнот і таємниці Церкви. Мислитель задається питанням: що може пов'язати різних людей, розділених часом та простором, життєвими обставинами тощо? Відповідь приходить сама собою: якщо у речовинному світі найглибшим є зв'язок кровної спорідненості, то Церква гуртується, передусім, за принципом *спорідненості духовної*, в основі якої лежить глибинна духовна «*симпатія*», що є результатом узгодження воль, скерованості їх до єдиної цілі. Насправді, тільки *подібність* устремлінь може забезпечувати дійсно тривалий зв'язок між людьми, а отже й нормальне існування людських спільнот. Таким чином, Церква відкривається Сковороді як спільнота людей, що усвідомили свою духовну спорідненість з Богом у Христі й один з одним, а отже, це боголюдська спільнота – де посеред людей перебуває сам Бог, об'єднуючи їх духом любові: «Общество в любви, любов в Боге, Бог в обществѣ» (Skovoroda 1973b, p. 41) [4, с. 41].

Цей зв'язок символічно унаочнюється у літургічній традиції Церкви, безпосередньо переживається вірними у її таїнствах. Літургічне дійство представляє собою символічну маніфестацію Божественного, яке і є сенсом літургійного поклоніння. Дві головні теми східнохристиянського богослужіння – *тема Божественного світла* та *тема прославлення Божественних імен*, присутні також і у Г. Сковороди. Божественне Світло – святість і слава Божества, енергійно явлені у створінні (через що людині відкривається таємниця Промислу). Божественні імена – результат філософсько-теологічної рецепції – осмислення Божественних дій через наречення імен.

Зовнішня канва літургічного дійства (яку Сковорода називає «церемонії») є, на думку мислителя, майже зовсім неважливою. Вона залежить від культурних традицій народу та вподобань часу, а при надмірній зацикленості на ній вона може навіть стати приводом для розділень, смут, та всіляких суспільних негараздів (Skovoroda 1973a, pp. 149; 227; Skovoroda 1973b, pp. 8; 16; 58) [3, с. 149, 227; 4, с. 8, 16, 58]. Набагато важливішим є животворний смисл, прихований за зовнішніми формами, дійствами та жестами. Так, наприклад, у Хрещенні людина дає обітницю вірності Христу й отримує залог духовного життя, а у таїнстві Євхаристії таємничо єднається з Христом: «Во крещеніи клятвою закляхся, – говорить Г.Сковорода, – никого же слышати, развѣ единыя Премудрости, во Евангеліи и во всѣх освященных Библейскаго Іерусалима обителях почивающія. От того даже времени заплеван от мене мір, плоть і діавол со всѣми своими совѣтами. Іерей облил тѣло мое скотскою водою на той конец, дабы послѣжде омыл я сердце мое водою духа из Евангельскаго Сылоама. Се тайна есть плотскою водою, тайнообразующая воду Премудрости, ліемую из Библіи во спасеніе. Инако же аще ли кто облит или погружен, но не исполнивый тайны, люблящій же пить гнилую мірских совѣтов воду есть лицемѣр, чужд Царствія Божія, яко водою точію крещен, но не купно и Духом. <...> Паки же... Коль краты привязала мене Богу тайна Евхаристіи? Крошка хлѣба и ложечка вина ненасыщающая тѣла... Не сей ли вид преобразуется в пищу Премудрости его, укрѣпляющія и веселящія сердце? Не он ли, прильпнув к невидимому, претворяется в тайнообразуемое первообразное? Сія пресущность вида совершается тогда, егда тлѣнь та и сѣнь тлѣнными устами пріемлется купно же, аки удицею, тайно вовлекается сердце во Евангелскія чертоги и вкушает от Тайныя оныя Вечери. <...> Инако же нѣсть Евхаристіа, сирѣчь благодареніе, но лицемѣрность, но предательство, но неблагодарность, предающая сердце Христово за малоцѣнныя мірскія совѣты. Се толь чудным союзом любви связанное сердце мое со сердцем Божіим, не радостно ли востанет на всѣ супостаты Его?» (Skovoroda 1973b, p. 87) [4, с. 87]. Цей фрагмент з твору «Пря бѣсу со Варсавою» доволі повно ілюструє розуміння Г.Сковородою необхідної ролі церковних таїнств у житті людини. Головний смисл християнських таїнств Г. Сковорода вбачає у об'єднанні багатьох вірних в єдиний духовний, Боголюдський організм – Церкву, яка є містичним Тілом Христовим, для їхнього зв'язку з Богом та один одним.

Враховуючи все вищесказане можемо зробити *висновки*:

У *науці про людину* у Г. Сковороди, вихідним пунктом виступає ідея *людини* як *малого світу* (мікрокосму) й *носія образу Божого*. Відкриття цього образу через самопізнання й сходження через нього до пізнання Архетипу – Божественного Логосу (а через нього, у свою чергу, й до триосібного Бога) та поєднання з ним, бачиться Сковороді головним завданням людини. Таким чином, встановлюється *відношення* людини до Логосу як *носія образу* до *Архетипу* (прообразу) цього образу.

Ідеальним *зразком* справжнього людського існування проголошується «Небесна Людина» – споконвічний творчий замисел Бога про людину та людство (що повністю співпадає з ідеєю Логосу у космології), а безпосереднім зразком справжньої людини й «первородним братом» – боголюдина Ісус Христос, втілений Логос, якого Сковорода також називає «новим Адамом», оскільки він першим вказав шлях до поєднання людини з Богом-Логосом у єдності іпостасі, втраченого людьми в результаті гріхопадіння – ухилення від мети, покладеної людині Богом-Творцем.

Пізнання себе, а через те й Бога, починається, за Г. Сковородою, з узріння подвійності у тілесній будові людини, усвідомлення того, що вона складається з матерії та форми, тобто з речовини та ідеї, творчого Божого задуму про неї. Через такі роздумування, поступово, людина доходить до розуміння того, що підставою її тілесності є щось інше – не тілесне, певний духовний план, який і є серцевиною людського існування. Продовжуючи цю ідею, філософ розгортає своє вчення про *серце* людини, яке Сковорода також називає «внутрішньою людиною».

Серце осмислюється як «справжня людина в людині» (на відміну від «тілесного болвана») – істинний центр розгортання людської екзистенції. Серце є психофізичним центром людського існування й осередком всіх здібностей людини. Діяльність серця, як органу пізнання, має інтелектуально-вольовий характер. Дія органів чуття й відчуття, відчуття й воління, відчуття й розуміння, розуміння й пам'яті у ній тісно пов'язані між собою. Все це веде до *естетизації* пізнання, усвідомлення пізнання не тільки як раціонального процесу (суто умоглядного). Суто умоглядне пізнання проголошується «недійсним», тобто недостатнім (Skovoroda 1973a, p. 148) [3, с. 148].

Справжнє пізнання усвідомлюється, передусім, як глибинне внутрішнє *переживання* відкритої (хоча можливо й не до кінця осягнутої) істини. Це переживання істини Г.Сковорода називає істиною *вірою* й говорить, що вона дозволяє осягати невидиме, тобто самі онтологічні основи створіння (у космології) й універсалії людського духу (в антропології). Відкриваючи у власному серці, через віру, образ Божий, людина безкінечно закохується у *красу* Божества (його святість, світлість та славу), а закохавшись надзвичайно зближуються з ним, преображається у нього. У такий спосіб відбувається її «друге народження», «воскресіння» або «обожнення», в результаті якого людина стає *боголюдиною*, тобто набуває божественних якостей, хоча й не втрачаючи при цьому жодної риси власної, людської природи.

Бібліографічні посилання

1. Ерн, В. Ф., Г. Сковорода. Жизнь и учение, борьба за Логос / В. Ф. Ерн – Минск: Харвест, 2000.
2. Калюжний, А. Е., Філософія серця Г. Сковороди / А. Е. Калюжний / Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність. – Київ, 2003. – С. 642–659.
3. Сковорода, Г. С., Повне зібрання у двох томах, Том 1 / Г. С. Сковорода. – Київ: Наукова думка, 1973.
4. Сковорода, Г. С., Повне зібранняа у двох томах, Том 2 / Г. С. Сковорода. – Київ: Наукова думка, 1973.
5. Зенковский, В. В., История русской философии, Том 1, часть 1 / В. В. Зенковский. – Ленинград: «ЕГО», 1991.

Чернышов В. В. Антропологическое учение Г. Сковороды

Статья посвящена рассмотрению антропологического учения Г. Сковороды. Анализируя основные концепты сковородиновского дискурса, автор приходит к заключению, что в основе антропологии украинского мыслителя лежит учение о человеке как микрокосме, который, в свою очередь, осмысливается как образ второй ипостаси св. Троицы – божественного Логоса, нашедшего своё исполнение в контексте человеческой истории в личности Иисуса Христа. Исходя из этого, главной задачей человеческой жизни, по Сковороде, является достижение обожения человеческого естества, совершаемое через открытие в себе Божественного образа и приведение в соответствие с ним образа собственной жизни.

Ключевые слова: антропология, Богочеловек, «внешний человек», «внутренний человек», Григорий Сковорода, образ Божий, сердце.

Chernyshov V. V. Gregory Skovoroda: anthropological teaching

The chief task of the paper is to make a consistent criticism and analytic overview of Gregory Skovoroda's anthropological teaching. The author states that a starting point of Skovoroda's anthropological teaching is an idea of human being as a microcosm and bearer of the image of God. God's image is to be discovered by human being via self-knowledge, through which human being is to ascend towards the knowledge of the Archetype that is the divine Logos (and through it, in its turn, towards God as the Holy Trinity). Skovoroda states that the unity with divine Logos is the chief task of any human being. Thus the relation between the divine Logos as an Archetype and the human being as the bearer of its image is being set. An ideal model of true human existence is the «Heavenly Man», i. e., the sempiternal plan of God for man and the humankind (that is completely coincides with the idea of Logos in cosmology). The immediate model of the true human being and the «firstborn brother» is the God and Man Jesus Christ (theanthropos), who is the incarnate Logos that is also called «the new Adam», as he was the first to show the way towards the unity of human being with the divine Logos in one person, which had previously been lost by men through the fall, i.e., going astray from the God's plan for the human race. The self-knowledge, and through it the knowledge of God, begins, as Skovoroda states it, at seeing the twofold character of human bodily structure, awareness that there are matter and form, i. e., the material and idea, God's plan for the human being. Through such meditations, gradually, the human being comes to understanding that the real foundation of its body is the plan that is not bodily, but spiritual, which is the very core of human existence. Going on with this idea, the philosopher develops his teaching on the human heart that after the biblical tradition he also calls with name of «the inward man». The heart is considered to be «the true human being in man» (as opposed to «the bodily idol») – it is the very centre of the development of human existence. The heart is psychophysical centre of human existence, and the core of all human abilities. Activity of heart as a faculty of knowledge is of an intellectual and volitional character. Activity of human sense organs and the inward sense, sensuality and volition, sensibility and understanding, understanding and the memory are tightly connected in the human being. All this results the aestheticisation of knowledge, awareness of knowledge as not only rational process. Exclusively mental knowledge is proclaimed to be «invalid», i.e., insufficient. The true knowledge is recognised as a deeply inward experience of discovered (though might be not always clearly and fully realised) truth. This experience of the truth Gregory Skovoroda calls the true faith, saying that it makes possible the knowledge of the invisible, i. e. the ontological foundations of creation (in cosmology) and the universals of human spirit (in anthropology). Discovering in own heart, through faith, the image of God, the human being endlessly admires and infatuates with the beauty of Godhead (its holiness, grace and glory), getting closer with it, being transformed and transfigured in it. In this way happens 'the second birth' of the human being, «resurrection» or «theosis», which results that the human being becomes the theanthropos, that is gains the divine qualities, though without suffering lost of any feature of the own human nature.

Keywords: anthropology, Christianity, Gregory Skovoroda, heart, human being, theanthropos, the image of God, «the inward man», «the outward man».

References

Ern, VF 2000, H. *Skovoroda. Zhizn i uchenie, Borba za Logos.* [G. Skovoroda Life and teachings. Fight for Logos], Harvest, Minsk, AST, Moskva.

Kaliuzhnyi, AE 2003, 'Filosofiia sertsia H. Skovorody' ['The philosophy of the heart H. Skovoroda'], *Skovoroda Hryhorii: ideina spanshchyna i suchasnist*, Kyiv, pp. 642-659.

Skovoroda, HS 1973a, *Povne zibrannia u dvokh tomakh*, Tom 1, Naukova dumka, Kyiv.

Skovoroda, HS 1973b, *Povne zibrannia u dvokh tomakh*, Tom 2, Naukova dumka, Kyiv.

Zenkovskii, VV 1991, *Istoriia russkoi filosofii*, Tom 1, chast 1 [History of Russian Philosophy], «EGO», Leningrad.

Надійшла до редколегії 15.05.2013 р.

УДК 100.1: 316: 176+177.6

К. Р. Халафова
Бакинский Государственный Университет

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ РЕСУРСОВ В ИСТОРИИ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Проблема человеческих ресурсов рассматривалась в истории социальной философии в разном ракурсе. Прежде всего, это проблема человека в целом. Как известно, философию всегда интересовала проблема человека, хотя она рассматривалась под разным углом: космоцентризм, теоцентризм и антропоцентризм, как общая основа развития философских идей, диктовали свои условия для оценки человеческих качеств и его роли в собственной истории. В этом плане будет небезынтересно дать обзор различных подходов в оценке человеческих ресурсов с точки зрения его потенциала, как в общественном, так и общевселенском масштабе.

Ключевые слова: человеческие ресурсы, история философии, оценка человеческих ресурсов в истории философии, современный уровень изучения проблемы человеческих ресурсов.

Рассмотрим общенаучные условия, важные для изложения данной проблемы. Прежде всего важен подход, избираемый исследователями в вопросе происхождения человека. Кроме того, следует учитывать современное понимание проблемы человеческих ресурсов. Остановимся на последнем вопросе более подробно. В современных научных парадигмах человеческие ресурсы прежде всего связываются с развитием производства, инфраструктуры, с трудом и рынком рабочей силы. Социологический подход предполагает рассмотрение ресурсов с точки зрения их качества, т. е. социального капитала. Есть и общефилософский подход к проблеме, когда в понятие человеческих ресурсов вкладывается следующее содержание: общий смысл человеческого существования, характер взаимоотношения человека с природой, степень гуманизации человеческого сознания, роль личности в историческом процессе, и т. д.

Роль человеческих ресурсов как в целом на Земле, так и в социальном сообществе, в частности, может оцениваться по-разному в зависимости от того, как мы понимаем антропосоциогенез. Известны несколько гипотез о происхождении человека, которые оказали определенное влияние и на представления о человеческих ресурсах: человека можно возвысить до бесконечного, а можно низвести на уровень ничтожества в зависимости от того, как он представлял свое происхождение. До сих пор не стихают споры о том, какого происхождения человек: то ли результат естественной эволюции жизни на Земле, очередное его звено, то ли специально завезен с других планет или созвездий внешними силами; известна также теория божественного происхождения человека, согласно священным книгам мировых религий. Все эти представления оказывали свое влияние и на идеи и концепции о смысле человеческого бытия, о его предназначении, роли в истории и т. д., на модели управления человеческими сообществами, на оценку возможностей потенциала женщины и мужчины, на вопросы демографического развития и тому подобное.

Итак, вначале остановимся на определении понятия человеческих ресурсов. В учебниках по управлению пишут, что это – совокупность различных качеств людей, определяющих их трудоспособность к производству материальных и духовных благ, и являются обобщающим показателем развития общественного производства, при этом различают человеческие ресурсы организации, региона, отрасли, страны и уровни управления ими (Human resources as a concept) [1]. Более общее определение человеческих ресурсов дал Т. Шульц: «Все человеческие ресурсы и способности являются или врожденными, или приобретенными. Каждый человек рождается с индивидуальным комплексом генов, определяющим его врожденный человеческий потенциал. Приобретенные человеком ценные качества, которые могут быть усилены соответствующими вложениями, мы называем человеческим капиталом» (Human capital: human potential and human resources) [2]. Но, как уже отмечалось, в основном этот термин используется экономистами и управленцами: это «термин, характеризующий с качественной, содержательной стороны кадровый состав или весь персонал предприятия (фирмы, учреждения, организации). рабочую силу или трудовые ресурсы отрасли, территории региона, страны в целом» (Raznodezhina 2011) [3].

Мы, не отрицая важности указанных характеристик человеческих ресурсов, вместе с тем будем придерживаться философского содержания, которое мы выделили выше. Перейдем к анализу истории данной проблемы в истории социально-философской мысли. Базовые основания для формирования идей относительно человеческих ресурсов – это самосознание. Именно осознавание собственного существования является основой для проявления отношения не только к индивиду, но и сообществу себе подобных. Естественно, что впервые вопросы человеческого существования стали исследоваться на фоне космических представлений о жизни вообще, в истории философии этот этап называется, как известно, космоцентризмом. Здесь представления о человеке основаны на идеях неразрывной связи происхождения, сущности человека, смысла его существования и судьбы с демиургом, вселенским разумом, первоосновой бытия. Только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т. п. (Aristotel' 1984a, p. 379) [5, с. 379].

Очень важен, в представлении древних, качественный состав человеческих ресурсов, причем в единичном, индивидуальном исполнении. Он предполагает деятельность, как пишет Аристотель, т. е. добродетель и деятельность неразделимы друг с другом: «подобно тому, как на олимпийских состязаниях венки получают не самые красивые и сильные, а те, кто участвуют в соревновании (ибо победители бывают из их числа), так и в жизни прекрасного и благого достигают те, кто совершают правильные поступки». Человек всегда выбирает между разными удовольствиями, высшее же удовольствие – это счастье, говорил он (Aristotel' 1984b, p. 67) [6, с. 67]. качественная форма проявления человеческих ресурсов могла быть самая разная, но суть их заключалась в сочетании высокогуманных

качеств и характеристик, которые бы способствовали совершенствованию правил человеческого общежития.

На протяжении всего последующего развития общества оценка человеческих ресурсов шла примерно в указанном направлении. Многочисленные народы, этнические группы, разбросанные по разным регионам и местностям, накапливали потенциал своего исторического развития путем, не повторяющим пути развития других народов. Вместе с тем известно, что мир, единый для всех, предоставлял достаточно возможностей для взаимной адаптации и консолидации, для выработки общих позиций по многим направлениям жизнедеятельности.

Вопросы развития человеческого потенциала были предметом исследования представителей всех общественных наук, из которых, как известно, самой величественной была история, и лишь затем – философия. Историками анализировались и систематизировались события не только из ближайших регионов, но и те, о которых сообщалось через путешественников и других людей, по разным причинам попадавших в другие регионы мира. Есть всемирно известные произведения Геродота, Фукидида, и т. д., которые до сих пор являются источником для историографов и других исследователей.

Однако внимание привлекают те, которые основаны на комплексном подходе, когда учитываются не только природные данные, но и социальные обстоятельства, которые формируют характер, волю и сознание человека. На эту сторону человеческого развития обратили внимание уже в эпоху Возрождения, когда величие человека, его возможности практического освоения мира были оценены достаточно высоко. Одним из исследователей, Николай Кузанский, считал, что «человек есть бог, только не абсолютно, он – человеческий бог (humanus deus). Человек есть также мир, но не конкретно все вещи, раз он человек; он – микрокосм, или человеческий мир. Область человечности охватывает, таким образом, своей человеческой потенцией бога и весь мир; … у творческой деятельности человека нет другой конечной цели, кроме человека» (Kuzanskij 1979, p. 260) [7, с. 260]. отметим, что проблема величия человека и обладания им бесконечной возможности для совершенствования, равная всему миру, принадлежит также и восточным мыслителям, в частности представителю хуруфизма И.Насими. Насими неоднократно подчеркивал величие и значимость человека среди всех живых существ, наделенных разумом:

«В меня вместятся оба мира, но в этот мир я не вмещусь.

Я – суть, я не имею места, и в бытие я не вмещусь.

Все то, что было, есть и будет – все воплощается во мне.

Не спрашивай. Иди за мною. Я в объяснения не вмещусь» (Ataev) [8].

Таким образом, возможности, заложенные в человека его происхождением, т. е. природными задатками, в сочетании с гармоничным, благоприятным с точки зрения выявления всех возможностей, создают необходимую основу для достижения высокого уровня ресурсного накопления. В те периоды человеческой жизни, когда все указанные условия соблюдены, очевиден прорыв в создании человеческого потенциала: это многие древние цивилизации, в том числе Шумеры, древнегреческие полисы, государство манну в Индии, период господства легизма и государственности под этой эгидой в Китае, древнеперсидское государство времен Кира, ряд государственных образований на территории средневековой Европы, вплоть до эпохи Возрождения, когда развитие капиталистических производственных отношений создало благоприятные условия для формирования новой личности, обладающей новыми ценностями и потребностями.

Великую роль разума в формировании человеческих потребностей тонко подметил Эразм Роттердамский, когда писал, что «в человеке обязанности царя осуществляет разум. Благородными можно считать некоторые страсти, хотя они и плотские, однако не слишком грубые; это врожденное почитание родителей, любовь к братьям, расположение к друзьям, милосердие к падшим, боязнь дурной славы, желание уважения и тому подобное» (Rotterdamskij 1987, p. 113) [9, с. 113]. Божественная и бессмертная душа сочетается в человеке со смертной и подверженной всяческим страстям. Поддерживая эту идею Платона, автор подчеркивает, что счастье жизни состоит как раз в господстве над такого рода страстями.

Уже в период безраздельного господства капиталистических отношений фигура человека из наделенного страстями и греховного постепенно стала превращаться в активного творца истории. Мудрость и справедливость, присущая ранее лишь царям (поскольку они, как считал еще Августин Блаженный, были наместниками бога на Земле), сейчас свойственны каждому гражданину и человеку. Возможность проявить свои способности в обществе в Новое время и в последующие периоды, помогла более систематизировано проявить и сосредоточить свои человеческие качества с тем, чтобы создать солидную базу для окончательного оформления совокупного продукта природной и общественной деятельности – человеческих ресурсов. Многовековой опыт отбора необходимых качеств и свойств, необходимых для совместного проживания, привел, в конечном счете, к получению реальных возможностей стать властелином мира, проявить свои необходимые задатки и способности. Об этом в свое время говорил Б. Спиноза, подчеркивая, что «естественное право каждого человека определяется не здравым рассудком, но желанием и мощью, … только вследствие природной необходимости все индивидуумы известным образом определяются к существованию и деятельности» (Spinoza 1957, p. 205) [10, с. 205].

Представители философской мысли Нового Времени и эпохи Просвещения также считали, формирование воли и тренировка чувств является важной задачей социальной жизни. И.Кант особенно подчеркивал, что «деятельность размышления и освещаемых разумом представлений – утомительное состояние, в которое душа не может прийти без сопротивления; … эта косность мыслительной способности, будучи результатом зависимости от грубой и негибкой материи, представляет собой источник не только пороков, но и заблуждений» (Kant 1963, p. 250) [11, с. 250].

Постепенно зреет убеждение в том, что для выделения особых качеств, определяющих социальную сущность человека, необходимо более активное включение его в общественные отношения, для того, чтобы все сферы социальной жизнедеятельности однозначно сформировали его социальные качества, определяющие содержание социального капитала. Об этом в свое время

писал еще Фейербах, подчеркивавший, что «особым назначением обладает человек как существо моральное, т. е. как социальное, гражданское, политическое существо. Это назначение, однако, никакое иное, чем то, какое человек в нормальном и счастливом случае сам избрал для себя» (Berdjaev 1993, p. 344) [12, с. 344].

Однако не составляет ли следование назначению насилию над человеческой природой? В какой-то мере да, и это хорошо понимали уже в эпоху Просвещения; выбрать ту меру, которая определяла бы соотношение между природными задатками и склонностями человека – не так уж просто. В современных условиях развития, когда консолидация общества связана с единством мира и его взаимозависимостью, т.е. человек все более вынужден отрекаться от многих естественных побуждений, в пользу своего общественного существования, приходится искать выход из положения в коллективных чувствах и стремлениях; не случайно современное общество названо уже в 50–60 года XX столетия массовым: возможность манипулирования человеческим сознанием, и вслед за этим – человеческим поведением – выросла в десятки раз. Не случайно проблема человеческих ресурсов была поднята именно в течение XX века: необходимость управлять человеческой массой привела к развитию системы управления, ставшей на сегодняшний день самой изощренной формой социальной коммуникации; по истечении некоторого времени появилась потребность в оценке общих возможностей массового действия людей в различных сферах жизнедеятельности, подобная оценка основывалась на подсчете реальных коэффициентов – показателей качеств человека, приобретенных им на протяжении своей жизни. Совокупность этих качеств является интегральным показателем наличных человеческих ресурсов.

Есть общие нравственно-культурные основы формирования подобных ресурсов, о которых в свое время хорошо сказал Н. Бердяев. Он писал, что «мы должны бороться за новое общество, которое признает высшей ценностью человека, а не государство, общество, нацию. Человеческой массой управляют и продолжают управлять, бросая хлеб и давая зрелища, управляют посредством мифов, пышных религиозных обрядов и праздников, через гипноз и пропаганду и всего более кровавым насилием. … Пафос истины и правды ведет человека к конфликту с обществом» (Berdjaev 1993, pp. 158, 166) [12, с. 158, 166].

О проблемах экзистенциального содержания сущности человека, о его свободе и наличных возможностях самоутверждения начали говорить еще представители философии жизни, а также экзистенциализма. Возможности самовыражения, предоставленные каждой последующей эпохой капиталистического развития, способствовали развитию новой рефлексии над сущностью человеческого бытия в его конкретных проявлениях. Еще представители французского экзистенциализма, а до них – Ницше, Шопенгауэр считали необходимым рассмотреть проблему человеческого существования, исходя из его смертности и возникающего в процессе общественного развития отчуждения; проблемы отчуждения более подробно были исследованы представителями Франкфуртской школы социальной философии.

Здесь главным была как раз озабоченность негативным развитием человеческих возможностей и способностей: современное общество отнимало у человека возможность индивидуального, гармоничного и свободного развития. Несмотря на то, что капиталистическое общество предоставляло личную свободу каждому своему гражданину, в духовном смысле, а также с точки зрения самовыражения, полной свободы у него не было. Именно после выступлений многих представителей указанной школы, в социальной мысли общества появились тенденции по исследованию человеческих отношений, стали рассматриваться проблемы человеческих ресурсов в более реальном, социальном измерении.

Для этого прежде всего стали привлекаться данные по развитию экономических отношений в сфере бизнеса, в сфере менеджмента, в сфере управления экономикой со стороны государства. Становилось ясным, что после исследований А. Файоля, А. Маслоу, П. Друкера, многих других представителей теории социального управления, вопрос формирования человеческих ресурсов, улучшения его качества выходит на первый план. После появления волны критики на основные идеи массового общества, где тотальное воздействие на поведение человека привело к его конформизации и к обеднению духовного развития человека, в управлении общественными процессами появились новые методы по преодолению массовизации и конформизма через выявление возможно более глубоких устоев самобытности человека, проявление этой самобытности.

Появилось убеждение в том, что человеческий потенциал может быть измерен с помощью некоторых переменных, означающих его образование, навыки, как профессиональные, так и личностные, знания, задействованность на уровне гражданского общества, уровень социальной активности, характер жизненной позиции, и т.д. на уровне международных организаций, в частности ООН, появились особые методики по подсчету баллов человеческого, социального капитала, человеческих ресурсов. На сегодняшний день подобные методики позволяют определить, хотя и примерно, уровень развития социального капитала с точки зрения задействования возможных человеческих ресурсов. Данный подход оправдывает себя, хотя разный уровень развития стран мира не позволяет применять однозначно одру и ту же методику: приходится делать определенные скидки и уточнения.

В целом становится ясным, что проблема исследования человеческих ресурсов в истории философской мысли имеет богатое содержание; на протяжении веков философы и другие мыслители были неравнодушны к проблеме человека вообще, и к проблеме человеческих ресурсов – в частности. Становится ясным, что человек, будучи существом биосоциальным, в обществе получает ряд преимуществ развития, хотя вместе с этим теряет часть своих природных прав. Развитие социальной составляющей его натуры, через сублимацию чувств и эмоций, а также инстинктов (если прибегнуть к терминологии З.Фрейда), завершается формированием особого совместного социального капитала, позволяющего характеризовать качественную сторону человеческих ресурсов. Появление особых методик по подсчету содержательных и структурных характеристик этих ресурсов позволяет более активно использовать способности и потребности человека не только в сфере экономики (хотя – экономики в первую очередь), но и в других сферах.

Библиографические ссылки

1. Человеческие ресурсы как понятие [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://upravlencam.ru/page106
2. Человеческий капитал: человеческий потенциал и человеческие ресурсы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.vashakomanda.ru/article18.
3. Разнодежина Э. Н. Человеческие ресурсы: их роль и значение / Э. Н. Разнодежина // Экономика труда. – № 25. – УЭкС. – 1/2011
4. Человеческие ресурсы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://dps.smrtlc.ru
5. Аристотель Политика: сочинения в 4-х томах / Аристотелью – М.: Мысль, 1984. – Т.4. – 645 с.
6. Аристотель Никомахова этика: сочинения в 4-х томах / Аристотелью – М.: Мысль, 1984. – Т.4. – 645 с.
7. Кузанский Н. Сочинения: в 2-х томах / Н. Кузанский. – М.: Мысль, 1979. – Т.1. – 489 с.
8. Атаев Т. Насими – как просветитель исходящих из Корана идей о свободе личности [Электронный ресурс] / Т. Атаев. – Режим доступа: http://www.echo.az/article
9. Роттердамский Э. Оружие христианского воина / Э. Роттердамский // Философские произведения. – М.: Наука, 1987. – 345 с.
10. Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Избранные произведения в 2 томах / Б. Спиноза – М.: Госполитиздат, 1957. – Т.2. – 726 с.
11. Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба. Сочинения в шести томах / И. Кант – М.: Мысль, 1963. – Т.1. – 643 с.
12. Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н. Бердяев // О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с.

Халафова К. Р. Проблема людських ресурсів в історії соціально-філософської думки

Проблема людських ресурсів розглядалася в історії соціальної філософії в різних ракурсах. Перш за все, це проблема людини в цілому. Як відомо, філософію завжди цікавила проблема людини, хоча вона розглядалася під різним кутом: космоцентризм, теоцентризм і антропоцентризм, як загальна основа розвитку філософських ідей, диктували свої умови для оцінки людських якостей і його ролі у власній історії. У цьому плані буде цікаво дати огляд різних підходів в оцінці людських ресурсів з точки зору його потенціалу, як у суспільному, так і общевселенской масштабі.

Ключові слова: людські ресурси, історія філософії, оцінка людських ресурсів в історії філософії, сучасний рівень вивчення проблеми людських ресурсів.

Halafova K. R. Problem of human resources in the history of social and philosophical thought

The problem of human resources considered in the history of social philosophy in a different perspective. First of all, this is a problem in general. As you know, the philosophy was always interested in the problem of man, though it was seen from different angles: cosmocentrism, Theocentricism and anthropocentrism as the general basis for the development of philosophical ideas, dictated the conditions for the assessment of human qualities and his role in their own stories. In this regard, it would be interesting to give an overview of different approaches in the evaluation of human resources in terms of its potential, both in the public and the world. The problem of studying the human resources in the history of philosophical thought has rich content, over the centuries, philosophers and other thinkers were not indifferent to the problem of man in general, and to the problem of human resources – in particular. It becomes clear that man, being a creature biosocial, the society receives a number of advantages, but at the same time lose some of their natural rights. The development of the social component of his nature, through sublimation of feelings and emotions, and instincts (if you resort to Freud's terminology), formation of a special joint social capital, which allows characterizing the qualitative aspects of human resources. The emergence of specific methods for counting substantive and structural characteristics of these resources allows more use of abilities and needs of the person, not only in the economic sphere (though – the economy in the first place), but also in other areas.

Keywords: human resources, history of philosophy, the evaluation of human resources in the history of philosophy, the current level of study of the problem of human resources.

References

Aristotel', 1984, *Nikomahova etika*, Sochinenija v 4-h tomah. T.4. [Nicomachean Ethics, written in 4 volumes. V.4], Mysl' pub*l*, Moskov.

Aristotel', 1984, *Politika*. Sochinenija v 4-h tomah. T.4. [Policy. Works in 4 volumes. V.4], Mysl' publ, Moskov.

Ataev, T, *Nasimi – kak prosvetitel' ishodjashhih iz Korana idej o svobode lichnosti* [Nasimi – as educator coming from the Quran ideas about individual freedom] – viewed May, 30: <http://www.echo.az/article>

Berdjaev, N 1993, *Jekzistencial'naja dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo, O naznachenii cheloveka* [Existential dialectic of the divine and the human, The Destiny of Man], Respublika publ, Moskov.

Chelovecheskie resursy [Human Resources] – viewed May, 30: <http://dps.smrtlc.ru>

Chelovecheskie resursy kak ponjatie n.d., [Human resources as a concept] – viewed May, 30: <http://upravlencam.ru/page106>

Chelovecheskij kapital: chelovecheskij potencial i chelovecheskie resursy n.d., [Human capital: human potential and human resources] – viewed May, 30: <http://www.vashakomanda.ru/article18>.

Kant, I 1963, *Vseobshhaja estestvennaja istorija i teorija neba, Sochinenija v shesti tomah* [Universal Natural History and Theory of the Heavens], Mysl' publ, Moskov.

Kuzanskij, N 1979, Sochinenija. V dvuh tomah, [Works. In two volumes] Mysl' publ, Moskov.

Raznodezhina, JeN 2011, 'Chelovecheskie resursy: ih rol' i znachenie' ['Human resources: their role and importance'], *Ehkonomika truda*, № 25,

Rotterdamskij, J 1987, 'Oruzhie hristianskogo voina' ['Weapons of the Christian warrior'], *Filosofskie proizvedenija*, Nauka publ, Moskov.

Spinoza, B 1957, 'Bogoslovsko-politicheskij traktat', *Izbrannye proizvedenija v 2 tomah* [The Theological-Political Treatise, Selected Works in 2 volumes], Gospolitizdat publ, Moskov.

Надійшла до редколегії 11.05.2013 р.

УДК 123.1:111(470+571)

Н. В. Тройно-Фунтусова
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ДВА ПОНИМАНИЯ ЛИЧНОСТИ И ВОЗМОЖНОСТИ СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА

Статья посвящена исследованию взглядов двух представителей метафизики всеединства в русской религиозной философии на природу и специфику человеческой свободы. Такое исследование возможно только через обращение к христианской религии, которая является ориентиром для всей русской религиозной философии. Л. Карсавин является последователем Вл. Соловьева, однако его философия приближается к христианству за счет введения категории личности, и именно поэтому в его философской системе личность обретает возможность свободы.

Ключевые слова: метафизика всеединства, В. Соловьев, Л. Карсавин, личность, свобода.

«Если у меня есть еще какая-то сила, то уж не для того, чтобы что-то вытворить, а только для того, и сколько тут ни растратишься, все будет мало, чтобы быть собой, еще больше собой, через верх собой, своим, собственным, сво-бодным»
В. Бибихин. «Собственность»

С. Булгаков в предисловии к «Трагедии философии» указал единственный ориентир для русской философии в целом, и для метафизики всеединства в частности: «Догмат христианский как не только критерий, но и мера истинности философских построений – таков имманентный суд над философией, которым она сама себя судит в истории…» (Bulgakov 1993, p. 311) [2, с. 311]. И действительно, философствование с оглядкой на христианство (уже – православие) есть имманентная потребность, специфика русских мыслителей.

Именно в приближении к православию то или иное философское построение обретает некую легитимность, оценивается как «более» или «менее» православное как приближенное к истине или впадающее в ересь. Такую ориентацию на православие, такой тон придали своему философствованию сами русские философы, которые, по меткому выражению А. Раскина «монополизировали православие». Каждая «религиозная философия» ставится под вопрос «насколько она православная?».

В силу этого обстоятельства в *задачи* данного исследования, как и каждого, посвященного русской религиозной философии, тем или иным образом входит соотнесение философских построений с догматами христианства. Для этих целей в данной статье «арбитром» в вопросах христианства выступит русский богослов Вл. Лосский, который в рамках данной темы выступит не столько самостоятельным «религиозным философом» со своей концепцией православия, сколько признанным авторитетом в области «догматического богословия». Нисколько не умаляя значения Лосского для истории русской мысли, согласимся с мнением, что впечатление, производимое исследованиями последнего, как «нового слова» в христианской антропологии «в большей степени отражает наше недопонимание основ православного учения» (Preobrazhenskaja) [11]. «Владимир Лосский не предлагает никаких новых решений в области христианской антропологии, он лишь проясняет те аспекты святоотеческого учения, которые присутствуют у отцов Церкви, однако до сих пор еще не были детально разработаны» (Preobrazhenskaja) [11].

Актуальность данной темы обусловлена неугасающим интересом к наследию «главного нашего философа» Вл. Соловьева и необходимостью продемонстрировать повороты в судьбе идеи всеединства у его последователей и единодумцев, к числу которых относится Л. Карсавин. Об актуальности говорит обилие современных исследований, посвященных переоценке роли метафизики всеединства в русской философии, среди которых особого внимания заслуживают работы Н. Ильина «Трагедия русской философии», где исследователь подвергает сомнению устоявшиеся «штампы» истории русской мысли, И. Кребель «Территория предела: эстетика мысли русского модерна», в которой автор предлагает новый принцип исследования философского наследия по специфике философского текста, А. Раскина «Россия, или четвертый вопрос философии», представляющая собой масштабное исследование философского контекста епохи в его связи с историческими реалиями и др. Также следует упомянуть таких заслужено известных исследователей, как В. Н. Порус, Ф. И. Гиренок, И. И. Евлампиев и др.

Целью нашей статьи является прояснение условий возможности свободы в рамках философии всеединства через понятие личности

В философии понятие «всеединство» имеет богатую историю, восходящую к Плотину и выступает прежде всего категорией онтологической, оно выражает определенный способ и строй бытия. На почве русской мысли оно значительно расширяется, и теперь бытие рассматривается не только как универсум, включающий в себя весь многообразный эмпирический мир, но и как бытие и взаимоотношения Бога и человека. В связи с этим понятие всеединства объединило в себе не только онтологический, но также гносеологический, антропологический, социальный и этический компоненты.

В основе своего учения Карсавин полагает онтологический принцип всеединства. Он, вслед за Соловьевым понимает всеединство как органическое единение универсального мирового бытия, взаимопроникнутость и в то же время раздельность образующих его частей, их тождественность друг другу при качественной специфичности и индивидуальности, мир, «…в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех.<…> истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них, как *полнота* бытия» (Solov'ev 1990, p. 552) [12, с. 552]. Но при этом он стремится представить его в иной, по сравнению с Соловьевым и его единомышленниками, модели. Всеединство карсавинского толка приобретает динамический аспект, что становится возможным благодаря введению Карсавиным в онтологию категории Личности.

Таким образом, Карсавин продолжает традицию, положенную Соловьевым, но, по определению С. Хоружего всеединство в философии Карсавина становится «не космично, не логично, а личностно» (Horuzhij 1994b, p. XXXIV) [18, с. XXXIV]. И далее: «Карсавин первый сделал метафизику всеединства философией личности» (Horuzhij 1994b, p. XXXIV) [18, с. XXXIV]. Как будет показано ниже, именно у

Карсавина вместе с личностью во всеединый мир проникает возможность свободы. Но сначала следует рассмотреть вопрос о наличии и возможности свободы до утверждения, онтологизирования личности во всеедином мире, то есть в философии Соловьева. Для ответа на этот вопрос обратимся к работе позднего Соловьева «Понятие о Боге», поскольку именно в ней содержится ценное для нас определение в контексте сопоставления со взглядами Карсавина. В этой статье, посвященной философии Б. Спинозы, ставится вопрос о личности.

Соловьев совершенно определенно понимает человеческую личность как нечто, противопоставленное человеческому телу, чувственно-телесному в человеке.

В философии Соловьева из христианского разграничения личного и природно-чувственного начал в человеке следует, что свобода человека «понимается как способность к преодолению сращенности личности с собственной сущностью, и в этом смысле как способность личности *к независимости от самой себя*» (Nenashev) [9]. В ходе таких рассуждений становится понятным, что способность личности к независимости от самой себя сводится к способности преодолевать свою тварную природу, то есть, по Соловьеву, именно телесное в человеке.

Именно в этом лежит корень расхождений во взглядах Соловьева и Карсавина. Последний не перестает подчеркивать, что личность – всегда телесно-духовна. Это единое бытие. «Как единство самого моего тела, дух ему не противостоит, но он и оно – одна и единая моя личность, – единая в качестве духа, множественная и разъединенная в качестве тела» (Karsavin 1992, p. 165) [4, с. 165].

В этом аспекте Карсавин, безусловно, более христианин, чем Соловьев. Ту же мысль высказывает Лосский в своем исследовании богословия отцов восточной церкви: «…личность – конкретно-духовное или (что то же самое: не даром «личность» от «лица») телесно-духовное существо, опреленное, неповторимо-своеобразное и многовидное» (Losskij 2003a, p. 220) [7, с. 220]. Более того, она «не частью духовна, частью телесна», ибо дух не участняем и не может быть частью. Личность *всецело духовна* и *всецело телесна*» (Losskij 2003a, p. 158) [7, с. 158]. И, хотя, богослов теряется в точном определении личности, указывая на то, что в истории христианства не было указано однозначного набора свойств личности, которыми она полностью исчерпывалась бы, он все-таки останавливается на об щем выводе: «Личность – это несводимость человека к природе. Но, в то же время, это то, что включает ее с себя» (Losskij 2003b, p. 667) [8, с. 667].

Такое понимание тела как неотъемлемой характеристики личности становится возможным для Карсавина благодаря тому, что в русле своей концепции симфонической личности тело обретается человеком как результат саморазъединяющегося движения личности. То есть личность в теле предстает как момент симфонической личности, но это все та же личность, обладающая все тем же бытием.

У Карсавина личность всегда стремится к самовоссоединению. У Соловьева же – всегда к воссоединению со Сверхличным. Если у Соловеьва личность и Бог соотносятся соответственно как «личное» и «сверхличное», то у Карсавина – как «несовершенная личность» и «совершенная личность», причем индивидуальная, несовершенная личность предстает как момент совершенной, симфонической личности.

И теперь, возвращаясь к рассуждениям о природном аспекте, целостная личность «не должна определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу» (Losskij 2003b, p. 203) [8, с. 203]. Соловьев обрекает человека на постоянную борьбу со своей природой, на самом деле, личность *уже* от нее свободна. Как указывает Ненашев, в философии Соловьева «личность есть носитель, или ипостась, того, что выше личности, и в подчинении этому высшему состоит истинное значение и назначение личности» (Nenashev 2001, p. 44) [10, с. 44] .

Из вышеизложенного понятно, что подобное отречение от телесного, по Соловьеву, есть единственный путь сохранения души. Это, пожалуй, побочный эффект центральной идеи Соловьева об объединении церквей и его симпатии к католичеству, одного из самих спорный вопросов в соловьевских исследованиях.

Есть принципиальная разница между аскетизмом восточнохристианским и отрицанием плоти западного католического образца. Последнее основано на дуалистическом противопоставлении материи и духа, и, как следствие, тела и души, и при таком подходе действительно одно должно «победить» за счет уничтожения, у-ничижения другого. Восточнохристианские отцы практиковали аскезу, дабы не уничтожить тело, но чтобы его *преобразовать*. Православие сохранило взгляд на человека как на личность, которая достигает совершенства лишь в единстве своей природы, на Западе же это разделение начато было Фомой Аквинским, а в русскую философию проникло именно через Соловьева.

Итак, полагая человека носителем, ипостасью сверхличности, Соловьев видит его необходимость преодоления собственной сущности. Таким преодолением человек открывает путь в себя сверхличному, то есть дает возможность сверхличному актуализироваться в себе, самое себя уничтожив. Карсавин демонстрирует обратную перспективу: «для любой личности, – цитирует Карсавина Хоружий, – усовершаться значит как можно совершенней актуализировать в себе, как в «моменте», высшие симфонические личности; для усовершения «всякая личность должна осознать себя как свободное осуществление высшей личности» (Horuzhij 1994b, p. LXI) [18, с. LXI].

Более того, называя бога *сверх*-личным, Соловьев автоматически лишает его личного содержания, а, значит, и христианского смысла. Он сам указывает на это в указанном выше сочинении: «…ошибочно думать, что из невозможности считать божество безличным следует необходимость признать его личностью» (Solov'ev 1897, p. 402) [13, с. 402]. У Карсавина понятие личности прилагается в первую очередь не к человеку, а к Богу, что соответствует христианскому пониманию термина личность.

Бог является личностью потому, что он триедин. Как указывает Лосский, именно «тринитарное богословие открывает перед нами новый аспект человеческой реальности – аспект личности»[6] (Preobrazhenskaja) [11]. По аналогии с ипостасями Св. Троицы личностность «является невысказываемым бытием в лоне единой природы» (Preobrazhenskaja) [11]. Именно поэтому одним из самых емких и полных определений личности в православии является определение личности через способ ее бытия *как отношения* (Яннарас).

Личность, восходящая к русскому слову «лик», имеющему одним из своих значений «множестово»,

«совокупность», по определению содержит в себе некое различие, онтологически собранное («стяженное») в единство. Если мы примем такое понимание личности как основу рассуждений, становится понятным противопоставление *лич*-ности и *сам*-ости как контрарных понятий, находящихся на двух полюсах христианской антропологии и обозначающих два аспекта человека. В самостном способе бытия нет места отношению, так как нет онтологической дистанции между «моментами» самости, самость представляет собой онтологически не организованную массу, с невыделенными «моментами». Отношение между ипостасями Бога демонстрирует личностный способ бытия и вменяет его человеку.

Человек потому и есть личность, что он - образ личного Бога в безличном мире. Человек существует в качестве личности по причине того, что являет собой образ Бога, и наоборот – он вследствие того только и есть образ Божий, что существует в качестве личности.

А поскольку личность неделима на части, то одна ее часть не может превзойти другую. Убить в себе все природное у Карсавина становится невозможным, в отличие от выводов его предшественника. Когда Карсавин говорит о назначении человека как об обращении к высшему, речь идет скорее о совершенствовании самого себя, а не о культивировании одного в себе путем ампутации другого.

Полагаем, в условиях всеединства Соловьева личность обречена на подобное дробление. Это вполне логично вытекает из формулировок всеединства. Ведь для того, чтобы все было взаимопроникаемо не должно существовать никаких целостных, самодостаточных структур, именно раздробленность личности делает ее всеединой. Отказывая человеку в личностном бытии Соловьев, он вменяет ему бытие всеединое.

Итак, смысл человеческого существования заключается в соединении с божеством, путем превосхождения своей человеческой природы. Это универсальная установка всех «философий», имеющих в основании понятие христианского Бога. Расхождения, вскрывающие основополагающие ориентации той или иной системы начинаются дальше, когда внимание обращается непосредственно к фигуре «превосхождения».

Превосходить – не значит нивелировать, отрицать, «выдавливать из себя по капле» свою собственную природу. Это просто абсурдно, ибо она является общей для всех людей. Это более очевидно при употреблении слова «сущность». Надо понимать, что когда Ф. Ницше говорит о человеке как о чем-то, что «должно превзойти», место после-человека является пустым, вакантным местом умершего Бога. Человеку есть куда превосходить, утверждая новое бытие. Христианин же всегда пре-восходит себя в-месте с Богом, и к-месту Бога, одно наличние котрого делает это «пре-восхождение» возможным. Христианское понимание динамического движения личности – «*само*превосхождение» путем экстатическим. Яннарас пишет об этом так: «Экстаз означает динамическое самопревосхождение природной индивидуальности, ее освобождение от собственной заданности» (Jannaras 2005, p. 115) [19, с. 115]. Христианин всегда уже-способен пре-ступать свою природу. И возможно это только потому, что является личностью, как является личностью христианский Бог, то есть имеет способ бытия как отношения. В этом корень и начало любовно-эротического самопревосхождения, о котором так красиво писал Яннарас.

Итак, превзойти свою природу у Соловьева значит отказаться от себя, от того, что он понимает под «эгоизмом». У Карсавина же «превзойти» свою природу значит самовосоединиться, то есть утвердиться в качестве личности. Человек получает возможность, используя словарь Яннараса, эк-зистировать, «выступать» из своего бытия.

Это самопревосхождение выступает как аспект того самоопределения, которое сводится к понятию свободы. По сути дела, свобода христианина есть самоопределение личности. И здесь Карсавин дает шанс человеку – симфоническая личность за счет своего множества-в-единстве, своей телесно-духовной цельности получает возможность самоопределяться, оставаясь самой собой и сохраняя свое бытие. «Свобода, – пишет Карсавин, – не вытекает из моего бытия и не создает его, но есть *само оно, как не данное, а самодвижное* (Karsavin 1992, p. 28) [4, с. 28].

Если у Соловьева свобода выступает реализацией внутренней необходимости, то есть самоутверждения своей собственной обусловленности, то Карсавин полагает, что свобода – в самопреодолении, это борьба личности с самой собой (ее саморазъединение, борьба с собою за самовоссоединение и, наконец, восстановление ею своего относительного единства), то есть свобода заключается в ежиминутном утверждении победы одного момента над другим, победы личности над самой собой в смысле собственного стремления к саморазъединению, но не над своим телом. Телесное и духовное – не моменты симфонической личности, каждый из ее моментов как личность есть духовно-телесное единство. В условиях всеединства свобода реализуется в сохранении себя самого в каждый момент времени.

Следует прояснить, что в этом смысле «я сам» являюсь личностью, но не самостью, а, значит, не являюсь чем-то статичным, одиночным, устойчивым, раз и навсегда данным, за-данным. Имея способ бытия как отношения, «я сам» как личность в каждый момент времени утверждаю в качестве самого себя один из своих моментов, не нарушая при этом собственной целостности. «Я сам» предстаю не «единственным», но «единым». «Свободный – равный своей собственной самости» (Bibihin 2012, p. 153) [1, с. 153]. И хотя эта фраза не является прямой иллюстрацией развиваемой автором мысли, будучи перенесенной в контекст данной статьи, она приобретает поразительную точность и уместность. Свобода в ходе изложенных рассуждений реализуется как способность сохранять самотождественность, самовоссоединение собственной личности в ее духовно-телесном единстве, а проще говоря, в «бытии самим собой». Само такое свободное самовоссоединение становится возможным благодаря такому единству бытия, которое у Карсавина из всеединого становится «стяженным». То есть, каждый момент симфонической личности содержит в себе ее самое, это часть, которая обладает тем же бытием, что и целое.

Более того, человек во всеедином мире является свободным в той степени, в которой является личностью. Сама природа личности, ее структура делает свободу возможной. Личность, утратившая свое личностное бытие, теряет свое единство, распадется на множество обособленных «моментов», между которыми утрачивается отношение – то, что делает личность личностью. А, значит, свобода теряет свой смысл, поскольку, как самоопределение, может быть реализована лишь в отношении (к чему-либо/себе/Богу). По сути дела, свобода есть и может быть только там, где есть личность.

Личность в метафизике всеединства появляется только у Карсавина, а, значит, только у Карсавина поднимается вопрос о свободе как сохранении самого себя.

Мы видим две противоположные тенденции в отношении к человеку и к реализации его свободы путем самопревосхождения: чтобы воссоедениться со сверхличным у Соловьева, человек должен пройти путь самоограничения, это механизм урезания, умаления, отречения от того, что в человеке уже-есть, от того, что он уже-есть. Другим полюсом выступает восточнохристианская фигура самопревосходящего человека, саморасширяющегося в пределе – до обожения, страмление к выходу из себя, дабы воссоедениться с Богом, сохраняя то, что ты есть, то, чем Бог человека создал. Отсюда преображение тела, воскресение из мертвих во плоти, любовно-эротическое отношение между личностью и Богом, какое в принципе возможно только между двумя личностями, отсюда свобода. Свобода и обожение человека состоит не в ненависти к плоти, но в любви к духовному. Антиномия свободы в этих двух полюсах – духа и плоти – снимается и разрешается только в любви, но это уже предмет другого исследования.

В связи с этим приобретает особую ясность сформулированная Г. Флоровским квинтессенция назначения человека, от которого « требуется не самоотрицание, но подвиг, – не самоубийство, но обновление или преображение» (Florovskij 1981, p. 181) [15, с. 181].

Вывод: Личность, обладая способом бытия как отношения, является духовно-телесным единством своих «моментов», имеющих общую природу и обладающую с ними единым бытием. Свобода личности во всеедином мире реализуется как способность к сохранению самого себя, то есть единства личности путем утверждения одного из ее «моментов» в каждый момент времени. Л. Карсавин, наполнив онтологическую структуру всеединства религиозным содержанием и привнеся в него фигуру личного Бога «овозможнивает» (пользуясь формулировкой Н. Левицкого) свободу человека в структуре всеединства, что было невозможно в системе соловьевского образца.

Библиографические ссылки

1. Бибихин В. В. Собственность. Философия своего / В. В Бибихин . – СПб.: Наука, 2012. – С. 536. – (Сер. «Слово о сущем»).

2. Булгаков С. Н. Трагедия философии (Философия и догмат) / С. Н. Булгаков.// Сочинения: в 2 т.. – М.: Наука, 1993. – Т. 1 – С. 307–515.

3. Горелик К. В. Этика всеединства в философии Вл. Соловьева / К. В. Горелик // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьёва. [Материалы международной конференции 14 – 15 февраля 2003 г]. Серия «Symposium», – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. – 2003. – № 32. – С.189–196.

4. Карсавин Л. П. О личности / Л. П. Карсавин // Религиозно-философские сочинения: в 2 т.. / сост. и вступ. ст. С. С. Хоружего. – М.: «Ренессанс», 1992. – Т. 1. – С. 3–234. – («Памятники религиозно-философской мысли»).

5. Карсавин Л. П. Католичество: [Электронный ресурс]. / Л. П. Карсавин. – Режим доступа: http://imwerden.de/pdf/karsavin_katolichestvo_1918_text.pdf

6. Кузанский Н. Об ученом незнании / Н. Кузанский ; [пер. / общ. ред. и вступит. статья З. А. Тажуризиной] // Н. Кузанский. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1979. – Т.1. – С. 488

7. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви / В. Н. Лосский ; [пер. с фр. В. А. Рещиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко]. // Лосский В. Н.Боговидение – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 111–310

8. Лосский В. Н. По образу и подобию / В. Н. Лосский ; [пер. с фр. В. А. Рещиковой ; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко] // Лосский В. Н. Боговидение – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 553–750

9. Ненашев М. И. Концепция человеческой свободы в философии Вл. Соловьева: [Электронный ресурс] / М. И. Ненашев. – Режим доступа: http://nenashev.kirov.ru/articles/06/

10. Ненашев М. И. Идея свободы и истории в работе «Понятие о Боге» В. Соловьева / М. И. Ненашев. // Соловьевские исследования. – Иваново: Мин. образ. РФ, Ивановский гос. энергетический ун-т., 2001. –№2. – С. 34–57.

11. Преображенская К. В. Христианское понимание личности в интерпретации В. Н. Лосского: [Электронный ресурс] / К. В. Преображенская. – Режим доступа: http://www.nravstvennost.info/library/news_detail.php?ID=4679

12. Соловьев В. С. Первый шаг к положительной эстетике / В. С. Соловьев. [общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева ; примеч. С. Л. Кравца и др.] // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 822

13. Соловьев В. С. Понятие о боге. / В. С. Соловьев // Вопросы философии и психологии, 1897. – №38. – С. 383–414.

14. Соловьев С. М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция / С. М. Соловьев [Послесл. П. П. Гайденко ; Подгот. текста И. Г. Вишневецкого]. – М.: Республика, 1997. – С. 431.

15. Флоровский Г. В. Богословские отрывки / Флоровский Г. В. // Вестник РЗЕПЭ. – Париж, 1981. – № 105-108. – С. 179–197.

16. Франк С. Л. «Русское мировоззрение» / Франк С. Л. ; сост. П. В. Алексеев // Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 471-500.

17. Хоружий С. С. Всеединство от Гераклита до Бахтина // С. С Хоружий. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейя, 1994. – С. 248–315.

18. Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина / С. С Хоружий. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейя, 1994. – С. 150–214.

19. Яннарас Х. Личность и Эрос / Х. Яннарас ; пер. с греч. Г. В. Вдовина // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЕН), 2005. – С. 89-400.

Тройно-Фунтусова Н. В. Два розуміння особи та можливості свободи в філософії всеєдності

Стаття присвячена дослідженню поглядів двох представників філософії всеєдності в російській релігійній філософії на природу і специфіку людської свободи. Таке дослідження можливе лише через звернення до християнської релігії, яка є орієнтиром для всієї російської релігійної філософії. Л. Карсавін є послідовником В. Соловьева, проте його філософія наближається до християнства за рахунок введення категорії особи, і саме тому в його філософії людина отримує здатність до свободи.

Ключові слова: метафізика всеєдності, В. Соловьев, Л. Карсавін, особа, свобода.

Troyno-Funtusova N. V. Two perceptions of personality and possibility of freedom within philosophy of all-in-oneness

The article addresses the notions of two representativesfor all-in-oneness metaphysics, within Russian religious philosophy, as for nature as well as human freedom specifics. This type of research becomes possible exceptionally through appellation to Christianity, being the guiding landmark for the entire tradition of Russian religious philosophy. Notwithstanding the fact that L. Karsavin was V. Solovyov's disciple, his philosophy approaches Christianity through the category of personality. Thus, the distinctive feature Karsavin is the notion of human being personality as unity of spirituality and corporality.

The author demonstrates that self-transcendenceserves as an aspect of self-determination, which is resolved into notion of

freedom. Christian's freedom is synonymic to self-determination of personality. In Karsavin's philosophy the chance for freedom appears – the symphonic personality through its multiplicity-within-unity, its spiritually corporeal integrity obtains the possibility to self-identification, remaining one and preserving its own being.

While in Solovyov's works freedom acts as realization of inherent necessity, namely the self-assertion of inherent causality, Karsvin contemplates that freedom lies within self-determination, it is the internal struggle within personality, which is implemented as the ability to maintain self-approximation, self-rapprochement of the personality in its spiritually corporeal unity. Such unrestrained self-rapprochement in itself becomes possible due to the unity of being of which every momentum of symphonic personality is an integral part, embracing being equaling to the one of the Whole.

The author concludes that these philosophical notions of freedom represent two reverse tendencies within the approach to the human being and to realization of freedom through self-transcendence. In Solovyov's works, for the purpose of unification with super-personal, a human being is to go through self-containment, which is an apparatus of reduction, constriction, resignation of the elements inherent to human being, of its nature. The antipole is the figure of an Eastern-Christian person going through self-transcendence, self-expanding up to the very limit – to divinization, strive for self-transcendenceso as to reunite with God, along with retention of the human being essence, created by God.

Keywords: metaphysic of all-in-oneness, V. Solovyov, L. Karsavin, personality, freedom.

References

Bibihin, VV 2012, *Sobstvennost'. Filosofija svoego* [Freehold. His philosophy], Nauka publ, Saint Petersburh.

Bulgakov, SN 1993, *Tragedija filosofii* (Filosofija i dogmat): Sochinenija: v 2 t. [The Tragedy of Philosophy (Philosophy and dogma): Collected Works in 2 vol.], Nauka publ, Moskov.

Florovskij, GV 1981, 'Bogoslovskie otryvki' ['Theological passages'], *Vestnik RZEPJe*, № 105–108, Parizh, pp. 179–197.

Frank, SL 1992, *«Russkoe mirovozzrenie», Duhovnye osnovy obshhestva* [«Russian world» spiritual foundation of society], Respublika publ, Moskov.

Gorelik, KV 2003, 'Jetika vseedinstva v filosofii Vl Solov'eva' ['Ethics unity in philosophy Vl. Solovyov'], *Minuvshee i neprehodjashhee v zhizni i tvorchestve V. S. Solov'jova*, Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshhestvo publ, Saint Petersburh.

Horuzhij, SS 1994a, 'Vseedintsvo ot Geraklita do Bahtina' ['Unity from Heraclitus to Bakhtin'] , *Posle pereryva. Puti russkoj filosofii,* Aletejja publ, Saint Petersburh.

Horuzhij, SS 1994b, 'Zhizn' i uchenie L'va Karsavina' ['The life and teachings of Leo Karsavin'], *Posle pereryva. Puti russkoj filosofii,* Aletejja publ, Saint Petersburh.

Jannaras, H 2005, 'Lichnost' i Jeros' ['Personality and Eros'], *Izbrannoe: Lichnost' i Jeros*, ROSSPEN publ, Moskov.

Karsavin, LP n.d., *Katolichestvo* [Catholicism], viewed May, 30: <http://imwerden.de/pdf/karsavin_katolichestvo_1918_text.pdf>

Karsavin, LP 1992, *O lichnosti, Religiozno-filosofskie sochinenija*: v 2 t. [On the individual, religious-philosophical works: in 2 vol.], Renessans publ, Moskov.

Kuzanskij, N 1979, *Ob uchenom neznanii. Sochinenija:* v 2 t. [On Learned ignorance. Works in 2 V.], Mysl' publ, Moskov.

Losskij, VN 2003a, *Ocherk misticheskogo bogoslovija vostochnoj cerkvi* [Sketch mystical theology of the Eastern Church], Bogovidenie, OOO «Izdatel'stvo AST» publ, Moskov.

Losskij, VN 2003b, *Po obrazu i podobiju* [On Image and likeness], Bogovidenie, OOO «Izdatel'stvo AST» publ, Moskov.

Nenashev, MI n.d., *Koncepcija chelovecheskoj svobody v filosofii V. Solov'eva* [Concept of human freedom in the philosophy of V. Solovyov], viewed May, 30: <http://nenashev.kirov.ru/articles/06/>

Nenashev, MI 2001, 'Ideja svobody i istorii v rabote «Ponjatie o Boge» V. Solov'eva' ['The idea of freedom and the stories in «The Concept of God» of V. Solovyov'], *Solov'evskie issledovanija,* Min. obraz. RF, Ivanovskij gos. ehnergeticheskij un-t. publ, Moskov.

Preobrazhenskaja, KV n.d., *Hristianskoe ponimanie lichnosti v interpretacii V. Losskogo* [Christian understanding of the person in the interpretation of V. Lossky], viewed May, 30: <http://www.nravstvennost.info/library/news_detail.php?ID=4679>

Solov'ev, VS 1897, 'Ponjatie o boge' ['The concept of God'], *Voprosy filosofii i psihologii*, №38, pp. 383–414.

Solov'ev, VS 1990, *Pervyj shag k polozhitel'noj jestetike*, Sochinenija v 2 t. [The first step to a positive aesthetics in 2 volumes], Mysl' publ, Moskov.

Solov'ev, SM 1997, *Vladimir Solov'ev: Zhizn' i tvorcheskaja jevoljucija* [Vladimir Soloviev: The Life and creative evolution], Respublika publ, Moskov.

Надійшла до редколегії 12.05.2013 р.

УДК 111.852:165.614

О. В. Тиха

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

КОНТАМІНАЦІЯ: ТЕОРЕТИЧНИЙ РУХ ВІД ПОЗИТИВІЗМУ ДО НЕОПОЗИТИВІЗМУ

Досліджуються особливості розвитку поняття «контамінація» в умовах європейської некласичної естетики, зокрема у теоретичних рухах позитивізму та неопозитивізму. Проаналізовано розширення меж естетичної проблематики.

Ключові слова: позитивізм, неопозитивізм, некласична естетика, натуралізм, контамінація.

У даному дослідженні, ми проаналізуємо розвиток «контамінації» в умовах некласичної естетики. Розглянемо розширення меж естетичної проблематики, що пов'язано з глибоким осмисленням традиційних для естетики питань, а також віднаходженням у цих питаннях нових вимірів та зрізів. Проаналізуємо особливості трансформацій естетичної традиції в некласичній естетичній теорії.

Мета даного дослідження полягає в розгляді контамінації в умовах некласичної естетики, зокрема у теоретичних рухах позитивізму та неопозитивізму.

Естетика XX століття, яку визначають як некласичну, є наступним – після постнекласичного – етапом розвитку естетичного знання. Некласична естетика, як зазначають науковці; це «складне й суперечливе явище, її розвиток має як самобутні риси, так і певні загальні ознаки, зумовлені поняттям сучасність. У широкому розумінні всю естетику XX століття називають сучасною. Однак це поняття має і конкретний смисл – ідеться про теоретичні й художні проблеми певних десятиліть» (Aesthetics 2005, p. 308) [1, с. 308]. XX століття позначене тенденцією активної взаємодії філософського, етико-естетичного, психологічного й художнього процесів, утвердження нових форм філософсько-естетичного аналізу дійсності й мистецтва. Проте, перехід естетики до некласичного періоду, природно, потребує понятійного оновлення (принципово чи частково), а воно здатне викликати й оновлення концептуальне.

Слід наголосити, що відомий французький філософ Огюст Конт (1798 –1857), котрий був засновником позитивізму, вплинув і на становлення неопозитивізму, що склався на початку 20-х років XX століття. Ці філософські течії значною мірою обумовили розвиток європейської естетики та мистецтва XX століття. У

межах своєї філософської концепції, Конт приділяє певну увагу естетиці й мистецтву.

На думку філософа, можна виділити в історії людства дві епохи, що були найсприятливіші для розвитку мистецтва. Перша – античність – створила «численні духовні й соціальні умови справжнього розквіту високого мистецтва» (The history of aesthetics. Monuments of the world eteticheskoy thought 1967, p. 730) [2, с. 730]. Античність з плином часу змінюють періоди монотеїстичного, теологічного й метафізичного мислення, але вони не стимулюють творчість ані в поезії, ані у філософії, ані в політиці. Згодом, коли настає період позитивного мислення, саме мистецтво набуває важливого значення, так як у ньому відбувається поєднання «позитивного знання» з «релігією людства». О.Конт вважав, що за допомогою мистецтва можна буде інтерпретувати природничі науки, об'єктивне знання і зробити їх більш популярними. Водночас мистецтво існує для створення прекрасного у буденному житті, для ідеалізації реального буття, воно створює ідеали, утверджує цінності та красу. Таким чином, мистецтво, що належить до чуттєвого світу візьме напрям у сфери науки, промисловості й суспільства. «Дивовижні діяння людини, підкорення природи, чудова організація суспільства – ось що повинен оспівувати в наші дні справжній естетичний геній, який перебуває під активним впливом позитивного духу – дійового джерела нового могутнього натхнення», – пише О. Конт (The history of aesthetics. Monuments of the world eteticheskoy thought 1967, p. 732) [2, с. 732].

Зазначимо, що в останні роки позиція О. Конта, І. Тена, Е. Золя, М. Дессуара, Т. Манро, тобто дослідників, дотичних до позитивізму та неопозитивізму, розглянута в роботах Л. Левчук, О. Оніщенко, Т. Ємельянової, А. Шелякіної. Ці українські естетики не лише виокремлюють позитивізм та неопозитивізм в логіці становлення європейської гуманітарної традиції, а й реконструюють тогочасне «культурне поле», де дискусії щодо конкретних естетико – мистецтвознавчих проблем дозволяли сформувати об'єктивну позицію. Показовою в означеному контексті є монографія О. Оніщенко «Художня творчість: проект некласичної естетики» , де представлена позиція видатного французького письменника, лауреата Нобелівської премії Анатоля Франса щодо оцінки спадщини Е. Золя. Як зазначає О. Оніщенко: «у 1887 році А. Франс пише рецензію, що фактично стає відповіддю на так званий «Маніфест п'яти», в якому група молодих представників натуралістичного напряму різко розкритикувала твір свого «естетико-літературного» патрона». І далі: «А.Франс одразу ж наголошує на, так би мовити, моральній неординарності «Маніфесту», адже його авторами виступають «п'ть духовних синів» Е.Золя, що «скоїли стосовно нього гріх Хама» (Onishhenko 2008, p. 49) [3, с. 49]. Ця асоціація, що вдало використовує А. Франс, дає змогу переконливо показати своє ставлення до позиції молодих натуралістів.

Окрім цього, українські дослідники намагаються визначити вплив, зокрема, неопозитивізму на практику розвитку європейського мистецтва XX століття. Повертаючись до аналізу логіки становлення й розвитку позитивізму, зазначимо, що прагматичний погляд Конта на мистецтво як на естетичний феномен, набув подальшого розвитку в концепції відомого французького мистецтвознавця Іпполіта Тена (1828–1893). Відомо, що І. Тен перебував під впливом ідей Чарльза Дарвіна. Як представник позитивіського напряму, він намагався пристосувати концепцію біологічної еволюції до розвитку суспільства, до різних видів творчої діяльності людини. Філософ вважав, що гуманітарні науки повинні брати приклад, вчитися в природничих ясності та чіткості мислення, вони мають ретельно, поступово розробляти поняттєво-категоріальний апарат, робити чітку аргументацію висновків. І. Тен уводить до наукового вжитку, на основі його підходу до естетики й мистецтва, поняття «факт», і робить ототожнення «естетичного факту» із конкретним твором мистецтва. Наступним етапом після визначення «естетичного факту», на думку Тена, буде перехід до опису фактів, пошуку джерел їхньої детермінації.

Ми поділяємо думку Л. Левчук та О. Оніщенко, що «однією з важливих ідей естетики Тена є ідея про «головний характер», тобто пануючий тип людини, який складається в конкретному суспільстві й відтворюється мистецтвом: «Головний характер» визначається трьома факторами: расою (спадковими ознаками), середовищем (географічним, політичним, соціальним) і моментом (конкретною історичною епохою» (Levchuk 1997, p. 12) [4, с. 12]. Іпполіт Тен робить визначення творчого розвитку митця за допомогою цих факторів. Процес художньої творчості має на меті створення естетичної цінності, але Тен знову звертається до біологічних, моральних та формальних критеріїв щоб визначити цінність. Тобто, творчий процес повинен відбуватись так, щоб спочатку митець мав здатність зануритися в расові глибини характеру, що створюється, а потім вже потрібно звертатись до обґрунтування його моральної значущості.

Отже, як зазначають науковці, саме концепції О. Конта та І. Тена стали тими позитивістськими основами, на яких відбулось становлення й утвердження натуралізму в естетиці й мистецтві XIX–XX століть. На розвиток натуралізму, у французькій літературі другої половини XIX століття (Е. Золя, брати Ж. та Е. Гонкур, Гі де Мопассан), вплинули філософсько-естетичні позиції О. Конта та І. Тена.

У XX столітті натуралізм розширив свої межі, залучивши теоретичні напрацювання представників емпіріокритицизму, таких як К. Пірсон, Е. Мах, О. Богданов та представників неопозитивізму, таких як А. Річардс, Ч. Огден, С. Лангер, В. Вуд, тим самим трансформуючись у новаторську, розгалужену натуралістичну естетику.

Продовженням теоретично-практичної діяльності О. Конта та І. Тена стала естетика неопозитивізму. Серед тих, хто зробив вагомий внесок у її формування - видатний англійський естетик Айвор Армстронг Річардс (1893–1979). В його науковому доробку – робота, що складає фундамент неопозитивіської філософії («Значення значення», 1923 р.), праця, в якій закладена основа функціональної теорії мистецтва («Принципи літературної критики», 1924 р.), робота, присвячена психології сприйняття мистецтва («Практична критика», 1929 р.), порівняльному аналізу функцій науки і мистецтва («Наука і поезія», 1926 р.), проблемам художньої уяви («Кольрідж про уяву», 1935 р.), а також статті, присвячені питанням лінгвістичного аналізу поетичного тексту, психологічного тлумачення метафори.

Дослідження теоретичної спадщини А. Річардса має серйозне методологічне значення, аналіз його наукових поглядів дозволить побачити характерні риси

неопозитивістської теорії мистецтва та її еволюції. Теоретична спадщина Річардса досліджувалась російськими (Е. Я. Басін, Ю. Б. Борев, І. С. Нарський, Е. В. Леонтьєва, В. Н. Дуденков, А. С. Богомолов, А. А. Ветров, В. В. Прозерський, В. Н. Зуденков) та українськими (Л. Т. Левчук, В. П. Іванов, В. А. Личковах) філософами та естетиками.

Автори роботи «Значення значення» Ч. Огден і А. Річардс вважають, що «інтерпретація будь-якого знака є наша психологічна реакція» (Ogden & Richards 1964, p. 20) [5, с. 20]. Цю «тотальну реакцію» вони і розглядають як «значення» знака. Надалі, всю свою увагу вони зосереджують на аналізі одного з різновидів знаків – словах.

Е. Я. Басін у роботі «Семантична філософія мистецтва» (1973 р.) робить докладний аналіз неопозитивіської методології дослідження мистецтва Річардса по книзі «Значення значення». Вчений також розглядає концепцію символічної (референціальної) та емотивної («евокативної» – від англ. evoke – викликати певні почуття, спогади,) функції мови: «Якщо ми використовуємо слова, щоб передати інформацію, комунікувати «думки» про речі, символізувати ставлення до референта позначення – це буде символічне використання (функція) слів. Емотивне використання мови характеризується трьома основними функціями: 1) висловити ставлення (почуття) до слухача, 2) висловити ставлення (почуття) до об'єкта (референту), 3) викликати спрямований ефект у слухача» (Basin) [6].

Е. В. Леонтьєва в книзі «Мистецтво і реальність» (1972 р.) робить зауваження щодо концепції символічної та емотивної мови А. Річардса. Мистецтво для естетика являє собою, перш за все, форму комунікації, відносин та передачі емоцій. Леонтьєва приходить до висновку, що, відповідно до його концепції, «немає необхідності знати, що представляють собою речі, щоб перейнятися до них відповідним ставленням» (Leont'eva 1972, p. 67) [7, с. 67].

Російський дослідник В. Н. Дуденков у статті «Естетична еволюція А. Річардса» (1972 р.), яку він присвятив книгам «Принципи літературної критики» і «Практична критика», робить аналіз проблеми сприйняття мистецтва. Автор приділяє увагу логіці міркувань естетика, психологізації його методу, відзначає суперечливість, нестійкість поглядів Річардса. Якщо в книзі «Принципи літературної критики» стверджується, «неможливість справжнього подібності сприйняття твору мистецтва різними реципієнтами» (Dudenkov 1972, p. 149) [8, с. 149], то в «Практичній критиці», «…Ричардс ставить головним своїм завданням пошуки і літературно-критичне обґрунтування єдиних норм естетичної оцінки і сприйняття явищ мистецтва» (Dudenkov 1972, p. 150) [8, с. 150].

Л. Т. Левчук у 1997 році, в дослідженні «Західноевропейська естетика XX століття», вперше представляючи українським фахівцям роботу «Значення значення» виокремила кілька наріжних естетико-мистецтвознавчих позицій, зокрема: «у монографії «Значення значення» («The meaning of meaning») А. Річардс і Ч. Огден обґрунтовують різницю між емотивним та символічним вживанням мови. Визнавши подвійне значення мови, її дихотомію, людство, на думку авторів, позбудеться конфліктів між протилежними професійними спрямуваннями (наука – мистецтво), переконаннями (знання – віра), способами мислення (аналіз – інтуїція) і т.ін» (Levchuk 1997, p. 15) [4, с. 15]. Ч. Огден і А. Річардс переносять цю ідею у сферу естетичних понять: «...різні речі іноді називають одним словом, а одну річ – різними словами. При цьому люди не враховують, що, наприклад, поняття «краса», «значення», «істина» насправді не окремі слова, а групи, ряди на перший погляд нерозрізнюваних, але вкрай суперечливих, неподібних символів» (Ogden & Richards 1964, p. 130) [5, с. 130].

Український естетик В. А. Личковах зауважує, що «зведення сутності культури до мовної символіки, а мистецтва – до знакового «вираження» й «викликання» емоцій збіднює культурно-історичний естетичний зміст предметно-речового й художнього світу. Емотивізм у філософії й естетиці недооцінює соціальні аспекти культурних і художніх цінностей, принижує пізнавальну, інтелектуальну дієвість мистецтва» (Lichkovah 1985, p. 99) [9, с. 99].

Розробляючи естетичну проблематику, А. Річардс і Ч. Огден, приходять до висновку, що поняттєво-категоріальний, який склався в естетиці на початку XX століття, не може повністю відобразити, пояснити їхні ідеї. Теоретики починають розробляти нові, «нетрадиційні» естетичні поняття. Так у західноєвропейській естетиці XX століття утверджуються і закріплюються поняття синестезія, контамінація, стимул, імпульс.

Представники натуралістичної естетики, у 20–30-ті роки XX століття, приділяють увагу проблемі естетичної цінності, яку намагаються поєднати з поняттям естетичного досвіду. «Естетична цінність як естетичний досвід», – а саме так поєднують ці поняття відомий англійський естетик Айвор Річардс і співавтор частини його робіт Чарлз Огден, – розкривається через біологічні, психологічні й соціальні механізми дослідження естетичного досвіду» (Aesthetics 2005, p. 315) [1, с. 315]. В той же час, ці автори зробили спробу розглянути вказану проблематику на ширшому теоретичному ґрунті і взяли семантичний підхід, як метод розуміння естетики взагалі й мистецтва зокрема.

Естетичний досвід легко піддається трансформації, тому його слід захищати від руйнації. «Ці сили А. Річардс об'єднує поняттям «контамінація» (забруднення) – внесення в естетичний досвід «неестетичних елементів», девальвація естетичної цінності. Термін «контамінація» пояснює процесс змішування (свідоме чи мимовільне) подій різних літературних творів, використання певних уже відомих сюжетних ліній у процесі створення нового літературного твору» (Aesthetics 2005, p. 315) [1, с. 315]. Застосовуючи термін «контамінація» до сфери естетики, А. Річардс, намагався звернути увагу на трансформацію у XX столітті класичної спадщини, усталених принципів, традиції естетики.

У творчій спадщині А. Річардса та Ч. Огдена містяться й інші ідеї, такі як проблема співвідношення правди й істини в мистецтві, віри й факту, співвідношення мистецтва й науки. Багато суперечок і дискусій викликало положення Річардса, розвинене їм у роботі «Наука і поезія», про те, що в поезії немає «стверджень», а є «псевдоствердження». Цим терміном А.Річардс хотів підкреслити суттєву відмінність у використанні тверджень в поезії від їх застосування в науці. Адже ствердження в науці використовуються для інформації. Емоційні ефекти, які вони можуть викликати, несуттєві для науки. Задача стверджень в поезії – впливати на емоції, упорядковувати їх, організовувати імпульси й установки. У поезії «псевдоствердження» не є логічними висновками, логіка тут підкорюється почуттям.

Основна ідея естетичної концепції А. Річардса й Ч. Огдена про те, що мистецтво – це форма організації досвіду, була об'єктом теоретичних дискусій, а також активізувала подальші дослідження західноєвропейських та американських естетиків.

Підкреслені нами тенденції у розвитку позитивістської – неопозитивістської естетики дають змогу зробити висновок, що, все ж таки, ми не повинні перекреслювати того позитивного, що було зроблено представниками цих напрямів. Адже поряд із представниками школи «нової критики» (Дж. Ренсон, А. Тейт, Р. Воррен, Т. Еліот), Т. Манро працювали А. Річардс, Ч. Огден – теоретико-пошуковий характер творів яких сприяв формуванню та закріпленню нових понять у естетичній теорії. Певної уваги, на нашу думку, заслуговує намагання позитивістів, неопозитивістів розширити поняттєво-категоріальний апарат, який забезпечував би їх спроби теоретично обґрунтувати нові ідеї в естетиці.

Окрім зазначеного, потрібно, на нашу думку, показати також вплив ідей позитивізму на художню культуру 20–30-х років XX століття. Тут видається цікавим показати вплив ідей позитивізму в російській культурі. Широко відома роль Зігмунда Фрейда в практиці сюрреалізму чи філософії Жана-Поля Сартра та Альбера Камю в естетиці абстрактного мистецтва. Про вплив ідей позитивізму в російській культурі пишуть мало, в основному пов'язуючи його з ревізією основ марксистської філософії, розпочатої в період 1908–1917 років.

Як пише російська дослідниця Н. Павлова: «Ще рідше зустрічаються аналітичні роботи про роль позитивізму в художній культурі російського авангарду. А раз так, то і явища типу «Чорного квадрата» Казимира Малевича або «винаходи заумі» російськими футуристами представляються швидше малозрозумілим дивацтвом, ніж художнім еквівалентом будь-яких позитивістських ідей. А між тим, зв'язок між ними є, хоча він і не самоочевидний» (Pavlova) [10]. Звичайно, є відмінності між імперативними твердженнями російських митців і методологічними установками позитивізму, однак, очевидна і спорідненість його положень з тими ідеями, які визрівали в літературному та мистецькому середовищі.

У художній практиці 20–30-х років також можна зустріти майже буквальне відтворення ідей, запозичених в позитивістської філософії. Так, Казимир Малевич слідом за своїми вчителями-філософами закликає до максимальної економічності мальовничих засобів. У цій своїй вимозі він доходить до крайності. На його думку, необхідно ліквідувати не тільки колір, але й взагалі будь-яке формальне розмаїття. Так з'являються найпростіші знаки супрематизму і сюжети його картин: квадрат, хрест, прямокутник. Маса кольору, пояснює К. Малевич, вторинна по відношенню до буття, його внутрішнього руху, тому, у відповідності з принципом економії мислення у позитивізмі, різноманіттям кольору можна знехтувати і обмежитися хроматичними кольорами. У символіці кольору абстракціонізму «білий - потенція буття» (В. Кандінський).

Отже, достатньо вказати на біле, щоб зобразити буття – «це вічне ніщо», яке потенційно містить у собі все майбутнє формальне розмаїття та багатобарвність світу, той матеріал, з чого розгортається світ. Згідно з цією логікою колір, форма – символи об'єктивно існуючих першоелементів світу – є вже достатньою його репрезентацією.

У галузі літератури ці ідеї виявилися близькі творчості російських кубофутуристів, їх спробі створення «нової мови», розробці принципів тонічного віршування. Поступово, значною мірою завдяки зусиллям В. Хлєбнікова, так зване словотворення стає ознакою нового мистецтва. Іноді здається важко зрозуміти словотворення віршів В. Хлєбнікова, якщо не мати на увазі методологічні установки, що надають сенс всім його формально-експериментаторським речам. Перша «позитивістська» установка В. Хлєбнікова – висновок про значущість формальних структур мови, можливості, з їх допомогою, пізнання реальності й управління нею. Друга «позитивістська» установка В. Хлєбнікова – визнання мови певною архетипною, біологічно успадкованою структурою, що є іманентною свідомості. Звідси – спроби виявлення початкового архетипового сенсу звуку, фонеми, тих «першопочатків», «першоелементів» мови, коли мова була ще «частиною природи», а тому – вільна від побутових і рефлексивних нашарувань (Pavlova) [10].

Ось приклад вірша «Закляття сміхом» мовою оригіналу з раннього періоду творчості В. Хлєбнікова:

«О, рассмейтесь, смехачи!
О, засмейтесь, смехачи!
Что смеются смехами, что смеянствуют смеяльно,
О, засмейтесь усмеяльно!
О, рассмешищ надсмельных – смех усмейных смехачей!
О, иссмейся рассмеяльно смех надсмейных смехачей!
Смейево, смейево,
Усмей, осмей, смешики, смешинки ...» (Hlebnikov 1986, p. 7) [11, с. 7].

З кореня «сміх», не порушуючи законів російського словотворення, В.Хлєбніков створює вірш, який цілком ілюструє його програмну мету – «знайти, не розриваючи коренів, чарівний камінь перетворення всіх слов'янських слів одне в інше» (Vasil'єv) [12]. Причому, для Хлєбнікова всі ці «звукообрази», «заум», «вірші-перевертні» – не формальне експериментування, а виявлення глибинної змістовності мови, звуку. Звук теж може бути змістовний, стверджує поет, необхідно тільки вловити відповідність «зорового» та «звукового». Ілюстрацією цієї ідеї є ще один відомий вірш В.Хлєбникова «Бобеобі», написаний ним у 1909 році:

«Бобэоби пелись губы,
Вээоми пелись взоры,
Пиээо пелись брови,
Лиээй - пелся облик,
Гзи-гзи-гзэо пелась цепь.
Так на холсте каких-то соответствий
Вне протяжения жило лицо» (Hlebnikov 1986, p. 10) [11, с. 10].

Повертаючись до ідеї словотворення в інтерпретації В.Хлєбнікова, процитуємо мовою оригіналу одну з цього думок: «Если мы имеем пару таких слов, как двор и твор, и знаем слове дворяне, мы можем построить слово творяне – творцы жизни.» Зазначемо, що В. Хлєбніков володів блискучою здатністю словотворення, як ніхто інший збагнув принцип «фантазування» словом. Так, у слові правити він пропонував літеру «п» замінити літерою «н» і отримати змістовно нові слова «нравитель», «нравительство» (Levchuk 2009, p. 6) [13, с. 6].

Цікаві в цьому плані і досліди раннього Бориса

Пастернака і Володимира Маяковського, їх спроби створення «звукообразів», використовуючи принципи тонічного віршування. Так, в ранньому вірші «Кілька слів про мене самого» Маяковський вдається до імітації природних звуків вітру і дощу, щоб підсилити відчуття вологості, сльоти, зробити слово видимим, а звук змістовним.

«Полночь
Промокшими пальцами щупала
Меня
И забитый забор
И с каплями ливня на лысине купола скакал сумасшедший собор
Я вижу, Христос из иконы бежал,
Хитона оветренный край
Целовала, плача, слякоть» (Vasil'yev) [12].

Отже, позитивізм привніс в художню культуру яскраво виражений сцієнтизм, технократичні ілюзії, претензію на науковість і універсальність «строгих і витриманих природничо-наукових методів», спроби застосувати їх до аналізу соціального життя і художньої практики. Міркування про мистецтво К. Малевича, П. Філонова пронизує надзвичайно популярна ідея про те, що мистецтво повинне підкорятися тим же законам, що і весь всесвіт, що немає принципової різниці між рухом природи і рухом сил, що створюють мальовничу форму. Художник повинен прагнути до подоби творчості в природі, відтворити не її форми, а методи, за допомогою яких остання «діє».

При цьому, часто робота художника порівнюється з роботою вченого, який за зовнішньою оболонкою шукає внутрішнє, виявляє закономірність. Ось характерна для того часу цитата з висловлювань Павла Філонова про мистецтво: «Майстри аналітичного мистецтва у своїх роботах діють змістом, ще не вводять в обіг в області світового мистецтва, наприклад: біологічні, фізіологічні, хімічні явища і процеси органічного та неорганічного світу, їх виникнення, втілення, перетворення, зв'язок, взаємозалежність, реакція і випромінювання, розпадання, звук, мова, зростання і т. д. при особливому, по відношенню до панівних досі у світовому мистецтві та в його ідеології, методі мислення. У мистецтві прийнято і освячено століттями милуватися цвітом та формою поверхні об'єкта і не заглядати вглиб, як робить учений – дослідник у будь-якій науковій дисципліні» (Markin 1995, p. 10) [14, с. 10].

Можна зробити висновок про те, що захоплення ідеями позитивізму виявилося досить продуктивним для розвитку російської художньої культури, якби не ті тенденції, які сформувала логіка позитивізму. Фетишизування науки і природничо - наукових методів мислення приводило до переконаності, що можливо створити якусь універсальну схему мислення взагалі, схему логіки з великої літери. Тому, на нашу думку, загалом, мистецтво 20–30-х років XX століття відрізняє сцієнтизм, нетерпимість до чужої позиції, претензія на нормативність і універсальність – тендерції, які сформувалися у тому числі і під впливом філософії та логіки позитивізму.

Бібліографічні посилання

1. Естетика: Підручник / [Л. Т. Левчук, Д. Ю. Кучерюк, В. І. Панченко ; за заг. ред. Л. Т. Левчук]. – К.: Вища школа, 2005. – С. 308- 315
2. История эстетики.Памятники мировой этетической мысли: в 6 т. – 1967. – Т. 3. – С. 730–732.
3. Оніщенко О. Художня творчість: проект некласичної естетики / О. Оніщенко – К., 2008. – С. 49
4. Левчук Л. Західноєвропейська естетика XX століття / Л. Левчук – К.: Либідь; 1997. – С. 12
5. Ogden C. K. The Meaning of Meaning. / C. K. Ogden, I. A. Richards – New York, 1964. – P. 20
6. Басин Е. Я. Семантическая философия искусства (критический анализ) [Електронний ресурс] / Е. Я. Басин. – Режим доступа: http://basin-e.narod.ru/Basin-semantic-full2.pdf
7. Леонтьева Э. В. Искусство и реальность / Э. В. Леонтьева – Л.: Наука, 1972. – С. 67.
8. Дуденков В. Н. Эстетическая эволюция А. Ричардса / В. Н. Дуденков // Вопросы философии, М., 1972, С. 148–154.
9. Личковах В. А. Проблема «эвокативности» культуры: критика буржуазних концепцій / В. А. Личковах // Этика и естетика. – 1985. – № 28. – С. 99.
10. Павлова Н. Г. Идеи позитивизма в русской художественной культуре 20-30-х годов XX в. [Електронний ресурс] / Н. Г. Павлова. – Режим доступа: http://elib.altstu.ru/elib/books/Files/pa2001_1_2/pages/32/pap_32.html
11. Хлебников В. Избранное / В. Хлебников – М.,1986. – С. 7–10/
12. Васильєв С. А. Особливості словесного живопису в ліриці В. Маяковського та В. Хлєбникова [Електронний ресурс] / С. А. Васильєв. – Режим доступа: http://reff.net.ua/40098/Osobennosti_slovesnoiy_zhivopisi_v_lirike_V_Mayakovskogo_i_V_Hlebnikova.html
13. Левчук Л. Т. Футуризм: історія, теорія, мистецька практика. / Л. Т. Левчук // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності, Зб. наук. праць. – К.: Видавничий центр КНЛУ, 2009. – Вип. 24. – С. 6
14. Маркин Ю. П. Павел Филонов / Ю. П. Маркин – М., 1995. – С. 9–10.

Тиха О. В. Контаминация: теоретическое движение от позитивизма к неопозитивизму

Исследуются особенности развития понятия «контаминация» в условиях европейской неклассической эстетики, в частности в теоретических движениях позитивизма и неопозитивизма. Проанализировано расширение границ в эстетической проблематике.

Ключевые слова: позитивизм, неопозитивизм, неклассическая эстетика, натурализм, контаминация.

Tyha O. V. Contamination: a theoretical movement from positivism to neopositivism

The article investigates the analysis of artistic features of contamination in European non-classical aesthetics, particularly in theoretical movements positivism and neopositivism and shows expanding the boundaries of aesthetic issues.

Keywords: positivism, neopositivism, non-classical aesthetics, naturalism, contamination.

References

Estetika: Pidruchnik [Aesthetics: A Textbook], 2005, Vishha shkola publ, Kyiv.

Basin, EJa n.d., *'Semanticheskaja filosofija iskusstva (kriticheskij analiz)'* ['Semantic philosophy of art (critical analysis)'], viewed May, 30: <http://basin-e.narod.ru/Basin-semantic-full2.pdf>

Dudenkov, VN 1972, 'Ehsteticheskaja jevoljucija A. Richardsa' ['Aesthetic evolution A. Richardsa'], *Voprosy filosofii*, Moskov.

Istorija ehstetiki. Pamjatniki mirovoj ehsteticheskoj mysli: v 6 t. [The history of aesthetics. Monuments of the world eteticheskoy thought: in 6 vol.], 1967. T.3, pp. 730–732.

Hlebnikov, V 1986, *Izbrannoe* [Favorites]. Moskov.

Leont'eva, JeV 1972, *Iskusstvo i real'nost'* [Art and Reality], Nauka publ, L.

Levchuk, L 1997, *Zahidnoyevropejs'ka estetika XX stolittja* [Western European aesthetics of the twentieth century]. Libid' publ, Kyiv.

Levchuk, LT 2009, 'Futurizm: istorija, teorija, mistec'ka praktika' ['Futurism: history, theory and artistic practice'], *Aktual'ni filosofs'ki ta kul'turologichni problemi suchasnosti, Zb.*

nauk. prac'. vipusk 24, Vidavnichij centr KNLU publ, Kyiv.

Lichkovah, VA 1985, 'Problema «evokativnosti» kul'tury: kritika burzhuaznih koncepiij' [The problem of culture 'evokativnost': the concept of bourgeois criticism], *Ehtika i ehstetika* [Ethics and aesthetics], № 28, p. 99.

Markin, JuP 1995, *Pavel Filonov* [Pavel Filonov], Moskov.

Onishhenko, O 2008, *Hudozhnja tvorchist': proekt neklasichnoyi estetiki* [Artistic creation: the project of non-classical aesthetics], Kyiv.

Ogden, CK & Richards, IA 1964, *The Meaning of Meaning*, New York.

Pavlova, NG n.d., *Idei pozitivizma v russkoj hudozhestvennoj kul'ture 20–30-h godov XX v.* [The ideas of positivism in Russian artistic culture of the 20's and 30's of the twentieth century], viewed May, 30: <http://elib.altstu.ru/elib/books/Files/pa2001_1_2/pages/32/pap_32.html>

Vasil'yev, SA n.d., *Osoblivosti slovesnogo zhivopisu v lirici V. Majakovs'kogo ta V. Hlyebnikova* [Features verbal art in the lyrics of Mayakovsky and Velimir Khlebnikov], viewed May, 30: <http://reff.net.ua/40098/Osobennosti_slovesnoiy_zhivopisi_v_lirike_V_Mayakovskogo_i_V_Hlebnikova.html>

Надійшла до редколегії 15.05.2013 р.

УДК 141.19:23

І. В. Сумченко

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ФЕНОМЕНУ «СПРАВЕДЛИВІСТЬ» В ІНДІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

В статті проаналізовано еволюцію становлення та розвитку поглядів на справедливість, що склалися в індійський інтелектуальній традиції. Визначені особливості уявлень на справедливість як на підтримання моральної закономірності, відплату за праведне життя, духовно-моральну цінність.

Ключові слова: справедливість, несправедливість, ріта, драхма, карма.

Проблема справедливості виступає фундаментальним питанням для соціально-гуманітарного знання, передусім для філософії. У сучасній теоретичній думці тема справедливості набуває нового звучання, тому що її осмислення є спробою розв'язати цілу низку соціальних, економічних та екологічних проблем сьогодення, які супроводжують сучасний етап людської історії.

Неочікувано довготривала світова економічна криза, зростання та загострення соціальних конфліктів, які, в свою чергу, індукують питання невідповідності якості життя, неможливості визначення ідентифікації та самоідентифікації, з одного боку, та проблему недотримання принципів толерантності, відповідальності, довіри, солідарності, з іншого, – ставлять під сумнів позитивний потенціал аксіологічних засад власне західноєвропейської цивілізації, серед яких чільне місце займає тлумачення справедливості, оскільки саме вона покликана бути цільовим орієнтиром будь-якого західного демократичного соціуму.

Разом з тим справедливість як предмет теоретичного аналізу розглядається не тільки в межах західного соціально-гуманітарного знання, а виступає досить важливою темою, зокрема, для східної філософії, оскільки є універсалією будь-якої культури.

Однак європоцентристська інтенція, яка супроводжувала розвиток західної філософії, призводить до сумніву або навіть до відмови у статусі «справжньої» філософії індійській думці. Найбільш яскраво ця інтенція проявилася в філософсько-історичній концепції видатного німецького мислителя XIX ст. Г. В. Ф. Гегеля, який, підкреслюючи, що хронологічно першою є «так звана східна філософія» (Hehel 1993, p. 160) [4, с. 160], вважав, що її несправжність, «так званість» пов'язана з несвободою мешканців давнього Сходу: через існування «загального зв'язку політичної свободи зі свободою думки філософія виступає в історії лише там і остільки, де і оскільки утворюється вільний державний устрій ... для появи філософії необхідно усвідомлення свободи. Філософія тому починається лише в грецькому світі» (Hehel 1993, p. 143) [4, с. 143]. Ось чому в його «Лекціях з філософії історії» не було розділу, присвяченого аналізу східної філософії. Інший німецький філософ XX ст. Е. Гуссерль наголошував на тавтологічності поняття «західна філософія», оскільки крім неї, філософії як «строгої науки» не існує (Husserl 2000) [6].

Але, на наш погляд, справедливою є думка С. Радхакрішнана про те, що «кожен, хто серйозно вивчає філософію, знайде в індійській думці надзвичайно щедрий матеріал, який за своїм багатством і різноманіттю навряд чи має щось рівноцінне собі в будь-який іншій частині земної кулі. У світі навряд чи досягнута така вершина духовного прозріння чи раціональної філософії, яка не мала б своєї аналогії протягом величезного періоду, починаючи від стародавніх ведійських пророків і закінчуючи сучасними наяйїками» (Radkhakrishnan 1994, p. 44) [14, p. 44].

Теоретичні розвідки вітчизняних та зарубіжних дослідників, які б обґрунтовували самоцінність філософії Індії, а, отже, містили її неупереджені розуміння та інтерпретацію, почали з'являтися лише у другій половині XX століття.

Різноманітні аспекти культури та релігій Індії у своїх роботах розглядають: М. Ф. Альбеділь, Г. М. Бонгард-Левін, О. Ю. Ваніна, Д. Гонда, Ж. Дюмезіль, Ф. Б. Кьойпер, С. Кеткар, М. К. Кудрявцев, Р. К. Нарайан, С. Ф. Ольденбург та ін. Серед сучасних відомих дослідників окремих напрямків індійської філософської традиції можна назвати таких як: Н. О. Железнова, М. А. Канаєва, В. С. Костюченко, В. Т. Лисенко, А. Д. Літман, Т. М. П. Махадеван, К. С. Мурті, Т. Р. В. Мурті, С. В. Пахомов, Р. Прасад, С. Радхакрішнан, М. Т. Степанянц, М. Чаттерджі, В. К. Шохін тощо.

Окрім цього, розгляд питань історії та сутності права в Індії (який побіжно торкається і проблеми соціальної справедливості) в загальному контексті аналізу держави і права містяться в роботах Р. Давіда, З. Добоша, О. А. Жидкова, К. Жоффре-Спінозі, М. А. Крашеннікової, В. С. Нерсесянца та ін.

Проте проблема справедливості в філософській думці Індії вивчена недостатньо. Не існує спеціальних досліджень з даного питання. Тому, на нашу думку, звернення до східної інтелектуальної традиції, принаймні, до осмислення уявлень про справедливість, які склалися в індійській філософії, що містить оригінальні ідеї і концепції, є достатньо актуальною.

Таким чином, теоретична нерозробленість та практична значущість цієї проблеми обумовили вибір цілі даного дослідження – аналіз особливостей інтерпретації

справедливості в релігійно-філософській традиції Індії.

Разом з цим необхідно, передусім, вказати на ті складнощі, з якими стикається дослідник інтелектуальної індійської традиції.

Перш за все, це особливості стилістики релігійно-філософських творів Індії, які пов'язані з полемічно-діалогічний характером їхнього викладу. Тому досить популярним жанровим різновидом індійської інтелектуальної традиції виступає коментар, який, як правило, складається з тези (стислий виклад основних ідей, які критично розглядаються) та антитези (критика та виклад власної точки зору). Крім того, своєрідністю також відрізняються форми умовиводів: «п'ятичленний індійський силогізм <…> є, на відміну від тричленного аристотелівського, діалогічним, представляє скоріше переконання, ніж доведення, і містить компоненти риторичного мовлення у вигляді наочного прикладу і застосування до розглянутого випадку перед лицем опонента, аудиторії та арбітра спору (у семичленних і десятичленних індійських силогізмів експлікуються і «вузли» самої дискусії з опонентом)» (Shokhin 2010b, p. 108) [22, с. 108].

У даному випадку конкретне уявлення виступає як «репрезентативна абстракція», тобто як певний понятійний образ. Отже, відмова авторів релігійно-філософських текстів від використання артикульованої раціональної аргументації доведення свідчить про таку характерну рису індійського способу мислення як образний схематизм.

Друга складність розуміння індійської філософії (яка випливає з першої), пов'язана з полісемантичністю багатьох її базових понять і концептів, що породжує цілий масив паралельних, інколи протилежних значень, інтерпретацій, сенсів, означень. «Мова східних мудреців (будь то буддійські сутри, даоські або конфуціанські тексти) свідчить про недуальні принципи мислення, коли сутність невіддільна від явища, суб'єкт від об'єкта, ідея від образу. Звідси – його художньо-образна форма. Образ стає засобом вираження ідеї, способом осягнення істини. З цим пов'язана і своєрідність східних термінів, їхня неоднозначність, ситуативність – залежність від місця і часу. Вони рухливі, бо відбивають світ-процес, ситуативні, бо несуть на собі відтінок того стану або тієї людини, до якої відносяться» (Hrihoreva 1979, p. 34) [5, с. 34].

Ще одна обставина, яка певним чином ускладнює осмислення індійських концепцій – це наявність поряд із звичними для західного читача жанрів філософування – таких, як спеціалізовані трактати й коментарі на багатьох мовах Індії (передусім на санскриті, мовах пракриті, палі тощо), ще і дещо незвичних – різноманітних оригінальних видів релігійно-філософського дискурсу (які, причому, включають не тільки писемну, але і усну традицію). Цей феномен отримав назву «традиціоналістський поліморфізм», бо «включає як конфесійні зв'язки індійських філософів – у рамках джайнізму, буддизму, індуїзму, так і форми та літературні жанри філософствування – у вигляді традиційного диспуту, а також текстів-індексів типу абхід-хармічних матрік, базових текстів (прозові сутри, віршовані каріки)…» (Shokhin 2010b, p. 108) [22, с. 108].

Нарешті, четверта складність інтерпретації текстів мислителів Індії обумовлена ще однією причиною – своєрідністю світоуявлення індійського народу. Характерними рисами традиційного індійського мислення виступають:

- Нерозривна єдність і взаємопереплетіння міфологічного, релігійного та раціонального аспектів світогляду, тому жодне явище індійської культури не можна зрозуміти, не враховуючи пов'язаність семантики різноманітних контекстів. «Гіта й упанішади далеко не відійшли від народних вірувань. Вони є видатними літературними пам'ятками країни і в той же час засобом висловлювання великих філософських систем. Пристосовуючись до слабкого розуміння більшості, пурани містять істину, висловлену у формі міфів і сказань. В Індії було розв'язане важке завдання – викликати в народі інтерес до метафізики. <…> Саме тісний зв'язок між філософською істиною і повсякденним життям народу робить релігію завжди живою і дієвою» (Radkhakrishnan 1994, p. 45) [14, с. 45].
- Схильність до спіритуалізму, який, однак, не просто розглядає дух як першооснову дійсності, але акцентує увагу на цілісності проявів духовного універсуму. Ця риса виступає підґрунтям формування особливих поглядів на справедливість, оскільки «функція соціальної регуляції є основною для індійської філософії, чий розвинений спіритуалізм можна повноправно вважати основою соціальної організації на противагу відсутності на індійському ґрунті розвиненої політичної структури управління. Така нетрадиційна роль філософії в Індії була обумовлена уявленням про божественну природу соціуму, яка була закладена в ведах» (Smirnov 2002, p. 11) [18, с. 11].
- Ідейний плюралізм, релігійна толерантність. Аксіомою для всіх індійських мислителів є твердження про існування багатьох різних, проте рівноправних і незалежних шляхів осягнення істини, форм та методів пізнання, оскільки «індієць відчував, що істина багатогранна і що різні погляди являють собою лише різні сторони істини, яка не може бути виражена повністю. Тому він відрізнявся сприйнятливістю і терпимістю до інших поглядів. <…> Якщо це було в його силах, індієць не дозволяв загинути самій незначній із традицій, але намагався їх усіх узгодити» (Radkhakrishnan 1994, p. 39) [14, с. 39]. Індійська інтелектуальна традиція демонструє надзвичайно високий ступінь адаптивності, гнучко пристосовуючись до змін та водночас зберігаючи свої засадничі принципи.
- Холістичні тенденції, тяжіння до синтетичного бачення світу, яке проявляється в філософії у вигляді моністичного ідеалізму. На думку С. Радхакрішнана, «навіть ті системи, які прямо проголошують себе дуалістичними або плюралістичними, мабуть, просякнуті сильним монізмом. Якщо ми абстрагуємося від множини думок і звернемося до загального духу індійської думки, ми побачимо, що вона схильна пояснювати природу і життя на основі моністичного ідеалізму, хоча ця тенденція є настільки гнучкою, живою і багатогранною, що приймає багато форм і проступає навіть у взаємно ворожих навчаннях» (Radkhakrishnan 1994, p. 40) [14, с. 40].

Тому індійська релігійно-філософська думка прагнула виробити світоглядні константи через їх акумуляцію у концептах, ідеологемах, філософських напрямках.

Нарешті, останнім складним моментом, який вже безпосередньо пов'язаний з темою нашого дослідження, виступає той факт, що феномен справедливості в філософії Індії не став предметом явно вираженої рефлексії, в ній не існує цілісного вчення про справедливість, воно, є, так би мовити, латентним, тому його необхідно не просто описати та інтерпретувати, а, перш за все «знайти» та

«проявити».

Справедливість виступає полісутнісним феноменом, який ще в давні часи, в епоху домінування міфологічного світосприйняття отримав особливий статус регулятора суспільних відносин та розглядався як в теоретичній, так і в практичний площині. «Переважно усі системи індійської філософії – ведичні і неведичні, теїстичні і атеїстичні, окрім лише чарваки – розвивалися в дусі віри у «вічний моральний порядок», тобто у закон, який встановлює впорядкованість та справедливість» (Dobosh 2011, p. 11) [8, с. 11].

Проте функціонування цього закону, який в «Ведах» іменується як «ріта» («рта») носить космічний масштаб, адже його дія розповсюджується на тільки людину і Всесвіт, а і на богів, ріта виступає початком та гарантом всього існуючого:

«Закон *(ріта – прим. автора)* та істина народилися
Зі займистої спеки.
З неї народилася ніч,
З неї гамірний океан.
З гамірного океану
Народився рік. <…>
Послідовно встановив по порядку,
І небо, і землю,
І повітряний простір, потім світло» (Rigveda X, pp. 321–322) [17: X, 190; p.321–322].

Однак розгортання цього універсального закону відбувається всередині ріти, а не поза її межами, тому пересічні люди нічого не знали про її існування, бо: «законом прихований ваш кремезний закон» (Rigveda V, p. 69) [16: V, 62; p. 69], тобто ріта не тільки визначає сутність всього сущого, але і, власне, самої себе.

Подібне розуміння космічного закону можна зустріти і в інших давньосхідних релігійно-філософських напрямках, зокрема, подібними функціями характеризується Дао у давньокитайській філософії. Зокрема, наголошуючи на «природності» і неминучості дії цього закону, Лао-цзи підкреслює, що «Дао вічне і безіменне. Хоча воно є мізерним, але ніхто в світі не може його підпорядкувати собі» (Drevnekitaiskaia filosofiia, p. 206) [9, с. 206].

Ще одно, що об'єднує ці дві східні інтелектуальні традиції стосовно універсальної закономірності – ріта / дао – це подібне тлумачення їх етичного компонента як домінанти. Поступово ріта почала уособлювати такі моральні якості як правдивість, чесність, справедливість й норми поведінки як «вірність обов'язку, хоробрість, працьовитість і т. п.» (Bonhard-Levin 2000, p.48) [1, с. 48]. У «Ригведі» підкреслюється, що: «пізнання закону розбиває (всі) хитросплетіння. Поклик закону пронизав глухі вуха людини, пробуджуючи, палаючи» (Rigveda IV, p. 387) [15: IV, 23; с. 387].

Навіть більше, вже в наступному філософському творі стародавньої Індії –«Упанішадах» – акцент тлумачення ріти як космічної сили переміщується на роздуми про вплив людської поведінки на Всесвіт: «ріта водночас є й етичним законом в суспільстві аріїв. Добрим і правильним є те, що цьому закону відповідає: шанування арійських богів і принесення їм жертв; нагородження жерців, що здійснюють жертвоприношення, і поетів-ріші, що створюють молитви; підкорення племен, що не почитали арійських богів, а захоплення їхніх багатств. Всі ці поняття з від'ємним значенням відносяться до області *ánrta-*. Тобто погано і неправедно нешанування арійських богів, непринесення їм жертв, скнарість стосовно жерців і ріші і т.д» (Elizarenkova 1999, p. 457) [10, с. 457]. Разом з цим, ріта ритуалізує, задає своєрідну схему людських вчинків, тобто поза ритуальну практику доброчинність позбавляється сенсу.

Охоронцями та спостерігачами за дотриманням ріти послідовно виступали: Варуна (або ж Варуна – Мітра, бо Варуну завжди супроводжував Мітра), Індра, Дхарма. У ведичний період Варуна розглядався в якості верховного божества, який виступив творцем и охоронцем. Він також виконував функції верховного судді, тому Варуну зображували з петлею в руці, призначеної для виловлювання грішників. Найстрашнішими з гріхів проти цього бога вважалося порушення справедливості, клятви, брехня тощо. За погану поведінку Варуна карав винних, насилаючи на них тяжкі хвороби, але тих, хто розкаявся, він же і виліковував.

Місце верховного бога замість Варуни зайняв Індра, який уособлював «передусім військову функцію. Він народжений для битв, відважний, войовничий, переможець; він – бог битви, бере участь в багаточисельних боях проти демонів або проти чужих для аріїв племен» (Toporov 1991, p. 533) [19, p. 533]. Разом з цим Індра перебрав на себе космологічну функцію, охороняючи виконання світового устрою.

Ще одним богом, який уособлював дхарму - справедливість та моральний закон – був бог Дхарма. Складність інтерпретації значення слова «дхарма» пов'язана передусім з його смисловою «навантаженістю», бо за його допомогою в індійській філософії позначають ««порядок», «парадигму», «норму» існування та розвитку як космосу, так і суспільства; регулятивний духовний, соціальний і моральний «закон». Обсяг поняття «дхарма» містить, таким чином, значення і «релігії», і «права», і «моралі»» (Shokhin 2010a, p. 714) [23, с. 714].

Разом з цим, інтегративним значенням поняття дхарми виступає моральна нормативність. Під час вживання цього слова проявляється певне його значення (наприклад, дхарма як істина), однак в цьому окремому випадку дхарма містить в собі й інші її значення: «доброчесність» як «дхарма» – це, отже, і «борг», і «обов'язок» і «правда», і «справедливість», і «право», і «закон», і «правосуддя» (тобто характеристика його сутності), і «релігійна мета» і т. д. З іншими значеннями поняття «дхарма» стан справ подібний: кожне окреме значення як прояв сукупного цілого має якості всіх інших його складових» (Nersesyanc 1983, p. 29) [13, с. 29].

По-друге, щодо розуміння дхарми в історії індійської філософії склалася традиція різного її тлумачення в буддизмі, джайнізмі, вайшешіці, мімансі, веданті, індуїзмі.

Уже у «Ведах» поряд із рітою зустрічається вживання іншого слова – «дхарма» («дхамма»), яке виступає надзвичайно важливим поняттям індійської інтелектуальної традиції. Надзвичайно популярним воно стає в «Упанішадах», де його тлумачать як певну доброчесність: «Кшатра кшатри – ось що таке дхарма. Тому немає нічого вище за дхарму. І безсилий сподівається [здолати] сильнішого за допомогою дхарми, немов за допомогою царя. Бо, воістину, дхарма є правда. Тому і вважають, що той, хто говорить правду, говорить дхарму, той, що говорить дхарму, говорить правду. Адже обидві вони – одне й те ж» (Brikhadaraniaka-upanishada: 1.4.14) [2: 1.4.14]. Отже, зі вченням про драхму пов'язані також давньоіндійські уявлення про варновий устрій суспільства, бо драхма вважається найкращою чеснотою та асоціюється з варною брахманів. Належність ж до варни є наперед зумовленою.

Також в індуїзмі дхарма пов'язувалася з пурушартхою

– основними цілями існування людської особистості. Спочатку їх нараховувалося три – це кама (чуттєвий аспект), артха (матеріальний аспект) та драхма (духовний аспект), причому остання вважалися пріоритетною. Крім того, ці три цілі людського життя інколи співвідносили з періодами життя. Тим не менше дхарма виступає як об'єднуюче начало: «ось три гілки обов'язку: жертвопринесення, вивчення [вед], подаяння – це перша; подвижництво – друга; учнівство, перебування в будинку вчителя, постійне умертвіння плоті в будинку вчителя – третя. Всі вони ведуть до світів доброчесності; той, хто міцно затверджений у Брахмані, досягає безсмертя» (Chkhandohia-upanishada: 2.23.1) [21: 2.23.1].

У книзі «Манавадхармашастра» («Закони Ману») міститься сукупність кореляцій між гунами (субстанціальними властивостями) та пурушартхою: так, гуні «саттва» (благо) відповідає драхма, «раджас» (пристрасть) – кама, «тамас» (темрява) - артха: «24. Вважається, [що] благість [проявляється] в знанні, темрява - у невігластві, пристрасть - в любові і ненависті; такий зовнішній їх прояв (yapus), що проникає [всюди і] властиве всьому живому. 27. Коли [людина] відчуває в душі щось, що поєднане з радістю, те, що утихомирює, що складається з чистого світла, - це треба вважати «благістю» (sattva). 28. Але те, що пов'язане зі стражданням, заподіює незадоволення для душі, треба вважати «пристрастю» (rajas), що не може бути утримана, що завжди захоплює тих, хто володіє тілом. 29. Але те, що пов'язано з помилкою, є невизначеним, мирським, неозначеним, непізнаваним, – це треба вважати «темрявою» (tamas)» (Zakonih Manu (Manavadkharmashastra): 24, 27, 28, 29) [11: 24, 27, 28, 29]. Пізніше до трьох цілей людини була додана четверта – мокша (звільнення).

Буддизм виступив із критикою не тільки існуючого варнового диференціювання суспільства, а і з розповсюдженою думкою про те, що така нерівність є природною та справедливою. Буддійське розуміння драхми базується на її обумовленості людським розумом. Однак і буддизм акцентує увагу на етичній складовій драхми, підкреслюючи, що вона складається із шили (правильної поведінки), праджні (мудрості) та дхьяни (медитації). Справедливість, з точки зору буддизму, пов'язане із ненасиллям, доброзичливістю та іншими чеснотами, тому що людина, покращує свою матню долю та водночас допомагає оточуючим.

Отже згідно з індійською інтелектуальною традицією, кожна людина має індивідуалізований моральний обов'язок, що, однак, є проекцію загальної закономірності – дхарми. Справедливість у цьому контексті розглядається як дотримання дхарми, що передбачає відповідальне, чітке виконання соціально-статусних обов'язків кожною людиною. Із справедливістю пов'язана також нагорода за дотримання або відплата за порушення правил, що проявляється у сансарі (концепції переселення душ) та кармі (принцип відплати людині за минулі діяння). Особливістю кармічної закономірності є те, що «вона не є нагородою чи покаранням, призначеним божественними суддями живій істоті, а є результатом її минулих дій» (Burmistrov 2006, p. 67) [3, с. 67].

Багато основоположних понять індійської філософії було переглянуто представниками неоіндуїзму (неоведантизму), що виник як «наслідок реформаторського руху на рубежі XIX–XX ст. і був викликаний бажанням позбавити давню релігію (*індуїзм – прим. автора*) від незрозумілих, застарілих положень і антигуманних звичаїв, вдихнути в неї нове життя, привести її у відповідність з вимогами розуму і здорового глузду» (Kanaeva 2009, p. 564) [12, с. 564]. Тут по-новому інтерпретуються такі поняття як карма, сансара, переосмислюються уявлення про природу моралі, релігії, права.

Неоіндуїзм виступає за побудову справедливого суспільства, не відкидаючи при цьому духовної складовою. Так, відомий історик індійської філософії XX ст.. С. Дасгупта підкреслив, що «вища мораль, що виникає з релігії, не задовольняється ні розглядом інших людей як рівних, ні інтерпретацією людини як самоцілі, ні навіть інтелектуальною насолодою єдністю, – але тільки інтенсивним почуттям любові, дружби і співчуття. Для цієї мети слід привчити себе протистояти всім тенденціям жадібності, прихильності і антипатії за допомогою прийняття відповідного способу мислення і медитації, щоб контролювати всі тваринні та антисоціальні пристрасті. Найважливіші, кардинальні доброчесності – праведність, чистота, почуття задоволення і відданість Богові у всіх інтересах і діях» (Dasgupta 2006, p. 147) [7, с. 147].

Розгляд теми справедливості у своїй книги «Ідеї справедливості» (2009 р.) продовжив відомий індійський мислитель сучасності А. Сен, лауреат Нобелівської премії з економіки (1998 р.). А. Сен виступив критиком досить популярної в західній філософії лібертатної концепції справедливості Д. Роулза, причому виступаючи з позицій індійської філософії.

Передусім А. Сен спростовує широко розповсюджений стереотип відносно містичності та відповідно відсутності в класичній індійській філософії соціально-філософського дискурсу. На його думку, вже в стародавніх індійських творах, зокрема в «Законах Ману» та «Бхагаватгіті» міститься концепція справедливості, яка ґрунтується на раціональних аргументах та ідеї толерантності.

Ще один стереотип, який індійський мислитель намагається спростувати – думку про наявність демократії як засадничого принципу справедливого суспільства тільки на Заході. А. Сен підкреслює, що демократія, принаймні, її зачатки можна зустріти також в історії Індії (наприклад, едикти царя Ашоки), Японії та навіть в ісламській думці. На думку мислителя, демократію слід розуміти не тільки як наявність сукупності громадських та державних інституцій (таке розуміння природи демократії був названий А. Сеном «ніті-підходом» (Sen 2009, p. 56) [24, p.56]), але передусім як реальну можливість безперешкодного доступу до інформації й її циркуляції та вільного обговорення суспільних проблем («ньяя-підхід» (Sen 2009, p. 57) [24, p.57]). На думку мислителя, найбільш бажаний і водночас імовірний та реальний проект майбутнього – це всесвітня демократія («global democracy» (Sen 2009, p. 213) [24, p.213].

А. Сен критикує підхід Д. Роулза на справедливість за її «надлишковість». Він підкреслює, що «якщо теорія справедливості є для керівництва продуманим вибором політики, стратегії або установи, то ідентифікація повністю справедливих соціальних механізмів не є ані необхідним, ані достатнім» (Sen 2009, p. 15) [24, p.15] .

На відміну від трансцендентального підходу відносно справедливості, що був запропонований Д. Роулзом, індійський мислитель пропонує інший, компаративістський підхід, тому що, згідно з його поглядами, немає універсальної форми справедливості, поняття справедливості носить відносний (локальний, регіональний), а не універсальний характер. Немає єдиного «правильного» розуміння справедливості, кожна

концепція справедливості, на думку мислителя, містить те ідеї, до яких треба прислухатися. Порівняльна концепція А. Сена ґрунтується на оцінці зменшення ступеня несправедливості, причому прояви несправедливості (масовий голод, перенаселення, авторитарний державний устрій, ігнорування прав людини тощо) є її об'єктивними параметрами. Отже, шлях до справедливості, до справедливого суспільства, на думку А. Сена - це боротьба з несправедливістю.

Проаналізувавши особливості інтерпретації справедливості в індійській філософії, можна зробити такі висновки.

Проблема справедливості є досить важливою темою для індійської філософії протягом всього її довготривалого існування. Індійській філософії притаманний антропологічно–сотеріологічний акцент. Особливістю індійської концепції про справедливість виступає той момент, що погляди на неї пройшли тривалу еволюцію від космологічного варіанту (з його ідеєю про справедливість як дотримання універсального закону – ріта) і теологічного варіанту (коли справедливість розуміється як реалізація відплати за слідування праведним шляхом – карма та виконання дхарми) до антропологічного варіанту в новітній індійській філософії (наголошення на відносності поняття справедливості, гуманістичні інтенції), причому з паралельним існуванням елементів всіх трьох варіантів розуміння даного феномена. Таким чином, концепція справедливості в індійській філософії носить синкретичний, космологічно-теологічно-антропологічний характер. У подальших теоретичних розвідках, присвячених даній темі, необхідно провести більш детальний компаративістський аналіз поглядів представників неоіндуїзму.

Бібліографічні посилання

1. Бонхард-Левин Г. Древнеиндийская цивилизация / Г. Бонхард-Левин, М.: Восточная литература. – 2000. – 496 с.

Брихадараньяка-упанишада [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://upanishads.ru/brihadaranyaka.htm

2. Бурмистров С. Л. Брахман и история: Историко-философские концепции современной веданты / С. Л. Бурмистров – СПб: Изд-во СПбГУ. – 2006. – С. 149.
3. Гегель Г. Лекции по философии истории / Г. Гегель – СПб: Наука. – 1993. – 480 с.
4. Григорьева Т. Японская художественная традиция / Т. Григорьева – М.: Наука. – 1979. – 368 с.
5. Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль // Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Минск, Москва: Харвест, АСТ. – 2000. – С. 668–743.
6. Дасгупта С. Индуистскии взгляд на религию / С. Дасгупта // Бурмистров С. Брахман и история: Историко-философские концепции современной веданты – СПб: Изд-во СПбГУ, 2006. – С. 142–149.
7. Добош З. Ідея справедливості у правовій думці стародавнього Сходу / З. Добош // Вісник львівського университету. Серия юридична. – 2011. – Вип.54. – С. 9–15.
8. Древнекитайская философия: собр. текстов в 2-кн. – М.: Мысль, 1972. – Т.1.– 363 с.
9. Елизаренкова Т. Мир идеи ариев Ригведы / Т. Елизаренкова // Ригведа. Мандалы V–VIII. – М.: Наука, – 1999, – С. 452–479
10. Законы Ману (Манавадхармашастра) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://samorazvitie e1.pf/Induizm/Vedi/Upavedi/Zakoni_Manu12.html
11. Канаева Н. Неоиндуизм / Н. Канаева // Индийская философия: Энциклопедия / М. Т. Степанянц. – М.: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, – С. 564–565.
12. Нерсесянц В. Право и закон. Из истории политических учений / В. Нерсесянц – М.: Наука, 1983. – 366 с.
13. Радхакришнан С. Индийская философия. / С. Радхакришнан – М.: Изд-во иностранной литературы, 1994. – Т.1. – 623 с.
14. Ригведа. Мандалы. I–IV – М.: Наука, – 1999. – 768 с.
15. Ригведа. Мандалы. V–VIII – М.: Наука, – 1999. – 744 с.
16. Ригведа. Мандалы. IX–X – М.: Наука, – 1999. – 552 с.
17. Смирнов М. Философия Мадхава Садашива Голвалкара / М. Смирнов, дисс. на соискание уч. степени канд. филос. н., 09.00.03. – УГУ им. А. М. Горького. – 2002.
18. Топоров В. Рита, Т. 2 / В. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. – М.: Сов. Энциклопедия. – 1992. – С. 384.
19. Топоров В. Индра, Т. 1 / В. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. – М.: Сов. Энциклопедия. – 1991. – С. 533–535.
20. Чхандогья-упанишада [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://upanishads.ru/chhandogya.htm#2.23
21. Щокин В. Индийская философия / В. Щокин // Новая философская ехнциклопедия: в 4 т.– М.: Мысль. – 2010. – Т. 2. – С. 107–113.
22. Щокин В. Дхарма / В. Щокин // Новая философская ехнциклопедия: в 4 т.– М.: Мысль. – 2010. – Т. 2. – С. 714–715.
23. Sen A. The Idea of Justice / A. Sen – Cambridge: Mass.: Belknap Press/Harvard University Press. – 2009. – 496 p.

Сумченко И. В. Интерпретация феномена «справедливость» в индийской религиозно-философской традиции.

В статье проанализирована эволюция становления и развития взглядов на справедливость, которые сложились в индийской интеллектуальной традиции. Определены особенности представлений на справедливость как на: поддержание нравственной закономерности, воздаяния за праведную жизнь, духовно-нравственную ценность.

Ключевые слова: справедливость, несправедливость, рита, дхарма, карма.

Sumchenko I. V. The interpretation of the phenomenon of «justice» in Indian religious and philosophical traditions.

The article analyzes the evolution of the formation and development of the views of justice that have been established in Indian intellectual tradition. The problem of justice is a very important topic for Indian philosophy throughout its long existence. Indian philosophy inherent in anthropologo-soteriological emphasis, it has such features as figurative schematics, metaphoric and polisemantically of language, traditionalist polymorphism (presence of original genre of philosophical discourse as a debate, text-index (Matrikom), Sutra, Caricom, etc.). Characteristic features of traditional Indian thought are: the indissoluble unity and interweaving mythological, religious and rational aspects of the world, the tendency to spiritualism, which focuses on the integrity of the manifestations of the spiritual universe, ideological pluralism, religious tolerance, and attraction to the synthetic vision of the world, which manifests itself in philosophy as monistic idealism.

The peculiarity of the Indian concept of justice is the moment that looks at it was a long evolution of cosmological version (with its idea of justice as a universal law compliance – Rita) and theological option (when justice is understood as the realization of a righteous retribution for the following route from – Karma and performance dharma) to anthropological variant in modern Indian philosophy (emphasis on the relativity of justice, humanistic intentions), and with the parallel existence of elements of all three variants understanding of this phenomenon. Analyzed views on the fairness of modern Indian thinkers – Surendranath Dasgupta and Amartya Sen. The features of representations as to the validity of: maintaining the moral laws, the reward for righteous living, spiritual and moral value. Thus, the concept of justice in Indian philosophy is syncretic, cosmological and theological and anthropological

nature.

Keywords: justice, injustice, Rita, dharma, Karma.

References

Bonhard-Levin, G 2000, *Drevneindiiskaia tsivilizaciia [Ancient Indian civilization],* Vostochnaia literatura, Moskva.

Brikhadaraniaka-upanishada [Brihadaranyaka Upanishad] 2013, viewed May, 30: <http://upanishads.ru/brihadaranyaka.htm>

Burmistrov, S 2006, *Brakhman i istoriia. Istoriko-filosofskie konceptsii sovremennoi vedantih [Brahman and History: Historical and contemporary philosophies of Vedanta],* Izdatelstvo Gosudarstvennoho Universiteta, Sankt-Petersburh.

Chkhandohia-upanishada, 2013, viewed May, 30: <http://upanishads.ru/chhandogya.htm#2.23>

Dasgupta, S 2006, 'Induistskii vzgliad na religiiu' ['Hindu view of religion'], *Brakhman i istoriia. Istoriko-filosofskie konceptsii sovremennoi vedantih, ,* Izdatelstvo Gosudarstvennoho Universiteta, Sankt Petersburh, p. 142–149.

Dobosh, Z 2011, 'Ideia spravedlivosti u pravovii dumtsi starodavnoho Skhodu' ['Idea of justice in the legal opinion of the ancient East'], *Visnyk lvivskoho universytetu. Seriia yurydychna*, vyp. 54, p. 9–15.

Drevnekitaiskaia filosofiia. Sobr. tekstov v 2-kh tt. [Ancient Chinese Philosophy: Collected Works in 2 vol.], V.1, 1972, Misl', Moskva.

Elizarenkova, T 1999, 'Mir idei ariev Rigvedih' ['World of ideas Aryan Rig'], *Rigveda. Mandalih V-VIII,* Nauka, Moskva, p. 452–479.

Hehel, G 1993, *Lektsii po filosofii istori [Lectures on the Philosophy of History],* Saint Petersburh: Nauka, p. 480.

Hrihoreva, T 1979, *Yaponskaia khudozhestvenaia traditsia [Japanese artistic tradition],* Moskva: Nauka, p. 368.

Husserl, E 2000, 'Filosofiia kak strogaia nauka' ['Philosophy as a rigorous science']. In: Husserl, E. eds. *Logicheskie isledovaniia. Kartezianskie razmihshleniia. Krizis evropeiskikh nauk i transcendentalnaia fenomenologiia. Krizis evropeiskogo chelovechestva i filosofii. Filosofiia kak strogaia nauka*, Kharvest, AST, Minsk, Moskva, p. 668–743.

Kanaeva, N 2009, 'Neoinduizm' ['Neo-Hinduism'], in MT Stepanianc (ed.), *Indiyjskaya filosofiya: Ehnciklopediya*, Vost. lit., Akademicheskiyj Proekt, Gaudeamus, Moskva, p. 564-565.

Nersesyanc, V 1983, *Pravo i zakon. Iz istorii politicheskikh uchenii [Right and the law. From the history of political doctrines],* Nauka, Moskva.

Radkhakrishnan, S. 1994, *Indiiskai filosofiya* [Indian philosophy], *V. 1.* 2nd ed, Izd-vo inostranoi literaturih, Moskva.

Rigveda. Mandalih. I–IV, 1999, Nauka, Moskov

Rigveda. Mandalih. V–VIII, 1999, Nauka, Moskov

Rigveda. Mandalih. IX–X, 2013, Nauka, Moskov.

Sen, A 2009, *The Idea of Justice*, Belknap Press/Harvard University Press, Cambridge: Mass.

Shokhin, V 2010a, 'Dkharma', in V Stepin, A Guseyjnov, G Semigin (ed.), *Novaya filosofskaya ehnciklopediya: V 4 t., T. 1,* Mihsl, Moskva, p. 714–715.

Shokhin, V 2010b, 'Indiiskaia filosofiia' ['Indian philosophy']. In V.Stepin, A. Guseyjnov, G.Semigin (ed.), *Novaya filosofskaya ehnciklopediya: V 4 t., V. 2. ,* Mihsl, Moskva, p. 107–113.

Smirnov, M 2002, *Filosofiya Madkhava Sadashiva Golvalkara*, [Philosophy of Madhava Sadasiva Golwalkar], autoreferat of dissertation, kandidat nauk, UGU imeni A. M. Horkoho.

Toporov, V. 1992, 'Rita', *Mifih narodov mira. Ehnciklopediya. V 2 tomakh. ['Rita' Myths of world nations. Encyclopedia in 2 vol.],* V. 2. *K-Ya,* Sovetskaya Ehnciklopediya, Moskva.

Toporov, V 1991, 'Indra', *Mifih narodov mira. Ehnciklopediya. V 2 tomakh ['Indra' Myths of world nations. Encyclopedia in 2 vol.]*, Sov. ehnciklopediya, Moskva, p. 533–535.

Zakonih Manu (Manavadkharmashastra) 2009, viewed May, 30: <http://samorazvitie e1.pf/Induizm/Vedi/Upavedi/Zakoni_Manu12.html>

Надійшла до редколегії 14.05.2013 р.

УДК 298.9

Смульський Є. В.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

КОНЦЕПТИ МЕТАГЕНЕТИКИ ТА РАСОВОЇ СВІДОМОСТІ ЯК ЕЛЕМЕНТИ НЕЯЗИЧНИЦЬКОЇ ІДЕОЛОГІЇ

Автор розглядає концепти метагенетики та расової свідомості в неоязичницьких вченнях Asatru Folk Assembly та Родового Вогнища Слов'янської Рідної Віри відповідно. Дані концепти аналізуються на предмет проявів расової чи етнічної нетерпимості, розкривається їх зміст і місце у згаданих вченнях.

Ключові слова: неоязичництво, Асатру, рідновірство, расизм, метагенетика, расова свідомість

Серед новітніх релігійних рухів окреме місце займає неоязичництво, котре в своїй сучасній формі народжується в Європі та Америці другої половини XX століття. За період свого існування воно зайняло чільне місце на релігійній карті західного світу, і, відповідно, стало об'єктом значної кількості релігієзнавчих, культурологічних, соціологічних та інших наукових досліджень. Для пострадянського ж простору феномен неоязичництва видається досить новим, оскільки початок активного розвитку відповідних громад і течій (в першу чергу маємо на увазі слов'янське неоязичництво) припадає на лише на 1990-ті роки. Безперечно, за ці два десятиліття українські нативісти неодноразово потрапляли в поле зацікавлень українських релігієзнавців (зокрема, варто згадати публікації Дмитра Базика та Анатолія Колодного), проте розвідки з даної проблематики переважно стосуються віровчення та культової практики означених релігійних груп. Наше ж дослідження фокусується на визначенні, так би мовити, не суто релігійних елементів.

Часто можна почути звинувачення в нацизмі і расизмі, що лунають в бік послідовників неоязичництва, найчастіше – представників слов'янского та північногерманського його різновидів (Skallagrimsson) [7]. Саме тому в даній статті ми пропонуємо розглянути два досить контраверсійних елементи із вчень *Asatru Folk Assembly* та Родового Вогнища Слов'янської Рідної Віри – концепти мета генетики та расової свідомості, відповідно – крізь призму вищенаведених звинувачень. Хоча на перших погляд може видатися, що задана нами проблематика дещо виходить за межі сфери зацікавлень релігієзнавця, в ході розгортання тексту ми зможемо побачити її нерозривний зв'язок із віровченням відповідних неоязичницьких течій.

Насамперед вважаємо за необхідне ввести дефініції двох основних понять, що винесені в назву даної статті, аби уникнути можливих непорозумінь та якомога чіткіше окреслити змістове поле нашого дослідження.

Неоязичництво – новітні релігійні рухи *політеїстичного характеру*, що тяжіють до *релігійних традицій дохристиянської Європи*. Дане визначення базується на підході американського дослідника Майкла Ф. Стрміски (останній, щоправда, здебільшого віддає перевагу терміну «сучасне язичництво» (*modern paganism*), не заперечуючи в той самий час релевантності терміну «неоязичництво» (*nepaganism*), і покладаючи

вибір на вподобання автора тієї чи іншої публікації) (Strmiska 2005) [8]. Іноді Європейські рамки можуть розширюватись до загального індо-арійського коріння.

Ідеологія – «один з найчіткіше виражених комплексів духовного життя суспільства, який відображає сукупність поглядів, ідей, цілей та ідеалів людей, що характеризують їхню самосвідомість, відношення до дійсності та становище у конкретно–історичних умовах суспільного життя. […] феномен диференціації (економічної, соціальної, політичної, національної, демографічної, статево-вікової тощо) людського життя, спосіб самовираження і самообгрунтування цієї диференціації для надання їй усталеної чи видозміненої форми існування. Репрезентуючи будь-яку проблемну галузь суспільного життя, ідеологія намагається поставити її у центр теоретичної доктрини, яка претендує на системність, логічність і завершеність. Проте однобічність посилок і зорієнтованість на локальний соціальний контекст надають ідеології аналогічності і суперечливості, тому вона не може реально функціонувати без ірраціональних (що не потребують доказів) настанов, які створюють умови цілісного її переживання та ідентифікації індивіда з носіями тієї ж самої ідеології» (Istorichna nauka: terminologichnij i ponjatijnij dovidnik: Navch. posib 2002) [3].

Тепер, коли основні ввідні прояснення зроблено, можемо переходити до реалізації основного завдання даної розвідки – розкриття концептів метагенетики та расової свідомості.

Сам термін «метагенетика» був введений в довколаязичницьку парадигму Стівом МакНалленом в його однойменній статті 1985 року (McNallen (b)) [6], і зазнав подальшого осмислення в статті за назвою «Генетика і далі» (McNallen) [5], виданій влітку 1999 року в журналі *Runestone* #26. Стів МакНаллен є однією з ключових фігур північногерманського неоязичництва від 70-х років XX ст. і донині. Переживши навернення в наприкінці 1960-х, вже 1972 року він формує перше прото-Асатру об'єднання *Viking Brotherhood* («Братство вікінгів»), що з часом переростає в *Asatru Free Assembly* (*AFA, old AFA,*«Вільна асамблея Асатру[2]»). 1986 року *AFA* припиняє своє існування – основною причиною послужили внутрішні суперечності, спровоковані навішеним на організацію кліше прибічників нацистської ідеології. На уламках організації формуються два нові потужні об'єднання – *Ring of Troth* («Коло Троту[3]», зараз відомий як *The Troth*) під проводом Едреда Торссона, та *Asatru Alliance* (*AA*, «Об'єднання Асатру») з Вальґардом (Майклом) Мюрреєм на чолі. 1994 року С. МакНаллен створює нову організацію *Asatru Folk Assembly* (*AFA, new AFA,* «Народна асамблея Асатру»), котра є прямим наступником, «новою інкарнацією» попередньої.

Обидві організації С. МакНаллена (*Asatru Free Assembly* і *Asatru Folk Assembly*) належать до реконструціоністського і етноцентричного (*folkish*) крила в неоязичництві, себто (1) зорієнтовані на максимально чітке відтворення давньої релігійної традиції, що базується в більшій мірі на наукових історичних, археологічних, етнографічних, релігієзнавчих дослідженнях, а не інтуїціях, інсайтах релігійного лідера; і (2) ґрунтуються на уявленні про нерозривність генетичного і духовного зв'язку між історичними язичниками та сучасними адептами. Детальніше щодо типологізації неоязичницьких течій ми говорили в статті «До питання про типологізацію неоязичницьких течій», що на момент написання даного тексту знаходиться в друці, і буде опублікована в збірнику наукових праць «Гуманітарні студії» Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Власне, саме поняття «метагенетика» якраз і стосується вищезгаданого уявлення про нерозривність генетичного (в біологічному сенсі) і духовного зв'язку з пращурами. Одразу необхідно зазначити, що С. МакНаллен абсолютно відкидає будь-які паралелі свого вчення з расистськими чи нацистськими ідеологіями, засуджуючи останні.

Сама гіпотеза метагенетики полягає в тому, що людина з необхідністю успадковує не лише певні фізіологічні риси своїх пращурів – аналогічним чином передаються також і певні ментальні патерни, цінності, духовні потяги тощо. С. Макналлен проводить тут паралель із юнґіанськими архетипами, як певними вкоріненими в людському несвідомому моделями, котрі не конституюються індивідуальними досвідом, і «не є трансльованими через культуру, а, натомість, фактично успадкованими – так би мовити, генетично зумовленими» (McNallen (b)) [6].

Стверджуючи нерозривність фізичного, тілесного, генетичного з одного боку, та духовного, ментального – з іншого, автор неодноразово посилається на різноманітні наукові дослідження (щоправда, нажаль, майже не даючи прямих посилань). Серед них фігурують, зокрема, свідчення датського дослідника Н. Юль-Нільсона (*N. Jule-Nielson)* про подібність особистостей і схильностей у близнюків, що були розділені і росли окремо; та випадки екстрасенсорного зв'язку між однояйцевими близнюками, засвідчені доктором Джозефом Бенксом Райном (*Joseph Bans Rhine)* з Д'юкського університету США (*Duke University*). До цієї ж групи аргументів, що апелюють до наявності певного ментального, духовного – врешті, екстрасенсорного – зв'язку між близькими родичами, належать і згадки про матерів, котрі під час воєн відчували поранення чи загибель власних дітей, не зважаючи на відстань.

Інша група аргументів звертається до феномену пригадування минулих життів. Тут С. МакНаллен спирається на роботи Тімоті Лірі, стверджуючи, що незалежно від факту прийняття чи заперечення можливості реінкарнації, в даному випадку ми стикаємося з явищами, що виходять за межі звичної позитивної науки, і маємо право припустити, що йдеться про генетичну пам'ять, котра закодована в самому ДНК людини. Варто зазначити, що вчення Асатру визнає можливість реінкарнації, проте лише у власних нащадках (до цього питання ми повернемося дещо пізніше).

В статті 1999 року автор наводить групу своєрідних наріжних характеристик концепту метагенетики: спорідненість (*relatedness*), подібність (*similarity*), співпідпорядкованість (*hierarchy*), холізм (*holism*), духовність (*spirituality*) (McNallen) [5]. Під спорідненістю автор має на увазі певний нерозривний, незалежний від часу і місця, зв'язок між людьми, що є частиною більшої системи зв'язків усіх елементів в природі. Подібність – важлива характеристика, що репрезентує певну шкалу спорідненості, близькість зв'язків між людьми (знову ж таки незалежно від часо-просторових характеристик), як, наприклад в поняттях «далеких» і «близьких» родичів.

Окремого прояснення потребує наш переклад поняття *hierarchy* – співпідпорядкованість. Ми свідомо уникли вживання термін «ієрархія», оскільки в сучасному слововжитку в ньому здебільшого домінують акценти

2 *Букв.* «вірність Асам» - неоязичницька релігія, заснована на північногерманській міфології.

3 *Troth* – архаїчний термін, близький за значенням і спільнокореневий з сучасним англ. «truth». Семантично – «вірність, правдивість, істина».

на вертикальній підлеглості, тоді як для концепту метагенетики важливий в даному контексті не стільки зв'язок між вищим і нижчим рівнями системи, скільки, скільки розрізнення між елементами одного рівня, що походять з єдиного материнського первня. Ця характеристика випливає з попередніх двох: всі люди в певній мірі споріднені, проте ступінь цієї спорідненості, подібності є неоднаковим – «та спільність, котру ми називаємо людством, містить в собі значну кількість концентричних кіл, що репрезентують Дух різних народів» (McNallen) [5]. Таким чином різні народи виявляються у відношенні співпідпорядкування – належні до єдиного родового «людство», проте між собою не перекриваються.

Четверта характеристика, холізм, як зрозуміло з назви, вимагає розглядати людський індивід у всій повноті – як єдність фізичних, ментальних, духовних та релігійних його компонентів, що невпинно взаємодіють, впливаючи одне на одне. Останньою в списку характеристик, але, можливо, найважливішою з релігійної точки зору є духовність: «спорідненість і подібність впливають на темперамент, цінності, психічний зв'язок, можливість реінкарнації, і загальний характер духовності чи релігії. Дещо з цього – темперамент і цінності, зокрема – дійсно можуть бути закодованими в ДНК, але механізми інших зв'язків лежать поза межами царини природничих наук, в їх сучасному розумінні» – пише С. МакНаллен (McNallen) [5]. Таким чином відсікається можливість зведення вищезгаданої проблематики до суто біологічних теорій, саме тут ми спостерігаємо точку переходу в якій метагенетика заступає генетику природничу.

Як ми вже згадували, відповідно до північногеманської міфології, що лежить в основі вчення Асатру, реінкарнація можлива лише у власних нащадках. Аналогічне вірування існує і в релігії індіанців-тлінкітів – народності, що проживає на південному сході Аляски та прилеглих канадських територіях. Хоча наприкінці XIX ст. значна частина тлінкітів прийняла православ'я, жива релігійна традиція не перервалася, а в останні десятиліття кількість прихильників традиційних вірувань почала помітно зростати. С. МакНаллен в своїй статті «Метагенетика» посилається на роботу професора психіатрії з Медичної школи Вірджинського університету (*University of Virginia Medical School*) Яна Стівенсона (*Ian Stevenson*) за назвою «Двадцять випадків, що змушують задуматись про реінкарнацію» (*Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*). Один з випадків описує факт гіпотетичного переродження в сучасному клані тлінкітів. І хоча, незважаючи на «вражаючі свідчення» (McNallen) [5], не видається можливим науково підтвердити даний факт реінкарнації – в цьому і немає особливої потреби. Для МакНаллена даний факт слугує черговим підтвердженням генетичного зв'язку на відмінному від чистої біології рівні.

З іншого боку, автор наводить дослідження професора Чикагського університету Деніела Фрідмана «Етнічні відмінності у немовлят» (*Daniel G. Freedman 'Ethinic Differences in Babies'*) котре фіксує різну реакцію немовлят європеоїдної, негроїдної, монголоїдної рас та корінних американців на ідентичні подразники, при чому дана реакція відповідає традиційним стереотипам відносно кожної з рас. Передбачувано подібними виявилися реакції монголоїдних немовлят та немовлят корінних американців, що зумовлене їх близькою спорідненістю. Зрозуміло, що даний факт розцінюється як підтвердження співпідпорядкованості представників різних рас.

Може постати питання – в чому полягає значення всіх вищенаведених викладок? Для асатруа[4], котрий приймає традицію у варіанті *Asatru Folk Aiiуьидн*, як і для значної кількості інших асатруа (наприклад членів *Asatru Alliance*, чи частини послідовників *The Troth*), і, врешті, для будь кого, хто сповідує етноцентричний варіант будь-яких неоязичницьких релігій, висновки очевидні. Існує нерозривний зв'язок між нащадками і пращурами, пряме успадкування не лише певних фенотипових ознак, але й ментальності, ціннісних орієнтирів, духовності. Через пращурів в буквальному сенсі пітримується прямий кровний зв'язок із рідними богами. Представники кожного народу народжуються зі специфічними архетипами, патернами, властивими виключно конкретній етнічній групі, расі тощо, котрі, окрім іншого, відповідають і за потреби релігійні.

Стів МакНаллен пише: «наша релігія відображає саму нашу сутність, а не лише наші вірування. Оскільки людська істота є цілісною (*holistic*) сутністю, наша духовність не може розглядатися як щось відірване від нашого генетичного, фізіологічного спадку. З точки зору і генетики, і метагенетики наші пращури буквально закодовані в самій нашій сутності. Від цінностей і темпераменту – що статистично підтверджено корелюють зі спадковістю – до більш глибинних аспектів духу, наші прабатьки і праматері продовжують впливати на нас. Тому логічно припустити, що люди схильні найкраще реалізуватися саме через релігійні та духовні традиції своїх пращурів» (McNallen) [5].

Звідси логічно випливають два моменти. По-перше, найкращою релігійною традицією для будь-якої людини, буде давня релігія її пращурів. По-друге, представник етносу, що не має кровної спорідненості з історичними носіями конкретної релігійно традиції, просто не здатен сприйняти її в повній мірі, адже в самій його сутності закладені абсолютно інші, властиві лише його народові патерни, а в його жилах тече кров його рідних богів. Саме в цьому часто вбачають причину звинувачувати представників етноцентричної гілки неоязичництва (і, зокрема, С. Макналлена) в расизмі (Skallagrimsson) [7]. Проте, як ми змогли побачити, сам концепт метагенетики не містить в собі ані упередженості, ані зверхності, ані, там паче, агресії до представників інших рас і етносів (натомість можна ставити під сумнів його науковість, але дане питання абсолютно не важливе в контексті нашого дослідження). Звичайно, як і в більшості інших традиційних релігій сім'я, рід і власний народ, як великий рід, становлять виключну цінність. Проте навіть серед приписів відносно поведінки асатруа прописано: «перш за все віддавай любов свою сім'ї та народу, *проте стався із шаною до всіх чиї руки відкриті, а серця чисті* [курсив наш – *Є. С.*]» (Law of the Hall) [4]. Щоправда, одразу варто зазначити, що не всі послідовники Асатру дотримуються етноцентричної позиції – так, наприклад, в США існують громади, до складу яких входять представники різних національностей і рас (Strmiska 2005) [9].

Іще одним важливим наслідком, що випливає з прийняття концепту метагенетики є відповідальність. Відповідальність перед пращурами і рідними богами, чию кров несе в собі адепт. Відповідальність перед єдиновірцями та представниками власного і близькоспоріднених народів, адже завдяки згаданим нерозривним духовним зв'язкам, всі дії, клятви, обряди впливають на «братів і сестер з європейським корінням доволі безпосереднім чином» (McNallen) [5]. І, врешті,

4 Asatruar – адепт релігії Асатру.

відповідальність перед власними нащадками.

Подібним чином розкривається і концепт расової свідомості, представлений у вченні РВ СРВ.

Родове Вогнище Слов'янської Рідної Віри (РВ СРВ, раніше – Родове Вогнище Рідної Православної Віри) – слов'янська неоязичницька течія, що об'єднує більше ста рідновірських громад на території України, Росії, Білорусі, Молдови, Німеччини. Перша громада «Джерело Рода» була заснована 2001 року в місті Кам'янець-Подільський. 30 березня 2005 року течія пройшла процедуру офіційної реєстрації. Серед головних духовних провідників та ідеологів визначаються Верховний Волхв Володимир Куровський та Волхв Богумир Миколаїв. Так само як і *Asatru Folk Assembly*, РВ СРВ тяжіє до етноцентричного та реконструціоністського полюсів неоязичництва. Щоправда, відносно реконструкціонізму у всіх неоязичницьких течіях слов'янського спрямування можуть виникати питання, зумовлені недостатньо збереженою, нажаль, джерельною базою стосовно дохристиянської релігії слов'ян, але дана проблематика лежить за межами нашої розвідки. В даній статті, як вже зазначалося, ми звернемося лише до одного концепту у вченні РВ СРВ – расової свідомості, котрий чітко і коротко розкривається у Відозві VI Віча Православних Вогнищан від 09-10 травня 7517 (2009) року «Про національне питання». Звернення до цього концепту, так само як і до концепту метагенетики, в межах даної статті продиктоване бажанням розглянути позірно найбільш контраверсійні елементи в неоязичницкій ідеології під кутом поширених звинувачень у расизмі.

Можемо стверджувати, що елементи вчення РВ СРВ стосовно національних і расових питань, імпліцитно, в неартикульованій формі містять в собі вже розібраний нами вище концепт метагенетики. Проте, ми жодним чином не говоримо про пряме запозичення, радше, тут ми маємо справу із певними спільними для всіх етноцентричних течій в неоязичництві засновками, а всі наші наступні відсилки і порівняння покликані лише запобігти непотрібним повторам в тексті статті.

Наприклад, дуже яскраво бачимо згадані паралелі в моментах спорідненості, подібності та співпідпорядкованості: «У кожному роді Боги свої, від того і Предки різні, від того й нащадки між собою не подібні. Русин подібний на Русина душею і тілом, Литвин на Литвина, Поляк на Поляка. Є народи більш подібні один на одного, як от Русини та Словаки, є менш – як от Поляки та Серби. А є й зовсім чужі, не подібні один на одного роди, ні душею, ні тілом, ні віданням. Як от Біла раса та чорні, червоні і жовті люди по інший бік» (Volhv Bogumir (Mikolayiv) 2006, p. 80) [2, с. 80]. Детальніше вчення РВ СРВ крізь призму питань національності і раси ми розгляне в окремій розвідці, як воно того і потребує.

Говорячи про расову свідомість вогнищанин[5] відкидає расизм і нацизм як ідеології дискримінації гноблення та геноциду за расовими чи національними ознаками – «головною метою людини є покращення своєї раси, а не винищення інших» (Vidozva VI Vicha Pravoslavnih Vognishhan vid 09-10 travnja 7517 (2009) roku «Pro nacional'ne pitannja») [1]. В основі концепту, як і у випадку з Асатру, лежить відповідальність. Відповідальність перед пращурами і власними нащадками.

Кров поєднує адепта через пращурів із самими рідними богами, сполучаючи їх в єдине духовне ціле – а отже, і успадковані ознаки виходять далеко за межі звичайної генетики. Звідси випливає один з проблемних (з точки зору сучасної політкоректності) елементів вчення РВ СРВ – закон чистоти крові: «наша кров - свята і є лише нашою, роздарювати її та псувати змішанням є злочином проти Предків» (Volhv Bogumir (Mikolayiv) 2006, p. 81) [2, с. 81], адже змішання крові здатне руйнувати вищезгаданий сакральний зв'язок. Щоправда, одразу необхідно зазначити, що тут ми не маємо справу з імперативною забороною – все покладається на особисте рішення і совість окремої людини.

На підтримку такої позиції наводяться дещо сумнівні з наукової точки зору (як і у випадку з метагенетикою) твердження. Зокрема щодо того, що (1) сучасні українці є нащадками трипільців (і є фенотипові ідентичними до них), а отже чистим автохтонним населенням території України (Volhv Bogumir (Mikolayiv) 2006, p. 81) [2, с. 81]; і (2) можливі відхилення в тілесному і духовному здоров'ї дітей, що народжуються від міжрасового схрещування, що особливо яскраво проявляється після другого покоління (Vidozva VI Vicha Pravoslavnih Vognishhan vid 09-10 travnja 7517 (2009) roku «Pro nacional'ne pitannja») [1].

Проте дотримання чистоти крові не обмежується лише униканням міжрасових шлюбів. Не менш важливою є вимога саморозвитку, дотримання фізичного і психічного здоров'я, уникання вживання тютюну, алкоголю, наркотиків, адже вони «руйнують образ духу і тіла нашого роду і впливають на породу, дають нездорове хворобливе потомство з тілесними та душевними вадами, неспроможне виробити ні станової, ні родової свідомости» (Volhv Bogumir (Mikolayiv) 2006, p. 82) [2, с. 82].

В світлі звинувачень у прихильності до расистських і нацистських ідеологій, що часто лунають в бік представників слов'янського та павнічногерманського неоязичництва, ми поставили собі завдання розглянути два, позірно, достатньо контраверсійних концепти, що входять до вчень відповідних течій – метагенетики, розробленої лідером *Asatru Folk Assembly* Стівом МакНалленом, та расової свідомості, представленої у вченні Родового Вогнища Слов'янської Рідної Віри.

Обидва концепти базуються на уявленні про нерозривний генетичний і духовний зв'язок між сучасними адептами та історичними послідовниками відповідних релігій. Такий зв'язок забезпечує єдність з пращурами та рідними богами, і є, фактично, умовою можливості доручення до конкретної релігійної традиції.

Жодних проявів расової чи етнічної дискримінації, агресії, чи тверджень про вищість однієї раси (нації) над іншою в ході дослідження зазначених концептів виявлено не було. Натомість, в якості домінанти в обох концептах була визначена категорія відповідальності перед власними нащадками, пращурами, богами, народом.

Бібліографічні посилання

1. Відозва VI Віча Православних Вогнищан від 09-10 травня 7517 (2009) року «Про національне питання» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://george-bz.livejournal.com/63086.html (дата звернення: 14.05.2013)

2. Волхв Богумир (Миколаїв Р. Д.) Відичне Православ'я: Наш шлях до Бога. Віровідання / Волхв Богумир. – К.: Духовне видання Родового Вогнища Рідної Православної Віри, 7514 р. в. с. м. (2006 р.) – 243 с.

3. Історична наука: термінологічний і понятійний довідник: Навч. посіб. / В. М. Литвин, В. І. Гусєв, А. Г. Слюсаренко та ін. – К.: Вища шк., 2002. – 430 с.

5 Послідовник вчення РВ СРВ. Не слід плутати з огніщанином – прихильником Слов'янської Духовної Течії «Великий Вогонь».

4. Law of the Hall [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.runestone.org/about-the-afa/law-of-the-hall.html (дата звернення: 14.05.2013)

5. McNallen S. A. Genetics & Beyond [Електронний ресурс]/ S. A. McNallen. Режим доступу: http://www.runestone.org/about-asatru/articles-a-essays/144-genetics-a-beyond-metagenetics-an-update.html (дата звернення: 14.05.2013)

6. McNallen S. A. Metagenetics [Електронний ресурс] / S. A. McNallen. – Режим доступу: http://www.runestone.org/about-asatru/articles-a-essays/143-metagenetics.html (дата звернення: 14.05.2013)

7. Skallagrimsson W. Racism in Asatru [Електронний ресурс] / W. Skallagrimsson. –. Режим доступу: http://www.uppsalaonline.com/uppsala/racism.htm (дата звернення: 14.05.2013)

8. Strmiska M. F. Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives / M. F. Strmiska // Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives [ed. by Michael F. Strmiska]. – Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2005. – P. 1-54.

9. Strmiska M. F. Asatru: Nordic Paganism in Iceland and America / M. F. Strmiska, B. A. Sigurvinsson // Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives [ed. by Michael F. Strmiska]. – Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2005. – P. 127–181.

Смульский Е. В. Концепты метагенетики и расового сознания как элементы неоязыческой идеологии

Автор рассматривает концепты метагенетики и расового сознания в неоязыческих учениях Asatru Folk Assembly и Родового Огнища Славянской Родной Веры соответственно. Данные концепты анализируются на предмет проявлений расовой или этнической нетерпимости, раскрывается их содержание и место в обозначенных учениях.

Ключевые слова: неоязычество, Асатру, родноверие, расизм, метагенетика, расовое сознание

Smoulsky I. Concepts of metagenetics and racial consciousness as constituents of neopagan ideology

The author reviews concepts of metagenetics and racial consciousness within neopagan teachings of Asatru Folk Assembly and Ancestorial Fire of Slavic Native Faith (RO SRV) respectively. Concepts are being analyzed on a subject of racial or ethnic prejudice, their meaning and place within respective teachings is being revealed.

Keywords: neo-paganism, Asatru, «Rodnoverie», racism, «metagenetika», racial consciousness

References

Vidozva VI Vicha Pravoslavnih Vognishhan vid 09-10 travnja 7517 (2009) roku «Pro nacional'ne pitannja» 2009, [Appeal Chamber VI Orthodox Vohnyschan from 09-10 May 7517 (2009), «On the national question»], viewed May, 30: <http://george-bz.livejournal.com/63086.html>

Volhv Bogumir, (Mikolayiv, RD) 2006, *Vidichne Pravoslav'ja: Nash shljah do Boga. Virovidannja* [Vedic Orthodoxy: Our path to God. «Virovidannya»], Duhovne vidannja Rodovogo Vognishha Ridnoї Pravoslavnoї Viri, 7514 r. v. s. m., Kyiv.

Istorichna nauka: terminologichnij i ponjatijnij dovidnik: Navch. posib., 2002, [The science of history: the terminological and conceptual reference: Studies. allowance], Vishha shk. publ, Kyiv.

Law of the Hall n.d., viewed May, 30: <http://www.runestone.org/about-the-afa/law-of-the-hall.html>

McNallen, SA n.d., *Genetics & Beyond*, viewed May, 30: http://www.runestone.org/about-asatru/articles-a-essays/144-genetics-a-beyond-metagenetics-an-update.html

McNallen, SA n.d., *Metagenetics*, viewed May, 30: <http://www.runestone.org/about-asatru/articles-a-essays/143-metagenetics.html>

Skallagrimsson, W n.d., *Racism in Asatru*, viewed May, 30: <http://www.uppsalaonline.com/uppsala/racism.htm>

Strmiska, MF 2005, *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*, ABC-CLIO, Santa Barbara, CA.

Strmiska, MF & Sugurvinsson, BA 2005, *Asatru: Nordic Paganism in Iceland and America, Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*, ABC-CLIO, Santa Barbara, CA.

Надійшла до редколегії 15.05.2013 р.

УДК 165.1

Б. М. Северинчук, А. М. Северинчук

Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького

ХАРАКТЕР СЛОВЕСНОГО РЕКОНСТРУЮВАННЯ ЛЮДИНИ ТА СВІТУ

Слово – як таке – не лише відкриття прихованого, але такою ж мірою мусить бути таким, що приховує й ховає.
М. Гайдеґґер (Gadamer 2001, p. 31) [4, с. 31]

Нами розглядається базова проблематика можливостей і перепон, що їх у силу своєї природи ставлять перед нами концепти «слово» та «мова», як окремі та незалежні концептуальні одиниці існування єдиної цілісності. Без урахування словесної природи нашого мислення ми не можемо усвідомити цілісну картину світу, що нас оточує. Вказану проблематику в певних її положеннях розглянуто в контексті середньовічної філософії та інтерпретації в ній знання, що піддається своєму розкриттю в акті віри. Усвідомлення цих складових дозволяє поглянути на слово не лише як на вербальний структурний елемент знання та оформлення комунікативного процесу, а на слово як на джерело життя в його розумній константі, на життя, як на щось більше за сам зміст природного існування. Усвідомити, що не тільки наша мова та саме наше єство, а й світ є потоком енергії розвитку та становлення, Божественного початку, що відкриває не лише шляхи пізнання, а й можливості виходу за рамки протилежностей світу і досягнення того вищого діалогу людини і Бога, що долає рамки самої словесності та відкриває зміст чистого знання, чистої енергії сутності Божої, сутності світу як Його творіння. Сама енергія слова є відбитком творчого початку світу, що є тією із сторін, що і складає дійсне буття предмета.

Ключові слова: слово, інтерпретація, раціональне, ірраціональне, смисл.

Постановка проблеми. Що саме визначає людину? Що вихоплює та окреслює її як власне відмінну від сукупності природного простору існування? Чи ми не можемо слідом за М. Шелером задатися питанням: «(що власне) робить людину людиною?» Усе це постає перед нами, коли ми починаємо цікавитися сутністю людської природи. І тут ми, власне кажучи, й усвідомлюємо, що таким змістом є мова (та енергетична сутність, зміст якої розкриває внутрішню природу людини; ми схоплюємо, аналізуємо та усвідомлюємо світ тією мірою, якою ми заглиблюємось та усвідомлюємо себе в мові). Проте слід відзначити: «Людина вся не вкладається в рамки власної мови; вона більше того, що можна виразити в словах; проте їй доводиться ув'язнювати в слова свій невловимий дух, щоб скріпити його чимось, та використовувати слова як опору для досягнення того, що виходить за їх рамки» (Gumbol'dt 1985, p. 349) [2, с. 349]. Саме ж життя, слідом за Ґ.-Ґ. Ґадамером, «… це заглиблення в мову» (Gusserl' 2006, p. 189) [4, с. 189]. Ми визначаємо себе й окреслюємо ареал свого існування та культурного

простору тією мірою, якою є приналежними до певної мовленнєвої сфери. Власне мова, за В. Гумбольдтом, і є концентрованим виразом культури, способу мислення як окремої людини, так і групи чи цілого народу. Сама вона є певною мірою поза часом, що і надає їй (у гумбольдтівському розумінні) ту духовну складову, що її він і називає «Духом мови», тією сутністю, що власне і дає відповідь на поставлене нами питання. Відтак і сфера існування людини, а що також, що особливо важливо, її комунікативного простору є залежною від даного конструкту.

«У своєму ширшому значенні мова – це вся комунікація. […] Коли ми говоримо про споконвічність батьківщини, ми зараховуємо сюди передусім мову. … Справді, в рідній мові струменить уся близькість до свого, у ній – звичаї, традиції й знайомий світ» (Gusserl' 2006, p. 176–189)[4, с. 176–189]. Сама ж мова постає тим способом світобачення, що і є єдино можливим засобом нашого конструювання світу та його розуміння. Постає у значенні чистої енергії, божественного початку, принципу самого світотворення та енергійної сутності переживання Божественної природи, що власне знаходиться вже поза мовними засобами, точніше, перевершує їх та полягає в акті мовчання як процесу даного переживання, через вслухування, що і показує, те що вищою сутністю існування і є Бог, («абсолютна максима», за М. Кузанським). Як зазначає В. В. Кондзьолка, аналізуючи Августина: «Осмислюючи сутність Бога, Августин наводить Його слова, що були передані ангелами й Мойсеєм синам Ізраїлевим: «Я є той, хто я є». Тобто він – найвище буття, абсолютно незмінне, присутнє усюди внаслідок своєї нематеріальності. Бог, зрозуміло, є реально присутнім і у людській душі. За таких обставин Бог стає також принципом мислення і навіть і найвищою нормою життя. У діалозі «Розмова із самим собою» Августин заявляє: «До тебе звертаюсь, Богу-істино, в якому, від якого і через якого все, що істинне. Бог-мудрість, в якому, від якого і через якого все розмірковує, що мислить… Бог – розумне світло, в якому, від якого і через яке розумно сяє все, що випромінюється розумом» … Бог Августина сам стає найвищим і єдиним буттям. … Августин представляє його як особу (persona), що творить світ, і людину, що перебуває у Божому інтелекті. «Воля Бога властива Богу і зумовлює всяке творіння… Воля Божа належить самій божеській сутності»» (Kondz'olka 2001, p. 89–90) [5, с. 89–90]. Сам світ є своєрідним «текстом», творінням Божим, «структурою думок Божих». Мова ж відтак постає не тільки засобом пізнання світу (недосконалим, зокрема у своєму статусі «природної мови»), а й засобом Божественного розуміння, що забезпечується через віру. Як зазначав у своєму доказі буття Божого Ансельм Кентерберійський: «Коли б хтось безглуздий вигукнув: «Бога нема!» і дійсно збагнув при цьому, що християни розуміють під словом «Бог», а таким для них є істота найвища і найдосконаліша, поза якою іншої не можна й помислити, він логічно змушений був би визнати існування Бога в дійсності» (Kondz'olka 2001, p. 132) [5, с. 132]. Саме усвідомлення імені і є шляхом розгортання, цінність якого ми відмітили, людське слово ж у такому розумінні постає як одна з необхідних сходинок в русі до Імені Божого, як образу всього існуючого в уяві Бога та власне і Його природи. Звертаючись до підходу О. Ф. Лосєва, ми можемо зокрема зазначити, що «Ім'я» і є умовою розвитку світу, а відтак і людини як того центру, що сприймає його та перебуває в його межах.

Усе вищезазначене й обґрунтовує актуальність теми нашої розвідки.

Аналіз досліджень і публікацій по темі. Даною проблематикою так чи інакше займалися: К. Айдукевич, Р. Барт, А. Гелен, Дж. Грін, Е. Гуссерль, М. Гайдеґґер, В. Гумбольдт, Т. Гоббс, Г.-Ґ. Ґадамер, У. Еко, Ю. Крістева, Ф. Капра, О. Лосєв, В. А. Малахов, М. Мамардашвілі, Г. Марсель, Дж. Пірс, Д. Слобін, М. Шелер та ін. Їх праці з означеної проблематики дають нам уявлення про ступінь розробленості даної теми.

Формулювання мети статті. Метою даної статті є з'ясування бачення та можливих форм інтерпретації змістів слова і мови, їх ролі та місця у формуванні картини світу, ціннісних установок, а також орієнтацій індивіда та простору культури загалом, постановка питання про характер їх пізнавальних можливостей і проблем (слова та мови як глибинних конструктів побудови самої картини світу і нашого самоусвідомлення). За Г.-Ґ. Ґадамером, «Мимохіть починаєш думати, що єдність і солідарність, які виникають за наявності єдності мови, – це, власне, те головне, що уособлює нездоланну енергію волі та безмежну віру в те, що люди покликані панувати в світі». Проте далі філософ зазначає: «…у нашому світі … люди цілком свідомо відкидають єдність мови і, на мою думку, ніколи не матимуть її» (Gusserl' 2006, p. 165)[4, с. 165] Ми як люди маємо усвідомити дійсну структуру нашого існування, що окреслює нас, перш ніж будемо здатні подолати обмеженість нашого існування, в якій ми з необхідністю перебуваємо відповідно до власної природи, що проте все ж внутрішньо передбачає можливість виходу із даної ситуації.

Ключові слова. Перед початком викладу основної частини нашої розвідки, визначимо базову термінологію, яка буде в центрі нашої безпосередньої уваги. Отже, під словом ми будемо розуміти слідом за Г.-Ґ. Ґадамером мовленнєве утворення, прив'язане до мовного вживання, що має узагальнююче значення та розкриває безпосередній зв'язок власного змісту із простором суспільних відношень з огляду на його «існування серед людей». Проте тут робиться наголос на саму його «непорушність», хоча б як мовець і був із ним пов'язаний. Слово отримує зміст власного безпосереднього існування, набуває тривалості, створює чіткий намір виявити себе, про що свідчить містерія писемності. Також ми можемо виокремити таке загальне значення, що поряд з його фонетичним складом (зовнішньою формою) постає його внутрішньою основою, що на відміну від позначуваного «виступає як схема функціонування слова у системі мовної свідомості і «дає напрям думки» (О. О. Потебня). … Як феномен культури, слово виконує репрезентативну, онтологічну, художню та ін. функції у моделюванні смислових відношень» (Filosofs'kij slovnik 1986, p. 631)[11, с. 631]. Загалом же під словом ми розуміємо деяку мисленнєву конструкцію, що має своєрідний об'єктивно-суб'єктивний характер вираження та розуміння, поєднує в своїй природі моменти як раціонального, так і ірраціонального осягнення, представляє у власній структурі образи як досвідного знання окремого індивіда, так і культурного простору в цілому (репрезентує характер пізнання, самоусвідомлення та світовідношення попередніх епох існування людської свідомості загалом). Необхідно зазначити, що концепт слова з огляду на об'єм власного значення важко піддається конкретизації та фіксації свого змісту (маючи на увазі кожну окрему дефініцію поняття, обумовлену окремими умовами дослідження, ба, навіть

радше метою окремої інтерпретації значення). Проте саме такий аспект нас і цікавить у рамках нашої розвідки, адже саме розгортання його значення (за аналогією з гуссерлівськими відкритими поняттями) і дозволяє нам розширити обрії як пізнання в цілому, так і того наявного знання, що ми ним оперуємо.

Поняття інтерпретації, хоча воно і не заявлене в темі, теж має важливе значення для нас. Інтерпретація, згідно зі своїм значенням, отримує те необхідне спрямування, що вимагає від нас (у своєму широкому розумінні) «дешифрування або моделювання однієї системи (тексту, твору чи подій, фактів життя) в іншій, більш конкретній, визначеній, зрозумілій, наочній або загальноприйнятій системі, тобто розкриття змісту (відкриває шлях до перевірки положень досліджуваної теорії)» (Filosofs'kij slovnik 1986)[11].

Поняття раціонального й ірраціонального розглядається нами у ракурсі бачення діалектичних філософських категорій, «які характеризують можливості пізнавальних засобів людської свідомості в їхньому відношенні до якісної різноманітності реального світу» (Filosofs'kij slovnik 1986, p. 564)[11, с. 564]. Важливе зауваження стосовно даних положень робить зокрема К. Айдукевич, аналізуючи базові принципи раціоналізму та ірраціоналізму. Він виголошує такий висхідний постулат першого, як спрямованість на інтерсуб'єктивність, адже саме ця інтерсуб'єктивність і є характерною рисою раціонального пізнання, в контексті нашого розгляду. Проте вчений відмічає і зворотній бік даного підходу, що постулюється у протиставленні положенням ірраціоналізму та розкриває втрату безпосереднього контакту з предметом. Дане протиставлення однак засвідчує необхідність раціонального підходу зокрема для практики, хоча відмовляє йому в його повноті, визначаючи цим самим роль безпосереднього пізнання предметів.

Традиційно смисл в історії пізнавальної думки постає тим особливим змістом, яким людина наділяє прояви своєї життєдіяльності, предмети та явища об'єктивного світу в процесі його духовно-практичного освоєння і внаслідок цього надає їм певного значення в системі людської культури, ціннісних установок та мотиваційних орієнтацій (Filosofs'kij slovnik 1986) [11].

Результати дослідження. Говорячи про конструювання людини та власне самого змісту її свідомості, ми відразу маємо зазначити, що її формування є закономірним результатом впливу комунікативного простору спілкування і взаємозв'язку суб'єкта на базі такої вихідної структури, як мова. У своєму загальному значенні ця проблема репрезентується як образ комунікації загалом (Г.-Ґ. Ґадамер). Власне кажучи, сама свідомість відтак постає як «вища, властива лише людині форма відображення об'єктивної дійсності. Свідомість представляє собою сукупність психічних процесів, активно діючих в осмисленні людиною об'єктивного світу і свого власного буття» (Filosofskij slovar' 1972, p. 373–374) [10, с. 373–374]. Вона виступає своєрідним результатом особистісного і культурного досвіду, впливу колективних форм сприйняття та взаємодії, що і оформлює сам характер як нашого мислення так і світовідношення. Базовою основою такого змісту, як ми відмітили, постає мова як виразник культурного досвіду та традиції розвитку минулих поколінь, виразник власне самого способу сприйняття дійсності і культури. Ми усвідомлюємо себе та сприймаємо світ тією мірою, якою і є вкорінені в дану сферу. Проте, як відмічає Дж. Брунер, мова не є виразником усіх пізнавальних процесів, що змушує автора визнати наявність ще двох первинних способів репрезентації дійсності, а саме через дію та візуальні форми сприйняття, що і постають як основа найпервинішого досвіду, що і реконструює зокрема для суб'єкта пізнання структуру існування світу, що його оточує. Проте автор все-таки зазначає, що найбільш гнучким і вільним від дії способом репрезентації дійсності є мова, а також інші символічні системи, що виникли на етапах розвитку людства (наприклад математична). «Такі системи, як мова, дають можливість утворити нові символи для репрезентації абсолютно всього – навіть речей, котрі не можна відчути чи побачити. Маючи в своєму розпорядженні правила комбінації і перекомбінації, подібні до граматики, ми володіємо різноманітними можливостями, що дозволяють вийти за рамки речей і подій, які знаходяться в сфері нашого безпосереднього сприйняття» (Slobin & Grin 1976, p. 183) [9, с. 183] – пише Дж. Грін.

Як показують подальші дослідження філософа, а саме інтерпретації проблеми виховання в аналізі оволодіння людиною мовними значеннями та мовною структурою загалом, оволодіння мовою ще повністю не розкриває бачення самих мисленнєвих здатностей. Важливу роль тут відіграють, як показують дослідження, функції самого виховання особистості, адже виховання накладає на людину як історичні форми світогляду в рамках структур загального досвіду окремої культурної групи, що був оформлений за час її розвитку, так і саму структуру пізнання, в рамках якої вона перебуває, що, як зазначає В. Гумбольдт, виражає вплив «духу народу» на «дух мови», а в підсумку розкриває цілісне уявлення культури та способу мислення народу вже у мовних формах. Повертаючись же до досліджень Дж. Брунера, ми можемо побачити, що дана закономірність проявляється на дослідженні наших дитячих спогадів, які ми не можемо адекватно чи повністю пригадати, а відтак відтворити спосіб запам'ятовування та закодовування інформації, набутої в даний період, що засвідчує трансформацію самого способу як кодування, так і декодування структур нашого мислення, зміну його характеру.

Інший важливий момент ми можемо побачити у відміченому ще Т. Гоббсом принципові необхідності очистки пізнавального ґрунту для отримання знання, що об'єктивно має базуватися на засадах всезагального сумніву (та особистого інтелектуального пошуку), що його конкретно окреслив і розкрив у своєму підході Р. Декарт. Повертаючись же до питання місця мовних конструктів у даному розгляді, ми можемо навести вислів О. Ф. Лосєва: «Уже давно було підмічено і багаторазово підкреслено, що мислення не існує без слів. Слово, а також ім'я, є необхідний результат думки, і тільки в ньому думка досягає своєї вищої напруженості і значення» (Losev 1993, p. 627)[7, с. 627]. І хоча мова є не єдиним принципом, який реконструює зміст нашої свідомості, ми маємо сказати, що вона є визначальною і домінуючою, несучи в собі своєрідний підсумок еволюції думки всієї культурної традиції, пройшовши не лише історичні етапи існування, а й трансформації змісту та значення бачення світу загалом.

Саме слово і є тієї одиницею, що і постає формотворчою у плані не тільки структур нашого мислення, а й, власне, як та основа, що складає вихідну базу світу, так би мовити, в образі ідей Божих, тих образів, що є ідеальними зразками (немов ідеї у платонівському розумінні чи «універсалії» у середньовічній традиції). Цитуючи

Біблію, можемо зазначити: «Написано: Не хлібом самим буде жити людина, але кожним словом, що походить із уст Божих» [Мт. 4: 4]. Слово постає центральною одиницею як античної культурної традиції (що була базою всієї європейської культури), так і середньовічної освіченості та й власне вселюдського культурно-пізнавального досвіду, тією вихідною основою, за допомогою якої можна досягти як знання раціонального, так і духовного. Воно отримує різні форми вираження (розуміння й характеру бачення прихованих змістів), залежно від того культурного середовища, виразником якого воно є, що нам яскраво показав ще В. Гумбольдт.

Важливим кроком на шляху розвитку ідей розуміння самого процесу мовлення та такої його важливої складової, як комунікативна сфера, постає власне Біблійна традиція, що дала можливість нам по-новому поглянути на сам процес протікання зв'язку, вже не як відношення «Я» – «Інший», а як трансформованого на ґрунті християнської традиції (усвідомлення нових для попередніх етапів відношення – милосердя та християнської любові, що і склали культурну і духовну базу не тільки християнства як релігії, а й загалом європейського культурного простору) бачення спілкування в образі відношення «Я» – «Ти», слово ж починає виступати як та основа, що поєднує мене з іншим, є джерелом єднання. Як відмічає Ґабріель-Оноре Марсель (чиє прийняття католицизму визначило характер його світовідношення загалом), любов перетворює іншу людину на «Ти» або ж на інше любляче «Я» (важливе розуміння даного підходу подає нам Й. Г. Фіхте, переносячи зміст особистісного «Я» на конструювання світу та «Інших», «Інших» як «не Я». Е. Гуссерль же реконструює сказане в поняття «життєвого світу», що ставить «Я» у центр окреслення простору самої інтерсуб'єктивності, реконструюючи зовнішній світ на засадах відображення свого внутрішнього змісту на базу конструювання іншого «Я») у власне адекватному його сприйнятті. Для віруючої людини вищою метою є не що інше, як та вища духовна сутність, вище «Ти» – Бог. Власне, вся християнська традиція, спираючись на принцип любові, і трансформує наше бачення самого комунікативного зв'язку та процесу спілкування і переносить його на новий рівень. Важливо тут зокрема зазначити на підхід іншого ученого, представника німецької традиції М. Шелера та його аналіз бачення любові. Любов у М. Шелера існує як прагнення, постійна тенденція до ціннісного вдосконалення, чим є досить цікава саме як спрямованість не до «мати» (у розумінні марселівського «бути» і «мати», зокрема негативного розгляду саме положення «мати» як такого, що викривлює всі людські устремління), а до «бути», що трансформує його бачення і самого процесу спілкування як процесу зв'язку двох повноцінних суб'єктів.

Комунікативний рівень стає тим рівнем, на якому лише і можливе власне повноцінне існування та розгортання наших потенцій і намагань пізнання. Прикладом важливості такого ставлення, а саме діалогу у нашому житті, постає теза Віктора Малахова: «... недостатність чисто діяльнісного світовідношення можна підсумувати таким чином. Уявімо собі, що людина діє в якійсь смисловій порожнечі, де, крім неї, немає жодного іншого суб'єкта. Чи матиме в такому разі її діяльність бодай який-небудь ... смисл?» (Malahov 2001, p. 306) [8, с. 306].

Слід відмітити, що реконструювання світу та людського буття має своєю основою смислове, а відтак (це підкреслював ще і Платон) поняттєве значення. Ми постаємо як соціальні істоти тією мірою, якою є включеними в мовленнєвий простір, який має як природну, так і соціальну, тобто набуту, складові, що означає і розкриває сам характер нашого самоконструювання та конструювання світу, який нас оточує. Саме наша інтелектуальна складова як продукт розумного творіння і може своєю потугою відкрити нам завісу дійсного буття світу, як відмічав М. Кузанський, дозволити наблизитись до загальних понять буття, які складають сам зміст нашої свідомості і відкривають простір нашого існування для нас як цілісну картину, цілісну ідею існуючого, того, що існувало та буде існувати.

Іншим важливим моментом тут постає усвідомлення того, що мовне, а відтак комунікативне поле поряд зі своєю універсальністю є обмеженим і не може задовольнити нас у наших духовних і життєвих пошуках. Не маючи можливості подолати цю обмеженість, єдиним кроком, що його ми можемо зробити, і постає пошук того прихованого від нас змісту, що його і покликана допомогти виявити нам логіка. І єдиним засобом на цьому шляху є догмат віри (як форма вищого усвідомлення та розуміння, що своїм змістом перевершує сам характер суперечностей природного світу), спираючись на який, ми і здійснюємо (або хоча б намагаємося) той вищий діалог, що і постає як мета і результат нашої спрямованості до Бога. Саме переживання цього зв'язку, контакту з Божественним (Абсолютом) і є метою нашого існування як цілеспрямованого прагнення до пізнання тих істинних сутностей, які приховані від нас за завісою наших відчуттів та недосконалості.

Зауважимо, що оскільки природа людини та сутність мисленого світу є таємничою, то наша приналежність до цього світу, наші можливості пізнавати його (маємо на увазі увесь спектр таких можливостей – від емпіричних до раціональних та ірраціональних) виступають умовою і запорукою конструювання та самоконструювання світу. Згадаймо контекст діалогічної філософії XX ст. (від Ф. Розенцвейга до М. Бубера, від М. Бахтіна до В. Топорова чи У. Еко) або сучасний концепт «відкритої структури» (Н. Автономова, В. Бібіхін). Можемо припустити наразі, що існування людини в мові і мовою як монолог, діалог, полілог (Ю. Крістева) є простором утворення форм культури, є «горизонтом смислів» (Е. Гуссерль) в якому розгортається людська суб'єктивність в одному з її вимірів – соціальному. Можливо мова може йти про своєрідну проекцію в ступені «n» суб'єктивності на світ соціального та фіксацію результатів складного процесу кореляції між соціальним та особистісним в межах свідомості людини. Що звісно не в останню чергу створює самоконструювання людини.

На завершення можемо сказати, що мова і власне сам характер створюваного нею комунікативного поля і постають тією сферою, що й окреслює принципи розумного існування, втілюючи досвідну складову (окремих культурних утворень) та визначаючи зміст мисленнєвих побудов як окремого індивіда, так і самого комунікативного поля його інформаційної взаємодії. Як ми з'ясували, проблема вербальності має значне історичне підґрунтя та, з огляду на свою складність, лише претендує на своє розв'язання, демонструє раціонально-ірраціональну власну природу, що ще гостріше відзначає характер її розгорнутості в можливості свого вирішення. Проте вона засвідчує необхідність своєї постановки відповідно до потреби усвідомлення її пізнавальних можливостей і тих результатів, на які ми можемо претендувати в ході пізнання.

Бібліографічні посилання

1. Айдукевич К. Проблеми і напрями філософії. Теорія пізнання. Метафізика: Навчальний посібник / К. Айдукевич. – К.: Освіта України, 2010. – 144 с.
2. Гумбольдт В. фон Язык и философия культуры / В. фон Гумбольдт. – М.: ПРОГРЕСС, 1985. – 456 с.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб: «Наука», 2006. – 320 с.
4. Ґадамер Г.-Ґ. Герменевтика і поетика / Ганс-Ґеорг Ґадамер // Вибрані твори. – К.: «Юніверс», 2001. – 288 с.
5. Кондзьолка В. В. Історія середньовічної філософії: Навч. посібник / В. Кондзьолка. – Львів: Світ, 2001. – 320 с.
6. Кузанский Н. Об ученом незнании / пер. с лат. С. А. Лопашова ; Н. Кузанский. – СПб.: Азбука, 2001. – 320 с.
7. Лосев А. Ф. Бытие – имя – космос / сост. и ред. А. А. Тахо-Годи ; Алексей Фёдорович Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
8. Малахов В. А. Етика: Навчальний посібник: 3-тє вид. / Віктор Малахов. – К.: Либідь, 2001. – 384 с.
9. Слобин Д. Психолингвистика / пер. с англ. Негневицкой Е. И. ; Д. Слобин, Дж. Грин – М.: «Прогресс», 1976. – 351 с.
10. Философский словарь / под ред. М. М. Розенталя: Изд. 3-е. – М.: Политиздат, 1972. – 496 с.
11. Філософський словник / за ред. В. І. Шинкарука. – 2. вид., перероб. і доп. – К.: Голов. ред. УРЕ, 1986. – 800 с.

Северенчук Б. М., Северинчук А. М. Характер словесного реконструирования человека и мира

Нами рассматривается базовая проблематика видения возможностей и препятствий, которые в меру своей природы ставят перед нами концепты «слово» и «язык» как отдельные и независимые концептуальные единицы существования (единая целостность). Без учета словесной природы нашего мышления мы не можем осознать целостную картину мира, которая нас окружает. Указанная проблематика в определенных ее положениях рассмотрена в контексте средневековой философии и видении ею знания, которое поддается раскрытию в акте веры. Осознание данных составляющих позволяет взглянуть на слово не только как на вербальный структурный элемент знания и оформления коммуникативного процесса, а на слово, как на источник жизни в его разумной составляющей, на жизнь, как на нечто большее самого содержания естественного существования, осознать, что не только наш язык и само наше естество, но и мир является потоком энергии развития и становления, Божественного начала, открывает не только пути познания, но и возможности выхода за рамки противоположностей мира и достижения того высшего диалога человека и Бога, который преодолевает рамки самой словесности и открывает содержание чистого знания, чистой энергии сущности Божией, сущности мира как Его творения. Сама энергия слова является отражением творческого начала мира, является той из сторон, которая и составляет истинное бытие предмета.

Ключевые слова: слово, интерпретация, рациональное, иррациональное, смысл.

Severinchuk B. M., Severinchuk A. M. The nature of verbal reconstruction a human and the world

We have reviewed one of the relevant aspects of the problems of building ideas language understanding. Intention to clarify the philosophy of thinking-verbal nature of reality analyzed in the context refocused vision of information and communication space. This information space is interpreted as a kind of a screen on which is projected a form of words – and that appears as a box of personal fulfillment. Our focus is character design vision of language and consciousness of thinking constructed reality in space where it lies. We are trying to trace the transformation vision of knowledge based on the essential transition from natural exposure to linguistic structures to consciousness as a criterion of the center bearing and knowledge of the world, based on «rational intuition».Intuition as a kind of release for the information and rational structure, which we supply in the form of the only existing cognitive space. Therefore, an important place is understanding «words» and «language» as one perspective that covers the content viewer vision of information and knowledge to a new way of outlook. Significant role played by the idea of understanding the language structures of our knowledge as a basic factor in the formation of world view. Also, attention was given to the ideas of awareness of the role of communication as a process of meaningful processing of the transmitted information in its intersection with practice. The article describes and considers the nature of language design vision of man and the world, in the context of the socio-verbal space and spiritual value. We consider the nature of cognitive orientation of the subject knowledge. Background research stems from the realities of modern life, a constant process of globalization and the information society and finds that the basic attitude that it is a means by which a person perceives the world and represents it. Indeed, as in the past, today, do not lose their value position in relation to language and communication environment, boundaries, sources and nature of knowledge. Current challenges to the stronger force us to turn to the topic, we have noted the need for its development as a necessary step towards understanding the essence of the possibility of our knowledge, and those crucial moments when it was a bear.

Keywords: word, interpretation, rational, irrational, sense.

References

Ajdukevich, K 2010, *Problemi i naprjami filosofiї. Teorija piznannja. Metafizika*: Navchal'nij posibnik [Problems and directions of philosophy. Epistemology. Metaphysics: Textbook], Osvita Ukraïni publ, Kyiv.

Gadamer, GG 2001, *Germenevtika i poetika*, Vibrani tvori [Hermeneutics and Poetics, Selected Works], Junivers publ, Kyiv.

Gumbol'dt, V 1985, *Jazyk i filosofija kul'tury* [Philosophy of Language and Culture], Progress publ, Moskov.

Gusserl', Je 2006, *Kartezianskie razmyshlenija* [Cartesian], Nauka publ, Saint Petersburh.

Kondz'olka, VV 2001, *Istorija seredn'ovichnoї filosofiї*: Navch. posibnik [History of Medieval Philosophy: Teach. Guide], Svit publ, L'viv

Kuzanskij, N 2001, *Ob uchenom neznanii* [On Learned ignorance], Azbuka publ, Saint Petersburh.

Losev, AF 1993, *Bytie – imja – kosmos* [Genesis – Name – Space], Mysl' publ, Moskov.

Malahov, VA 2001, *Etika*: Navchal'nij posibnik [Ethics: Study Guide], Libid' publ, Kyiv.

Slobin, D & Grin, Dzh 1976, *Psiholingvistika* [Psyholynhvystyka], Progress publ, Moskov.

Filosofskij slovar' [Philosophical Dictionary] 1972, Politizdat publ, Moskov.

Filosofs'kij slovnik [Philosophical Dictionary], 1986, Kyiv.

Надійшла до редколегії 15.05.2013 р.

УДК 167

А. И. Афанасьев
Одесский национальный политехнический университет

РЕПРЕЗЕНТАТИВНАЯ И КОНСТИТУИРУЮЩАЯ ФУНКЦИИ НАРРАТИВА В ГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ

В своей репрезентативной функции нарратив не просто описывает происходящие события, а встраивает их в определенный контекст. Конституирующая функция нарратива ответственна за порождение многих аспектов действительности. В гуманитарных концепциях эти феномены особенно заметны в отличие от естественнонаучных теорий, где нарративы не играют определяющей роли.

Ключевые слова: нарратив, реальность, сюжет, описание, репрезентативная и конституирующая функции, естествознание, гуманитаристика.

Объекты гуманитарного знания представлены в основном текстами, исследование которых не может обойти стороной их нарративную сущность. Нарратив как повествование, подчиняющееся определенной цели, под которую выстраивается сюжет повествования, и отбираются факты и события, выступает неустранимым элементом гуманитаристики. Хотя некоторые фрагменты научных текстов типа дедуктивных выводов, классификаций или исторических хроник не являются нарративными, в целом структура нарратива пронизывает также и научные тексты.

Обнаружение нарративных структур не только в литературе, но и во многих, если не во всех, научных теориях, порой осмысливается как нарративный поворот в эпистемологии. Сильный резонанс имела идея Ж. Ф. Лиотара о замене объяснительных теорий нарративами. В этой связи актуализируется проблема методологического анализа сущности нарратива как формы бытия знания в культуре и науке, способов его включенности в социокультурную реальность и научный дискурс, и соответственно, его функций.

Исследователями выделены разнообразные функции нарратива (Afanas'ev 2004; Narratologija: osnovy, problemy, perspektivy: Materialy k special'nomu kursu; Trocuk 2004) [2; 7; 11]. Однако репрезентативная и конституирующая функции нарратива исследованы недостаточно. Между тем, именно этот аспект открывает перспективу определения специфики гуманитарного знания, его объектов, теорий, методов, степени его научности. Целью статьи является анализ репрезентативной и конституирующей функций нарратива.

Одна из главных проблем, возникающих при исследовании нарратива, это соотношение самого повествования с тем, о чем повествуется. Содержание повествования, разворачивающееся в нарративе, не существует как таковое, само по себе, а оказывается связанным различными способами со структурой, формой и целями его письменной или устной презентации (Brokmejer 2000, p. 33) [3, с. 33]. Иными словами, само описание может быть нарративным, но нарратив не является простым описанием наличествующих вещей и происходящих событий. Истории рассказываются с определенных позиций, в определенном контексте, из-за чего представляется далеко не вся реальность, да и то по-разному. В то же время описание событий не являются исключительным изобретением рассказчиков, поскольку говорит о реальных вещах и событиях. Примером могут служить тексты в учебниках по истории, когда исторические события, действительно имевшие место, выстраиваются в контекстах развития, прогресса или наоборот – упадка, не говоря уже об идеологических интерпретациях. Достаточно указать на событие Бородинского сражения войны 1812 года. В российской исторической литературе оно описывается как победа Кутузова, во французской – как победа Наполеона.

В таких ситуациях часто возникает проблема репрезентации, в рамках которой решается ряд вопросов: о чем именно говорит нарратив, как он говорит, кому и с какой целью? Уже этим проблема репрезентации в нарративе отличается от репрезентации в теориях, законах, понятиях и других средствах представления знания, особенно в естественных науках. Научное описание обычно, особенно вначале, не задается вышеприведенными вопросами, поскольку нормы и стиль описания, а зачастую и концептуальный аппарат, уже заданы соответствующей дисциплиной, особенно в рамках «нормальной» науки. Лишь позднее, в ходе трансляции научного описания может возникнуть необходимость дополнительного разъяснения или увязки нового описания с имеющимися. Понимают ли данное описание члены научного сообщества – вопрос важный, но не первостепенный. Максвелл, Эйнштейн, Бор адресуя свои тексты научному сообществу, ориентировались в первую очередь не на идеал понятности, а на идеал научности, объективности и др., не думая о тех, кому описание предназначалось, несмотря на то, что в личных встречах, дискуссиях, переписке и т. п. форма представления знания порой оттачивалась. В частности, из-за этого их теории определенное время не воспринимались современниками. Нарративное описание, напротив, в первую очередь ориентируется на адресата. К нему обращены цель повествования, подбор фактов, средства и язык описания, форма нарратива и сам сюжет. В этом смысле научное описание может быть ненарративным. Кроме того, научное описание «подгоняет» факты не под цель повествования или под «понятность», а под исходные теоретические принципы. В таком случае «осюжечивание» не обязательно, следовательно, подбор фактов или событий будет другим.

Нарративное описание, ведя повествование к концу сюжета как к цели, явно или неявно предполагает наличие такой цели в действительности. В онтологических доктринах прошлого цели предполагались не только там, где действуют люди, в обществе, в истории, но и в природе. Подобный взгляд навязывался как обыденным опытом, так и влиятельным телеологическим учением Аристотеля. Падение подброшенного камня на Землю, например, объяснялось наличием цели у каждого предмета, в том числе у камня, стремившегося занять привилегированное положение в центре космоса, каковым и считалась Земля.

Наука и философия, особенно в период становления науки Нового времени, много сил и времени потратили на то, чтобы исключить из научных описаний цель. Бэкон, Декарт, Спиноза, Ньютон, различая физику и метафизику, исключали конечную причину и цель из природы и соответственно из физики. «Весь род тех причин, которые обыкновенно устанавливают через

указание цели, неприменим к физическим и естественным вещам» (Dekart 1950, p. 374) [5, с. 374]. Устранение принципа целесообразности из естествознания Нового времени превратило природу в незавершенный ряд, не имеющий конца и смысла, в значительной степени, хотя и не полностью, элиминировав тем самым подобные нарративы из естественнонаучных описаний.

С конца XX века цели субъекта, ранее исключенные из науки во имя объективности, теперь в той или иной мере осмысливаются как дополнение к неустранимой из науки объективности, что фиксируется понятием постнеклассической науки и рациональности как смысла и целесообразности. «Постнеклассическая рациональность учитывает соотнесенность знаний об объекте не только со средствами, но и с ценностно-целевыми структурами деятельности» (Stepin 1989, p. 18) [10, с. 18]. Более того, «только в том случае, если мы вернем рациональности ее изначальное значение, если поймем ее как разум, как смысл, мы сможем положить в основу как наук о природе, так и наук о культуре единое начало, единый принцип целесообразности, преодолев, наконец, их застарелый дуализм» (Gajdenko 1991, p. 14) [4, с. 14]. Все это потребует анализа естествознания на меру допустимости в нем нарративов.

Однако в исторических описаниях, как и в описаниях иных гуманитарных наук, нарративная структура сохранялась всегда. По-видимому, отсюда она неустранима, за исключением исторических хроник. Но к последним историческая наука не может быть сведена.

Анализ репрезентативной функции нарратива связан, прежде всего, с определением реальности. Можно было бы сказать, что под реальностью, которую исследует, например, историк, понимаются происшедшие в прошлом события. Но исследователь выделяет именно данные события, исходя из своего исследовательского интереса. Причем эти события даны ему некоторым историческим документом, написанным некоторым автором. Даже если автор никак не истолковал записанные события, он все равно их почему-то выделил, оставив тем самым свое присутствие, свой голос в документе.

По мнению известного специалиста-нарратолога Х. Уайта, истории производятся из различных свидетельств, фактов, хроник посредством операции, которую он называет «осюжечиванием». Иными словами, фактам, которые «в своем необработанном виде вообще не имеют смысла», придается определенная форма. Уайт обращается к работе Леви-Стросса, который утверждает, что согласованность любых якобы данных рядов исторических фактов есть согласованность повествования, но эта согласованность достигается только подгонкой «фактов» к потребностям формы повествования. В этом смысле «история никогда не освободится от природы мифа» (White 1978, p. 43) [13, p. 43].

Таким образом, реальность никак не дается нам «сама по себе», она говорит множеством голосов, которые эту реальность интерпретируют и даже могут изменять до неузнаваемости. В частности, в одном контексте данное событие может быть отмечено как существенное, а в другом быть опущено как несущественное. Тем не менее, очевидно, что реальность в исторических документах представлена. Но о ее репрезентации можно говорить лишь в определенном смысле, в рамках выделенного исследователем голоса, когда выявлены намерения, цели и вообще контекст исследуемой эпохи. Тем самым вопрос о «подлинной» реальности снимается. Статус объективности приобретает та репрезентация, которая предпочтительнее других по некоторым основаниям. Иными словами, мы как бы сами создаем реальность в виде определенных историй, выстраивая ее по правилам нарратива. Реальность замещается рассказом. В этом смысле он не имеет референта вне себя, он самореферентен. Указание на некоторое реальное событие, которое действительно имело место, есть лишь наша материалистическая или наивно реалистическая интуиция. Но для описания, объяснения, понимания события она ничего не дает, поскольку одно событие или их ряд бессмысленны вне связи, вне целостности, вне цели повествования, выделенные из бесконечного нагромождения явлений, их связей и отношений, причем выделенные не обязательно по какому-то одному основанию. Все это дает право утверждать, что события или историческая реальность «в себе» – это всего лишь только «простая» последовательность без начала, середины и конца, которую, впрочем, еще никому не удавалось репрезентировать в чистом виде вследствие бесконечности вмещающихся в нее событий.

В этом смысле репрезентативная функция нарративных описаний отличается от ненарративных, например от физических. Физические теории, помимо свой логической или математической структуры, имеют еще и физическое значение, то есть, относятся к реальным объектам. В экспериментальной физике понятия описывают чувственно воспринимаемые вещи, иными словами, имеют непосредственную референцию и репрезентацию. Но и в теоретической физике при опосредованной референции, когда понятия описывают различные идеализации, в конечном счете, репрезентируется вещь. Является ли такая репрезентация рецидивом механистической картины мира и требует улучшения в смысле нарратизации физической реальности или она отражает особые ненарративные структуры реальности – это особый вопрос.

По мнению еще одного известного философа и теоретика литературы Поля Рикера нарратив взамен описания мира, предоставляет лишь переописание его. Нарратив, говорит он, имеет сходство с метафорой, которая есть способность «видимого как...» и тем самым открывает нам область «как если бы...». Функцию нарратива в темпоральном отношении, Рикер называет также как и Уайт «осюжечиванием». Сюжет является посредником между событиями и рассказываемой историей, объединяя хронологическое с нехронологическим, трансформируя события в историю, «схватывая их вместе в акте рефлексии и направляя к заключению или цели» (Riceur 1995, p. 286) [12, p. 286].

Еще более категоричны Й. Брокмейер и Р. Харре: «Мы будем называть допущение о существовании некоей единственной, лежащей в основании нарратива истинной человеческой реальности, которая якобы и должна быть представлена в нарративном описании, ошибкой репрезентации» (Brokmejer 2000, p. 36) [3, с. 36]. Эта точка зрения, по-видимому, основана на признании радикального различия между материальным миром и социальной действительностью и возможностями их репрезентации. «Материальный мир является действительно сложным и многоаспектным, но каждая версия схватывает какой-либо из аспектов одного-единственного физического универсума» (Brokmejer 2000, p. 35) [3, с. 35]. Вопреки мнению авторов эти же слова вполне можно отнести к социальному миру или миру культуры в том смысле, что события человеческой

жизни действительно состоялись, они имели место, так же как и физические явления. Нарратив схватывает и сами события, и их взаимосвязь как это делает и описание физического мира. Но нарративное описание одновременно с репрезентацией конструирует социально-культурный мир, задавая определенные смыслы, выстраивая определенную логику, домысливая многие связи, усматривая смыслы, которых там не было. Здесь прослеживается некоторая аналогия с естественнонаучной теорией, которая отражая некоторые аспекты реальности, одновременно увязывает их в особое смысловое поле, задаваемое, например, языком данной теории. «С репрезентацией связано концептуальное представление некоторой реальности» (Ratnikov 1995, p. 16) [9, с. 16]. Не случайно и ученые и методологи науки, анализируя современные тенденции науки, отмечают, что «современная наука в целом становится все более нарративной» (Prigozhin 1991, p. 51) [8, с. 51]. Даже естественнонаучные теории, такие как механика Ньютона или общая и специальная теории относительности, будучи продуктами научного дискурса, не являются зеркальными репрезентациями субстантивной рациональности Вселенной, а нарративами, творческим вымыслом теоретиков (Luk'janec' 2001, p. 24) [6, с. 24].

Репрезентативная функция нарратива, как представление независимой реальности, оборачивается простой констатацией того, что нечто имело место. Ведь смысл это нечто приобретает только в нарративе. Поэтому описание, содержащееся в нарративе, является одновременно конструированием смыслового поля. Однако следует подчеркнуть, что это конструирование порождает особые последствия, преобразующие реальный мир не только в «его картине», но и в мире человеческого бытия, чего не делает естественнонаучное описание с миром природы. Естественнонаучная картина мира, в отличие от нарративного описания, не переделывает реальный мир, хотя может этому способствовать через технические и прикладные науки и инженерную практику, но это различные процессы. Нарратив же вписывается в реальную жизнь, являясь ее частью, порождая многие ее аспекты. Поэтому наиболее важной представляется конституирующая, порождающая саму реальность функция нарратива. В этом пункте описательно-конструктивная функция нарратива и принципиально отличается от соответствующей функции теории, особенно естественнонаучной, и сходна с ней. Любая теория также не является зеркальным отражением действительности, а представляет собой некоторую конструкцию для лучшего понимания и объяснения реальности, а нарратив не только модель некоторого события, но его порождающая модель, выдающая себя за реальность и производя вполне реальные последствия этого феномена. В частности, марксистский нарратив, или точнее, метанарратив социально-исторического процесса не только выдавался за реальность, но и породил вполне реальную и в известном смысле достаточно жизнеспособную советскую реальность.

Многие явления культуры возникают благодаря конституирующей функции нарратива. Так обстоит дело с автобиографиями как литературным и научным жанрами. Автобиографии представляют собой нарративы, на первый взгляд описывающие реальные жизненные ситуации. Но в то же время и в первую очередь, они конструируют саму жизнь, приобретающую тот смысл, который задан данной формой автобиографии, той последовательностью, которую выбрали, и которая соответствующим образом увязала факты. «За кадром» осталось бесконечное число событий и их связей, которые могли быть увязаны другими нарративами, выстроив тем самым иные жизни. Более того, автобиографический нарратив не только конструирует прошедшие события в связное целое, он и во многом предопределяет последующее поведение людей, «продлевая» смыслы, стимулируя усилия на достижение определенных целей, заданных данным нарративом, придавая завершенность жизненным этапам, нацеливая на последующие достижения.

Нарративные формы могут выступать как модели реальности и применяться для создания определенной ситуации, например, в случае нарративной стабильности. Для сохранения стабильных отношений важно постоянно демонстрировать нерушимость, постоянство, вневременность таких ценностей как взаимная любовь, родительский или сыновний долг, честность и т.п., даже когда в действительности они не вполне соответствуют идеалу. В другом случае важно трактовать происходящие изменения как прогрессивный рост и развитие, а существующие неудобства, лишения и страдания рассматривать как проходящие, временные на пути к счастливому будущему. Здесь реализуется прогрессистский нарратив. Так социальная реальность в соответствующие временные и пространственные отрезки принимает ту нарративную форму, которая оказывается более подходящей для решения определенных задач общественной жизни.

Здесь не обязательно видеть только козни или злой умысел идеологов, обманывающих народ в угоду узкогрупповым интересам, хотя и такое случается. Гораздо важнее то обстоятельство, что в культуре и языке выработались соответствующие повествовательные формы, в которых можно передать не только ощущения и настроения, но и глубокие и сложные теории. По-видимому, эти нарративные формы сложились как способ переживания и осмысления взлетов и падений индивидуальных и социальных судеб, спрессовавшись в соответствующих языковых формах.

Производство тех или иных концепций тесно связано с определенными нарративными схемами. Действительно, оптимистический нарратив не может соответствовать концепции Шпенглера, а марксистская теория общественно-экономических формаций не укладывается в пессимистический нарратив. Но что определяет временную соотнесенность соответствующих нарративных форм и смыслового содержания тех или иных концепций? Почему в одно и то же время производятся разные теории в различных нарративных формах или почему люди выбирают пессимистические или оптимистические варианты? Концепция нарратива не может дать ответа.

Нарратив как модель некоторого мира может представлять вымышленный мир, но исследователь или просто читатель находясь в этом вымышленном мире, рассуждает и переживает, как в мире реальном. Кроме того, вымышленные персонажи зачастую продолжают жить в реальном мире как, например, нравственные образы или образцы, по которым выверяется реальное поведение людей. Литературные образы Рахметова, Базарова, Онегина, Печорина и др., были нравственными ориентирами для целых социальных групп и поколений. В этом смысле нарратив является частью человеческой жизни. Поэтому он чрезвычайно подвижен и приобретает формы, соответствующие требованиям культурной

ситуации.

Гуманитарные науки благодаря изучению нарративов играют особую роль в познавательной деятельности, в осмыслении человеком собственной природы и мира в целом. Во-первых, нарративы вездесущи, они представлены во всем, что мы говорим, делаем, чувствуем, мыслим. Нарративами пронизаны художественные, религиозные, правовые тексты. Поэтому исследование нарративов призвано внести существенный вклад во все сферы человеческого понимания мира. Во-вторых, нарративы являются частью изменчивой, подвижной человеческой реальности. Нарратив имеет широкие возможности задавать порядок, организацию, согласованность человеческому опыту, а главное изменять их при изменении опыта за счет гибкости и открытости своей структуры. Классические теоретические модели, подобные естественнонаучным, такой гибкостью не обладают. В частности, поэтому не всегда гуманитарные науки должны строиться по образцу естественнонаучных. Более того, гуманитарные науки за счет исследования нарративов могут прояснить многие естественнонаучные и технические тексты, а главное помочь понять основания любой человеческой деятельности, приобретая, таким образом, ту методологическую всеобщность, о которой издавна мечтали методологи. К сожалению, эта всеобщность также весьма относительна, хотя бы потому, что в науке существуют и ненарративные тексты.

Хотя постмодернизм констатирует «смерть субъекта» в плане растворения его в социокультурных структурах, имеются веские основания утверждать, что сами эти структуры порождают его вновь (Agafonova) [1]. Одной из таких порождающих структур является нарратив, из которого автор, он же субъект, неустраним. Воссоздание субъекта, в свою очередь, ставит вопрос об объекте, а, следовательно, так или иначе о соотношении самого повествования с тем, о чем повествуется. Субъектно-объектные отношения, в частности, позволяют зафиксировать в гуманитаристике признаки традиционной научности в теориях, парадигмах, картинах мира.

Таким образом, проблема репрезентативной функции нарратива связана с решением вопроса об онтологии той реальности, о которой говорит нарратив, поскольку структура и форма нарратива неявно задают смыслы описываемых событий. Данное описание становится частью реальности, порождая некоторые последствия. Следовательно, можно говорить о конституирующей функции нарратива, которая не просто отвечает за соответствующую репрезентацию, но и конституирует многие аспекты действительности. В гуманитарных концепциях этот феномен особенно заметен в отличие от естественнонаучных теорий, где нарративы не играют определяющей роли.

Библиографические ссылки

1. Агафонова Е. В. Соотношение автора и нарратора в современном философском дискурсе (в контексте смерти субъекта) [Електронний ресурс] / Е. В. Агафонова. – Режим доступа: http://sun.tsu.ru/mminfo/000204618/000204618

2. Афанасьев А. И. Нарратив и социокультурная реальность / А. И. Афанасьев // Збірник наукових праць з філософії та філології. – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2004. – Вип. 6: Мова, текст, культура. – С. 174–182.

3. Брокмейер Й. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы / Й. Брокмейер, Р. Харре // Вопросы философии. – 2000. – №3. – С. 29–42.

4. Гайденко П. П. Проблема рациональности на исходе XX века / П. П. Гайденко // Вопросы философии. – 1991. – №6. – С. 3–14.

5. Декарт Р. Метафизические размышления [пер. с фр. В. М. Невежиной] / Р. Декарт // Избр. произв. – М.: Госполитиздат, 1950. – С. 319–408.

6. Лук'янець В. С. Постмодерністське мислення і раціональність / В. С. Лук'янець // Постмодерн: переоцінка цінностей. Збірник наукових праць. – Вінниця: Універсум-Вінниця, 2001. – 314 с.

7. Нарратология: основы, проблемы, перспективы: Материалы к специальному курсу / Сост. Е. Г. Трубина. – Режим доступа: http:// www2.usu.ru/philosophy/soc_phil/rus/courses/narratology.html.

8. Пригожин И. Философия нестабильности / И. Пригожин // Вопросы философии. – 1991. – №6. – С. 46–57.

9. Ратников В. С. Физико-теоретическое моделирование: основания, развитие, рациональность / В. С. Ратников. – К.: Наукова думка, 1995. – 290 с.

10. Степин В. С. Научное познание и ценности технотронной цивилизации / В. С. Степин // Вопросы философии. – 1989. – № 10. – С. 3–18.

11. Троцук И. В. Нарратив как междисциплинарный методологический конструкт в современных социальных науках / И. В. Троцук // Вестник РУДН. Серия Социология. – 2004. – №6-7. – С. 56–74.

12. Riceur P. Hermeneutics and Human Science / P. Riceur. – Cambridge university press, 1995. – 314 p.

13. White H. Historical Text as Literari Artifact / H. White // The Writting of History. Literary Form and Historical Understanding. – Ed. By R. H. Canary and H. Kozicki. The University of Wisconsin Press, 1978. – P. 41–62.

Афанасьєв О. І. Репрезентативна та конституююча функції наративу в гуманітарному знанні

У своїй репрезентативній функції наратив не просто описує події, що відбуваються, а вбудовує їх у певний контекст. Конституююча функція наративу відповідальна за породження багатьох аспектів дійсності. У гуманітарних концепціях ці феномени особливо помітні на відміну від природничо-наукових теорій, де наративи не грають визначальної ролі.

Ключові слова: наратив, реальність, сюжет, опис, репрезентативна і конституююча функції, природознавство, гуманітаристика.

Afanasyev A. Representative and constitutive function of narrative in the humanities

The narrative is an unavoidable element of the socio-cultural reality, as a form of knowledge expression, and the means of socialization and the means of representation and construction of reality. Particularity of representative function of narrative is that the narrative is not a simple description of available things and events taking place, as the stories are told with a certain position in a certain context. At the same time, the description of the events is not the exclusive invention of storytellers, as it shows the real things and events. Narrative representations are also specific with the fact that they solve a number of questions: what, exactly, says the narrative, how it says, to whom and for what purpose. These are the selection of facts, means and language of description, a form of narrative, and the plot itself. So they differ from the representations in the theories, laws, concepts and other forms of knowledge representation, especially in the natural sciences. The classical scientific description should be non-narrative. It groups the facts which have physical value not for a purpose of the narration or for the «clarity», but for the basic theoretical principles. However, in the historical descriptions, as well as in descriptions of other humanities, narrative structure has always been preserved.

A description that he narrative contains is also the construction of the semantic field, which creates special consequences that transform the real world, which the natural science description doesn't do to the world of nature. Description

of the natural sciences does not remodel the real world, although it can contribute to this through technical and applied science and engineering practice. But the narrative fits into real life, being a part of it, giving rise to many aspects of it. Descriptive-constructive function of the narrative is both fundamentally different from the corresponding function theory, especially the natural sciences, and similar to it. Any theory also does not mirror reality, but is a certain structure to understand and explain reality better, but the narrative is not only a model of a certain event, but is its generative model posing as reality, and producing the very real consequences of this phenomenon.

Keywords: narrative, reality, plot, description, representational and constitutive functions, natural sciences, humanities.

References

Afanas'ev, AI 2004, 'Narrativ i sociokul'turnaja real'nost'' [Narrative and socio-cultural reality], *Zbirnik naukovih prac' z filosofiї ta filologiї, Mova, tekst, kul'tura, [Collection of scientific works on philosophy and philology, Language, text, culture],* ONU im. I. I. Mechnikova, Odesa, Vip. 6: p. 174–182.

Agafonova, EV n.g., *Sootnoshenie avtora i narratora v sovremennom filosofskom diskurse (v kontekste smerti subekta)* [The ratio of the author and narrator in contemporary philosophical discourse (in the context of the death of the subject)] viewed May, 30: <http://sun.tsu.ru/mminfo/000204618/000204618>

Brokmejer, J 2000, 'Narrativ: problemy i obeshhanija odnoj al'ternativnoj paradigmy' [Narrative: Problems and promises one alternative paradigm], *Voprosy filosofii [Problems of Philosophy]*, №3, p. 29–42.

Dekart, R 1950, 'Metafizicheskie razmyshlenija' [Metaphysical Reflections] *Izbr. proizv.*, Gospolitizdat, Moskov., p. 319–408.

Gajdenko, PP 1991, 'Problema racional'nosti na ishode XX veka' [The problem of rationality at the end of XX century], *Voprosy filosofii [Problems of Philosophy]*, №6, p. 3–14.

Luk'janec', VS 2001, 'Postmodernists'ke mislennja i racional'nist'' [Postmodern thinking and rationality] *Postmodern: pereocinka cinnostej. Zbirnik naukovih prac' [Postmodern: reappraisal of values. Collection of scientific papers]* Universum-Vinnicja publ, Vinnicja.

Narratologija: osnovy, problemy, perspektivy: Materialy k special'nomu kursu [Narratology: basics, problems and prospects: Materials for the special rate] n.d., viewed May, 30: <http:// www2.usu.ru/philosophy/soc_phil/rus/courses/narratology.html>

Prigozhin, I 1991, 'Filosofija nestabil'nosti' [Philosophy of instability], *Voprosy filosofii [Problems of Philosophy],* №6, p. 46–57.

Ratnikov, VS 1995, *Fiziko-teoreticheskoe modelirovanie: osnovanija, razvitie, racional'nost'* [Physical and theoretical modeling: Foundations, development, rationality], Naukova dumka publ, Kyiv.

Riceur, P 1995, *Hermeneutics and Human Science*, Cambridge university press.

Stepin, VS 1989, 'Nauchnoe poznanie i cennosti tehnotronnoj civilizacii' [Scientific knowledge and values of civilization technetronic], *Voprosy filosofii [Problems of Philosophy]*, № 10, p. 3–18.

Trocuk, IV 2004, 'Narrativ kak mezhdisciplinarnyj metodologicheskij konstrukt v sovremennyh social'nyh naukah' [Narrative as an interdisciplinary methodological construct in the social sciences], *Vestnik RUDN. Serija Sociologija [Bulletin of Peoples' Friendship University. Sociology Series],* №6–7, p. 56–74.

White, H 1978, 'Historical Text as Literari Artifact', *The Writting of History. Literary Form and Historical Understanding,* RH Canary & H Kozicki (ed.), *The University of Wisconsin Press*, p. 41–62.

Надійшла до редколегії 10.05.2013 р.

УДК 316.324.8: 316.42: 316.34

О. А. Більовський

Національний інститут стратегічних досліджень при Президентові України (м. Київ)

СОЦІАЛЬНІ РИЗИКИ ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА ЯК ОСНОВА ІСТОРИЧНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Визначено роль поняття «постіндустріальне суспільство» у процесі пізнання специфіки сучасного етапу розвитку суспільства. Досліджено особливості та тенденції розвитку соціальної структури постіндустріального суспільства. Проаналізовано основні соціальні ризики. Визначені можливі шляхи впливу соціальних ризиків на стабільність суспільства і перспективи його історичної трансформації.

Ключові слова: постіндустріальне суспільство, соціальні ризики, бідність, безробіття, наймані працівники, середній клас, інтелектуальний клас, історичні трансформації.

Ризики відіграють значну роль у житті сучасного суспільства. Більш того, вони визначають його сутнісну особливість, перетворюючи його на «суспільство ризику» – «суспільство, яке несе в собі загрозу катастроф» (Bek 2000, p. 27) [1, с. 27]. Не випадково поняття ризику стає ключовим поняттям сучасної гуманітарної науки.

Серед авторів, які активно займалися дослідженням місця та ролі ризиків в житті сучасного західного суспільства, слід назвати З. Баумана, У. Бека, Е. Гідденса Н. Лумана та ін. Теоретичне дослідження ризиків в пострадянському суспільстві представлене в роботах А. Бикова, В. Зубкова, Ю. Зубок, С. Кравченко, С. Красікова, А. Мозгової, Б. Порфір'єва. Серед українських науковців, які розглядають проблематику ризиків в контексті сучасних суспільних процесів, слід назвати А. Баланду, В. Беха, В. Ляха, Е. Лібанову, Л. Лісогор, О. Пищуліну, Л. Черенько та ін.

Соціальні ризики є особливою категорією ризиків. Враховуючи особливості сучасного етапу історичного розвитку людства, соціальні ризики слід розглядати як всезагальну форму ризику. Справа не тільки в тому, що «ризик завжди є соціальним, оскільки продукується соціальними суб'єктами, а його наслідки впливають на їхнє існування та взаємодію» (Zubkov 2003, p. 10) [2, с. 10]. Всезагального соціального характеру ризики набувають саме в технологічно розвиненому суспільстві, оскільки лише в такому суспільстві будь який ризик стає повністю обумовленим соціальними чинниками.

Вітчизняними та зарубіжними науковцями досліджено різні аспекти феномену соціального ризику. Зокрема, здійснено філософський і соціологічний аналіз поняття «соціальний ризик» (М. Маслова, І. Афанас'єв), розглянуто особливості соціальних ризиків транзитивного суспільства (А. Шопенко) та суспільства знання (Т. Коваль), досліджено причини виникнення соціальних ризиків сучасності (Е. Матюх).

Мета даної статті – на основі певного бачення соціально-економічного ландшафту сучасного постіндустріального суспільства розглянути притаманні йому соціальні ризики як фактор нестабільності, як потенційну основу можливих історичних трансформацій. Нашу статтю слід розглядати лише як певну спробу дати

відповідь на досить складне питання.

Очевидно, що сучасне суспільство сильно відрізняється від моделі класичного капіталізму XIX ст. на основі якого свого часу була створена класична марксистська теорія. У XX ст., особливо у його другій половині, капіталізм змінився технологічно, економічно та соціально. Ці зміни були настільки масштабними, що дали підстави Е. Хобсбауму говорити про «соціальну революцію 1945–1990 років» (Hobsbaum 2004, p. 310) [3, с. 310]. Капіталізм, як зазначають М. Буравой та Е. О. Райт, «створив розширену державу та активне громадянське суспільство. Створені потужні інститути суспільного відтворення змогли гнучко абсорбувати виклики та відповідати на них шляхом створення все нових і нових інститутів» (Buravoj & Rajt 2011, p. 32) [4, с. 32].

Як відомо, теоретичним відображенням широкомасштабних змін, які зазнав капіталізм, стали соціологічні концепції, запропоновані західними соціологами у другій половині XX ст., в яких використовувалися поняття із префіксом «пост-». Західне суспільство визначалося як «постбуржуазне», «посткапіталістичне», «постпідприємницьке», «постринкове», «постіндустріальне». Останнє поняття згодом стало домінуючим (його подальшою конкретизацією, як відомо, стало поняття «інформаційного суспільства»).

Д. Белл, який першим ввів в науковий обіг поняття «постіндустріального суспільства», пояснював необхідність такого кроку тим, що в економічному житті сучасного західного суспільства пріоритет перейшов від виробництва товарів до виробництва послуг, теоретичні дослідження стали основою нововведень, зросла роль системи освіти, підвищилася якість життя (Bell 1999) [5].

Продовжуючи цю лінію, інший відомий західний теоретик П. Дракер називав сучасне суспільство «суспільством знань». Його особливість він вбачав в тому, що «це перше суспільство, в якому ординарні люди – і це означає: більшість людей – не заробляють важкою працею свій щоденний шматок хліба. Це перше суспільство, в якому «чесна праця» не означає мозолистих рук» (Draker) [6]. Основну категорію робітників такого суспільства П. Дракер назвав «робітниками знань».

Теорія постіндустріального суспільства сьогодні є основною альтернативою по відношенню до марксистської теорії. На думку Ф. Джеймісона, «очевидна ідеологічна місія таких теорій полягає у демонстрації того, що згадане нове соціальне утворення вже не підкорюється законам класичного капіталізму: домінуванню промислового виробництва та повсюдності класової боротьби» (Jameson 1991, p. 3) [7, с. 3].

На суттєві недоліки концепції постіндустріального суспільства вказують деякі сучасні автори. Так, на думку В. Л. Іноземцева «доктрина постіндустріалізму виступає в ряді аспектів як занадто об'єктивістська… Перехід від однієї форми суспільства до іншої розглядається скоріше як даність, а не як процес, який має свою внутрішню логіку та протиріччя» (Inozemcev 2000) [8].

Замість моделі «постіндустріального суспільства» В. Л. Іноземцев запропонував модель «постекономічного суспільства», яка претендує на описання нового соціального порядку, що викристалізовується в сучасних постіндустріальних суспільствах. Головна риса постекономічного суспільства полягає, на думку В. Л. Іноземцева, в тому, що господарська діяльність людини більше не визначається його матеріальними інтересами. Головним мотивом людської діяльності стає вдосконалення його особистісного потенціалу.

Ще більш критично оцінює концепцію постіндустріального суспільства А. Ракітов. Він ставить питання про необхідність подолання таких кліше, як «суспільство знання», «інформаційне суспільство», «постіндустріальне суспільство», «суспільство послуг», «інноваційне суспільство», та інших із префіксом «пост-», оскільки «такі кліше заважають раціональному дослідженню глобальних проблем, що стоять перед людством, і виробленню відповідних методів їхнього подолання» (Rakitov 2008, p. 89) [9, с. 89]. Очевидно, що глобальні проблеми можуть бути розв'язані не шляхом деіндустріалізації, до чого підштовхує концепція «постіндустріального суспільства», а на основі створення якісно нових, більш високих технологій. Саме тому А. Ракітов пропонує новий концептуальний апарат, центральним поняттям якого є поняття «гіперіндустріального суспільства». Фундаментом такого суспільства є індустріальне виробництво на основі високих, наукоємних технологій, «для створення яких використовується наука та дослідно-конструкторські розробки, причому витрати на них, як правило, коливаються від 15 до 50 % всіх витрат на їхнє створення» (Rakitov 2008, p. 91-92) [9, с. 91–92]. Схожу думку висловлював М. Кастельс, вказуючи на те, що в сучасному світі розподіл відбувається не між індустріальними та постіндустріальними економіками, а між двома формами промислового та сільськогосподарського виробництва та виробництва послуг, в основі яких лежить різна історична міра використання знання (Kastel's 2000) [10].

Розглядаючи соціальну структуру сучасного суспільства Р. Райх виділяв три основні категорії найманих працівників, які існують в американському – найбільш розвиненому – постіндустріальному суспільстві: робітників традиційних сфер виробництва, працівників сфери персональних послуг та «знакових аналітиків» («symbolic analysts»). Порівнюючи ці три категорії із трьома різними човнами, він вказував на те, що «один з них швидко тоне, другий повільно занурюється, а третій твердо тримається на плаву» (Rajh 1999) [11]. В той час, коли 80 % найманих працівників із перших двох категорій все більше програють від постіндустріалізму, позиції «знакових аналітиків» значно посилюються. Вважається, що до категорії «знакових аналітиків» відносяться ті, хто складає серцевину нової постіндустріальної еліти фахівців і управлінців та належить до вищих прошарків середнього класу – працівники фінансових та банківських установ, інженери, консультанти, системні аналітики, вчені, рекламісти, юристи, редактори, продюсери, артисти, письменники та ін. На думку К. Леша, «ці групи складають новий клас лише в тому смислі, що їхні засоби існування забезпечуються не стільки володінням власністю, скільки маніпулюванням інформацією та професійною ерудицією» (Ljesh 2002, p. 30) [12, с. 30]. Кожний окремий представник цього класу залежить від свого робочого місця, отримує зарплату та може бути звільнений. «В юридичному смислі кожний з них – службовець. Однак всім колективом вони – капіталісти» (Draker) [6]. В межах такої протилежності домінуючою є друга сторона: як носії знання «знакові аналітики» виступають партнерами власників засобів виробництва і тому не відчувають на собі експлуатації. Розвиток інформаційних технологій дає їм значні переваги – їхні доходи постійно зростають. З переваг їхнього статусу випливає та характерна особливість даної

категорії працівників, яку К. Леш назвав «зачарованістю капіталістичним ринком» і «шаленим шуканням баришів» (Ljesh 2002, p. 31) [12, с. 31].

За своїм способом життя та світоглядом «знакові аналітики» істотно відрізняються від найманих працівників інших сфер. «Вони живуть у світі абстракцій й образів, у просторі умовного світу, що складається з моделей реальності комп'ютерного походження – «гіперреальності»… – на відміну від відчутної безпосередньої фізичної реальності, яка населена звичайними чоловіками й жінками. Їхня віра в «соціальне конструювання реальності» основна догма постсучасної думки – відображує досвід життя в штучному середовищі баришів» (Ljesh 2002, p. 20) [12, с. 20]. На відміну від тих, хто змушений займатися рутинною роботою, представники інтелектуального класу люблять свою роботу, цінують творчість, оптимістично та космополітично дивляться на світ, обожнюють принцип демократії та соціальної мобільності (як єдино можливої форми соціальної рівності в сучасному суспільстві). Такі людські якості не можна розглядати як свідчення виходу за межі притаманного капіталізму самовідчуження людини, скоріше вони є необхідним проявом існування сучасної людини в умовах відчуження. Перифразуючи відоме висловлювання К. Маркса, можна сказати, що «знаковий аналітик» почуває себе у цьому самовідчуженні задоволеним і утвердженим, сприймає відчуження як свідчення своєї власної могутності. Очевидно, що «знакові аналітики» складають той – консервативний – клас постіндустріального капіталізму, який не зацікавлений в його глибинній історичній трансформації.

Зовсім в іншому положенні знаходиться сьогодні клас працівників промислового сектору та сектору послуг. Раніше – в умовах індустріального капіталізму – ця категорія працівників входила до широкого середнього класу, який був основою стабільності західного суспільства.

Інформаційна революція сильно вдарила по класу робітників промислового сектору та сектору послуг. «Його частка в суспільному багатстві стійко скорочується, не залишаючи можливостей для підвищення кваліфікації й поповнення «класу інтелектуалів» (Inozemcev 2000b, p. 18) [13, с. 18]. Відбувається «ерозія» середнього класу. Паралельно з появою на історичній сцені постіндустріального суспільства «інтелектуального класу», збільшується т.з. «нижній клас» (underclass), до складу якого соціологи традиційно відносили аутсайдерів – тих, хто був обставинами життя або добровільно виключеним із нормального суспільного життя – етнічні меншини, частково зайняті, безробітні, наркомани, інваліди, психічно хворі, правопорушники, наркомани та ін.

Слід прийняти до уваги точку зору В. Л. Іноземцева, який, оцінюючи кількість «інтелектуального класу» в 20% населення, відповідно, оцінював кількість андеркласу в 30% населення постіндустріального суспільства: 13–15% – ті, хто живуть за межею бідності (в тому числі й представники декласованих верств) і ще 15% – ті, чиї доходи не перевищують половини середнього доходу сучасного найманого працівника. Решту – 50% – складає середній клас. Саме він в процесі становлення інформаційної економіки переживає активну дезінтеграцію, в результаті якої більша його частина переходить в прошарок, близький до «нижнього класу» – нижня межа «середнього класу» фактично досягає рівня, за яким починається офіційно визнаний рівень бідності.

Сам факт офіційного існування такого рівня свідчить про те, що бідність залишається життєвою реальністю не тільки пострадянських країн та країн «третього світу», але й, що важливо, високорозвинених країн Заходу. Згідно із оцінками дослідницької організації Worldwatch Institute, лише приблизно 1,7 млрд. жителів Землі належать до так званого «споживацького класу» (з них приблизно половина живе поза межами розвинених західних країн).

За результатами звіту Американського бюро перепису населення, в 2004 р. в США – найбільш багатій країні світу – рівень життя 37 млн. чоловік (що складало 12,7 % населення) був нижчим за офіційний рівень бідності. Біля 3,5 млн. американців (приблизно кожен 100-й житель країни) має досвід життя на вулиці на протязі тривалого періоду, з них 1,35 млн. – діти. На кожні чотири родини в США приходиться одна, члени якої заробляють настільки мало, що постійно знаходяться на межі фінансового краху. Такі родини з низьким рівнем доходів складають більше чверті всього робітничого класу країни. Їхня кількість постійно зростає, що означає швидке розповсюдження соціального феномену, відомого під назвою «працюючі, але незаможні». Тільки 25,2% американських робітників мають роботу, яка може вважатися «гарною» з точки зору забезпечення основних потреб людини.

За даними, що наводить WashingtonProfile, наприкінці 2005 р. Міністерство сільського господарства США повідомило, що в 2004 р. 38 млн. 200 тис. американців страждали від нестачі їжі. До цієї кількості входять 24 млн. 300 тис. дорослих (11,3% всього дорослого населення США) і 13.9 млн. дітей (19% всіх американських дітей). До категорії «незабезпечених їжею» (food insecure) відноситься 13,5 млн. або 11,9% всіх домогосподарств США. В грудні 2010 р. 13,1 % американців користувалися державними «талонами на харчування» (food stamps). Згідно з даними Організації по продовольству та сільському господарству ООН в сучасному світі від голоду страждають більше 850 млн. чол., шоста частина з яких – діти.

На боротьбу із бідністю уряди західних країн витрачають значні кошти. Так, в 2005 р. США витратили на боротьбу з бідністю $477 млрд. або $12 892 на кожного бідного жителя країни. Проте неефективність практики боротьби з бідністю виступає найбільш парадоксальним фактом життя західного суспільства. Він свідчить про те, що бідність не можна усунути шляхом масштабного перерозподілу в межах існуючої системи. Таку думку висловлює, наприклад, Ж. Бодрійар: «Якщо бідність, негативні явища не можна викорінити, то лише тому, що вони породжуються… не в бідних кварталах, нетрях або бідонвілях (оселях бідняків); вони зароджуються в соціоекономічній структурі. Це повинно нас застерегти від деяких ілюзій (типово соціал-реформістських): від віри в можливість змінити систему, змінивши її зміст (перевести бюджет з військових витрат на виховання й т. ін.)» (Bodrijar 2006, p. 81-82) [14, с. 81–82].

Але навіть там, де постіндустріальне суспільство знищує бідність в її найбільш гострих формах, воно відновлює її в інших формах. Ж. Бодрійар, аналізуючи ситуацію, що складається в межах «суспільства споживання», звертав увагу на появу нових сегрегацій. Наприклад, коли промислові товари та послуги стають доступними для широких верств населення, предметами розкоші стають блага, що були колись безкоштовними – простір, час, чисте повітря, чиста вода, тиша й т. ін. «Відносне вирівнювання, яке стосується предметів

першої необхідності, супроводжується, таким чином, «ковзанням» цінностей і новою ієрархією корисних речей. Нерівновага й нерівність не зменшилися, вони перенесені на інший рівень» (Tyson 2006, p. 82) [15, с. 82].

Присутність в житті сучасного суспільства економічної бідності та образливої соціальної нерівності означає, що класичні – вибухові та насильницькі – форми історичних трансформацій залишаються можливими для сучасного етапу історичного розвитку. При цьому слід зазначити, що зв'язок між масштабами поширення бідності в сучасному світі та вірогідністю історичних трансформацій не слід тлумачити надто прямолінійно. В процесах історичного розвитку бідність відіграє досить суперечливу роль – вона є глибинним, потенційним фактором історичної активності людей, і, одночасно, фактором їхньої актуальної історичної пасивності. Бідність, як зазначає Л. Тайсон (Tyson), це один із тих факторів, що тримає нижні класи на «їхньому місці», під владою багатства. «Боротьба за виживання, безумовно, є тим фактором, який тримає їх у пригніченому стані. Хто має час, щоб стати політично активним, або, хоча б політично мислячим, коли кожен з усіх сил намагається лише залишитися живим і прогодувати дітей» (Tyson 2006, p. 56) [15, с. 56].

Постіндустріальна революція значно поглиблює соціальну нерівність та збільшує чисельність «нижнього класу», чиє економічне становище є доволі хитким. Такий стан речей є загрозою демократичним традиціям західного суспільства та джерелом соціального невдоволення. Постіндустріальний «нижній клас» є потенційним суб'єктом соціального протесту. Як вказує В. Л. Іноземцев, «сучасний нижній клас представляє собою масу, яка поки що не має класового самосвідомості і яка поки що не несе в собі істотної небезпеки для правлячої верхівки. Між тим, в ній схована значна деструктивна сила… відсутність в сучасних умовах відверто вираженого конфлікту у відносинах між вищою та нижчою соціальними стратами зовсім не означає, що такий конфлікт не може виникнути в середньостроковій перспективі» (Inozemcev 2000b, p. 25) [13, с. 25].

Звісно, в структурі капіталістичного (як індустріального, так і постіндустріального) суспільства є значна кількість факторів, які значно ускладнюють вихід соціальної напруги у формі активної солідарної протестної дії, а тим більше – у формі історичної творчості. Характер цих факторів змінюється в процесі історичного розвитку суспільства. Свого часу Г. Маркузе, описуючи положення робітничого класу в умовах індустріального суспільства, пояснював його історичну пасивність високим рівнем інтеграції в структури сучасного капіталістичного суспільства (Markuze 1994) [16]. В умовах протистояння двох соціальних систем робітничий клас економічно розвинених країн був повноцінним учасником «капіталістичного свята», що сильно знижувало його революційний потенціал.

На відміну від часів індустріального капіталізму життя значної частини класу найманих працівників в умовах постіндустріального капіталізму стає більш незабезпеченим та проблематичним. Впровадження інформаційних технологій веде до тотального знецінення масової робочої сили. Працівники сфери промисловості та послуг стають легко замінюваними елементами економічної системи. Вони втрачають свою колишню економічну цінність, що негативно впливає не тільки на їхнє економічне положення, але й на соціально-класове самосприйняття. Як відмічає Г. Г. Ділігенський, «для масових працівників, взагалі позбавлених справжньої професії, «професійна солідарність» взагалі перетворюється на пустий звук… У часткових робітників украй слабко розвинена «робітнича гордість», повага до власної праці і робітничим професіям взагалі» (Diligenskij 1969, p. 103-109) [17, с. 103–109].

В напрямку роз'єднання класу найманих працівників діє також загальна атмосфера відчуження, яка панує в суспільстві з другої половини XX ст. «Місто, міське середовище – це одночасно й нейтральний, однорідний простір байдужності, і простір наростаючої сегрегації, міських гетто, простір знедолених кварталів, рас, окремих вікових груп... історична солідарність – фабрична, сусідська й класова – зникла. Тепер усі роз'єднані й байдужні під владою телебачення й автомобіля, під владою моделей поведінки, відбитих у всьому – у передачах мас-медіа або ж у плануванні міст» (Bodrijjar 2000, p. 156-157) [18, с. 156–157].

Втрата найманими працівниками класової психології та свідомості, відмова від традиційних форм захисту своїх інтересів, робить їх вкрай вразливими перед викликами постіндустріальної епохи. Інформаційна революція, підвищуючи економічну продуктивність, сильно загострює проблему технологічного безробіття, яку ще Дж. М. Кейнс вважав найбільш серйозною проблемою високорозвиненого капіталізму (Kejns 2009) [19]. Високе безробіття стає хронічним. «Воно вже не здається продуктом циклічної депресії; тимчасовим збільшенням страждань, які будуть розчинені та змиті наступним економічним підйомом… В наші дні робота стає для людини щоденною підготовкою до того, щоб опинитися зайвою» (Rajh 1999, p. 148-149) [11, с. 148–149].

«Гнучкість» сучасного високотехнологічного виробництва тягне за собою «гнучкість» праці, що негативно впливає на положення найманого працівника. Збільшується кількість тимчасових вакансій та робочих місць з неповним робочим днем. Постійна занятість реалізується через систему строкових трудових контрактів, які мають поновлюватися через певний проміжок часу – достатній для того, щоб не дати працівнику відчути стабільність свого положення. Все це, за словами З. Баумана, веде до того, що «трудове життя насичується невизначеністю» (Bauman 2002, p. 30) [20, с. 30], а «забезпеченість засобами існування, та твердиня, на якій повинні базуватися життєві проекти та сподівання, стала хиткою та ненадійною» (Bauman 2002, p. 150) [20, с. 150]. Зазначені особливості, з одного боку, є потенційним джерелом суспільної нестабільності – «турбулентності», яка притаманна постіндустріальному суспільству. З іншого боку, вони впливають на суспільство як потужна індивідуалізуюча сила, що розділяє людей, замість того, щоб їх об'єднувати. В результаті дії цих протилежних тенденцій складається парадоксальна ситуація, сутність якої, за словами С. Жижека, полягає в тому, що «альтернатива неможлива, але необхідна» (Zhizhek 2007) [21]. Наявна колізія між необхідністю історичних змін та їхньою неможливістю посилюється глибоким моральним розчаруванням, яке виникло внаслідок поразки соціалістичного проекту. Розчарування стало реальним фактором сучасної історії – воно вбиває надію, без якої процес позитивної історичної трансформації суспільства (історичної творчості) стає неможливим, оскільки, як вказував Е. Фромм, «надія є вирішальним елементом будь-якої спроби внести в соціальне життя зміни, оживити її…» (Fromm 2005, p. 28)

[22, с. 28].

На початку XXI ст. людство опинилося наодинці із глобальним корпоративним капіталізмом, який небезпідставно заявляє про свою переконливу перемогу в тривалому та гострому протистоянні XX ст. На думку М. Альбера, «сьогодні вперше в історії капіталізм по-справжньому переміг – і переміг на всіх фронтах» (Al'ber 1998, p. 10) [23, с. 10]. Однак слід очікувати, що така перемога не може залишатися без наслідків: «оскільки перемога капіталізму стала повною, він втратив своє дзеркало і можливість самооцінки» (Al'ber 1998, p. 14) [23, с. 14].

Таким чином, розгляд соціальних особливостей сучасного постіндустріального суспільства засвідчує, що інформаційна революція не вирішила глибинні суспільні проблеми. Більш того, вона досить сильно вдарила по класу робітників промислового сектору та сектору послуг, призвела до ерозії середнього класу. Паралельно з появою на історичній сцені постіндустріального суспільства привілейованого «інтелектуального класу», став збільшуватися «нижній клас» (underclass), до складу якого раніше соціологи традиційно відносили аутсайдерів. На відміну від часів індустріального капіталізму життя значної частини класу найманих працівників в умовах постіндустріального суспільства стає більш незабезпеченим та проблематичним. Бідність продовжує залишатися реальністю життя значної частини населення навіть у економічно розвинених країнах світу. Присутність в житті сучасного суспільства економічної бідності та образливої соціальної нерівності означає, що соціальні ризики продовжують залишатися потенційним джерелом суспільно-історичної турбулентності. В умовах постіндустріального суспільства зберігається та посилюється тенденція незабезпеченості існування сучасної людини, що слід вважати потенційною основою майбутніх історичних колізій і трансформацій. Подальші наукові дослідження мають з'ясувати їхні можливі форми та закономірності.

Бібліографічні посилання

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. / Пер. с нем. В. Седельника и Н. Федоровой; Послесл. А. Филиппова. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
2. Зубков В. И. Социологическая теория риска: Монография / В. И. Зубков. – М.: Изд-во РУДН, 2003, 230 с.
3. Хобсбаум Э. Эпоха крайностей: Короткий двадцатый век (1914–1991) / Э. Хобсбаум – М.: Издательство Независимая Газета, 2004.– 632 с, ил.
4. Буравой М., Райт Э. О. Социологический марксизм (часть II) / М. Буравой, Э. О. Райт // Социс. – 2011. – №10. – С. 26–38.
5. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество / Д. Белл; [пер. с анг.]. – М.: Academia, 1999. – 956 с.
6. Дракер П. Эра социальной трансформации [Электронный ресурс] / П. Дракер // Русский архипелаг. – Режим доступа.: http://www.archipelag.ru.
7. Jameson F. Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism / Fredric Jameson. – Durham, NC: Duke University Press, 1991. – 438 p.
8. Иноземцев В. Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы: учебн. пособие для студентов вузов / В. Л. Иноземцев. – М.: Логос, 2000. – 304 с.
9. Ракитов А. К сверхиндустриальному обществу / А. Ракитов // Свободная мысль. – 2008. – №8. – С. 81–94.
10. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс; пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана – М.: ГУ ВШЭ, 2000, – 608 с.
11. Райх Р. Труд наций. Готовясь к капитализму XXI века / Р. Райх // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология, под ред. В.Л. Иноземцева – М.: Academia, 1999, – С. 506–527.
12. Лэш К. Восстание элит и предательство демократии / К. Лэш; [пер. с англ. Дж. Смита, К Голубович]. – М.: Издательство «Логос», Издательство «Прогресс», 2002. – 224 с.
13. Иноземцев В. Л. Классовый аспект бедности в постиндустриальных обществах / В. Л. Иноземцев // Социологические исследования. – 2000. – №8. – С. 18–27.
14. Бодрийар Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийар; пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарской – М.: Республика; Культурная революция, 2006, – 269 с.
15. Tyson L. Critical theory today: a user-friendly guide / Lois Tyson; [2 nd. ed.]. – NY.: Routledge, Taylor & Francis Group, 2006, – 465 p.
16. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе. – М.: «REFL-book», 1994, – 368 с.
17. Дилигенский Г. Г. Рабочий на капиталистическом предприятии. Исследование по социальной психологии французского рабочего класса / Г. Г. Дилигенский. – М.: Наука, 1969, – 410 с.
18. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр; пер. и вступ. ст. С.Н. Зенкина – М.: Добросвет, 2000, – 389 с.
19. Кейнс Дж. Экономические возможности наших внуков / Дж. Кейнс // Вопросы экономики. – 2009, – № 6. – С. 60–69.
20. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман; пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева – М.: Логос, 2002. – 390 с.
21. Жижек С. Альтернатива капитализму невозможна, но необходима [Электронный ресурс] / С. Жижек // Политический журнал. – 2007. – № 9–10 (152–153). – Режим доступа: http://www.politjournal.ru
22. Фромм Э. Революция надежды. Избавление от иллюзий / Э. Фромм; пер. с англ.; предисл. П. С. Гуревича – М.: Айрис-пресс, 2005. – 352 с.
23. Альбер М. Капитализм против капитализма / М. Альбер. – СПб.: Экономическая школа, 1998. – 296 с.

Белёвский О. А. Социальные риски постиндустриального общества как основание исторических трансформаций

Определена роль понятия «постиндустриальное общество» в процессе изучения специфики современного этапа развития общества. Исследованы особенности и тенденции развития социальной структуры постиндустриального общества. Проанализированы основные социальные риски. Определены возможные пути влияния социальных рисков на стабильность общества и перспективы его исторической трансформации.

Ключевые слова: постиндустриальное общество, социальные риски, бедность, безработица, наемные работники, средний класс, интеллектуальный класс, исторические трансформации.

Bil`ovskyi O. A. Social risks of the post-industrial society as the basis of historical transformations

The role of the concept «post-industrial society» in the study of specifics of the present stage of development of society is defined. Features and tendencies of development of social structure of post-industrial society are investigated. The main social risks are analysed. Possible ways of influence of social risks on stability of society and prospect of its historical transformation are defined.

Keywords: post-industrial society, social risks, poverty, unemployment, wage workers, the middle class, the intellectual class, historical transformations.

References

Al'ber, M 1998, *Kapitalizm protiv kapitalizma [Capitalism against capitalism],* Ehkonomicheskaja shkola publ, Saint Petersburg.

Bauman, Z 2002, *Individualizirovannoe obshhestvo [The*

Individualized Society], Logos publ, Moskov.

Bek, U 2000, *Obshhestvo riska. Na puti k drugomu modernu [Risk Society. On the way to another modernity],* Progress-Tradicija publ, Moskov.

Bell, D 1999, *Grjadushhee postindustrial'noe obshhestvo [The coming post-industrial society],* Academia publ, Moskov.

Bodrijar, Zh 2006, *Obshhestvo potreblenija. Ego mify i struktury* [The Consumer Society. Its myths and structures], Respublika publ; Kul'turnaja revoljucija publ, Moskov.

Bodrijjar, Zh 2000, *Simvolicheskij obmen i smert' [Symbolic Exchange and Death],* Dobrosvet publ, Moskov.

Buravoj, M & Rajt, EO 2011, 'Sociologicheskij marksizm' (chast' II) [Sociological Marxism (Part II)], *Socis*, № 10, pp. 26–38.

Diligenskij, GG 1969, *Rabochij na kapitalisticheskom predprijatii. Issledovanie po social'noj psihologii francuzskogo rabochego klassa [Working on a capitalist enterprise. The research on the social psychology of the French working class],* Nauka publ, Moskov.

Draker, P n.d., 'Ehra social'noj transformacii' [The era of social transformation], *Russkij arhipelag [Russian archipelago]*. – viewed May, 30: <http://www.archipelag.ru>

Fromm, E 2005, *Revoljucija nadezhdy. Izbavlenie ot illjuzij [The Revolution of Hope. Getting rid of illusions],* Ajris-press publ, Moskov.

Hobsbaum, E 2004, *Jepoha krajnostej: Korotkij dvadcatyj vek (1914–1991)* [Age of extremes: The short twentieth century (1914–1991)], Izdatel'stvo Nezavisimaja Gazeta, Moskov.

Inozemcev, VL 2000, *Sovremennoe postindustrial'noe obshhestvo: priroda, protivorechija, perspektivy: uchebn. posobie dlja studentov vuzov* [The modern post-industrial society: the nature of the contradictions and prospects: Training. manual for students], Logos, Moskov.

Inozemcev, VL 2000b, 'Klassovyj aspekt bednosti v postindustrial'nyh obshhestvah' [The class dimension of poverty in post-industrial societies], *Sociologicheskie issledovanija [Sociological Research]*, №8, pp.18–27.

Jameson, F 1991, *Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, NC.

Kastel's, M 2000, *Informacionnaja epoha: ekonomika, obshhestvo i kul'tura* [The Information Age: Economy, Society and Culture], GU VShJe publ, Moskov.

Kejns, Dzh 2009, 'Jekonomicheskie vozmozhnosti nashih vnukov' [Economic Possibilities of our grandchildren], *Voprosy ekonomiki [Problems of Economics],* № 6, pp. 60–69.

Ljesh, K 2002, *Vosstanie jelit i predatel'stvo demokratii* [Uprising of the elites and the betrayal of democracy], Izdatel'stvo «Logos» publ, Izdatel'stvo «Progres» publ, Moskov.

Markuze, G 1994, *Odnomernyj chelovek. Issledovanie ideologii razvitogo industrial'nogo obshhestva* [One-Dimensional Man. The study of ideology of advanced industrial society], «REFL-book» publ, Moskov.

Rajh, R 1999, 'Trud nacij. Gotovjas' k kapitalizmu XXI veka' [Work of Nations. In preparation for the XXI century capitalism], *Novaja postindustrial'naja volna na Zapade. Antologija* [New wave of post-industrial West. Anthology], Academia publ, Moskov, pp. 506–527.

Rakitov, A 2008, 'K sverhindustrial'nomu obshhestvu' [To overindustriality society], *Svobodnaja mysl'[Free Thought],* №8, pp. 81–94.

Tyson, L 2006, *Critical theory today: a user-friendly guide*, Routledge, Taylor & Francis Group, NY.

Zhizhek, C 2007, 'Al'ternativa kapitalizmu nevozmozhna, no neobhodima' [The alternative to capitalism is not possible, but necessary], *Politicheskij zhurnal* [Political magazine], № 9–10 (152–153), viewed May, 30: <http://www.politjournal.ru>

Zubkov, VI 2003, *Sociologicheskaja teorija riska: Monografija* [The sociological theory of risk: Monograph], Izd-vo RUDN, Moskov.

Надійшла до редколегії 12.05.2013 р.

УДК 179.9: 392.72

М. В. Будько

ГОСТИННІСТЬ ЯК ОСНОВА МОРАЛЬНОГО ІДЕАЛУ ПАТРІАРХІВ

Пропоноване дослідження є спробою з'ясування на прикладі гостинності патріархів морального сенсу феномена гостинності на ранніх етапах біблійної етики. Автор вдається до аналізу двох епізодів гостинності із Книги буття (гостинності Авраама та гостинності Лота), витлумачуючи ці свідчення віри й любові до Бога як одну з найважливіших старозавітних чеснот, що відкриває простір для етичного виміру буття людини.

Ключові слова: гостинність, мораль, біблійна етика, Книга Буття, історія патріархів, гостинність Авраама, гостинність Лота.

«Не закóномъ бо обѣтовáніе Авраáму, илѝ сѣ́мени его́, е́же бы́ти ему́ наслѣ́днику мі́рови, но прáвдою вѣ́ры» (Рим 4.13).

Примноження кількості соціальних контактів і соціальних конфліктів у сучасному світі змушують звертатися до пошуку практик, що вносять упорядкованість і стабільність у процеси міжлюдської взаємодії, – серед них і практики гостинності. І все частіше такий пошук приводить нас до переосмислення традиційних моральних кодексів, які містять досвід гармонізації людського буття, інтеграції та підтримки єдності людських колективів, акумулюють і зберігають накопичений поколіннями досвід спільного буття людей, досвід людяності. Саме такі обставини й стали найважливішою спонукою до духовно-етичного переосмислення феномена гостинності у християнському вченні, засадничі положення якого й дотепер залишаються неперевершеними за своєю глибиною, впливовістю та продуктивністю у плані породження нових, актуальних для різних культурних епох морально-етичних орієнтирів і настанов.

До осмислення гостинності як християнської чесноти зверталися тією чи іншою мірою чи не більшість отців Церкви і християнських мислителів, – по суті, кожен, хто хоч побіжно згадував праотця Авраама, праведника Лота чи Святу Трійцю, – що не могло не стандартизувати «освячені» авторитетами тлумачення. Чимало для розуміння гостинності в контексті християнських духовних цінностей дали праці представників російської релігійної філософії М. Бердяєва, М. Лоського, В. Соловйова, П. Флоренського, С. Франка та ін. Нові можливості для осмислення духовного змісту феномена гостинності відкриваються у зв'язку з актуалізацією досліджень у площині постсекулярної філософії (П. Бергер, Ю. Габермас, Ж. Дерріда, Ж.-Л. Маріон, Е. Левінас, Дж. Ролз, та ін.), – яка, «засвоївши основні критико-аналітичні й інтелектуально-визвольні надбання постмодерністського філософування, прагне вже на цій основі переобґрунтувати й відновити у правах первинну потребу людини здобути у власному існуванні певний абсолютний вимір, відчути, усвідомити й «зібрати» себе у стані передстояння Абсолютові» (Malakhov 2008, p. 235) [5, с. 235]. Такі інтенції цілком суголосні й розшукуванням сучасних релігійних філософів, причетних до закладання «фундаменту постсекулярної парадигми». Зокрема, Й. Ратцингер (Rattsynher 2007, p. 139-140) [7, с. 139–140] у роздумах про виклики часу

та про цінності в епоху змін зауважував, що на відміну від філософів Просвітництва, котрі шукали моральних обґрунтувань, дійсних за умови etsi Deus non daretur («Хоча б Бога і не існувало» (Гуго Гроцій) – стрижневе методичне положення картезіанського мислення), сучасні способи філософування повинні «відкрити себе для моралі etsi Deus daretur» (хоча б Бог існував). Отже, *etsi Deus daretur...*

Пропоноване дослідження присвячене з'ясуванню морального сенсу феномена гостинності на ранніх етапах біблійної етики — на прикладі гостинності патріархів.

Гостинність, як зазначав архімандрит Никифор, «чеснота досить поширена в давнину навіть між грубими й неосвіченими народами; але особливо вона підносилася в обраному народі Божому» (Biblejskaja enciklopedija arhimandrita Nikifora 1891, p. 173) [2, с. 173]. В іудеїв навіть було прислів'я: «Від плодів семи чеснот людина може куштувати в цьому світі, й вони ж додадуть йому величі у світі прийдешньому». І список цих семи чеснот, як показує Вільям Барклі в коментарях на послання до Євреїв, починається так: «Гостинність у ставленні до мандрівників та провідини хворих» (13.1-6). Про це знаходимо безліч свідчень у Старому Завіті – від Буття й до Книги пророка Малахії: «І прибуду до вас Я на суд, і буду свідком швидким проти чарівників, і на перелюбників, і проти тих, хто присягу складає на лжу, і проти тих, хто заплатою наймита тисне, вдову й сироту, хто відхилює право чужинця, Мене ж не боїться, говорить Господь Саваот» (Mal 3.5; тут і далі перекл. І. Огієнка). Між тим ранні етапи біблійної етики не містили розгорнутого кодексу поведінки людини. З П'ятикнижжя можна висновуватися, що в часи патріархів пращури народу Божого орієнтувалися ще на архаїчні норми, що побутували в тогочасному світі. Тому закономірно, що історично першою формою християнського гостинності стала гостинність, розвинена з архаїчних форм, – як свідчення віри, любові до Господа.

Докладно це відображено в історії патріархів, насамперед в епізоді гостинності Авраама, викладеного у вісімнадцятій главі біблійної Книги Буття. Це оповідь про те, як праотець Авраам, родоначальник богообраного народу, зустрів неподалік Хеврона, біля діброви Мамбре, трьох таємничих мандрівників, названих далі ангелами. Прийнято вважати, що у вигляді трьох ангелів, гостинно зустрінутих Авраамом і Саррою, їм явився Бог (у різний час цей сюжет здобував різні тлумачення, але вже в IX-X ст. став переважати погляд, згідно з яким явлення Авраамові трьох ангелів символічно розкривало образ єдиносущого Бога у трьох іпостасях – Святої Трійці, що неодноразово підтверджено й іконописною традицією): «І явився до нього Господь між дубами Мамре, а він сидів при вході в намет під час денної спеки. І він ізвів очі свої та й побачив: ось три Мужі стоять біля нього. І побачив, і вибіг із входу намету назустріч їм, і вклонився до землі, та й промовив: Господи, коли тільки знайшов я милість в очах Твоїх, не проходь повз Свойого раба! Принесуть трохи води, і ноги Свої помийте, і спочиньте під деревом. І хай хліба шматок принесу я, а Ви підкріпіть серце Ваше. Потому підете, бо на те Ви йдете повз свойого раба. І сказали вони: Зроби так, як сказав. І Авраам поспішив до намету до Сарри й сказав: Візьми швидко три міри пшеничної муки, заміси, і зроби коржі. І побіг Авраам до товару, і взяв молоде та добре теля, і дав слузі, а той швидко його приготовив. І взяв масла й молока, та теля приготовлене, та й поклав перед Ними, а сам став біля Них під деревом. І їли Вони» (Gen 18.1-8).

Цей епізод є важливою складовою наших уявлень про характер морального ідеалу патріархів, адже коли Бог закликає: «Ходи перед лицем Моїм, і будь непорочний!» (Gen 17.1), – то цей заклик не конкретизується у вигляді заповідей; про його зміст можна судити лише з чеснот Авраама. Та «як квітучий луг являє поглядам на себе різні й різноманітні квіти, – повчає Іван Златоуст, – так божественне Писання показує нам чесноти праведних, – не для того, одначе, щоб ми тільки мимохіть насолоджувалися пахощами їх, як (насолоджуємося) пахощами квітів, а для того, щоб ми постійно збирали звідси плоди на свою користь» (Ioann Zlatoust. In Gen. XLIII.1). Зокрема й насамперед це стосується чесноти гостинності Авраама, як і його дружини Сарри, про що говорить Климент Александрійський у главі «Про мужність жінок»: «Дочка Клеобула, мудреця й царя з Ліндоса, не соромилася мити ноги гостям батька. Дружина Авраама, благословенна Сарра, власноруч готувала перепічки ангелам» (Stromat 4. XIX 123.1), підкреслюючи, що «жінки здатні досягти досконалості такою ж мірою, як і чоловіки» (Stromat 4 XIX 118.1). Подібні чесноти, безумовно, заслуговують Божої милості. Тому збулося слово Писання: «Авраам же ввірував Богові, і це йому зараховане в праведність, і був названий він другом Божим» (Iac 2.23). Тема здобуття Авраамом зв'язку з Богом через віру глибоко осмислювалася преподобним Максимом Сповідником, який підкреслював нове духовне народження, яке «здійснив великий Авраам, і самого себе відновивши в логосі єства, і цей логос відновивши в самому собі, а тому будучи повернутим Богові й сам отримавши назад Бога. <...> Він удостоївся бачити Бога, як людину, і прийняти Його у себе, (як гостя), внаслідок досконалості логосу єства, (якої він досяг) через (свою) людяність» (Prep. Maksim Ispovednik, 1993) [6, с. 149].

Значуще, що на момент свого поселення поблизу діброви Мамре Авраам теж був відомий навколишнім як «мандрівник»: «ханаанеянин тоді проживав у цім Краї» (Gen. 12.6), – порівняймо з новозавітною традицією, яка прямо співвідносить мандрівництво з уподібненням Христу: «мандрівником Я був і не прийняли ви Мене, був нагий і не зодягли ви Мене, слабий і в в'язниці і Мене не відвідали ви» (Mat 25.43). Тут варто зауважити, що українське «мандрівник», яке ми вживаємо слідом за І. Огієнком, є семантично нейтральним словом і тому не цілком розкриває глибину духовного змісту; значно точнішим є стилістично марковане рос. «странник», що містить набір значень «блукач», «подорожній», «пілігрим», «паломник», «прочанин», – від церк.-слов. «страна» (д.грецьк. ξένος), – *cf.* у грецькому перекладі: «ξένος ἤμην καὶ οὐ συνηγάγετέ με γυμνὸς καὶ οὐ περιεβάλετέ με ἀσθενὴς καὶ ἐν φυλακῇ καὶ οὐκ ἐπεσκέψασθέ με» (Mat 25.43). Тут безумовно доречнішим було б сказати «чужинець» або, як подекуди практикує той-таки І. Огієнко, «приходько», «приходень», – хоча й тут не йдеться про семантичну ємність перекладу.

Цілком слушним видається й припущення, що Авраам отримав божественне відання й удостоївся честі надати гостинність Пресвятій Трійці саме через мандрівництво (у деяких перекладах, як зауважує О. Ульянов, «мандрівник» тлумачиться і як «вигнанець») (Ul'janov 1999, p. 217-218) [8, с. 217–218]. Говорячи про гостинність Авраама, святитель Іван Златоуст повчав, що Авраам надав гостинність, будучи сам чужинцем: «прийшовши до Єгипту мандрівником, людиною нікому не відомою й не знайомою, праведник раптом повернувся звідти

з великою честю, – так і тепер, оселившись у Герарах, спочатку сам робить, що від нього залежало, а потім отримує таку велику допомогу від Бога, що і цар, і всі тамтешні жителі з усією щирістю надають послуги праведному» (Ioann Zlatoust. In Gen. XLV.1). Звідси, як напучує святитель (як типовий представник антіохійської школи екзегези, він насамперед шукав прямого, історичного змісту Слова Божого й потім уже виводив з нього моральні уроки), – гостинникові належить володіти тими ж чеснотами, що й Авраам, – дбайливістю, привітністю, щедрістю; а прийом без привітності, коли мандрівник усвідомлює себе знедоленим, – гірший прямої відмови. Тому «маючи в особі патріарха такий приклад чесноти, будемо наслідувати йому» (Ioann Zlatoust. In Gen. XLII.2). Авраам є зразком мандрівника і для Івана Лествичника, чиє слово 3-є знаменитої «Лествиці» повністю присвячено мандрівництву («Про мандрівництво, тобто ухиляння від світу»): «Ніхто такою мірою не віддавав себе мандрівництву, як той Великий, який почув: вийди зо своєї землі, і від родини своєї, і з дому батька свого (Gen 12.1), і притому був закликаний до іноплемінної й варварської землі. Іноді Господь багато прославляє того, хто зробиться мандрівником за прикладом сього Великого; але хоча ся слава й від Бога дається, проте її добре відвертати щитом смиренності» (Ioan Climacus III 19-20).

Значно більш проблематично тлумачиться чеснота гостинності в історії Лота (Gen 19), що надав стіл, притулок і захисток двом ангелам, не знаючи, хто перед ним (на відміну від Авраама, котрий відразу впізнав у прибульцях Господа: «Господи, коли тільки знайшов я милість в очах Твоїх, не проходь повз Свойого раба!» (Gen 18.3)), на що посилається ап. Павло в посланні до євреїв: «Не забувайте любови до приходнів, бо деякі нею, навіть не відаючи, гостинно були прийняли Анголів» (Jud 13.2). Оповідь у цій главі безпосередньо продовжує розділ, що передує: Лотові зустрілися ті два з трьох ангелів, про яких сказано, що вони після полуденної трапези в Авраама пішли до Содому (Gen 18.1; 18.22) й прибули туди надвечір. Побачивши їх, Лот, який сидів у брамі содомській, встав назустріч, вклонився обличчям до землі та й промовив: «Ось, панове мої, зайдіть до дому вашого раба, і переночуйте, і помийте ноги свої, а рано встанете й підете на дорогу свою. А вони відказали: Ні, бо будемо ми ночувати на вулиці. А він сильно на них налягав, і вони до нього з дороги зійшли, і ввійшли до дому його. І вчинив він для них прийняття, і напік прісного і їли вони» (Gen 19.1-3). Уже цей епізод постає яскравим прикладом праведності Лота, на чому наголошує Іван Златоуст: «Славний, іменитий домовласник, що живе в такому багатстві, називає панами подорожніх дивних, незнайомих, незнатних на вигляд, перехожих, жодним чином не близьких йому» (Ioan. Chrysost. In Gen. XLIII.2).

Та випробування Лота виявилося набагато складнішим, адже відбувалося це не деінде, а в Содомі, аморальний закон якого взагалі беззаперечно забороняв приймати чужинців. Лотові належало довести готовність до жертовності для захисту честі й життя своїх гостей від посягань нечестивих содомлян: «І Лот вийшов до входу до них, а двері замкнув за собою, і сказав: Браття мої, не чиніть лихого! Ось у мене дві доньки, що мужа не пізнали. Нехай я їх до вас виведу, а ви їм робіть, що вам до вподоби… Тільки мужам оцім не робіть нічого, бо на те вони прийшли під тінь даху мого» (Gen 19.6-8). Аж ніяк не просто з позицій сучасної моралі визнати етичними ці слова Лота про своїх дочок і його готовність віддати їх на поталу ґвалтівникам. Але ж Писання недарма спочатку формулює для нас певний «критерій істини» – зразок моральності в образі Авраама: чи то йдеться про взірець терпіння – він сягнув тут граничної висоти, – чи то про смиренність – і тут він усіх перевершує, – чи потрібно виказати віру, – знову ж таки він уславився більше, ніж будь-хто інший. Душа Авраама «в живих образах являє собою різні види чеснот» (Ioan. Chrysost. In Gen. XLV.1), – тому саме до нього, очевидно, і слід звернутися для порівняння.

У цьому випадку йдеться про життя та честь жінки, які цінувалися тоді незрівнянно нижче, ніж життя і честь чоловіка. Згадаймо, що сказав Авраам своїй дружині Саррі, коли наближався до Єгипту: «ти жінка вродлива з обличчя. І станеться, як побачать тебе єгиптяни й скажуть: Це жінка його, то вони мене вб'ють, а тебе позоставлять живою. Скажи ж, що сестра моя ти, щоб добре було через тебе мені, і щоб я позостався живий через тебе» (Gen 12.11-13). А коли «взята була та жінка до дому фараонового. І він для Аврама добро вчинив через неї. І одержав він дрібну та велику худобу, і осли, і раби, і невільниці, і ослиці, верблюди», то Господь «вдарив великими поразами» ніяк не Авраама, а фараона та дім його (Gen 12.15-17), хоч той і не відав про заміжжя Сарри. А тепер порівняймо це з епізодом, коли Авраам дізнався про полонення Лота, – він озброїв своїх рабів і «погнався до Дану», «і гнався за ними аж до Хови», і «вернув він усе добро, а також Лота, небожа свого, і добро його повернув, а також жінок та людей» (Gen 14.14-16). Варто дослухатися й до думки Івана Златоуста, який в основу свого тлумачення цього епізоду покладає не надмір очевидне протиставлення «жінка – чоловік», а протиставлення «свій (рідний, дорогий, близький) – чужий (прийшлий, невідомий, далекий)». Ідеться про ставлення до «ближніх» («знову повторю – в жодному відношенні не відомих йому»), але не байдужих. «Яке можемо ми мати виправдання, коли цей праведник, у своєму опікуванні мандрівниками, навіть дочок своїх не пожалів, а ми настільки немилосердні до наших (братів)» (Ioan. Chrysost. In Gen. XLIII.4), – вигукує архієпископ Константинопольський, переймаючись нашою нездатністю до співчуття щодо «братів наших, що падають в саму глибінь нечестя» і небажанням подати їм руку допомоги.

Але й це тільки частина відповіді. В етиці Ізраїлю, як зазначав А. Швейцер, аналізуючи проблеми етики в ході розвитку людської думки, ще до Ісуса порушується питання про вищу заповідь, дотримання якої відповідає виконанню Закону. Недарма ж у скрижалях свідчення Завіту, укладеного Богом з народом Ізраїлю, першою прописана заповідь: «Я Господь, Бог твій, що вивів тебе з єгипетського краю, з дому рабства. Хай не буде тобі інших богів при Мені!» (Deut 5.6-7). Тому незрівнянно більш значущим є те, що коли людина беззавітно вірує, то Бог не відкине її, не допустить зла, як не допустив він смерті Ісаака від руки його батька Авраама (Gen 22), як не допустив беззаконня і щодо дочок Лота. А ті, кого Лот намагався захистити, вдавшись до такої страшної жертви, самі захистили його. Він увів подорожніх з настанням темряви заради їхньої безпеки до свого дому, а на світанку прибульці успішно вивели Лота та його родину за межі приреченого міста, жителі якого перейшли межу божественного довготерпіння, невидиму грань між його милістю та гнівом. «Ось оце, – скаже пізніше пророк Єзекіїль, – була провина <...> Содоми: пиха, ситість їжі та преспокійний спокій були в неї та в її дочок, а руки

вбогого та бідного вона не зміцняла. І запишались вони, і робили гидоти перед Моїм обличчям. І Я їх відкинув, як побачив оце» (Ezech 16.49-50). А ще пізніше Христос застереже: «Так само, як було за днів Лотових, <...> буде й того дня, як Син Людський з'явиться!» (Luk 17.28-30).

До Лота Господь був милостивий та зглянувся на нього, але насамперед, як вважають, – заради Авраама: «І сталося, як нищив Бог міста тієї околиці, то згадав Бог Авраама, і вислав Лота з середини руїни, коли руйнував ті міста, що сидів у них Лот» (Gen 19.29),– вагоме свідчення того, що «дуже могутня ревна молитва праведного» (Іас 5.16). А проте чи ж заслуговує на звання праведника Лот, якщо його врятовано на клопотання праотця, а не за власну праведність? – це питання постає перед дослідниками Біблії повсякчас. «Так, і за клопотанням праотця, – погоджується Іван Златоуст і додає: «Коли ми самі заслуговуємо, тоді й заступництво праведних спричинює нам велику користь. Навпаки, якщо самі ми не дбаємо, а всю надію спасіння нашого покладаємо на них одних (праведних), тоді нам не буде від цього краще, не тому, що праведники безсилі, а тому, що ми власним недбальством нищимо себе» (Ioan. Chrysost. In Gen. XLIV.1). На диво співзвучні в цьому питанні й мідраші: «Лота виведено з міста Сдома значною мірою за заслуги Авраама. Але якби у самого Лота не було ніяких заслуг, то однієї протекції забракло б» (Dashevskij 2013) [3].

Що ж до образу Лота загалом, то його тлумачення аж ніяк не однозначне, насамперед у агадичній традиції: то вона, подібно до Біблії, оголошує Лота праведником, заради якого Авраам просив бога помилувати Содом і який сам цілу ніч молився за приречене місто, то приписує йому різноманітні вади: суперечки з Авраамом через пасовища, хтивість, лихварство й користолюбство. Дружина ж Лотова обернена була на соляний стовп нібито за те, що «согрішила сіллю», тобто не бажала давати її прибульцям (інший варіант: ходила по сусідах і позичала у них сіль, щоб при цьому похвалитися гостями) (Averincev 1990, p. 317) [1, с. 317]. Хоча в тексті Писання знаходимо чітке й однозначне пояснення: «А жінка його, Лотова, озирнулася позад нього, і стала стовпом соляним!» (Gen 19.26), що підкреслює Іван Златоуст у Бесідах на книгу буття: «Вона чула, як ангели веліли праведнику не озиратися назад, а бігти з усією поспішністю, але вона не скорилася й не зберегла цієї заповіді, а тому й заслуговує покарання за свою недбалість» (Ioan. Chrysost. In Gen. XLIII.6), – і далі: «дружина праведника, забувши сказане їй ангелами й озирнувшись назад, обернулася на соляний стовп і для наступних поколінь стала назавжди пам'ятником своєї неуважності» (Ioan. Chrysost. In Gen. XLIV.1). Чи засумнівалася вона, чи пошкодувала про втрачене майно, чи (що видається більш переконливим) про залишених на погибель дітей, але в кожному разі порушила вказівку слідувати не озираючись вказаним Господом шляхом: «рятуй свою душу, не оглядайся позад себе» (Gen 19.17), – згадаймо слова Івана Лествичника: «Як неможливо одним оком дивитися на небо, а іншим на землю: так неможливо не наразитися на душевні лиха тому, хто думками й тілом не відсторонився цілком від усіх своїх родичів і не-родичів» (Ioan Climacus III 22). Один із варіантів мідраша (Мідраш Танхума й Піркей де-рабі Еліезер) повідомляє, що Лот уже був одружений, коли потрапив до Содому, де життєвий уклад забороняв надавати гостинність чужинцям, і незабаром його першу дружину було страчено – саме за те, що вона дотримувалася приписів гостинності, засвоєних у домі Авраама. Інший варіант мідраша розповідає щось подібне про старшу дочку Лота: «Був якийсь прибулець на вулицях Сдома, який вже помирав від голоду і спраги. І дочка Лота придумала спосіб: вона підкладала в глечик шматок хліба та, проходячи повз нього, непомітно підкидала. Жителі здивувалися, чому він ніяк не вмирає, вистежили її й спалили» (Dashevskij 2013) [3]. Як бачимо, неканонічні тексти ще більше підкреслюють гостинність Лота та його родини.

Звернімо увагу: подібно до того, як Авраам був чужинцем («я приходько й захожий між вами» (Gen. 23.4)), – так само чужинцем содомляни називають і Лота: «цей один був прийшов, щоб пожити чужинцем, а він став тут суддею!» (Gen 19.9). Та чи тільки в походженні річ? Схоже, Лот завжди був чужим для содомлян, «бо цей праведник, живши між ними, день-у-день мучив свою праведну душу, бачачи й чуючи вчинки безбожні» (2 Pet 2.8). То чи ж випадковим є те, що «зразкові» біблійні гостинники – самі чужинці? Вочевидь, Господь проводить обраних через випробування чужістю, щоб навчити їх людяності, втіленої в чесноті гостинності. Через це ж випробування він проводить увесь народ ізраїльський. До цього ж випробування він готує і все людство, адже всі ми мандрівники в цьому світі, – «Вислухай, Господи, молитву мою, і почуй благання моє, не будь мовчазний до моєї сльози, бо приходько я в Тебе, мандрівник, як батьки мої всі!» (Ps 38.13).

Отож, при всій суперечливості особистості Лота, велич його гостинності увійшла в історію. Він, перший із «тих, хто ходить по слідах віри, що її в необрізанні мав наш отець Авраам» (Rom 4.12), та подібно самому Авраамові, заслужив милість Божу: його з родиною ангели виводять із Содому, який вражається Богом за гріхи (Gen 19.15-16). Адже, якщо Бог «міста Содом і Гоморру спопелив, засудивши на знищення, і дав приклада для майбутніх безбожників, а врятував праведного Лота <...>, – то вміє Господь рятувати побожних від спокуси, а неправедних берегти на день суду для кари» (2 Pet 2.4-9). «Воістину, – не приховує запалу Іван Златоуст, – варто дивуватися величі чесноти цього праведника, – як він, знаходячись серед таких беззаконників, не тільки не зробився від того безпечнішим, а й виказав у собі ще тим більшу доброчесність, і коли всі <...> мчали по стрімнині, він один <...> ішов рівним шляхом» (Ioan Chrysost. In Gen. XLIII.1).

Апостол Климент Римський, учень апостола Павла, в 1-му Посланні до Коринфян, що рясніє покликаннями на Старий Завіт, згадує про чесноту гостинності відразу після благочестя й закликає: «Погляньмо на тих, хто послужив вірну службу його великій славі. Згадаймо Єноха, який був піднесений за свій послух і праведність; і Ноя, хто врятувався завдяки своїй вірі; і Авраама, який за свою віру й гостинність був названий другом Бога і став батьком Ісаака. <...> За свою гостинність і благочестя Лот був врятований із Содому» (Clemens Rom. Ep. I ad Cor. 9:2,4; 10:1,7; 11:1). Таким чином, гостинність здобуває безперечну божественну підтримку як одна з найважливіших чеснот, більше того, як свідченням віри в Бога, про що однозначно й несуперечливо свідчить Соборне послання Якова: «Чи хочеш ти знати, о марна людино, що віра без діл мертва? Авраам, отець наш, чи він не з діл виправданий був, як поклав був на жертівника свого сина Ісака? Чи ти бачиш, що віра помогла його ділам, і вдосконалилась віра із діл? І здійснилося Писання, що каже: Авраам же ввірував Богові, і це йому зараховане в праведність, і був названий він другом Божим. Отож, чи ви бачите, що людина виправдується від

діл, а не тільки від віри? <...> Бо як тіло без духа мертве, так і віра без діл мертва!» (Іас 2.20-26). І насамкінець іще раз згадаймо Івана Златоуста: «нехай почують це люди, які проганяють від себе прибульців <...> і виявляють очевидну нелюдяність» (Ioan Chrysost. In Gen. XLIII.2), – ці слова набувають нового, глобального змісту в нашому непростому світі.

Біблиографічні посилання

1. Аверинцев, С. С. «Лот», Мифологический словарь / С. С. Аверинцев – М.: Советская энциклопедия, 1990. - 317 с.
2. Библейская энциклопедия архимандрита Никифора –М..: Типография А. И. Снегиревой, 1891,
3. Дашевский, З. «История Лота, ее значение для понимания суть борьбы между Нимродом и Авраамом» / З. Дашевский // Герои ТаНаКха в мидрашах мудрецов. – Макханаим: еврейский культурно-религиозный центр, 2013. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.machanaim.org/tanach/in_d-gr.htm
4. Флавий, И. Иудейские Древности, в 2 т. / И. Флавий – СПб.; Минск: Беларусь. 1900,
5. Малахов, В «Буття як дарунок и віддяка» / В. Малахов / Право бути собою. - К.: Дух і літера, 2008. - С. 235–243.
6. Преп. Максим Исповедник, «Послание к Иоанну Кубикуларию о любви» / М. Исповедник // Творения Преподобнохо Максима Исповедника, в 2 кн., Богословские и аскетические трактаты. - М.: Мартис, 1993. - С. 146–153.
7. Раттсинхер, И. Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени / И. Раттсинхер – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007,
8. Ульянов, О. Х. «Филоксения Авраама: библейская святыня и догматический образ» / Х. О. Ульянов // Богословские труды. - Т. 35. - М.: Издательство Московской Патриархии, 1999. - С. 216–232.
9. Иоанн Златоуст, «Беседы о покаянии» / И. Златоуст // Творения Святого Отца Нашего Иоанна Златоуста, аркхиепископа Константинопольского (в русском переводе): Т. 1–12. - СПб.: Издание С.-Петербургской Дукховной Академии. 1895–1906.

Будько М. В. Гостеприимство как основа нравственного идеала патриархов

Предлагаемое исследование является попыткой уяснения на примере гостеприимства патриархов нравственного смысла феномена гостеприимства на ранних этапах библейской этики. Автор прибегает к анализу двух эпизодов гостеприимства из Книги бытия (гостеприимства Авраама и гостеприимства Лота), истолковывая эти свидетельства веры и любви к Богу как одну из важнейших ветхозаветных добродетелей, открывающих простор для этического измерения бытия человека.

Ключевые слова: гостеприимство, мораль, библейская этика, Книга Бытия, история патриархов, гостеприимство Авраама гостеприимство Лота.

Bud'ko M. V. Hospitality as a basis of patriarchs' moral ideal

The increase of social contacts and social conflicts in modern world determines the search of the practices, which bring in order and stability in human interaction, – hospitality practices are among them. The more we search, the more we are forced to rethink traditional moral codes, which contain the experience of human being harmonization, integration and unity maintenance in human groups, accumulate and save human co-existence experience, humanity experience. These are the circumstances which became an important motive to spiritual and ethical rethinking of the hospitality phenomenon in the Christian doctrine, which fundamentals remain unsurpassed in depth, impact and efficiency in terms of generating new, relevant to different eras, moral and ethical guidelines and attitudes.

The majority of the Fathers and Christian thinkers one way or another referred to rethinking hospitality as a Christian virtue, – in fact, everyone who at least passingly recalled the Forefather Abraham, Saint Lot or the Holy Trinity, – which could not but standardize the interpretations sanctified by the authorities. New opportunities for comprehending the spiritual content of hospitality phenomenon are actualized by researches in the plane of postsecular philosophy, which, according to V. Malakhov, aims to «resubstantiate and reinstate a primary human need to obtain in own existence a certain absolute measurement». The similar intentions are entirely consonant to searches of modern religious philosophers, involved in laying 'the foundation of postsecular paradigm'. In particular, J. Ratzinger in his thoughts about time challengers and values in an era of changes noted that, in contrast to the philosophers of the Enlightment, who were looking for the moral substantiations effected provided etsi Deus non daretur («As if God did not exist» – a Cartesian methodical pivotal position in Hugo Grotius» formulation), modern ways of philosophizing must «open themselves up to the morality etsi Deus daretur» («As if God existed»). Thus, etsi Deus daretur...

The proposed study is devoted to clarifying a moral sense of the hospitality phenomenon at early stages of the biblical ethics – a case study of the patriarchs' hospitality.

Keywords: hospitality, morality, biblical ethics, Genesis, history of patriarchs, Abraham's hospitality, Lot's hospitality.

References

Averincev, SS 1990, «Lot», Mifologicheskij slovar' [«Lot», Mythological Dictionary], *Sovetskaja ehnciklopedija [Soviet Encyclopedia]*, Moskva.

Biblejskaja enciklopedija arhimandrita Nikifora [Bible Encyclopedia Archimandrite Nicephorus], 1891, Tipografija AI Snegirevoj, Moskva.

Dashevskij, Z 2013, 'Istorija Lota, ee znachenie dlja ponimanija sut' bor'by mezhdu Nimrodom i Avraamom', *Geroi TaNaKha v midrashah mudrecov* [«The story of Lot and its importance for understanding the essence of the struggle between Nimrod and Abraham, Heroes TaNaKha sages in the Midrash], Evrejskij kul'turno-religioznyj centr, Makhanaim, viewed May, 30: <http://www.machanaim.org/tanach/in_d-gr.htm>

Flavij, I 1900, *Iudejskie Drevnosti* [The Jewish Antiquities], v 2 t, Minsk.

Ioann Zlatoust, 1895–1906, 'Besedy o pokajanii' [«Conversations about repentance»], *Tvorenija Svjatogo Otca Nashego Ioanna Zlatousta, arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo t. 1–12 [Creation of Our Holy Father John Chrysostom, arkhiepiskopa of Constantinople, vol 1–12],* Izdanie S.-Peterburgskoj Dukhovnoj Akademii, Saint Petersburh.

Malahov, V 2008, 'Buttja jak darunok i viddjaka» [Being as a gift and thanksgiving], *Pravo buti soboju* [The right to be themselves], Duh i litera publ, Kyiv, p. 235–243

Prep. Maksim Ispovednik, 1993, 'Poslanie k Ioannu Kubikulariju o ljubvi' [Message to John Kubikulariyu of Love], *Bogoslovskie i asketicheskie traktaty* [Theological and ascetical treatises], Moskva, p. 146–153.

Rattsinher, I 2007, *Cennosti v jepohu peremen. O sootvetstvii vyzovam vremeni* [Values in an era of change. On the conformity of the challenges of time], Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja, Moskva

Ul'janov, OH 1999, 'Filoksenija Avraama: biblejskaja svjatynja i dogmaticheskij obraz', *Bogoslovskie trudy*, t. 35 [«Philoxenia Abraham, the biblical image of the shrine and dogmatic», Theological Works, Vol 35], Izdatel'stvo Moskovskoj Patriarhii, Moskva, p. 216–232.

Надійшла до редколегії 14.05.2013 р.

УДК 323(477)

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

УКРАИНСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ, ОБЩЕСТВО И ПРОСТРАНСТВО УПРАВЛЕНИЯ

Как фактор развития украинской государственности, рассматривается понятие «пространство управления». Через взаимосвязь и специфику пространства субъекта и объекта раскрывается содержание принципа соответствия как основы оптимизации взаимодействия государства и общества. Подчеркивается необходимость государственного регулирования движения страны к национальному самоопределению, которое предполагает как научные исследования, так и развитие уровня демократии в обществе.

Ключевые слова: пространство управления, соответствие субъекта и объекта управления, национальное самоопределение, украинская идея, социальное пространство, культура, демократичность, самобытность.

Распад СССР создал для ряда его бывших республик (кроме России, стран Балтии и Кавказа) необходимость впервые в своей истории сформировать собственные государственные учреждения, вместе с которыми эти республики становились субъектами международного геополитического (экономического и др.) пространства, получали возможность осуществлять нормативно-правовое, экономическое, культурное и другое регулирование различных процессов и отношений на свой территории. Специфика этой ситуации заключалась в том, что, кроме создания самих государственных структур, необходимо было *создать и пространство государственного управления*, – ту сферу, в которой могли бы интегрироваться общественные и государственные интересы, реальное (фактическое) и символическое, определиться образы и ценности приемлемого для страны будущего и т. д. Именно такое пространство переводит формальные государственные структуры в реальное осуществление власти и управления, выделяя такие внутренние «конструкции», – идеи, ценности, стратегии и др., которые позволяют *обществу* объективно *существовать как бы в двух статусах* одновременно: быть и самостоятельной реальностью, и объектом государственного регулирования.

В этом пространстве осуществляется не только связь субъекта и объекта управления (т. е. государства и общества), но и их содержательное и организационное *соответствие* друг другу: оставаясь *различными* по своей сути, эти две стороны могут формировать управленческое отношение лишь на основе *сходства*, выраженного как соответствие. Раскрывая суть такого соответствия, И. М. Слепенков и Ю. П. Аверин подчеркивают, что для его осуществления «… с одной стороны, субъект социального управления должен обладать способностью выражать и реализовывать многообразие потребностей и интересов в процессе организации жизнедеятельности общества и его отдельных групп. С другой стороны, развитость субъекта социального управления должна находиться на таком уровне, при котором используемые им формы и методы социального воздействия отвечали бы уровню развития интересов и потребностей людей… развитие субъекта и объекта должно соответствовать по уровню организационного разнообразия, качественного и количественного» (Slepenkov & Averin 1990, p. 96-97) [1, с. 96-97].

Соответствие также означает, что, благодаря воздействию субъекта управления, его объект – общество – может совместить свою внутреннюю логику изменений и логику, внедряемую в его содержание субъектом (государством) на основе формируемых норм, ценностей, символов и др., которые возникают как продукт (результат) такого соответствия. Но, тем не менее, *собственные пространства* субъекта и объекта управления не тождественны друг другу: нормативность целей, задач, идей, политических и других приоритетов, правовых кодексов и других распоряжений, выработанных государством и его органами, существует для него в *настоящем*, как содержание его деятельности. Но для общества все эти средства государственного воздействия как бы *сдвинуты в будущее*, в сторону целей, на достижение которых направлена жизнь и движение общества. Кроме того, общество не только регулируется государством, но и выступает как саморегулируемая система через свои культурные традиции, моральные, ценности и другие факторы, которые проявляются и существуют как свойства самого общества.

Формируемое государством пространство управления складывается как выделение из общественного многообразия его рационально и символически регулируемого «каркаса», который складывается из процесса сближения самой общественной жизни и регулятивной деятельности государства. Трансформируя общество в объект управления, государство переводит культурно-ценностные, экономические и другие компоненты общества, как его *настоящее*, в *статус будущего* – неких целей, приоритетов, идеалов, к достижению которых государство теперь и направляет общество, раскрывая этот процесс в своих стратегиях, планах, программах и т. п. Таким образом, государство стремится превратить регуляторы и отношения самого общества в рычаги (средства) своей политики и управления. Так, заявленная с самого начала украинской государственности идея «движения к национальной самобытности» – как стратегическое направление развития Украины – как раз выразила тенденцию формирования целостности пространства управления, как некоторой рациональной «конструкции», в рамках которой могла бы осуществляться эффективная деятельность государства. Но мы видим, что строительство пространства управления все еще не дает эффективных результатов. В чем же «сбои» и торможения этого процесса, что открывается здесь как проблема?

Прежде всего, пространство управления, создаваемое государством, соотносится не с «линейно организованным» социальным пространством, а с таким, в котором преобладает неопределенность, статистические и стохастические процессы. В этом смысле жизнь общества и его пространство больше соответствуют микромиру с его вероятностными процессами, чем макромиру – полностью рационализированной и предсказуемой реальностью. Кризис идей рационализма в западной философии еще в XIX веке показал, что в обществе оказываются

очень значительными также иррациональные, непредсказуемые события, а потому точное предсказание будущего вряд ли возможно. Современные политологи также признают, что общество как органическая целостность не может целиком «укладываться» в рамки государственных норм и предписаний: общество оказывается для государства рационально «не прозрачным», а потому и полный его охват рамками пространства управления – неосуществим.

Именно на этой основе может существовать объективность и самостоятельность политической жизни общества. Как подчеркивает А. С. Панарин, «нормальная» политика появляется там, где естественное разнообразие групповых интересов реализуется в системе партийно-политического представительства, соревновательности и соперничества. Политики нет там, где действуют «непреложные закономерности» и линейные зависимости, где исход группового соперничества заранее предрешен, а монополией на историческое творчество пользуются классы-гегемоны, безраздельно присваивающие себе историческое будущее.

В стохастической вселенной, где нередуцированными оказываются неопределенность и нелинейность, политика выступает как рисковая (не гарантированная в своих результатах) деятельность. Риск в философии политики понимается не только в социальном и социально-психологическом смысле (как особенность, сопутствующая опасным занятиям), но и в онтологическом смысле, связанном с эффектом неопределенности. В самом деле, например, политические выборы обретают смысл лишь тогда, когда их исход не предопределен заранее» (Panarin 1996, p. 21) [2, с. 21].

Таким образом, достижение соответствия общества (социального пространства его бытия) и государства (пространства управления) оказывается сложным процессом, требующим своей концептуальной, методологическом и организационно-практической разработки. Рассмотрим некоторые направления решения этой важнейшей проблемы.

Во-первых, на повестку дня выходит *необходимость самоопределения* украинского общества – выявления культурно-ценностных, смысловых и символических аспектов его самоидентичности, необходимых для формирования его современного самосознания. В чем самобытность современной Украины? Если не считать украинский язык, то другие черты украинской самобытности - национальные черты украинской архитектуры, культуры, психологии и образа жизни - проявляются сегодня недостаточно. Одна из причин этого – политическая зависимость Украины от России и Польши в XVIII – XX веках, не позволившая стране в полной мере завершить свое национальное самоопределение. Может быть, поэтому духовно-ценностная символика Украины в большей мере связана с героической эпохой украинского казачества, борьбой за независимость, чем с последующим периодом, когда Украина вошла в состав Российской империи, а на Западе сохраняла свою зависимость от польско-литовской государственности.

Достижение национальной духовной и гражданской идентичности для страны – это важное условие выражения ее целостности, а значит – и определения ее *собственного бытия*, что крайне важно для формирования сбалансированного пространства управления.

Во-вторых, требуется определенная «идея», которая бы раскрывала смысл действия власти в контексте развития общества через выявление и моделирование приоритетов этого развития. Такая «идея» позволяет значительно рационализировать отношения между пространством управления и социальным пространством, т. е. обеспечить – через заявленные цели и приоритеты будущего – соответствие между субъектом и объектом управления. Поэтому всегда оказывается, что «прозрачность» государственной политики для общества, формирование такой политики на основе диалога государства и общества – это важное направление оптимизации государственного управления, повышение его эффективности.

При этом, чем больше полномочий присваивает себе власть, тем насущнее становится поиск ее рациональных отношений с обществом, в которые всегда входит обоснование своей миссии, целей и задач. В этом отношении особо сложным процессом было, в частности, обеспечение надгосударственного и наднационального статуса мировых религий в обществе, выступающих как субъект его морально-духовного и политического регулирования. Ведь пространство управления, которое требуется для верховенства религии в данную эпоху, выходит за рамки национальных границ, за рамки прежнего языческого мировоззрения. Оно *создает* некую *новую реальность*, в которой формируется религиозная культура, новое понимание человека, личности, морали, свободы и духовности. В этом аспекте необходимость соответствия между религией и обществом (а также личностью) как субъектом и объектом управления требовала новой, невиданной прежде идеи, как смысла и основы существования самой церкви. Такой идеей стала концепция «спасения» через веру и признание высшей миссии церкви.

А. С. Панарин пишет: «Абсолютная власть воспроизводится через абсолютную мироспасительную утопию. Отправной точкой ее служит подозрение относительно всеобщей греховности, неправедности старого порядка в целом… Здесь мы имеем дело с сознанием повального грехопадения, всеобщего преступления перед каким-то таинственным высшим законом. Знание этого закона эзотерично (охраняется «великим учением»), но интуиция несомненной вины перед ним становится общим достоянием… Возникает острейшее, мучительно переживаемое противоречие между всеобщностью греха и узостью пути спасения, его дефицитностью, доступной лишь избранным» (Panarin 1996, p. 28) [2, с. 28].

Таким образом, здесь основой связи между пространством управления, которое создает церковь как субъект и пространством общества (в первую очередь в духовно-культурном, нравственном аспекте) является формирование особой социальной и личностной идентичности – убежденности в изначальном грехе человека и человечества и необходимости (и важности) его искупления и спасения. Получается, что чем более различными по своей природе являются субъект и объект социального управления (например, вера как основа функционирования церкви – субъекта управления и общество как материальная «посюсторонняя» реальность), тем более необходимой является внедрение «посреднических» по содержанию и направленности идей.

Для украинской государственности, которая строится на идее национальной самобытности страны, и украинским обществом, в котором эта самобытность не является чем-то очевидным и реально влияющим на повседневное бытие людей, *различие* пространства управления и социального пространства имеет духовно-культурную, символическую основу, поэтому сближение этих пространств, достижение соответствия между ними, конечно, требует такой национально-государственной идеи, которая бы смогла обновить само общество, культурно-символически «дистанцировать» его от обезличивающих страну рыночных отношений и соответствующей им потребительской идеологии, выраженной особенно четко в практике массовой культуры.

Сейчас украинские политики видят страну в пространстве «между» Россией, с одной стороны, и Европой (западным обществом в целом) с другой. Основой этих интересов является та «выгода», которую страна может получить от сближения с одной из этих сторон. При этом в расчет берется и защита своей национальной самобытности – какая из сторон может быть здесь «меньшим злом» для нее. Но именно промедление с формированием собственного целостного пространства государственного управления, в котором бы согласовались особенности общества и государства и на этой основе были бы выделены наиболее перспективные для развития страны факторы, выражающие запросы общества, является основной причиной неэффективности современного государственного управления в Украине.

Конечно, современная украинская «идея» не может быть столь радикальной и мифологичной, как идея «всеобщего спасения через изначальную греховность», на которой до сих пор стоит существование религии и церкви. Эта *идея должна быть найдена из незавершенности украинского национального самоопределения,* и в этом ключе она призвана выявить очередные, пропущенные исторически этапы такого самоопределения. Эйфория первых лет государственности Украины, когда «вектором» современной национальной идентичности общества было выбрано казачество и некоторые жанры народной культуры (песни и др.), показала, что, с одной стороны, такие поиски украинской «идеи» были очень важными и востребованными для страны, а с другой – что формировать ее на основе реалий XVII века было ошибкой. Следовательно, *очень важно точное понимание того, где именно – на каком историческом этапе – остановилось (или значительно замедлилось) национальное самоопределение нашего общества*, что в нем состоялось как украинская самобытность, а что требует своего дальнейшего формирования.

Но украинская «идея» как основа соответствия пространства управления и общества, содержит в себе и другие задачи. Во-первых, это «определение» современного украинского общества на основе того уровня самобытности, который может быть принят и освоен гражданами. Речь идет о культурной политике, параметрах образования и воспитания, о трактовке истории, в которой судьбы страны могли бы раскрываться через проявления ее самобытности, которые не всегда заметны в изложении простой хронологии событий. Сегодня имеется городская украинская культура – ее литература, музыка, живопись, театр, которая выражает современность, так или иначе, «по-украински», например, тот же музыкальный или художественный модерн. Другое дело, что все это оказывается для массовой публики закрытым, потому что отсутствует воспитание соответствующих потребностей и реальной пропаганды этих артефактов (исполнение новой музыки, выставки современных украинских художников и др.).

Во-вторых, компоненты самобытности необходимо «выводить за рубеж»: межкультурный обмен, выставки, деловое и научное сотрудничество, участие в международных соглашениях и т. д. Именно как «твердо очерченные» контуры внешней политики, проявления самобытности формируют образ страны, как для своих граждан, так и в международном пространстве.

Из предыдущего ясно, что «украинская идея» должна стать основой стратегии национального развития страны. И здесь важно не совершить «технократической» ошибки: несмотря на огромную важность привлечения зарубежных инвестиций, оживления своего производства, повышения жизненного уровня граждан, все же *приоритетным* для развития нашего украинского общества является *следование логике и тенденциям развития национального начала*, которое выражается в раскрытии современных форм проявления самобытности, достижении сознания национальной и гражданской идентичности разными слоями и группами населения. Таким образом, экономическое развитие страны должно происходить в пространстве развития национального самоопределения и постоянно соотноситься с последним. Именно эта особенность сегодня должна стать *объективной основой* и промышленной политики страны, и развития ее рынка, и технологического переоснащения всех учреждений и организаций, и развития пространства социальных коммуникаций.

Несмотря на приоритетность национально-мировоззренческой «рационализации» взаимодействия между государством и обществом, важно также значительно *повысить уровень демократичности* в самом обществе. Не сбиваясь на такие общеизвестные признаки этого феномена, как соблюдение прав человека, укрепление и повышение правовой культуры и т. д., повышение уровня демократичности можно трактовать как возможность для общества самостоятельно выбрать и удерживать уровень своей свободы и саморегулирования, т. е. самоопределяться на основе гражданской идентичности. Важно выявить и сохранить такой «режим» организации гражданской жизни общества, в котором движение к национальному самоопределению откроется и будет развиваться именно «снизу», со стороны самого населения.

Но для этого крайне важно сегодня значительно усилить не только политическую, но и социальную ориентацию населения страны, всячески поощрять и активизировать социальное общение граждан, диалог между группами населения, между поколениями, найти основы сотрудничества между оппозиционными партиями, с одной стороны, и теми, которые стоят у власти. Ведь обнаружение и раскрытие современных компонентов и проявлений национальной самобытности – дело не только ученых и деятелей культуры, и не только проблема политиков. Если общество снова откроет в себе «время» национального самоопределения, «войдет» в это время – в его внутреннее пространство, в его требования, будет осваивать его через активную социальную, политическую, культурную деятельность, то это окажется очень важным условием достижения

самоопределения и идентичности. Ведь национальное развитие, самоопределение – дело народа, а не только ученых, деятелей культуры или политиков, как и не прерогатива только государства.

Но для выполнения такой миссии население страны должно как-то «оторваться» от состояния и настроения безнадежности и усталости, вызванного прогрессирующей бедностью большинства украинцев, подняться к пониманию того, что будущее страны прямо зависит от активности разных социальных слоев в настоящем.

Движение к национальному самоопределению может иметь как позитивный, так и негативный для страны результат. Так, последовательно проводимый украинский национализм настаивает на ценности прежде всего украинского начала в противовес остальным нациям и народам (в первую очередь – России). В основе данной позиции стоит не четкое, научно обоснованное понимание конкретно исторических задач общества, выражающих процесс его национального самоопределения, но эмоциональное чувство протеста против «дефицита» всего украинского на Украине. И верное в своей основной идее – поднять национальное самосознание народа, – конкретное воплощение этой идеологии становится агрессивным отрицанием недавнего исторического прошлого украинского общества и его достижений, основой раздувания недоверия и вражды между народами – украинским, с одной стороны, и «не украинскими» – с другой. А в какие формы превращается агрессивный национализм – человечество уже знает.

Поэтому движение за национальное самоопределение «снизу» не может быть конструктивным, если оно является чисто стихийным процессом, и ограничивается рамками только самого общества: оно должно оформиться и получить свое программное выражение в культурной и образовательной политике государства, в его стратегиях и приоритетах. Можно отметить, что движение за национальное самоопределение – это важный компонент формирования пространства управления, в котором соответствие государственных и общественных приоритетов станет важным ресурсом развития Украины, основой и формой выявления ее собственного культурного, научного, экономического и «человеческого» (т. е. национального) потенциала.

Формирование пространства управления – выявление его наиболее приоритетных направлений, символики, норм и требований, ценностей и целей – это не только особый «срез» самоопределения украинской государственности, но и важнейшее условие развития самого украинского общества, которое приобретает статус и пространство своего бытия как национального образования, *субъекта*.

Однако, нельзя сказать, что в какой-либо постсоветской республике, или даже в современных развитых странах Запада, реальное соответствие между государством и обществом – как субъектом и объектом управления – уже достигнуто. Проблема государства любой страны сегодня – найти возможность соотнесения многовариантности и вероятностного режима жизни общества, его внутренней иррациональности – с рациональной (бюрократической) основой функционирования государства. В этом контексте попытка государства решить проблему на основе «сжатия» общественной жизни, ее перевода на полностью контролируемые линейные формы организации (как это реализуется в тоталитарных диктаторских режимах) оказывается «провальной» и бесперспективной, потому что общество может устойчиво существовать и развиваться только на основе появления (точнее – создания) опережающего разнообразия своей структуры и функций.

Более перспективным в решении данной проблемы оказывается реальное развитие демократических основ общества: вместо «чистого» объекта госрегулирования общество приобретает свойство быть одновременно и объектом и субъектом своего регулирования. Это – реальная основа гражданского нашего общества, в котором формируется и свое – наряду с государственным – пространство (само)управления. А это предполагает высокую политическую и правовую культуру населения, развитые общественные организации, соблюдение прав человека и др., как основы *добровольного и сознательного* выполнения гражданами общественных норм и правил. Но важно отметить, что среди свойств этого общества выражением его целостности обязательно будет развитое национальное самосознание, выявление того огромного культурного и гуманистического потенциала, который присущ обществу, – народу как национально-государственной, культурной, социальной целостности. Именно к такой социально-политической форме своего бытия и должно быть направлено современное украинское общество на основе решения важнейшей проблемы – интеграции в пространстве управления государственного и общественного начал.

Библиографические ссылки

1. Слепенков И. М. Основы теории социального управлени / И. М. Слепенков, Ю. П. Аверин – М.: Высшая школа, 1990. - 137 с.
2. Панарин А. С. Философия политики / А. С. Панарин – М.: «Новая школа», 1996. – 387 с.

Бузський М. П. Українська державність, суспільство і простір управління

Як фактор розвитку української державності, розглядається поняття «простір управління». Через взаємозв'язок і специфіку простору суб'єкта та об'єкта розкривається зміст принципу відповідності як основи оптимізації взаємодії держави і суспільства. Підкреслюється необхідність державного регулювання руху країни до національного самовизначення, яке передбачає як наукові дослідження, так і розвиток рівня демократії в суспільстві.

Ключові слова: простір управління, відповідність суб'єкта та об'єкта управління, національне самовизначення, українська ідея, соціальний простір, культура, демократичність, самобутність.

Buzsky M. P. Ukrainian state, society and space administration

Concept «space of management» is interpreted to be the factor of development the ukraines state. On the base of interaction between the subject and the objects space is revealed the content of correspondents principle, which is the base of optimizing the relations between the state and society. The author underlines, that its necessary for the state to regulate the movement to national self-determination of the Ukraine, and it includes both scientific researches and development of democracy in the society.

Keywords: space of management, correspondence between subject and object of management, national self-determination, Ukraine idea, social space, culture, democracy, originality.

References

Panarin, AS 1996, *Filosofija politiki [Political Philosophy],*«Novaja shkola publ», Moskov.

Slepenkov, IM & Averin JuP 1990, *Osnovy teorii social'nogo upravleni [Fundamentals of the theory of social control]*,Vysshaja shkola publ, Moskov. p. 96–97.

Надійшла до редколегії 11.05.2013 р.

УДК 930.1:001.18

В. Ю. Вощенко
Полтавський національний технічний університет імені Юрія Кондратюка

ФУТУРОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇ КОНЦЕПЦІЇ А. ТОЙНБІ

Досліджується проблема футурологічного потенціалу цивілізаційної концепції А. Тойнбі. Взаємодія локальних цивілізацій у просторі і часі супроводжується активними процесами глобалізації, що призводять до створення єдиного глобального інформаційного простору. Доведено, що у філософському вченні А. Тойнбі передбачено перехід людства до техногенної цивілізації.

Ключові слова: техногенна цивілізація, локальна цивілізація, традиційне суспільство, глобалізація, постіндустріальна цивілізація.

Філософію історії лаконічно можна визначити як інтерпретацію історичного процесу, тобто множину філософських поглядів, спрямованих на осмислення сутності минулого, його сенсу, процесів і явищ. Історія філософії, у свою чергу, являє собою сукупність думок та ідей різних мислителів від найдавніших часів до сьогодення. З огляду на це, визначаючи прогностичну функцію цивілізаційної концепції А. Тойнбі, варто брати до уваги той факт, що його вчення про цивілізації є цінним надбанням історико-філософської думки, а також має вагомий науковий потенціал для осмислення не тільки минулого, а й теперішнього та майбутнього.

Дослідниця О. Сільвестрова зазначала, що нові соціальні дослідження істотно змінили наші попередні уявлення про різні етапи історії людської цивілізації та її культури. Проте парадокс полягає у тому, що часові дистанції зростають, хронологічні межі розширюються, а самі стародавні цивілізації стають нам ближчими (Sil'vestrova 2008, p. 119) [5, с. 119].

На нашу думку, цивілізаційна концепція А. Тойнбі актуальна для історичних досліджень, котрі пов'язані із глобальною проблемою діалогу цивілізацій в умовах об'єктивної реальності сучасного нам світового простору.

Дана проблема є багатогранним феноменом, що включає у себе політичний, економічний, соціокультурний та інші аспекти міжцивілізаційної взаємодії. Ці процеси зумовлені перш за все інтересами як цілих регіонів, так і окремих країн у контексті розвитку глобалізаційних перетворень, що утворює багаторівневий, складносистемний, різноспрямований характер внутрішніх тенденцій сучасних зв'язків та відносин.

Сучасні філософські дослідження, присвячені цивілізаційному вченню А. Тойнбі, акцентують увагу на різноманітних аспектах становлення, розквіту та занепаду локальних цивілізацій як дискретних одиниць історичного розвитку, їх взаємодії у просторі й часі тощо.

Так, І. Бойченко досліджував філософію історії А. Тойнбі як одного з фундаторів концепції цивілізаційного розвитку. Спираючись на філософські ідеї британського мислителя, український дослідник робить висновки щодо специфічності монадного тлумачення цивілізації, яка полягає у взаємовідокремленості, доцентровості, замкненості окремих соціокультурних утворень, що дає підстави відносити цивілізаційний підхід до нелінійних плюралістичних схем історичної періодизації. Крім того, розуміння цивілізацій як конкретних монад передбачає урахування тієї обставини, що «кожна жива істота не є щось одиничне, а виступає як певна множинність; навіть тією мірою, якою вона нам видається індивідуумом, вона все ж залишається зібранням живих самостійних істот, які за ідеєю, за сутністю однакові, в явищі ж проте, можуть бути однаковими або схожими, неоднаковими або несхожими» (Civilizacija: struktura i dinamika. Monografija, 2003, p. 43) [8, с. 43].

У контексті дослідження соціально-філософських поглядів на цивілізацію вчення А. Тойнбі аналізує український дослідник В. Шейко. Він зазначає: «У вченні А. Тойнбі просторово-часове поле – та основа, де відбувається зміна станів людського суспільства і таким чином проявляється зміст історії. Крім того, коріння єдності історії полягає у «вічній людині», її родовій природі, яка має такі особливості: свідомість, волевиявлення, розрізнення добра та зла, релігія» (Shejko 2001, p. 10) [9, с. 10]. В. Шейко наголошує також на тому, що А. Тойнбі розумів цивілізацію як розвинене суспільство, яке відрізняється від примітивної спільноти людей. Велику роль для британського філософа відігравала також релігія, котра, на думку А. Тойнбі, істотно впливала на формування духовного світу людини, мистецтво, літературу, уявлення мас, суспільне життя.

Українські дослідники Г. Виноградов і В. Головко вивчали взаємовідносини України та Росії на рубежі XVII – XVIII століть, спираючись на філософське вчення А. Тойнбі щодо «дочірніх» та «пасербницьких» цивілізацій (Vinogradov & Golovko 1997) [1].

Цивілізаційна проблематика А. Тойнбі була предметом дослідження для І. Гончаренка. Автор здійснив пошук закономірностей та рушійних сил історичного розвитку цивілізацій на основі філософського вчення британського мислителя. Він наголошував, що науковий підхід А. Тойнбі хоча й збігається з історизмом у питанні «як це власне сталося», але відрізняється від його бачення засновником цього методу Леопольдом фон Ранке тим, що А. Тойнбі не зупиняється на детальному аналізі відповідних першоджерел, а й активно залучає співставлення як необхідний етап дослідження. Цивілізації вивчаються шляхом порівняльного аналізу із врахуванням впливів (релігійних, філософських, військово-силових, культурних, мовних) (Goncharenko 2008, p. 191) [3, с. 191].

В. Гончаревський зробив спробу визначити співвідношення основоположних категорій філософсько-історичної концепції А. Тойнбі, а також намагався з'ясувати роль вільного вибору індивіда у процесі історії й обґрунтувати свободу волі людини у філософії британського мислителя (Goncharevs'kij 2005) [2]. Дослідник у ході філософського осмислення тойнбіанських ідей зазначав: «Філософсько-історична концепція А. Тойнбі, у контексті світової історіософії, є спробою уявити всесвітньо-історичний процес як цілісність, онтологічна континуїтивність якої визначається

певними смисловими й ціннісними зв'язками, що, у свою чергу, опосередковують рівнодіючий орієнтальний вектор розвитку всього історичного Універсуму» (Goncharevs'kij 2005, p. 37) [2, с. 37].

Отже, у сучасній філософській та історичній науці залишається актуальною проблема цивілізаційного підходу до розуміння соціокультурного розвитку. Ми також обрали дане питання об'єктом нашого дослідження, і тому мета даної статті – у ході системного історико-філософського аналізу цивілізаційного вчення розкрити футурологічне значення схематичного конструкту історії А. Тойнбі.

Цивілізації характеризуються різною принциповою орієнтацією – традиційне суспільство, де основою є традиція, канон життєвого устрою і цілепокладання розвитку, і техногенне суспільство, де головне кредо існування визначається через постійну модернізацію. При дослідженні проблеми міжцивілізаційного діалогу і перш за все виявлення його можливості важливо відзначити глибокі відмінності у суспільному менталітеті всередині кожного типу цивілізацій на основі іманентних особливостей макроцивілізацій Сходу й Заходу у їх діалектичній суперечності.

У свою чергу А. Тойнбі зробив спробу передбачити майбутнє Західноєвропейської та Східноєвропейської цивілізацій. Всесвітній тріумф європейської цивілізації зумовлений її суттєвими перевагами. Вона виявилася найбільш економічно ефективним, динамічним, організованим і соціально комфортним суспільством нашого часу. Серед її визначальних особливостей – ефективна та динамічна ринкова економіка, яка базується на приватній власності. Економічна незалежність виробника породила парламентську демократію з розподілом влади та високим статусом вільної людини. Ринок зруйнував імперський устрій, який повсюдно замінюється національними державами європейського типу. Ринкова європейська економіка стимулювала технічний прогрес, сучасне індустріальне виробництво. Ці переваги забезпечують переможну ходу по планеті західноєвропейської цивілізації.

Цивілізації характеризуються різною принциповою орієнтацією – традиційне суспільство, де основою є традиція, канон життєвого устрою і цілепокладання розвитку, і техногенне суспільство, де головне кредо існування визначається через постійну модернізацію. Якщо традиційне суспільство, як правило, є самодостатнім, на кшталт принципу натурального господарства і тому замкнуте саме на собі, то техногенне існує за рахунок зовнішніх джерел власного розвитку: ідеї, ресурси, так звана периферія (сировини і збуту). Даний критерій лежить в основі цивілізаційного поділу світу на Захід та Схід. При дослідженні проблеми міжцивілізаційного діалогу і перш за все виявлення його можливості важливо відзначити глибокі відмінності у суспільному менталітеті всередині кожного типу цивілізацій на основі іманентних особливостей макроцивілізацій Сходу і Заходу у їх діалектичній суперечності.

Сучасний період розвитку суспільства визначається прогресом техногенної цивілізації, яка активно поширюється на нові соціальні простори. Цей тип цивілізаційного розвитку сформувався у європейському регіоні, який ідентифікують із західною цивілізацією. Проте він реалізується у різних варіантах як на Заході, так і на Сході. Тому використовується поняття «техногенної» (постіндустріальної) цивілізації, оскільки її найважливішою ознакою є прискорений науково-технічний прогрес. Технічні, а потім і науково-технічні революції роблять техногенну цивілізацію динамічним суспільством, викликаючи упродовж життя декількох поколінь радикальні зміни соціальних зв'язків – форм людського спілкування. Потужна експансія постіндустріальної цивілізації на весь світ призводить до її зіткнення із традиційними суспільствами. Деякі з них були поглинені, інші, зазнавши впливу західної технології та культури, зберігали самобутність. А. Тойнбі наводив приклади, коли позитивні явища Західного світу виявлялись негативним надбанням постколоніальних країн (запровадження інституту демократичного правління в африканських країнах здійснило руйнівний вплив на формування політичної системи ряду країн Африки) (Tojnbi 1996a, p. 474) [6, с. 474]. Глибинні цінності техногенної цивілізації формувалися історично, їх передумовами були досягнення культури античності та європейського середньовіччя, які розвинулися в епоху Реформації та Просвітництва і визначили систему ціннісних пріоритетів культури. Людина розумілася як активна істота, яка перебуває в діяльному відношенні до світу. Перетворення та підкорення нею природи було головним в культурі техногенної цивілізації на всіх етапах історії і до сучасності. Перетворююча діяльність розглядається як головне призначення людини. Причому активний ідеал ставлення індивіда до природи поширювався і на сферу соціальних відносин. Особливості техногенної цивілізації передбачають можливість особи включитися в різноманітні соціальні товариства і корпорації. Людина стає суверенною особистістю тільки тому, що вона не пов'язана з тією або іншою становою структурою, а може вільно будувати свої стосунки з іншими людьми, вливаючись у різні спільноти, підтримуючи ті чи інші культурні традиції. Пафос перетворення світу зумовлював особливе розуміння влади, сили, панування над природними та соціальними обставинами. Відношення особистісної залежності не домінують в умовах техногенної цивілізації (хоча можна знайти багато ситуацій, в яких панування здійснюється як сила безпосереднього примушування однієї людини іншою) та підлягають новим суспільним зв'язкам. Їх суть визначена загальним обміном результатами діяльності, які набувають форми товару. Влада та панування в цій системі стосунків передбачають володіння та присвоєння речей, здібностей людини, інформації тощо. Важливою складовою в системі здобутків техногенної цивілізації є особлива цінність наукової раціональності, науково-технічного погляду на світ, яка створює впевненість у тому, що людина здатна, контролюючи зовнішні обставини, раціонально, науково будувати природу та соціальне життя.

Не дивлячись на увесь спектр сучасних міжцивілізаційних проблем і протиріч, пов'язаних із геополітичними, геоекономічними і геокультурними інтересами як окремих держав (наприклад, США), так і блоків та співтовариств (наприклад, Європейська спільнота, Організація Ісламського співробітництва (OIC) та інші), в умовах міжнародних відносин, що глобалізуються, тим не менш існують об'єктивні передумови для позитивного розвитку діалогу між Сходом і Заходом як макроцивілізаціями і відмінними один від одного типами культур.

Ці передумови закладені у самій природі і логіці розвитку цих світових цивілізацій – техногенність, антропоцентричність, раціоналізм, орієнтація на умовну реальність як «система координат» поступу

Заходу, з одного боку, і екофільність, одухотвореність, теоцентричність, ірраціоналізм, орієнтація на безумовну реальність як мотиваційна особливість розвитку Сходу. Означені передумови здатні у сучасному світі перетворитися на взаємодоповнюючі елементи іманентно відмінних макрокультур.

Для реалізації можливості такого позитивного розвитку світової цивілізації варто розглядати дилему взаємодії макроцивілізацій не з позиції парадигми конфлікту – інтересів або цінностей, а з точки зору парадигми взаємовпливу цивілізацій. Досягнення такого «гуманістичного діалогізму» може стати можливим за умови подолання певного соціокультурного егоцентризму, тобто більш позитивного і відкритого підходу один до одного.

При дослідженні питання щодо взаємодії цивілізацій необхідно враховувати дві тенденції цього процесу – глобалізм (у його негативних аспектах для самозбереження і виживання локальних національних цивілізацій) і так званий традиціоналізм – як протидія, протистояння, деяка імунна реакція традиційних східних суспільств на глобалізаційні процеси. Крайньою формою такої конфронтації може бути екстремізм – релігійний, націоналістичний та інші. Ці негативні тенденції властиві як для Заходу, так і для Сходу.

Прагнення до глобалізації в області комунікації та інформації, виробництва, масової культури, системи суспільних цінностей з боку західного суспільства виходить з експансіоністського характеру цивілізації Заходу, що склався історично. Цей цивілізаційний експансіонізм має своє коріння в історії Римської імперії та відновився на новому якісному рівні в інших масштабах у період Великих географічних відкриттів і тривав упродовж декількох століть, включаючи епоху колоніалізму та імперіалізму, коли Схід відігравав роль «периферії» у світовій капіталістичній системі. У зв'язку з цим сучасний процес глобалізації можна розглядати як явище продовження класичного розвитку Заходу на якісно новому рівні внаслідок об'єктивної обумовленості останніх завоювань цивілізації. Це явище стало можливим завдяки досягненню суспільством принципово нового рівня технологізації і інформатизації.

Глобалізація породжує нові тенденції і перспективи для подальшого існування цивілізаційних утворень, виводить їх на якісно новий, прогресивний рівень. Проте варто брати до уваги те, що сучасні процеси глобалізації і бачення А. Тойнбі майбутньої цивілізації дещо різняться за змістом. Британський мислитель вважав, що загальнолюдські духовні й матеріальні цінності, прийнятні для кожного суспільства, поширяться на всі народи, виникне єдина макроцивілізація. Сучасні глобалізаційні процеси відбуваються шляхом поглинання, уніфікації і поширення впливу з боку сильних держав по відношенню до слабких.

А. Тойнбі у ході аналізу проблеми щодо психологічних наслідків контактів між сучасними одна одній цивілізаціями передбачив глобальні зрушення: «Сьогодні увесь світ оплутаний мережею західних технологій – військовою і цивільною. Це об'єднання людства визначило драматичну долю інших суспільств. Західне суспільство, а також вестернізовані або частково вестернізовані суспільства охоплюють не більше ніж чверть усього людства. Три чверті людства – це селянство з рівнем технології кам'яного віку. Полярні протилежності представлені надпромисловими західними країнами, з одного боку, і Китаєм – з іншого» (Tojnbi 1996a, p. 487) [6, с. 487].

Британський мислитель наголошував на тому, що ультразахідний і китайський способи життя потенційно саморуйнівні. Перший – вибухонебезпечний; другий (мається на увазі традиційний китайський спосіб життя) – окам'янів. Вони несуть у собі неминуче для долі людства. Якщо сучасне домінуюче Західне суспільство буде тривати, що найбільш вірогідно у світлі останніх подій, а отже буде тривати і процес об'єднання і злиття культур, то можливо, західний динамізм поєднається з китайською стабільністю у збалансованих пропорціях, а це у свою чергу призведе до появи нового способу життя, котрий не позбавить людство можливості вижити, проте гарантує йому добробут. А. Тойнбі писав: «…людство не зможе досягти політичної і духовної єдності, якщо піде західним шляхом. У той самий час цілком очевидна необхідність об'єднатися, оскільки у наші дні єдина альтернатива миру – самознищення, до чого підштовхує людство гонка ядерних озброєнь, вичерпне виснаження природних ресурсів, забруднення навколишнього середовища і демографічний вибух» (Tojnbi 1996a, p. 488) [6, с. 488]. У підсумку А. Тойнбі зазначав, що «навіть якщо китайський або будь-який інший незахідний народ зможе вдало поєднати сучасний західний динамізм із традиційною стабільністю, все одно знайдуться ті, хто не погодиться іти на компроміси. Історія свідчить, що відокремлена меншість, як правило, виявляється спочатку занадто малочисельною і слабкою, щоб стати перешкодою на шляху синтезування нового, того, що визнається вирішальною більшістю. Історія попереджає також, що у майбутньому, як і у минулому, утиски і переслідування цих меншин призводить до брутальних і огидних злочинів. Людство потребує єдності, але у середині такої єдності воно повинно дозволити собі наявність розмаїття. Від цього культура його буде лише багатшою» (Tojnbi 1996a, p. 489) [6, с. 489].

На наш погляд, взаємодії цивілізацій може сприяти процес позитивної глобалізації, коли національні культури, зберігаючи свою унікальність і неповторність, завдяки сучасним технологіям спілкування і обміну інформацією отримують можливість збагачувати себе не примусово, а в міру зростання потреб у цьому з боку самого суспільства. Відкриваються можливості міжнародного контакту, запозичення нових, універсальних цінностей (права людини), участі у розв'язанні проблем глобального характеру (екологічних, миротворчих тощо).

При цьому варто мати на увазі, що формування планетарної цивілізації менш за все схоже на просте механічне злиття різних локальних цивілізацій. У дійсності цей процес має більш складну і суперечливу структуру. Найбільш очевидний його аспект – засвоєння суспільствами Сходу й Півдня технологій, економічних, політичних та культурних форм, розроблених західною цивілізацією – Західною Європою і Північною Америкою. Проте за останні десятиліття більш помітним для Заходу стає зростання значення здобутків соціально-економічного і культурного розвитку інших суспільств. Так, для США однією із найважливіших національних проблем є на сьогодні японський виклик, суть якого – явна перевага способів господарської діяльності, котрі з'явилися у результаті поєднання західної технології із культурними традиціями Японії та інших країн Південно-Східної Азії і активно проникають в американську економіку.

Разом із хвилями іммігрантів з африканських та азійських країн у західне суспільство імпортуються

проблеми «третього світу». Породжений імміграцією процес маргіналізації ставить перед цими країнами завдання інтеграції різнорідних етнокультурних компонентів у єдиний і разом із тим новий плюралістичний соціум.

Далеко ще не оцінена у повній мірі та роль, котру відіграє культурний та етнічний досвід східних цивілізацій у пошуках виходу з духовної кризи західного «суспільства споживання», у процесі становлення нової системи «постматеріальних цінностей». Таким чином, не лише західний вплив поширюється на Схід та Південь, але і західна цивілізація формує – у різних своїх аспектах – принципово нові якості і тенденції, породжені процесом її взаємообміну з іншими суспільствами.

Дослідник Г. Дилігенський вважав, що на сьогодні відбувається поступове становлення антропогенної цивілізації. Її визрівання і поширення у глобальних масштабах не буде ані прямолінійним, ані спокійним еволюційним процесом. Вона має подолати опір попередніх цивілізацій, особливо техногенної, ще досить сильної в усіх існуючих суспільствах, рецидиви агресивного націоналізму, класових та інших традиційних конфліктів. Багатьом суспільствам доведеться пройти гостродраматичний період одночасного засвоєння досягнень техногенної і переходу до антропогенної цивілізації (Diligenskij 1993, p. 61) [4, с. 61].

Механізми становлення цієї антропогенної цивілізації уточнює Є. Рашковський: по-перше, здобутки, надбання, цінності, народжуючись і визріваючи у конкретних цивілізаціях, мають властивість універсалізації і глобалізації упродовж століть, десятиліть, а також у періоди критичних років всесвітньої історії. По-друге, великі історичні спільноти, включаючи у себе моменти унікальної культурної пам'яті, просторово-часової і організаційної відокремленості, взаємодіяли між собою, вдавалися до запозичення нововведень, асимілювали інші етнокультурні потоки або забезпечували їм анклавний статус. Тому для розуміння нинішнього глобального світу важливо вивчати не лише цивілізації, котрі влилися у сучасний постіндустріальний контекст, а й ті, котрі історично «зірвалися» і припинили своє існування. По-третє, маючи локальні ядра, соціокультурні утворення здобували діаспорні інфраструктури, що призводило до просторового і змістовного їх розвитку, а також до зародження і становлення нових цивілізаційних та субцивілізаційних спільнот. По-четверте, глобалізація, долаючи національні бар'єри, вводить спадщину світових цивілізацій у новий всесвітньо-історичний контекст. По-п'яте, складна діалектика цивілізаційного і постцивілізаційного (глобального) в історичному досвіді людства ставить нові аспекти у пізнанні проблематики людського виживання в історії, пристосування до нових суворих умов техногенного суспільства.

Проте найголовнішою проблемою у прогресуючому світі є сама людина, на що з геніальною прозорливістю указав А. Тойнбі.

Світові війни, деколонізація, соціальні революції XX століття супроводжувалися науково-технічним прогресом, котрий здійснив величезний вплив на свідомість людей. А. Тойнбі чітко виокремив позитивні і негативні наслідки цього явища. До перших належать вагомі досягнення в авіації, що забезпечило можливість швидкого пересування на далекі відстані, успіхи у медицині, які дали змогу подовжити життя людей за допомогою різноманітних складних хірургічних операцій і трансплантації внутрішніх органів, винайдення нових ліків від багатьох хвороб, технології очищення питної води, використання мінеральних добрив у сільському господарстві, корисних бактерій у харчовій промисловості тощо. Проте, як зазначав А. Тойнбі, науково-технічна революція – це продукт діяльності людського інтелекту, котрий не завжди співпадає із моральними цінностями. Численні здобутки у розвитку науки і техніки мали чимало негативних та небезпечних проявів. По-перше, удосконалення видів транспорту призвело до зростання кількості аварій та масового каліцтва і загибелі людей; по-друге, винахід нових ліків супроводжувався поширенням синтетичних наркотиків; по-третє, успіхи у бактеріології призвели до появи бактеріологічної зброї; по-четверте, використання атомної енергії поставило під загрозу життя на планеті. Ці явища зумовлюють наявність глобальних проблем сучасної цивілізації, а людина відіграє при цьому найголовнішу роль. Як зазначав А. Тойнбі, «…ворог людини – не смерть. Людина є останній і найхитріший свій ворог – хитріший від смерті, хитріший за віруси, хитріший, ніж бактерії, хитріший, ніж саблезубі тигри» (Tojnbi 1996b, p. 385) [7, с. 385]. Філософ констатував наявність у людській свідомості «моральної прірви», котра викликала потребу у зверненні до «інституційної релігії» та «інституційної освіти». Це зрештою призведе до появи людини нового типу, яка пристосована до життя в умовах єдиного глобального інформаційного простору. На сьогодні ми є свідками динамічних зрушень світового масштабу, які призводять до якісно нової взаємодії між окремими культурами та цивілізаціями.

Таким чином, підбиваючи підсумки, зазначимо, що будь-яка філософська ідея чи концепція є квінтесенцією суспільної свідомості конкретної епохи. XX століття породило низку соціально-культурологічних напрямів і течій, серед яких визначне місце належить філософії історії А. Тойнбі. Цивілізаційна концепція розуміння історичного розвитку, котра ґрунтується на принципах самобутності та унікальності розвитку окремих соціокультурних утворень й визначає полілінійність шляхів суспільного поступу, сформувалася під впливом глобальних подій і явищ, котрі призвели до корінних змін у свідомості людини. Означена парадигма забезпечує глобальне бачення історії суспільства, яке включає об'єктивний і суб'єктивний (історико-антропологічний) її аспект, тобто забезпечує багатофакторний підхід до дослідження історичного процесу. Футурологічне значення цивілізаційної концепції А. Тойнбі полягає у геніальному передбаченні глобальних зрушень сучасності та проблем, які є наслідками цих процесів.

Подальші дослідження ми плануємо присвятити питанням збереження культурної ідентичності окремих народів в епоху глобалізації; особливостям феномену «позитивної глобалізації»; наслідкам взаємодії сучасних локальних цивілізацій у просторі і часі та взаємообміну культурно-історичним досвідом.

Бібліографічні посилання

1. Виноградов Г. Росія та Україна на рубежі XVII – XVIII століть: відносини «дочірньої» і «пасербницької» цивілізації (в контексті концепції А. Тойнбі) / Г. Виноградов, В. Головко // Нива знань. – К., 1997. – № 4: Україна і Росія: досвід історичних зв'язків та перспективи співробітництва. – С. 163–166.

2. Гончаревський В. Парадокс і гармонія філософсько-історичних поглядів А. Тойнбі / В. Гончаревський // Збірник наукових праць / Харківський національний університет імені Г. Сковороди. Серія «Історія та географія». – 2005. – Вип.18. – С. 36–41.

3. Гончаренко І. Формування цивілізацій А. Тойнбі у

сучасному прочитанні / І. Гончаренко // Актуальні проблеми міжнародних відносин. Випуск 75 (Частина ІІ). – 2008. – С. 190–199.

4. Дилигенский Г. «Конец истории» или смена цивилизаций? / Г. Дилигенский // Цивилизация. – 1993. – Вып.2. – С. 44–62.

5. Сільвестрова О. Філософський аспект поняття «штучна історія» / О. Сільвестрова // Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Розділ ІІ. Соціальна філософія та філософія історії. – 2008. − № 12. – С. 118−122.

6. Тойнби А. Постижение истории: Пер. с англ. / Сост. Огурцов А. П.; Вступ. ст. Уколовой В. И.; Закл. ст. Рашковского Е. Б. – М.:Прогресс, 1996. – 608 с. (Историческая библиотека).

7. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории: Сборник / А. Тойнби. Пер. с англ. – М.: Изд. гр. «Прогресс»: «Культура». – СПб: «Ювента», 1996. – 480с. – (Историческая библиотека).

8. Цивілізація: структура і динаміка. Монографія за загальною редакцією І. Бойченка. – К.: Купріянова, 2003. – 445 с. (Інститут філософії імені Г. Сковороди Національної академії наук України, Київський інститут бізнесу та технологій, Київський національний університет імені Т. Шевченка).

9. Шейко В. Історико-філософські аспекти феномену «цивілізація» (огляд літератури) / В. Шейко // Вісник Харківської державної академії культури. – 2001. – Вип. 6. – С.4–24.

Вощенко В. Ю. Футурологический потенциал цивилизационной концепции А. Тойнби

Исследуется проблема футурологического потенциала цивилизационной концепции А. Тойнби. Взаимодействие локальных цивилизаций в пространстве и времени сопровождается активными процессами глобализации, которые приводят к созданию единого глобального информационного пространства. Доказано, что в философском учении А. Тойнби предусмотрен переход человечества к техногенной цивилизации.

Ключевые слова: техногенная цивилизация, локальная цивилизация, традиционное общество, глобализация, постиндустриальная цивилизация.

Voschenko V. Potential of future of civilization concept by A. Toynbee

The civilizational paradigm of social development is based on principles of its specific ways of historical changes. Civilization in philosophy of A. Toynbee characterized a special type of companies, arising at a certain stage of social development, when there is a transition from the primitive state of the first societies; they cover a large area, unite a large number of people and are able to conquer and assimilate other social organisms. It is proved, that the modern period of development of society is determined by the progress of civilization, which is widely spread on the new social space. This type of civilization development was formed in the European region, who identify with Western civilization. A. Toynbee cited examples when the positive elements of the Western world were negative heritage of post-colonial countries. The underlying values of the technogenic civilization were formed historically, their preconditions were achieve the culture of antiquity and of the European middle ages, which have developed in the era of the Reformation and the Enlightenment, and defined a system of priority values of culture. The man was understood as the active substance, which is active in relation to the world. Transformation and the conquest of her nature was the main in the culture of technogenic civilization at all stages of the history and contemporary. Peculiarities of technogenic civilization provide for the possibility of persons involved in various social societies and corporations. A man becomes a sovereign person only because it is not connected with one or another class structure, and can freely build its relations with other people, merging the different communities, supporting those or other cultural traditions. An important component in the system of the achievements of the technogenic civilization is the special value of scientific rationality, scientific-technical point of view on the world, which creates confidence in the fact that man is capable of rational, scientific build the nature and social life. The author of the article defines the prognostic potential of civilization concept A. Toynbee, which manifests itself in anticipation of the transition of humankind to a single new civilization. English thinker of the predicted global changes in society, which are radically transform the world.

Keywords: technogenic civilization, local civilization, traditional society, globalization, post-industrial civilization.

References

Civilizacija: struktura i dinamika 2003 [Civilization: structure and dynamics], Kyiv.

Diligenskij, G 1993, '«Konec istorii» ili smena civilizacij?' [The End of History, or a change of civilizations?], *Civilizacija [Civilization],* Vol. 2. pp. 44–62.

Goncharenko I 2008. 'Formuvannja civilizacij A. Tojnbi u suchasnomu prochitanni' [Formation of civilizations Toynbee in today's reading], *Aktual'ni problemi mizhnarodnih vidnosin [Current problems of international relations]*, Vipusk 75 (Chastina II). pp. 190–199.

Goncharevs'kij, V 2005, 'Paradoks i garmonija filosofs'ko-istorichnih pogljadiv A. Tojnbi' [The Paradox and the harmony of philosophical and historical views of Arnold Toynbee], *Zbirnik naukovih prac', Harkivs'kij nacional'nij universitet imeni G. Skovorodi. Serija «Istorija ta geografija» [Kharkiv National University named after pans. Series «History and geography»].* Vip.18. pp. 36–41.

Shejko, V 2001, 'Istoriko-filosofs'ki aspekti fenomenu «civilizacija» (ogljad literaturi)' [Historical and philosophical aspects of the phenomenon of «civilization» (review)], *Visnik Harkivs'koï derzhavnoï akademiï kul'turi [Bulletin of the Kharkiv State Academy of Culture].* Vol. 6. pp. 4–24.

Sil'vestrova, O 2008, 'Filosofs'kij aspekt ponjattja «shtuchna istorija»' [The philosophical aspect of the concept of «fake history»], *Naukovij visnik Volins'kogo nacional'nogo universitetu imeni Lesi Ukraïnki. Rozdil II. Social'na filosofija ta filosofija istoriï [Scientific Bulletin of the Volyn National University of Lesya Ukrainian. Section II. Social philosophy and philosophy of history].* № 12. pp. 118−122.

Tojnbi, A 1996a, *Postizhenie istorii [A Study of History],* Progress publ, Moskov.

Tojnbi, A 1996b, *Civilizacija pered sudom istorii: Sbornik [Civilization on Trial stories: Collection],* Progress publ, Kul'tura publ, Moskov.

Vinogradov, G & Golovko, V 1997, 'Rosija ta Ukrayina na rubezhi XVII – XVIII stolit': vidnosini «dochirn'oyi» i «paserbnic'koyi» civilizaciyi (v konteksti koncepciï A. Tojnbi)' [Russia and Ukraine at the turn of the XVII – X VIII centuries: the relationship «doughter's» and «stepdoughter's civilization» (in the context of Arnold Toynbee)], *Ukrayina i Rosija: dosvid istorichnih zv'jazkiv ta perspektivi spivrobitnictva [Ukraine and Russia: the experience of the historical relations and prospects for cooperation],* vol. 4, pp. 163−166, Niva znan' publ, Kyiv.

Надійшла до редколегії 12.05.2013 р.

УДК 130.2 : 316.7

Т. В. Данилова
Национальный университет биоресурсов и природопользования (г. Киев)

ПО ТРОПИНКЕ, ВЕДУЩЕЙ НА ВОСТОК: НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ЯПОНСКИХ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЯХ

Предпринята попытка исследования фундаментальных ценностей японской культуры в контексте теории ценностных ориентаций Ф. Клакхон и Ф. Стродтбека. Первая ценностная ориентация обращена к внутренней природе человека: является ли человек добрым, злым или амбивалентным? Японцы считают, что человек по своей сути добрый, и эта врожденная предрасположенность остается неизменной. Вторая ценностная ориентация - отношение человека к природе - предусматривает несколько вариантов: «человек подчинен природе», «человек живет в гармонии с природой» и «человек властвует над природой». Третья ценностная ориентация связана с отношением людей ко времени. Общества отличаются тем, какому из измерений времени они отдают предпочтение: прошлому, настоящему или будущему. Японцы отдают предпочтение прошлому, основанному на традиции и опыте, и склонны рассматривать его в качестве ориентира при принятии решений. Четвертая ценностная ориентация описывает самоопределение человека в мире, модальность его активности. Это ориентация на деятельность, бытие или бытие-в-становлении. Пятая ценностная ориентация – это модальность межчеловеческих отношений: индивидуалистическая, коллатеральная или линеарная. Линеарная модель характерна для японского общества, которое строится на основе жесткой иерархической системы «старший – младший». В ее рамках понятие семьи охватывает всех дальних родственников: племя, клан, а также покойных предков. Система ценностных ориентаций не остается неизменной во времени. Современная Япония пытается сочетать традиционные установки с политическими и социальными требованиями развитой экономической системы.

Ключевые слова: ценности, ценностные ориентации, японская культура, синтоизм, буддизм, конфуцианство

Введение. Представление о полярности восточной и западной культур отражено в «Балладе о Востоке и Западе» Дж. Р. Киплинга:

«О, Запад есть Запад, Восток есть Восток, и с мест они не сойдут,

Пока не предстанет Небо с Землей на Страшный Господень суд».

Сегодня проблема диалога Востока и Запада актуализирована глобализационными процессами и усилением экономической интеграции. Мировое сообщество охвачено сложной сетью экономических, технологических, политических, социальных, культурных отношений. Эта взаимозависимость является характерной чертой современного мира, а будущее сулит еще большую взаимосвязь, требующую значительного роста культурной компетентности, языковых способностей и коммуникативных стратегий. Общества с различными традициями, языками, религиями, культурами взаимодействуют и влияют друг на друга посредством межкультурной коммуникации. Хотя процессы глобализации в значительной степени определяют лицо современного мира, трансплантация идей из одной страны в другую без учета культурно-ценностного контекста, в котором зарождались эти идеи, а также традиционного уклада культуры-реципиента, может порождать недоразумение, страх, недоверие, агрессию (Hofstede 1997) [11]. Основой культуры выступают культурные ценностные ориентации, которые иногда мирно сосуществуют, а иногда конфликтуют между собой. Они существенно влияют на взаимоотношения между людьми и на их отношение к миру. Признание и уважение чужих традиций, ценностей, установок, норм поведения и выстраивание совместно разделяемой системы ценностей способствуют эффективному взаимодействию представителей разных культур, рас, этносов, религий.

Культура Японии в наши дни получает все большее распространение и популярность. Полная неразгаданных тайн, утонченная и экзотичная, она является уникальным синтезом различных культур, прошедших через призму японского мировосприятия. За сравнительно короткий период времени Япония восприняла многие достижения западной культуры и внесла со своей стороны заметный вклад в современную мировую цивилизацию. Японский феномен породил множество вопросов относительно культуры этой страны и базовых ценностных ориентаций ее жителей.

Анализ исследований и публикаций. Создателем одной из первых универсальных и эмпирически обоснованных теорий ценностей, а также автором и организатором одного из первых опросов, посвященных ценностям, был американский психолог М. Рокич. Под ценностными ориентациями личности он понимал стойкое убеждение в принципиальном преимуществе определенных целей или способов существования перед другими. По мнению исследователя, ценностная ориентация так или иначе влияет на все общественные явления. М. Рокич выделял 36 человеческих ценностей, которые организованы в ценностные системы, и утверждал, что все люди исповедуют одни и те же ценности, хотя и в разной степени. Такие понятия как честность и мужество, мир и мудрость признаются во всех человеческих культурах (Rokeach 1979) [23]. С другой стороны, нидерландскому социологу Г. Хофстеде в своем основополагающем исследовании удалось выделить не более пяти ценностных параметров, присущих всем культурам (Hofstede 1984; 2001) [10; 12]. Однако мысль о том, что существуют базовые общечеловеческие ценности, подлежащие измерению и сопоставлению, захватывает ученых на протяжении десятков лет.

Цель. В данной статье предпринята попытка исследования фундаментальных ценностей японской культуры в контексте теории ценностных ориентаций Ф. Клакхон и Ф. Стродтбека.

Основная часть. Одна из очень влиятельных теорий базовых человеческих ценностей была предложена Ф. Клакхон и Ф. Стродтбеком (Kluckhohn 1953; Kluckhohn & Strodtbeck 1961) [15; 16] – американскими исследователями в области антропологии и социальной психологии. Они применили на практике теорию ценностных ориентаций американского социального антрополога К. Клакхона. К. Клакхон (Kluckhohn 1949; 1951) [13; 14] утверждал, что люди разделяют общие биологические особенности и характеристики, которые формируют основу для развития культуры. Люди обычно считают собственные культурные верования и практики нормальными и естественными, в то время

как другие культуры кажутся им странными или даже ненормальными. К. Клакхон определял ценности как «осознанное или неосознанное, характерное для индивида или для группы индивидов представление о желаемом, которое определяет выбор целей (индивидуальных или групповых) с учетом возможных средств и способов действия» (Kluckhohn 1951) [14, с. 395].

В своей базовой работе «Доминирующие и вариативные ценностные ориентации» Ф. Клакхон обозначила пять основных общечеловеческих проблем, характерных для всех времен и народов. Ф. Клакхон определяла ценностные ориентации, исходя из того, как мы относимся к самим себе и к окружающему миру, что, в свою очередь, направляет и фокусирует наши мысли и действия. Ф. Клакхон была заинтересована в изучении конкретных моделей поведения, которые находятся под влиянием культуры. Сами ценности определялись не с позиции добра и зла, а как убеждения, которые структурируют воспринимаемый мир. Как отмечала Ф. Клакхон (Kluckhohn 1953) [15], человеческое поведение во все времена отражало сложное сочетание общего и единичного, неизменного и изменчивого. Она имела в виду, что все люди как homo sapiens разделяют общие модели поведения. Но для homo sapiens в равной степени характерно и разнообразие в формах поведения. Таким образом, можно найти как сходства, так и различия в поведении представителей разных культур. Пытаясь проанализировать различные поведенческие модели, Ф. Клакхон предложила считать человеческое поведение обусловленным доминирующими или вариативными ценностными ориентациями. Исследовательница выделила пять категорий, или ценностных ориентаций: врожденную предрасположенность (представление о внутренней природе человека), отношение человека к природе, отношение человека ко времени, модальность человеческой активности, модальность межчеловеческих отношений (Kluckhohn 1953, p. 347) [15, с. 347].

Первая ценностная ориентация обращена к ***внутренней природе человека***: является ли человек добрым, злым или амбивалентным. По мнению Ф. Клакхон, общество всегда пыталось дать ответ на этот вопрос. Исследовательница акцентировала внимание на том, что данная предрасположенность может быть неизменной или изменчивой. Например, человеческую натуру можно рассматривать как «злую и неизменную» или «злую и способную совершенствоваться». Зло, способное совершенствоваться, – это американский взгляд на человеческую природу, выросший из наследия пуритан. Согласно этой точке зрения, для улучшения человеческой природы необходим постоянный контроль и дисциплина, поскольку «всегда присутствует опасность регресса» (Kluckhohn 1953, p. 347) [15, с. 347].

Японцы считают, что человек по своей сути добрый, и эта врожденная предрасположенность остается неизменной. Подобные взгляды в значительной степени обусловлены сильным влиянием синтоизма на японскую культуру и ценности (Yamakage 2006) [26]. Синтоизм – национальная религия коренных жителей Японии – способствовал формированию базовой структуры их психики и поведения (Herbert 2010) [8]. Согласно доктрине синто, человек изначально благ и безгрешен, а мир изначально хорош. Верование синто не придерживается концепции первородного греха. Зло входит в мир извне, его привносят злые духи. Они неблагоприятно влияют на человека и снижают его способность противостоять искушениям. Когда человеческие существа действуют неправильно, они загрязняют самих себя, что препятствует правильному потоку жизни и получению благословения от ками. Под термином ками понимается широкий спектр существ, предметов, явлений. Ками – это реальные явления мира, понимаемые как божественные (Nelson 1996), «человеческие существа, птицы, животные, деревья, растения, горы, океаны – все может быть ками» (Harris 2001, p. 14) [7, с. 14]. Покойные предки или погибшие воины тоже воспринимаются как ками (Richie 2001) [22]. Иногда ками предстают богами, но они не подпадают под западное определение этого термина.

Этика синтоизма основана не на определенном наборе заповедей и моральных законов, указывающем верующим правильный путь, но на следовании воле ками. Сами ками не являются совершенными: они ошибаются. Это позволяет избежать формулирования абсолютных моральных норм. Синто не имеет морального абсолюта и оценивает хорошие или плохие действия и мысли в контексте происходящего: обстоятельства, намерения, цели, время, место.

Позднее синтоизм ассимилировал конфуцианство и буддизм, которые сегодня органически вплетены в национальную жизнь японцев. Конфуций полагал, что мы живем в нравственном мире. Нравственность – составная часть самой структуры универсума. Конфуций подразумевал, что люди в основном хорошие. Каждый человек для него – потенциально совершенно мудрый, т. е. человек, действующий с предельной благожелательностью. Все люди могут культивировать добродетель и приводить себя в соответствие с велением Неба (Confucius 2012) [5]. Эта идея отчетливо прослеживается в учении Мэн-цзы (Mencius 2004) [18].

Человек хочет быть счастливым, это заставляет его стремиться к добру – таков лейтмотив буддийского текста Милиндапаньха (The Questions of King Milinda, 1998). А мыслители поздней Махаяны разработали учение о природе Будды, согласно которому все живые существа имеют природу Будды и по своей сути являются совершенными. Истинная, самотождественная, безусловная, невыразимая природа всего сущего – татхата – пребывает во всех существах и не претерпевает никаких изменений ни в «совершенном», ни в «загрязненном» состоянии (Takasaki 1966) [26]. Абсолютная чистота, незапятнанность свойственны человеку в его исконной сущности. Это та чистота, которой обладает Будда и его учение. Таким образом, японская культура, сформировавшаяся под влиянием синтоизма, буддизма и конфуцианства, рассматривает человеческую натуру как добрую, и эта доброта остается неизменной.

Вторая ценностная ориентация – ***отношение человека к природе*** – предусматривает несколько вариантов: «человек подчинен природе», «человек живет в гармонии с природой» и «человек властвует над природой». В первом варианте человек не может и не должен контролировать и подчинять себе природу, а, наоборот, он сам пассивно подчиняется силам природы. Человек, живущий в гармонии с природой, осуществляет частичное, но не полное, управления ею и находится в равновесии с силами природы. Наконец, третий вариант рассматривает человека как стремящегося осуществлять тотальный контроль над

природой. Западная ориентация, по словам Ф. Клакхон, безусловно, стремится к контролю или завоеванию природы.

В Японии люди не противопоставляют себя окружающей среде, но ощущают себя частью интегрированной, целостной системы. Их роль состоит в поддержании баланса этой системы. Отвергая идею активного переустройства мира, характерную для западного менталитета, японцы стремятся постичь единство человека с миром природы, распознать ее скрытые ритмы, естественные изменения времен года. Они пытаются выявить уникальность и красоту каждого мгновения. Красота имманентно присуща окружающему миру. Человек не может создавать то, что уже существует. Он может только восхищаться этой красотой.

Отношение японцев к природе базируется на определенном мировоззрении, исторической основой которого был синтоизм с его одухотворением природных и даже рукотворных объектов. Многочисленные синтоистские мифы и сказания отражают характерные для Японии природные условия. Территориальная изолированность страны, ее географические и климатические особенности (землетрясения, цунами, тайфуны) оказали влияние на отношение японцев к природе как к живому существу.

Дух синтоистского панэстетизма всегда присутствовал в японской культуре и при слиянии с буддийскими, даосскими и конфуцианскими идеями стал органической частью синкретической эстетики дзен-буддизма. Природа всегда была для Японии высшим проявлением истины и красоты. Существуют особые ритуалы любования цветущей сакурой и сливой, падающим снегом, полнолунием в сентябре, пылающей листвой кленов. Литература и искусство воспевают каждое из времен года. Поэтическое отношение японцев к природе и сегодня остается важной особенностью японской культуры, а икебана, бонсай, сад камней, чайная церемония, хайку, суми-э по-прежнему составляют часть духовной жизни японцев. Ваби-саби – японский термин, который отражает такое ощущение красоты. Это понятие определяет суть многих традиционных видов искусств Японии. Ваби – это эстетические и моральные нормы и правила, делающие акцент на простом, строгом типе красоты и созерцательном, безмятежном, отвлеченном восприятии действительности. Ваби ассоциируется с деревенской простотой, свежестью и спокойствием. Саби – это красота или спокойствие, которые приходят с возрастом. Люди постигают ваби-саби только через внутреннее созерцание, медитацию, живя простой жизнью и наслаждаясь единением с природой (Koren 2004; Powell 2004) [17; 21].

Знаменитый японский буддолог Д. Судзуки (Suzuki 1954) [25] утверждал, что для понимания культурной жизни японцев во всей ее разноплановости, включая страстную любовь к природе, необходимо постичь тайны дзэн-буддизма. Дзэн-буддизм оказал огромное влияние на художественную, интеллектуальную и политическую жизнь Дальнего Востока. В какой-то мере он способствовал формированию японского характера, одновременно являясь выражением этого характера. Никакая другая форма буддизма не является до такой степени японской. Дзэн учит уважать и любить природу, жить ее жизнью; дзэн утверждает, что природа живет в нас, а мы – в ней.

Японское восприятие природы прекрасно иллюстрируется дзенской притчей «Сухие листья»:

«Император три года готовил свой сад. И вот к открытию он пригласил знатных гостей полюбоваться его красотой. Все были в восторге и расточали лишь комплименты. Но императора особо интересовало мнение Лин-чи, который считался непревзойденным знатоком этого вида искусства. Когда император обратился к нему, все присутствующие обернулись.

Лин-чи сказал:

- Я не вижу ни одного сухого листа. Как жизнь может существовать без смерти? Из-за того, что здесь нет сухих листьев, сад мертв. Я думаю, что сегодня утром его подметали. Прикажите принести немного сухих листьев.

Когда листья принесли и разбросали, ветер начал играть ими. Шорох листьев – и сад ожил!

Мастер сказал:

- Теперь все в порядке, ваш сад прекрасен, но он был слишком хорошо спланирован. Искусство становится величайшим, когда оно не обнаруживает себя» (Dzenskie pritchi, 2004, p. 47) [1, с. 47].

Традиционная японская любовь к природе основана на предполагаемом тождестве природы и человека. Американская исследовательница японского происхождения Ю. Саито (Saito 1985) [24] определяет два основных способа идентификации японцев с природой: эмоциональная идентификация и идентификация, основанная на временности как человека, так и природы, на быстротечности человеческой жизни и природных явлений. Внимательное и уважительное отношение к быстротечным явлениям – характерная черта японского отношения к природе.

Третья ценностная ориентация связана с ***отношением людей ко времени***. Согласно Ф. Клакхон, все общества «имеют свое представление о прошлом, у всех есть настоящее, все уделяют внимание будущему» (Kluckhohn 1953, p. 348) [15, с. 348]. Общества отличаются тем, какому из измерений времени они отдают предпочтение: прошлому, настоящему или будущему. Несомненно, доминирующая американская культура ориентирована на будущее, и исследовательница находит этому немало подтверждений. От девиза бойскаутов: «Всегда будь готов» до рекламных роликов, предлагающих «новый и улучшенный» продукт, от репортеров, муссирующих извечный вопрос «А что же дальше?», до футурологов, пытающихся «оседлать» очередную «волну времени», – американская жизнь полна новыми перспективами и обращена в будущее.

Культуры, ориентированные на прошлое, придают большое значение истории, опыту и традициям. Поэтому неудивительно, что они особенно почитают своих предков. «Проверенный и надежный» здесь ценится больше, чем «новый и улучшенный». Для некоторых культур будущее лежит вне контроля человека и относится к сфере сверхъестественного.

Культуры, ориентированные на настоящее, подчеркивают модус «здесь и сейчас». Данные культуры не стремятся любой ценой изменить нынешнюю ситуацию. Они «обращают мало внимания на то, что происходило в прошлом, и считают будущее неопределенным и наиболее непредсказуемым периодом» (Kluckhohn 1953, p. 348) [15, с. 348].

Японская культура ориентирована на «прошлое, которое осмысляется как источник идей, надежды и вдохновения: у предков надо учиться, в прошлом искать

правила жизни и поведения» (Ter-Minasova 2008) [3]. Подобный взгляд определяется сильным влиянием синтоизма и буддизма. Синтоистский взгляд на историю является циклическим - история постоянно повторяется, подобно лунным фазам сельскохозяйственного календаря. В рамках синтоистской мифологии все существующее сначала считается незрелым и несовершенным, а затем постепенно развивается и совершенствуется. Это происходит в результате усилий самого человека, а также покровительства богов. Подобное восприятие мира не изменилось даже в более поздние периоды истории Японии: многие японцы после смерти надеются сохранить духовную связь с потомками (Hirai 1983) [9]. Современный синтоизм немыслим без заимствований из конфуцианства, призывающего изучать классиков и воспевавшего прошлое.

Буддизм, оказавший огромное влияние на японскую духовную традицию, способствовал распространению концепции реинкарнации и кармы - действия в прошлом определяют положение вещей сегодня. Японцы отдают предпочтение прошлому, основанному на традиции и опыте, и склонны рассматривать его в качестве ориентира при принятии решений. Необходимо отметить, что уважительное отношение к традиции не является слепым подражанием и не преграждает путь к инновациям и модернизации общества.

Четвертая ценностная ориентация описывает самоопределение человека в мире, ***модальность его активности (мотивацию поведения)***. Это ориентация на деятельность, бытие или бытие-в-становлении. Деятельностный, активный тип культуры отдает предпочтение тому виду деятельности, который приводит к достижениям, поддающимся измерению. Это характерно для культуры США, в которой личность соотносится с тем, что она делает. В рамках данной ориентации развивается тенденция соперничества, соревновательной борьбы. Устремленность вперед, нацеленность на результат, реализация себя через внешнюю деятельность – вот характеристики подобного типа культуры. Любой вид деятельности измеряется степенью ее эффективности и продуктивности.

Ориентация на бытие-в-становлении – самоопределение через взаимоотношения, но с элементами саморазвития – может рассматриваться как нечто промежуточное между «активностью», которая фокусируется в основном на деятельности и ее результатах, и «бытием», сосредоточенным, прежде всего, на отношениях и месте в обществе.

В культурах, ориентированных на бытие, чувство идентичности базируется на стабильных отношениях и устойчивой социальной структуре. Люди добиваются успеха в команде или терпят поражение в одиночку. Одним из примеров является японская культура. Японский исследователь Р. Окабе (Okabe 1983) [20] противопоставляет американскую культуру «активности» японской культуре «бытия». Он отмечает, что достижение и развитие не являются настолько важными в традиционных вертикальных обществах, таких как Япония, где значительно больше ценится происхождение человека, его родословная, возраст и статус. В данном типе культуры важнее то, кто ты есть, чем то, что ты делаешь. Мотивация является внутренней. При возникших проблемах в отношениях «мир/окружающая среда – человек» японец предпочтет изменить себя, свое восприятие, свои действия, а представители, социализированные в культурах активного типа, попытаются изменить среду.

Подобное различие модусов взаимодействия с миром прекрасно проиллюстрировал Э. Фромм, сравнивая стихотворения английского поэта XIX века – А. Теннисона и японского поэта XVII века Басе. В стихотворении Теннисона говорится:

Возросший средь руин цветок,
Тебя из трещин древних извлекаю,
Ты предо мною весь - вот корень, стебелек, здесь, на моей ладони.
Ты мал, цветок, но если бы я понял,
Что есть твой корень, стебелек, и в чем вся суть твоя, цветок,
Тогда я Бога суть и человека суть познал бы.

Хайку Басе звучит так:

Внимательно вглядись!
Цветы «пастушьей сумки»
Увидишь под плетнем!

«Теннисону, как представляется, необходимо обладать цветком (*совершить активные действия по отношению к нему –Т. Д.*), чтобы постичь природу и людей, и в результате этого обладания цветок погибает. Басе же хочет просто созерцать, причем не только смотреть на цветок, но стать с ним единым целым (*просто быть – Т. Д.*) – и оставить его жить» (Fromm 2000, p. 15) [4, с. 15].

Пятая ценностная ориентация – это ***модальность межчеловеческих отношений***. Ф. Клакхон предложила три модели (ориентации) отношений с окружающими: индивидуалистическую, коллатеральную и линеарную. Первая ориентация характерна для североамериканской культуры, в которой семейные узы имеют относительно ограниченный характер и интенсивность. В данной модели отношений акцент делается на индивиде или нуклеарной семье, которые принимают решения независимо от других членов большой группы.

Коллатеральная модель представляет более интенсивные семейные связи, которые выходят за пределы нуклеарной семьи и включают бабушек и дедушек, дядь и теть, двоюродных братьев и сестер и т. д. Акцент делается на консенсусе внутри большой группы равных.

Линеарная модель похожа на коллатеральную. Однако в ее рамках понятие семьи охватывает всех дальних родственников: племя, клан, а также покойных предков, без совета с которыми редко принимаются важные решения. В данном случае ярко выражены иерархические принципы и признание более высокого авторитета (или авторитетов) в группе. Данная модель характерна для японского общества, которое строится на основе жесткой иерархической системы «старший – младший». Старшие и младшие определяются как возрастом, так и социальным статусом.

Для Японии, даже современной, характерен очень сложный этикет, обусловленный самой иерархической структурой общества. На его формирование оказали влияние как конфуцианство, так и синтоизм, возводивший в культ почитание Императора. Конфуцианство подчеркивает, что гармония между небом, природой и человеческим обществом достигается за счет сознательного исполнения каждым человеком своей социальной роли. Сяо – сыновняя почтительность – одно из центральных понятий в конфуцианской этике. Это понятие определяет конкретные правила поведения в социальных отношениях и придает

большое значение семье. Семейные роли жестко структурированы, иерархичны, с ярко выраженным мужским доминированием.

Материальное и моральное благополучие семьи, ее единение имеют большое значение. Интересы группы важнее интересов индивида, который часто вынужден подавлять свои эмоции и желания, поддерживая репутацию семьи в целом. Семья обеспечивает поддержку и помощь каждому из ее членов. В то же время индивиды обязаны оказывать помощь всем членам семьи. Развитие и культивирование самостоятельности и независимости не являются основной целью человека.

С первых дней жизни японские дети усваивают, что они являются частью взаимозависимого общества. Зависимость от других воспринимается как норма и оценивается негативно лишь тогда, когда социальные обязательства, которые она создает, слишком обременительны для выполнения. В межличностных отношениях большинство японцев, как правило, избегает открытой конкуренции и конфронтации. Взаимодействие с другими требует самоконтроля. Если каждый член группы осознает свои личные обязательства и содействует другим, то группа в целом получает выгоду. Успех может прийти только тогда, когда все прилагают максимум усилий. Решения часто принимаются только после консультаций со всеми в группе. Консенсус не означает, что имеет место всеобщее согласие, однако консультативный процесс принятия решений укрепляет чувство групповой идентичности (Dolan & Worden, 1991) [6].

Выводы. Система ценностных ориентаций не остается неизменной во времени. Укорененная в семейных традициях и практиках, сформированная на протяжении веков, она сталкивается с влияниями извне. Современная Япония пытается сочетать традиционные установки с политическими и социальными требованиями развитой экономической системы. Эта попытка сбалансировать и по-новому интерпретировать прошлое и настоящее оказала значительное влияние на структуру человеческих отношений в современной Японии: на сферу семьи и семейной динамики, на образ жизни, воспитание детей, социализацию молодежи, положение Hollywood: работающих женщин и людей старшего возраста. Во всех случаях обнаруживается дуальная структура, в рамках которой сосуществуют традиционные ценности и современные практики. Энергично заимствуя плоды западной цивилизации, Япония не отказывается от собственной системы ценностей. «Японская интеллектуальная элита намерена искать свой собственный путь вхождения в глобализацию, не копирующий полностью западный, и предлагать собственные сценарии глобализации, основанные на идеях социального государства, гибкости глобальных норм, взаимоприемлемом сопряжении и гармонизации ценностей и смыслов, – и в будущем эти сценарии глобализации смогут оказывать влияние на ее конфигурацию» (Karelova, Chugrov 2009, p. 53) [2, с. 53].

Прочтем до конца оборванную строфу Киплинга:

Но нет Востока, и Запада нет, что племя, родина, род,

Если сильный с сильным лицом к лицу у края земли встает?

Библиографические ссылки

1. Дзенские притчи. – Пенза: Из-во «Алмазное сердце», 2004. – 176 с.
2. Карелова Л. Б. Глобализация: японские интерпретации социокультурных процессов / Л. Б. Карелова, С. В. Чугров // Вопросы философии. – 2009, – № 7, – С. 44–53.
3. Тер-Минасова С. Г. Война и мир языков и культур / С. Г. Тер-Минасова. – М.: СЛОВО, 2008. – 344 с.
4. Фромм Э. Иметь или быть [Электронный ресурс] / Є. Фромм. – Режим доступа: http://tululu.org/read52667/15/
5. Confucius The Analects / translated by D. C. Lau. – Simon& Brown. Hollywood. – 2012. – 138 p.
6. Dolan R. Japan: A Country Study / R. Dolan, R.Worden. – Washington, DC: United States Government Printing, 1991. – 610 p.
7. Harris V. Shinto: the Sacred Art of Japan / V. Harris. – London: British Museum Press, 2001. – 244 p.
8. Herbert J. Shinto: At the Fountainhead of Japan / J. Harbert. – NY: Taylor & Francis, 2010. – 622 p.
9. Hirai N., Traditional cultures and modernization: Several problems in the case of Japan [Электронный ресурс] / N. Hirai. – Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University, 1983. – Режим доступа: http://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cimac/index.html.
10. Hofstede G. Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values / G. Hofstede. – CA, Beverly Hills: Sage Publications, 1984. – 327 p.
11. Hofstede G. Cultures and Organizations: Software of the Mind / G. Hofstede. – NY: McGraw-Hill, 1997. – 576 p.
12. Hofstede G. Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations / G. Hofstede. – CA, Beverly Hills: Sage Publications, 2001. – 616 p.
13. Kluckhohn C. Mirror for man: the relation of anthropology to modern life / C. Kluckhohn. – Berkeley, CA: Whittlesey House, 1949. – 313 p.
14. Kluckhohn C. Values and value orientations in the theory of action / C. Kluckhohn // Toward a general theory of action / T. Parsons, E. A. Shils. –Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951. – 140 p.
15. Kluckhohn F. Dominant and variant value orientations / C. Kluckhohn // Personality in nature, society, and culture // C. Kluckhohn, H. Murray. – New York, NY: Alfred A. Khopf, 1953. – P. 95-146
16. Kluckhohn F. Variations in Value Orientations / F. Kluckhohn, F. Strodtbeck. – New York, NY: Row, Peterson and Co., 1961.
17. Koren L. Wabi-Sabi: for Artists, Designers, Poets & Philosophers / L. Koren. – San-Francisco: Imperfect Publishing, 2004. – 96 p.
18. Mencius / translated with an introduction by D.C. Lau. – London: Penguin Classics, 2004. – 280 p.
19. Nelson J. A Year in the Life of a Shinto Shrine / J. Nelson. – Seattle & London: University of Washington Press, 1996. – 288 p.
20. Okabe R. Cultural assumptions of East and West: Japan and the United States / R. Okabe // Intercultural Communication Theory: Current Perspectives. International and Intercultural Communication Annual / W.B. Gudykunst – Vol. VII. – Beverly Hills, CA: Beverly Sage Publications, Inc., 1983. – P. 21–44
21. Powell R. Wabi Sabi Simple: Create beauty. Value imperfection. Live deeply / R. Powell. – New York, NY: Adams Media, 2004. – 208 p.
22. Richie D. The Donald Richie Reader: 50 Years of Writing on Japan / D. Richie, ed. A. Silva – Berkeley, CA: Stone Bridge Press, 2001. Richie D. The Donald Richie Reader: 50 Years of Writing on Japan 288 p.
23. Rokeach M. Understanding human values: individual and societal / M. Rokeach. – New York, NY: Free Press, 1979. – 322 p.
24. Saito Y. The Japanese Appreciation of Nature / Y. Saito // British Journal of Aesthetics. –V. 25(3). – 1985. – P. 239–251.
25. Suzuki D. T. An Introduction to Zen Buddhism / D. T. Suzuki. – New York, NY: Grove Press, 1954. – 144 p.
26. Takasaki J. A. Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra): Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism / J. Takasaki // Serie Orientale Roma XXXIII. Roma: Is. M. E. O. –1966. – 439
27. The Questions of King Milinda: An Abridgment of the Milindapaṇha / ed. N.K.G. Mendis. – Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1998. – 200 p.

28. Yamakage M. The essense of Shinto: Japan's spiritual heart / ed. P. De Leeuw, A. Rankin. – Tokyo: Kodansha International, 2006. – 232 p.

Данилова Т. В. Стежкою, що веде на Схід: декілька слів про японські ціннісні орієнтації

Сьогодні проблема діалогу Сходу і Заходу актуалізована глобалізаційними процесами і посиленням економічної інтеграції. Культура Японії в наші дні набуває все більшого поширення і популярності. Японський феномен породив безліч питань щодо культури цієї країни і базових ціннісних орієнтацій її жителів. У даній статті зроблено спробу проаналізувати фундаментальні цінності японської культури в контексті теорії ціннісних орієнтацій Ф. Клакхон і Ф. Стродтбека. Перша ціннісна орієнтація звертається до внутрішньої природи людини: людина є доброю, злою чи амбівалентною. Японці вважають, що людина за своєю природою є доброю, і ця вроджена схильність залишається незмінною. Подібні погляди в значній мірі обумовлені сильним впливом синтоїзму, конфуціанства і буддизму на японську культуру і цінності. Друга ціннісна орієнтація - ставлення людини до природи - передбачає декілька варіантів: «людина підпорядкована природі», «людина живе в гармонії з природою» і «людина панує над природою». В Японії люди не протиставляють себе навколишньому середовищу, але відчувають себе частиною інтегрованої, цілісної системи. Їх роль полягає в підтримці балансу цієї системи. Третя ціннісна орієнтація пов'язана зі ставленням людей до часу. Суспільства відрізняються тим, якому з вимірів часу вони надають перевагу: минулому, теперішньому або майбутньому. Японці надають перевагу минулому, що базується на традиції та досвіді, і схильні розглядати його в якості орієнтира при прийнятті рішень. Четверта ціннісна орієнтація описує самовизначення людини в світі, модальність її активності. Це орієнтація на діяльність, буття або буття-в-становленні. В японській культурі, орієнтованій на буття, почуття ідентичності базується на стабільних відносинах і стійкій соціальній структурі. Люди досягають успіху в команді або зазнають поразки поодинці. П'ята ціннісна орієнтація - це модальність міжлюдських стосунків: індивідуалістична, колатеральна або лінеарна. Лінеарна модель характерна для японського суспільства, яке ґрунтується на жорсткій ієрархічній системі «старший – молодший». В її рамках поняття сім'ї охоплює всіх далеких родичів: плем'я, клан, а також покійних предків. Система ціннісних орієнтацій не залишається незмінною в часі. Сучасна Японія намагається поєднувати традиційні установки з політичними і соціальними вимогами розвиненої економічної системи. Енергійно запозичуючи плоди західної цивілізації, Японія не відмовляється від своєї системи цінностей і шукає свій власний шлях входження в глобалізацію.

Ключові слова: цінності, ціннісні орієнтації, японська культура, синтоїзм, буддизм, конфуціанство

Danylova T.V. On the path towards the East: a few words on japanese value orientations

Globalization processes and increasing economic integration actualize the problem of dialogue between East and West. Culture of Japan nowadays is becoming more common and popular. Japanese phenomenon has generated many questions on the culture of this country and on the basic value orientations of Japanese community. This paper attempts to study the fundamental values of Japanese culture in the context of F. Kluckhohn and F. Strodtbeck's value orientations theory. The first value orientation spoke to the inherent nature of man: is he basically good, evil or ambivalent? Japanese believe that people are inherently good, and this innate predisposition remains unchanged. Such views are largely attributable to the strong influence of Shinto, Confucianism and Buddhism on Japanese culture and values. The second value orientation - man's relationship to nature - provides several options: subjugation to nature, harmony with nature and mastery over nature. In Japan people do not oppose themselves to the environment, but rather feel themselves as a part of an integrated, holistic system. Their role is to maintain the balance of the system and to stay in harmony with nature. The third value orientation deals with time dimension. Each society has its own understanding of the past, present and future. Societies differ in which of these dimensions they emphasize. Japanese culture as past-oriented culture values tradition and experience, and tends to view them as a guide when making decisions. The fourth value orientation describes the modality of human activity (valued personality type) – orientation on activity itself, being or being-in-becoming. In Japanese culture focused on being a sense of identity is based on stable relationships and stable social structure. People succeed as a team or fail alone. The fifth value orientation is modality of human relations: individualistic, collateral or linear. Japanese culture reflects the linear orientation to include all family members and even wider to encompass the tribe, the clan as well as ancestors. Japanese society is based on a rigid hierarchy «senior – junior». Value orientations system does not remain unchanged over time. Modern Japan is trying to combine traditional attitudes with the political and social demands of developed economies. Vigorously borrowing fruits of Western civilization, Japan does not give up its own system of values and tries to find its own way of entering into a global age.

Keywords: values, value orientations, Japanese culture, Shinto, Buddhism, Confucianism

References

Confucius 2012, *The Analects,* Translated by DC Lau, Simon& Brown, Hollywood

Dolan, R & Worden, R 1991, *Japan: A Country Study*, United States Government Printing, Washington, DC

Dzenskie pritchi [Zen Parables], 2004, Izdatel'stvo «Almaznoe serdtse», Penza

Fromm, E 2000, *Imet' ili byt'* [To have or to be], viewed May, 30: <http://tululu.org/read52667/15>

Harris, V 2001, *Shinto: the Sacred Art of Japan*, British Museum Press, London

Herbert, J 2010, *Shinto: At the Fountainhead of Japan*, Taylor & Francis, New York, NY

Hirai, N 1983, *Traditional cultures and modernization: Several problems in the case of Japan,* Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University. – viewed May, 30: <http://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cimac/index.html>

Hofstede, G 1984, *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*, Sage Publications, Beverly Hills, CA

Hofstede, G 1997, *Cultures and Organizations*: Software of the Mind, McGraw-Hill, New York, NY:

Hofstede, G 2001, *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*, Sage Publications, Beverly Hills, CA

Karelova, LB & Chugrov, SV 2009, 'Globalizatsija: japonskie interpretatsii sotsiokul'turnyh protsessov' [Globalization: Japanese interpretation of sociocultural processes], *Voprosy filosofii*, № 7, pp, 44–53,

Kluckhohn, C 1949, *Mirror for man: the relation of anthropology to modern life,* Whittlesey House, Berkeley, CA:

Kluckhohn, C 1951, 'Values and value orientations in the theory of action', *Toward a general theory of action*, Harvard University Press, Cambridge, MA:

Kluckhohn, F 1953, Dominant and variant value orientations, *Personality in nature, society, and culture*, AA Khopf (ed.), New York, NY:

Kluckhohn, F & Strodtbeck, F 1961, *Variations in Value Orientations*, Row, Peterson and Co, New York, NY:

Koren, L 2004, *Wabi-Sabi: for Artists, Designers, Poets & Philosophers*, Imperfect Publishing, San-Francisco

Mencius, 2004, Translated with an introduction by DC Lau, Penguin Classics, London

Nelson, J 1996, *A Year in the Life of a Shinto Shrine,* University of Washington Press, Seattle & London

Okabe, R 1983, 'Cultural assumptions of East and West: Japan and

the United States', I*ntercultural Communication Theory: Current Perspectives, International and Intercultural Communication Annual*, Vol. VII, Beverly Sage Publications, Inc, Beverly Hills, CA

Powell, R 2004, *Wabi Sabi Simple: Create beauty, Value imperfection, Live deeply*, Adams Media, New York, NY

Richie, D 2001, *The Donald Richie Reader: 50 Years of Writing on Japan*, Stone Bridge Press, Berkeley, CA:

Rokeach, M 1979, *Understanding human values: individual and societal*, Free Press, New York, NY:

Saito, Y 1985, 'The Japanese Appreciation of Nature', *British Journal of Aesthetics*, № 25 (3), pp. 239–251,

Suzuki, DT 1954, *An Introduction to Zen Buddhism*, Grove Press, New York, NY:

Takasaki, J 1966, *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra): Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Serie Orientale Roma XXXIII, Roma: Is. M. E. O.

Ter-Minasova, SG 2008, *Voyna i mir jazykov i kul'tur* [War and peace of languages and cultures], SLOVO publ., Moskov.

The Questions of King Milinda: An Abridgment of the Milindapaṇha 1998, (N.K.G. Mendis. Ed.), Buddhist Publication Society, Sri Lanka

Yamakage, M 2006, *The essense of Shinto: Japan's spiritual heart*, Kodansha International, Tokyo,

Надійшла до редколегії 14.05.2013 р.

УДК 128/129:141.3

Н. Є. Доній

Чернігівський державний інститут економіки та управління

КОНЦЕПТ «ВІТАЛЬНІСТЬ» В ІСТОРИЧНІЙ ПРОЕКЦІЇ

У публікації розглянуто найбільш значимі концепції, об'єктом уваги яких став пошук джерела життєвої активності та енергії. Аналіз виділених концепції дозволяє окреслити історичну сутність концепту вітальність, використання якого все частіше зустрічається в роботах науковців останніх років, що присвячені пошукам рецепту «лікування» гострої соціальної «хвороби» - самознищення людства.

Ключові слова: вітальність, душа, розум, ейдос, ентелехія, тіло.

Штучний світ, створений в останні два століття заради добра людини, не виконав головне завдання, що було поставлено перед ним – не забезпечив людському життю стабільності та надійності. Все частіше індивід відчуває що його існування – це «життя на межі виживання» й він вимушений боротися з середовищем намагаючись вцілити в добу глобальних катастроф. Публікації інтелектуалів останніх років, що орієнтовані на життєво-практичну тематику, інтенсивно намагаються запропонувати рецепт «Як вижити?» а їхні автори активно використовують поняття «вітальність». Застосовуючи даний термін автори наукових розвідок не забувають в обов'язковому порядку додавати, що вітальність як феномен достатньо заплутаний й такий, що досі, не зважаючи на тривалу трансформацію протягом людської історії, не отримав єдиного чіткого та загальновизнаного визначення. Якщо ж спробувати узагальнити ті формулювання, що існують на сьогоднішній день, то найбільш широке трактування міститься в «Оксфордському тлумачному словнику з психології» (The Oxford Dictionary of Psychology) [14], де під вітальністю розуміють здатність бути живим, а в реальності таку поведінку характеризують як енергійну, витривалу, наповнену життєвим ентузіазмом.

В традиції дослідження вітальності виділяються два напрямки. Перший – ідеалізм, розглядає джерело життєвих сил у свідомості людини, її мисленні. Другий – біологічний напрям, прагне вийти за рамки ідеалістичних концепцій, і зводить вітальність до фізичного потенціалу людського організму. Основою для аналізу філософського розуміння вітальності є праці Платона, Аристотеля, Сенеки, Фоми Аквінського, А. Шопенгауєра, Ф. Ніцше та ін. Спроби подолання умоглядно-ідеалістичне уявлення про вітальність були зроблені деякими натуралістами, насамперед вченими-біологами: Л. Бергом, М. Біша, Г.Вольфом, І. Бородіним, Г. Дрішем та ін. Виявлення змістовних тенденцій в розвитку категорії вітальності та визначення характеру її функціонування в сучасних філософських дослідженнях проводилося за допомогою звернення до робіт С. Денісова, В. Красікова, Г. Сінченко, В. Розина, у філософсько-психологічному ракурсі – Л. Александрової, Ф. Василюка, В. Козлової.

В філософії, хоча як і скрізь, нічого не починається на порожньому місці. Формування кожної концепції відбувається на основі наявного багатства думки з обов'язковим використанням успадкованих від минулого категоріальних систем та концептуальних схем. Враховуючи, що ґрунтовний історичний аналіз розвитку концепту «вітальність» на даний час відсутній й одночасну актуальність такої інформації *метою* даної публікації є презентація поглядів на концепт «вітальність» в історії філософської думки.

Поняття вітальності не є виключно концептом XX ст., адже має багатовікову історію власного розвитку. Тут, здається, доцільним внести певні пояснення щодо авторського трактування слова «розвиток», яке з позиції формоутворення складається з двох частин «роз–виток». Фактично, в реальності, в сфері практичних дій, це виглядає як розкручування спіралі з докладанням фізичних зусиль. Поступово розкручуючи кожний новий віток спіралі суб'єкт доходить висновку, що перед ним – вже не спіраль, а лінія. Вона не є опозицією спіралі, але, водночас, вона вже не є тим феноменом, яким була на початку дій. Те ж саме можна сказати й про концепт «вітальність», який еволюціонувавши, перетворився в дещо інше, ніж те, чим він був на початку філософського мислення. Спробуємо прослідкувати цю трансформацію заявленого концепту й почнемо з класичної давньогрецької філософії, не забуваючи при цьому що сам термін вітальність не зустрічається в творах давніх греків, адже має латинські корні походження.

В історії філософії не раз відбувалися спроби вирішення проблеми життєвої основи та життєвості. Для Сократа єдиним та могутнім двигуном і організатором життєдіяльності людини був розум. Сократ стверджував, що людина не досягає щастя не тому, що вона його не бажає, а тому, що вона не знає у чому це щастя полягає. Саме через незнання така людина приймає за реальне добро все те, що добром не є (Ksenofont Afinskij, 1993) [11].

Пріоритет розуму у визначенні життєвої сили та спрямованості відстоював і Платон у філософській системі об'єктивного ідеалізму. Розумом, як вважав Платон, пізнаються ейдоси – ідеї, що відсутні у реальному світі та які через те недоступні для сприйняття органами чуття. Ейдоси утворюють дійсне буття – царство вічних й незмінних сутностей. За їхнім зразком з безформної

й пасивної матерії виникли, прагнучи їм наслідувати, почуттєві речі. Специфічні властивості людини – доброту, мудрість, не можна представити наочно, у почуттєвій формі. Отже, душа як основа особистості неадекватна матеріальним об'єктам. Регуляція поведінки людини повинна здійснюватися за етичними принципами; при цьому образ стає зразком, а ідея – ідеалом, тому що тільки поведінка природних тіл визначається законами матеріального руху. У ґенезі філософської думки про природу життєвої сили надзвичайно значимі також ідеалістичні уявлення Платона про безсмертну душу, що пожвавлює рослинний і тваринний світ (Platon 1993, p. 154-155) [15, с. 154–155]. «Сила духу» людини народжується зі збагнення мудрості природи й виражається у формі сформульованих Платоном чеснот, що припускають очищення душі, відмову від мирських задоволень, від сповненого почуттєвих радостей світського життя (Платон розкриває їхню суть в діалогах «Федон», «Горгіан»).

Найбільшої уваги в історії розвитку концепту вітальності заслуговує вчення Аристотеля про закладений в самих живих істотах початок, що одушевляє й, як внутрішня мета, є рушійним щодо їхнього розвитку. Цей початок Аристотель назвав ентелехіей, що означає цілеспрямовану енергію, рушійну силу, яка перетворює можливість у дійсність. Душа є певним змістом і формою. Завдяки їй людина живе, відчуває, розмірковує й, головне, «душа надає зміст і ціль життю» (Aristotel' 1976, p. 369) [3, с. 369].

Прагнучи розкрити біологічне коріння душі людини, Аристотель докладно розглядає її функції й «архітектоніку», роль душі в життєдіяльності організму. Детальному аналізу філософ піддає й такі явища душі, як прагнення, здатність до відчуття, функції уявлення та фантазування. У працях Аристотеля знайшли своє відображення й деякі практичні сторони активності психіки. Так, якщо Сократ стверджував, що людина, пізнавши істинно-вірне, вже не може не наслідувати його, то Аристотель розмірковував інакше – знання, як таке, саме по собі, ще не робить людину доброчесною. Для цього необхідна додаткова умова – тренування характеру. «[Усе] те, що ми маємо завдячуючи природі, ми одержуємо спочатку [як] можливість, а потім реалізуємо в дійсності» (Aristotel' 1983, p.78) [2, с. 78]. Крім знання необхідно часте повторення слушних («правоприйнятних») і розсудливих дій, «… завдяки правосудним вчинкам людина стає правосудною і завдяки розсудливим – розсудливою: без таких вчинків нема чого й сподіватися стати доброчесним» (Aristotel' 1983, p. 83) [2, с. 83]. Людина є те, що вона саму в собі виховує, виробляє завдяки власним регулярним вчинкам. У такий же спосіб слід боротися й з надмірністю афективних реакцій, що заважають вірно мислити та діяти й можуть стати причиною загибелі. Оптимальний спосіб реагування необхідно виробляти за допомогою завзятого систематичного тренування.

Подібні ідеї активності людського духу розвивалися філософською школою стоїцизму. Стоїки розрізняли у світі дві основи: перша, що перетерплює матерію, позбавлену будь-яких якостей, й друга – діюча (розум, логос, бог). Основу їхнього вчення складало визнання пануючої у світі найсуворішої необхідності. Усі складові світу, усі тіла й усі істоти залежать від цілого, визначаються цілим та його досконалістю. Звідси походила необхідність й непохитність «долі», «фатуму». Дії людей відбуваються тільки через необхідність й різняться лише за тим, яким чином, добровільно або примусово, виконується невідворотна у всіх випадках необхідність. Розумне життя, що також узгоджується з природою, доброчесне, воно також надає безтурботності існуванню і є його вищою метою. Чеснота підтримується пануванням людини на власними пристрастями. Оскільки людина не тільки окрема істота, але також одночасно істота суспільна, що є частиною світу, то її особистість повинна передбачати й органічно включати не тільки інтереси держави, але й усієї світобудови в цілому.

Прагнучи обґрунтувати й вселити в людину внутрішню впевненість, допомогти їй виробити непохитну стійкість, стоїцизм проповідував абсолютний ригоризм: якщо мудрець проти власної волі заплутується в хаосі життєвих відносин і виявляється не в змозі самостійно «упорядкувати» хаос, то він зобов'язаний покінчити з собою, бо тільки смерть може вирвати індивіда з неконтрольованої ситуації й знову повернути в стан ідеальної розумності світового порядку.

Активність психіки, згідно з вченням стоїків, є надбанням окремих мудреців й лише в незначному ступені – рядових людей, які переважно приречені до тривалого ланцюга «божевільних» вчинків. Стоїцизм значно відрізнявся щодо цього від вчення східних філософських шкіл, що намагалися дати рядовій людині хоча б ілюзорну психологічну опору в житті, визнаючи таким чином, у якості одного із джерел життєвої сили людини індивідуальний психічний потенціал. Наприклад, згідно даоської моделі особистісна психофізіологічна сила базується на одній з двох основ людського буття: а) на системі суб'єктивних орієнтацій людини на розвиток життя та об'єктивних тенденцій розвитку та росту життя – вітальності; б) на системі суб'єктивних орієнтацій людини на небуття, на смерть і об'єктивні тенденції згасання життя – тантальності. В залежності від того, яка сила переважає, такі й вчинки та дії характеризують людину.

Центральним завданням філософії Епікура став пошук «ліків» для подолання неминучих страждань кожної людської душі, що спричинені роздумами про кінечність власного особистого буття, проблемою смерті й безсмертя, хворобами, втратою з віком фізичних можливостей, рідних і друзів й т. п. Розвиваючи атомістичну теорію побудови світу, Епікур представляв душу людини як систему особливого типу атомів. При цьому людина сама може вплинути на рух атомів душі, задати їм певний ритм, привести їх у гармонію, щоб душа не перебувала в збентеженому стані. Таким чином, філософська позиція Епікура обґрунтувала розвиток активних основ психіки людини, незалежно від волі «світового духу».

Вчення Епікура було останньою великою школою давньогрецької філософії, що вплинула на наукову думку Європи. До початку нашої ери посилилися релігійні прагнення, поширилися релігійні вчення і культи, які знайшли сприятливий ґрунт в Римській імперії. Відповідаючи на запити часу, сама філософія ставала релігійної, не забуваючи при цьому синтезувати надбання Античності та нового релігійного світогляду – християнства. К VIII – X ст. життя в Середньовічній Європі поступово стабілізується й в християнському світі, в рамках розвитку схоластики, завдяки працям відомого діяча церкви – Томи Аквінського нової актуальності набирає філософська позиція Аристотеля. На думку Аквінського, вчення Аристотеля набагато більше відповідає християнському вченню, ніж платонівське, бо за Аристотелем, сутність людини – душа, що

розуміється як ентелехія тіла (тобто активний початок, що перетворює можливість у дійсність), тому душа не є чимось відмінним від тіла. Душа є форма тіла, тобто його ентелехія – завершеність, актуальність (Foma Akvinskij 2004) [16]. Людина, наголошує Аквінський слідом за Аристотелем, є єдина субстанція, тому тіло і душа не є різними субстанціями. Фактично душа - це форма тіла, що має життєвий потенціал, але форма безсмертна, яка володіє субстанціальністю. В останньому Тома зрушує в бік платонізму. Теолог погоджується з Платоном в тому, що своєю субстанціальністю людина зобов'язана душі. Однак душа, будучи субстанцією, володіє своєю ентелехією, своєю дійсністю тільки в єдності з тілом. Тому душа, як субстанція, не існує без тіла, й тому можна зробити умовивід, що повна субстанція – це людина. Душа ж без тіла, вказує Тома, є неповна субстанція. Тіло – це не пута й не могила душі, а необхідне її доповнення. Природа душі така, що вона вимагає собі тіла, щоб ним керувати. Душа є форма тіла, тому вона актуалізує це тіло, повідомляє єдність людини і перебуває у всьому тілі цілком. Душа вимагає собі тіла, оскільки однією із сутностей є життєве початок. Душа є життєвий початок, а він не може існувати без того, щоб вносити життя в відсталу матерію, тому душа не може існувати без тіла.

Головний прояв життя – це рух і пізнання. Душа не вічна. Бог творить душу для кожної конкретної людини й дає її конкретному тілу, пам'ятаючи що вона повинна бути завжди співмірною тілу, тобто душа є ентелехія саме даного тіла. Тому душа не втрачає своєї індивідуальності й після смерті тіла, вона залишається індивідуальністю, пристосованою для конкретного тіла. Душа може існувати окремо, але це існування є збитковим, бо душа без тіла є неповна субстанція. Душа без тіла живе неповним життям в очікуванні Страшного суду і загального воскресіння з мертвих, і тоді душа, призначена для конкретного тіла, знову набуде це тіло і людина знову стане сукупною субстанцією.

Своєрідною перехідною формою від колишнього релігійного підходу, представником якого був Т. Аквінський, до нового природничонаукового погляду на життя стала теорія віталізму (від лат. «vitalis» – «життєвий»). Згідно з ученням віталістів, живі організми володіють особливою «життєвою силою». Тому механістичні–«машинні» пояснення до них не можуть бути застосовні. Пошуки першоджерела життєвої енергії були продовжені представниками Просвітництва (Б. Спіноза – «людина як мисляча душа», Г. Лейбніц «монадологія») та німецької класичної філософії (І. Кант, Г.-В. Ф. Гегель). Проте, обсяг публікації не дозволяє детально зупинитися на доробку цих стовпів філософської науки й вважаємо більш цінним звернути увагу на наступне. Як правило розвиток класичної філософської думки в усі історичні періоди супроводжується паралельним розвитком певної другорядної течії. В XIX ст. такою течією була «філософія життя». Вона саме й стала реакцією на прямолінійний раціоналізм Просвітництва й ідеологію німецької класичної філософії.

Філософія життя була сконцентрована на різноплановості внутрішнього життя й саме в її контексті ідея вітальності знайшла найбільш повного піднесення. Прямим попередником філософії життя вважається песимістично налаштований А. Шопенгауєр. До А. Шопенгауєра ідеалісти, як правило, зазвичай приймали за першооснову життя пізнавальну здатність людини. У Шопенгауєра основою та животворящим початком всього стає не пізнавальна здатність й активність людини, а воля, як сліпа, безсвідома життєва сила – «то чого хоче воля, завжди є життя» (Shopengaujer 1999, p. 98) [18, с. 98]. Таким чином в «людині розумній», в Homo sapiens, розум перестав вважатися родовою сутністю, нею ставала нерозумна воля, а розум починав грати другорядну, службову роль. Правда треба відзначити, що певний наліт біологізму, що відчувається в даному положенні Шопенгауєра є не стільки результатом безпосередніх біологічних досліджень того часу, скільки їх перетворення в уявлення про життя в роботах романтиків. Завдяки Шопенгауеру, життя, життєва сила, вольова напруга – стали першими на авансцені, відсторонивши інтелект та раціо на задній план.

Інший відомий діяч німецької філософської школи й власне перший представник філософії життя Ф. Ніцше теж центральним поняттям своєї філософії життя виводить волю. Треба зазначити, що яким би чином не змінювалося відношення Ф. Ніцше до філософської концепції А. Шопенгауєра, саме з неї він запозичив цікавість до поняття волі, його перетворення та подальшу універсалізацію. Ніцше ще більш рішуче та нерозривно ніж Шопенгауєр пов'язав волю з феноменом життєвої активності та енергії. «Щоб зрозуміти, що таке «життя» й якій рід прагнень воно представляє, – пише Ніцше, – ця формула повинна в однаковій мірі відноситися як до дерева й рослині, так і тварині» (Nicshe 2005, p. 387) [13, с. 387]. Пояснюючи життя «як специфічну волю до акумуляції сили», Ф. Ніцше стверджує, що життя як таке «прагне до максимуму почуття влади» (Nicshe 2005, p. 381) [13, с. 381]. Ф. Ніцше основною ідеєю творів зробив твердження, що головне в житті – це йти за енергією почуттів.

Якщо в рамках наведеного вище філософського віталістичного вчення здійснювалися пошуки першопричини життєвої сили, то з переорієнтацією суспільного інтересу на природничі науки здійснювався аналогічний пошук джерела життя й життєвої сили з природничонаукових позицій. Таким чином, окремо концепт вітальності розвивався в дискурсі віталізму як напрямку в біології, мета якого – пояснити специфіку життєвих явищ присутністю в живих тілах особливих нематеріальних, непізнаваних сил. Так, римський лікар Гален в II ст. пояснив причину руху крові в організмах дією особливої «пульсуючої сили». Німецький лікар Парацельс висловив ідею про існування в організмах особливої, доцільно діючої закономірності – «духу життя» або «архею» (Shipkova 1960, p. 262) [17, с. 262]. В XVII ст. німецький лікар і хімік Г. Шталь висунув ідею про душу як керуючий початок живого. Послідовник Г. Шталя, німецький анатом І. Блуменбах, визнавав поряд із природними законами природи, за якими розвивається живий організм існування nesus – «формоутворюючої сили», яка, на думку вченого, є вродженою якістю органічних тіл, що безперестанку діє, поки вони залишаються живими.

В XVIII ст. жорстке протиставлення живого та неживого знаходить своє вираження в танаталогічному підході, засновником якого вважають французького фізіолога, анатома й лікаря М. Ф. Біша. Біш, як прихильник теорії віталізму вважав, що усе живе відділене від неживого непрохідною прірвою й керується позаприродними закономірностями. В основі цієї принципової відмінності лежить наявність в організмах специфічної, незбагненої для людського розуму «життєвої сили», яка й є останньою причиною біологічної життєдіяльності в природі.

Наприкінці XIX – початку XX ст. з'являється

ідеалістична течія неовіталізму. Один з її засновників, німецький біолог Г. Дріш, використовуючи ряд експериментальних даних, зокрема в сфері дослідження зародкового розвитку організмів і явищ регенерації, створив вчення про особливі, непізнаванні «фактори, що обумовлюють цілісність організму, доцільність його будови й функцій» (Drish 1915, p. 255) [8 с. 255]. Г. Дріш, посилаючись на відкритий ним феномен ембріональних регуляцій, стверджував, що індивідуальний розвиток організмів не є простою реалізацією обумовленої екстенсивної (просторової) різноманітності, до чого зводилися твердження механіцистів. Згідно Дрішу, у процесі розвитку відбувається перехід інтенсивної (непросторової) різноманітності в екстенсивне. Цей перехід притаманний тільки живим системам і здійснюється під дією специфічно вітального фактора – «ентелехії» або «психоїда» (Drish 1915, p. 256) [8, с. 256]. Він не є матеріальним. Він тільки мислимий, проте є здатним регулювати життєві процеси в організмі. Живим організмам властива «цілісна причинність», тоді як неживим тілам – «причинність елементів».

Серед найбільш відомих прихильників віталістичної ідеї про доцільно діючи в органічному світі «життєві фактори», можна назвати Ф. Ліпмана, який визначав сутність життя як метафізичну, Л. ф. Берталанфі, який вибудовував в роботі «Від молекули до органічного світу» ідею так званого еквіфіналітету – непізнаваного, нематеріального «життєвого фактора», що визначає розвиток організмів, і А. Венцля, який продовжив вчення Г. Дріша. У цілому, в сучасній науковій думці прийнято згадувати про біологічний віталізм як про минуле науки. Тим паче, що не перенесли випробувань часом більшість його постулатів (наприклад, про абсолютну відмінність живого від неживого, про неможливість пізнання фактора, що визначає розвиток організмів і т. д.).

Біологічний віталізм в певному сенсі вплинув на деякі дослідницькі сфери, що знаходяться на стику різних наук. Так, цікавий погляд на вітальність як життєву енергію представлений в оригінальній теорії походження етносів Л. М. Гумілева (Gumilev 2001) [6]. Згідно цієї теорії етногенезу, етнос – це не соціальний феномен, а елемент біоенергетичного світу планети Земля. Його розвиток залежить від потоків космічної енергії. Під впливом дуже рідких й короткочасних космічних випромінювань відбувається генна мутація – пасіонарний поштовх. В результаті люди починають споживати набагато більше енергії, ніж цього потрібно для нормальної життєдіяльності. Надлишок енергії виходить в форми надмірної людської активності, в пасіонарності. Для Л. Гумілева вітальність стає метафізичним поняттям, що дозволяє пояснити факт поділу людства на дві групи: перша – об'єднує активних індивідів – пасіонаріїв, бажаючих та здатних творити, продукувати нові ідеї й рішення; друга – поєднує осіб пасивних, які утворюють інертну масу духовних споживачів. Якщо продовжувати аналіз концепції пасіонарності, то можна зазначити, що в реальності, суспільство в більшості складають індивіди з середньою вітальністю. Крім того, протягом онтогенезу та філогенезу вітальність не є стабільною характеристикою. Останнє дозволяє пояснити різноманіття сенсів та домагань індивідуальної самореалізації. Крім того нестабільність вітальності як її характерна риса дає підстави стверджувати, що можливими є її метаморфози.

В контексті усіх концептуальних змін, які відбулися в філософії в XX ст. й були позначені як «антропологічний підхід» основні зусилля вчених поступово сконцентрувалися позиції, що формування людської активності можливе в двох формах – саморозвитку (вітальності) та самознищенні (танатальності). Саме наслідування цієї позиції та інтенсивне вивчення категорії вітальності представниками російської філософської школи в останні десятиріччя дало науковому світові цікавий доробок теоретичних розвідок, який можна класифікувати наступним чином:

1) вітальність як біологічний потенціал живого організму, адже саме вона є неусувним виміром «буття, законом якого є установка на задоволення тут-і-тепер» (Vasiljuk 1984, p. 36) [5, с. 36].

2) вітальність як категорія, за допомогою якої можна пояснити бажання людини жити, поширення життя, його зростання (Denisov 2001, p. 5-24) [7, с. 5–24]. Вітальність – це життєстверджуюче орієнтування. Вітальна форма людини – це єдність антропної тілесно-духовної організації й вона включає, по-перше, вітальність тіла, що проявляється в динамічності, рухливості індивіда, а по-друге, вітальність розуму, психічної сфери, як зосередженість на цілісності особистості, збереження розуму, пам'яті з орієнтиром на самовдосконалення й самоорганізацію. Послаблення тілесної чи духовної складової призводить до послаблення вітальності в цілому. Разом з хворобою проникає смерть.

3) вітальність як визначення рівня «особистісної відносності» на якому реалізується індивідуально-суб'єктивне бачення реальності (Vasiljuk 1984, p. 22) [5, с. 22];

4) вітальність як характер світоглядної установки, що базується на визнанні життя основною цінністю (Denisov 2001, p. 4) [7, с. 4];

5) вітальність як трансцендентність, якісна характеристика життєвої енергетики, що допомагає людині здійснювати свою екзистенцію (Krasikov 2000, p. 32) [10, с. 32] й що одночасно є проявом об'єктивності, бо «світ утворюють опозиційні стосовно одна одній буттєві сфери, що мають різні якісні основи, де людина утверджує себе в сущому через радикальну опозицію нелюдському» (Krasikov 2000, p. 43) [10, с. 43]. Красиков виводячи висновок, що вітальність – це «умоглядне поняття, що, напевно можна збагнути лише як якісну характеристику життєвої енергетики, що «підгодовує» людську активність» (Krasikov 2000, p. 42) [10, с. 42] зазначив, що це філософський концепт, призначення якого дати гранично-точне обґрунтування людської здатності до самоствердження та творчості. Концептуальна позиція цього російського дослідника виступає в дуже важливій ролі, адже критики сучасного стану суспільства, які розглядають його з позиції масовості стверджують, що сьогодні людина перебуваючи в стані «один з маси(натовпу)» не здатна ані до творчості, ані до самоствердження.

6) вітальність як визначення життєвої сили, більшого або меншого ступеню прояву сили життєвої функції (Vital'nost', 2003, p. 69) [4, с. 69].

7) вітальність як характеристика суспільства та його складових в позиції: а) міць та напір життя; б) балансування на межі життя та смерті (ця позиція стала основою в поширенні філософії екстриму); в) життя на межі виживання (Kozlova 1998, p. 95) [9, с. 95].

Таким чином, коротко підсумовуючи, зазначимо – «вітальність» входить у тканину філософсько-антропологічних досліджень як спроба позначення єдиним поняттям якісно-ідеальної підстави життя. У всіх випадках поняття «вітальність» слугує для позначення

причини, початку, енергетичної характеристики або прояву людського життя. Сучасні дослідників все більше уваги наголошують на тому, що не треба зациклюватися на понятті ідеалістичності, бо незважаючи на подібну основу така енергія має цілком об'єктивно-дієвий характер, від чого залежить виживання людства.

Бібліографічні посилання

1. Антология даосской философии. – М.: Комаров и Ко, 1994. – 446 с.
2. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т.4 / пер. с древнегреч; общ.ред А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – С. 53–253.
3. Аристотель. О душе / Аристотель // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т.1. Ред. В. Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976. – С. 369–450.
4. Витальность // Философский энциклопедический словарь / Ред.-сост. Е. Ф. Губский и др. – М.: Инфра-М, 2003. – С. 69
5. Василюк Ф. Е. Психология переживания: Анализ преодоления критических ситуаций / Ф. Е. Василюк; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, Межведомств. науч. совет по проблеме «Сознание». – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984. – 200 с.
6. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. – СПб.: «Кристалл», 2001. – 641 с.
7. Денисов С. Ф. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды / С. Ф. Денисов. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2001. – 205 с.
8. Дриш Г. Витализм. Его история и система / Ганс Дриш ; пер. с нем. А. Г. Гурвича. – М.: Наука, 1915. – 279 с.
9. Козлова Н. Витальность как социально-философская проблема / Н. Е. Козлова // Общественные науки и современность. - 1998.- № 2.- С.95-106.
10. Красиков В. И. Витальность / В. И. Красиков // Красиков В. И. Этюды самосознания. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 2000. – С. 42–59.
11. Ксенофонт Афинский. Воспоминания о Сократе / Ксенофонт; пер., статьи. и коммент. С. И. Соболевского. – М.: Наука, 1993. – 384 с.
12. Лосев А. Ф. Стоицизм / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. История античной этики. Ранний эллинизм. – Харьков: Фолио; М.: Издательство ООО «АСТ», 2000. – С. 97–210.
13. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше – М.: Культурная Революция, 2005. – 880 с.
14. Оксфордский толковый словарь по психологии [Электрон. ресурс] – Режим доступа: http://vocabulary.ru/dictionary/487/word/vitalnost.
15. Платон. Федр / Платон // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 – М.: Мысль, 1993. – С. 135–191.
16. Фома Аквинский. Учение о душе / Фома – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 480 с.
17. Шипкова Л. Витализм / Л. Шипкова // Философская энциклопедия: В 5 т. Т.1 – М.: Советская энциклопедия, 1960. – С. 262.
18. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т.1. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб, Республика, 1999. – С. 4–349.

Доний Н. Е. Концепт «витальность» в исторической проекции

В публикации рассмотрены наиболее значимые концепции, объектом внимания которых стал поиск источника жизненной активности и энергии. Анализ выделенных концепции позволяет определить историческую сущность концепта витальность, использование которого все чаще встречается в работах ученых последних лет, посвященных поискам рецепта «лечение» острой социальной «болезни» – самоуничтожения человечества.

Ключевые слова: витальность, душа, тело, ум, эйдос, энтелехии.

Doniy N. E. The concept «vitality» in the historical perspective

The artificial world created in the last two centuries for man's sake, hasn't fulfilled its main task – it did not provide the stability and reliability of a human life. Increasingly an individual feels that his existence is a «life on the edge of survival» and trying to survive, he has to fight against the environment. Scientists in their recent publications intensively try to offer a recipe for «How to survive?» and actively use the concept of «vitality» to determine a specific potential in life.

The study of vitality has two main trends. The first trend is idealism, considering the source of vitality in the human mind, his thinking. The second one is a biological trend that tends to go beyond the idealistic concepts, and brings vitality to the physical capacity of a human body. The bases for the analysis of the philosophical understanding of vitality are writings of Plato, Aristotle, Seneca, Thomas Aquinas, A. Schopenhauer, Nietzsche, etc. A single block was investigation of theoretical views of the vitalism and neo-vitalism representatives: J. Blumenbac, M. Bichat, L. Berg, H. Driesch. Special attention is paid to the concept of passionarity by L. Gumilev. Identification of meaningful trends in the vitality category and determination of the nature of its action in the modern philosophical studies have been based on the writings of F. Vasilyuk, V. Kozlova, S. Denisov, V. Krasikov, A. Sinchenko, V. Rosin.

To onclude we can stress that «vitality» is an issue of philosophical and anthropological studies as an attempt to determine the concept as a single quality-ideal foundation of the life. In any cases, the concept of «vitality» is used to indicate a source, a beginning, the power characteristic or expression of a human life. Modern researchers emphasizes that we should not focus on the concept of perfectness because despite the similar basis of this energy it is of quite effective nature on which the survival of humanity depends.

Keywords: vitality, soul, mind, Eidos, entelecheia, body.

References

Antologija daosskoj filosofija [Anthology of Taoist philosophy], 1994, Komarov i Ko publ, Moscov.

Aristotel', 1976, 'O dushe', in *Sochinenija*: v 4-h t. T.1. [On the Soul, Works: in 4 volumes, Vol.1.], Mysl' publ, Moscov.

Aristotel', 1983, 'Nikomahova ehtika', in Aristotel', *Sochinenija*: v 4-h t. T.4 [Nicomachean Ethics, Works: in 4 volumes, T.4,], Mysl' publ, Moscov.

Denisov, SF 2001, *Zhiznennye i antropologicheskie smysly pravdy i nepravdy* [Life and anthropological sense of right and wrong], OmGPU publ, Omsk.

Drish, G 1915, *Vitalizm. Ego istorija i sistema* [His story and the system], Nauka publ, Moscov.

Foma Akvinskij, 2004, *Uchenie o dushe* [Doctrine of the soul], Azbuka-klassika publ, St Petersburg.

Gumilev, LN 2001, *Jetnogenez i biosfera Zemli* [Ethnogenesis and the Biosphere], Kristall publ, St Petersburg.

Kozlova, N 1998, 'Vital'nost' kak social'no-filosofskaja problema' [Vitality as a socio-philosophical problem], *Obshhestvennye nauki i sovremennost' [Social Sciences Today],* № 2, p. 95–106.

Krasikov, VI 2000, 'Vital'nost'', in VI Krasikov (ed.), *Ehtjudy samosoznanija* [Vitality, Etudes identity]. Kuzbassvuzizdat publ, Kemerovo.

Ksenofont Afinskij, 1993, *Vospominanija o Sokrate* [Memoirs of Socrates], Nauka publ, Moscov.

Losev, AF 2000, 'Stoicizm', in *Istorija antichnoj ehtiki. Rannij ehllinizm* [Stoicism, History of ancient ethics], Folio publ; Har'kov.

Nicshe, F 2005, *Volja k vlasti. Opyt pereocenki vseh cennostej* [The Will to Power. Experience the revaluation of all values], Kul'turnaja Revoljucija publ, Moscov.

Oksfordskij tolkovyj slovar' po psihologii n.d. [The Oxford Dictionary of Psychology], viewed May, 30: <http://vocabulary.ru/dictionary/487/word/vitalnost>

Platon, 1993, 'Fedr', *Sobranie sochinenij* v 4-h t. T. 2 [Phaedrus, Collected Works in 4 vols 2], Mysl' publ, Moscov.

Shipkova, L 1960, 'Vitalizm, Filosofskaja jenciklopedija: V 5 t. T.1' [Philosophical Encyclopedia: At 5 tons, Vol.1], *Sovetskaja ehnciklopedija [Soviet Encyclopedia*], Moscov.

Shopengaujer, A 1999, 'Mir kak volja i predstavlenie', *Sobranie sochinenij*: V 6 t. T.1. [The World as Will and Representation, Collected Works: Volume 1 in 6 volumes], TERRA-Knizhnyj klub, Respublika publ, Moscov.

Vasiljuk, FE 1984, *Psihologija perezhivanija: Analiz preodolenija kriticheskih situacij* [Life experience: Analysis of overcoming critical situations], Mosk. un-t publ, Moscov.

'Vital'nost'', 2003, *Filosofskij jenciklopedicheskij slovar'*, Red. E. F. Gubskij i dr [Encyclopedic Dictionary of Philosophy Ed. by E. F. Gubskii etc]. Infra-M publ, Moscov.

Надійшла до редколегії 11.05.2013 р.

УДК. 1(09):101.1

А. В. Левченко
Хмельницький національний університет

ПАРАДИГМАЛЬНІ ВИМІРИ САМООРГАНІЗАЦІЇ В ФІЛОСОФСЬКІЙ ТА НАУКОВІЙ ДУМЦІ

Підкреслюється кардинальна відмінність систем неорганічної і органічної природи. Синергетика експериментально і теоретично обгрунтовує найважливіше наукове положення про те, що самоорганізація за наявності певних умов відбувається вже на рівні простих фізичних і хімічних систем. Тим самим вона дає можливість пояснення походження органічної живої природи з неорганічної шляхом самоорганізації. В процесі ускладнення систем відбувається і ускладнення процесів самоорганізації. Таким чином доведено, що соціальні системи відрізняються від усіх інших тим, що в них виступають люди, наділені свідомістю та волею, і тому здатні впливати на суспільні події, що відбуваються. Таким чином, самоорганізація доповнюється тут свідомою організацією, що здійснюється державою та її органами управління. При цьому такі структури можуть мати не лише незмінний, статичний, але і динамічний характер. Саме такими динамічними є структури соціально-економічних, культурно-історичних і гуманітарних систем.

Ключові слова: синергетика, самоорганізація, хаос, теорія дисипативних систем.

Сучасна цивілізація входить в переламний етап свого становлення, характерними рисами якого стає нетиповість, нестабільність, нелінійність. Її основи закладені в технологічному прогресі, що відображає якісну характеристику постмодерного розвитку сучасного суспільства. Виникає особливе антропосоціальне середовище зумовлене особливістю сучасної людської цивілізації, яку за визначенням науковців називають техногенною. Її суть полягає в самоорганізації, як явища, що породжене нелінійним розвитком людської історії.

Сьогодні синергетика стала загальновизнаним міждисциплінарним напрямом наукових досліджень, яка займається вивченням складних систем, компоненти яких взаємодіють між собою нелінійним шляхом. Як справедливо зазначив один з основоположників синергетики Г. Хакен, «хоча синергетика виникла в системі природничих наук, мені завжди уявлялося, що її найважливіші можливості будуть торкатись специфічних людських і соціальних процесів. Тут перед нами відкривається надзвичайно широке поле досліджень» (Synergetics 30, Interview with Professor H. Haken, 2000, p. 59) [10, с. 59].

Таким чином, парадигма самоорганізації широко використовується не лише в природничих науках і техніці, її основні принципи та ідеї занаходять застосування в економічних і соціально-гуманітарних науках, у зв'язку з цим висувається ряд важливих епістемілогічних і філософсько-світоглядних проблем. До них слід віднести проблему визначення місця і ролі самоорганізації в цілісному процесі еволюції світу і механізмів його розвитку, а також виявлення специфіки процесів самоорганізації і організації в соціально-економічних системах.

Останніми роками опубліковано декілька монографій і безліч статей, в яких робиться спроба застосувати ідеї і принципи синергетики до аналізу філософських проблем природознавства і суспільних наук. Однією з таких проблем є фундаментальна проблема розвитку і еволюції. На жаль, деякі автори при дослідженні цих проблем намагаються підмінити філософський аналіз синергетичним підходом. Таким чином, синергетичний аналіз цієї проблеми, незважаючи на його плідність і ефективність при розкритті окремих сторін проблеми, без належного зв'язку з філософським аналізом виявляється малопродуктивним.

Отже, ідея самоорганізації має глибоке коріння у філософії І. Канта, Г.-В. Ф. Гегеля, А. Сміта, К. Маркса, Ф. Енгельса; тектології А. А. Богданова, загальній теорії систем Л. Берталанфі, кібернетиці Н. Вінер, У. Ешбі. Важливу роль у формуванні теорії самоорганізації зіграли роботи А. Ляпунова і А. Пумнкаре, математична теорія стійкості Л. Мандельштама і А. Андронова. У вітчизняній літературі філософські і методологічні проблеми концепції самоорганізації розглянуті в роботах Н. Петрук, Л. Бевзенко, Л. Горбунова, І. Добронравова, О. Князєва, С. Курдюмова.

У широкому сенсі основна ідея самоорганізації зводиться до наступного: в основі еволюційного розвитку систем будь-якої природи лежить механізм самоорганізації, коли з абсолютно нестійкого стану система стрибком переходить в більш стійкий, впорядкований стан по відношенню до попереднього. Або кажучи словами теоретика концепції самоорганізації І. Пригожина: «з хаосу народжується порядок». Причому «порядок», що має імовірнісний характер, оскільки в точці біфуркації, або у момент вибору подальшого шляху розвитку системи, основну роль відіграє випадковість.

Ідеї самоорганізації не нові і мають глибоке філософське коріння. Багато в чому аналогічні погляди ми знаходимо в перших космологічних гіпотезах, висунених античними філософами. Мабуть, найбільш розгорнуту гіпотезу подібного роду запропонував Платон у своєму діалозі «Тимей», в якому він зазначає, що початок процесу творення світу залишається не дослідженим і тому про нього можна лише здогадуватись. В той же час він, як і його попередники, вважав, що до початку цього процесу матерія знаходилась в хаотичному і пасивному стані. Потрібна була активна організуюча сила Деміурга, який привів її в рух, надав їй впорядкованість і організацію. Ця основна ідея про матерію, отримала подальший розвиток в космогонії його учня Арістотеля, який також визнавав, що початком будови всесвіту було виділення з хаосу чотирьох основних стихій: повітря, води, землі і вогню. Варто також зазначити, що антична гіпотеза про виникнення впорядкованого, організованого світу з неврегульованого хаосу була сприйнята, хоча і в сильно

модифікованій формі, новітньою космологією.

Засадничий синергетичний принцип загального еволюціонізму також має глибоке історичне коріння, оскільки еволюціонізм починався з ідеї про саморозвиток матерії за рахунок внутрішніх взаємодій. Р. Декарт в «Трактаті про світло» говорить про внутрішні закони природи, які «були б достатні, щоб змусити частини матерії розплутатись і розташуватись в дуже стрункий порядок» (Dekart 1934, p. 163) [2, с. 163]. Не дивлячись на те, що формулювання Декарта дещо розмиті, оскільки сучасний йому понятійний апарат ще не мав необхідної термінології, проте стає зрозуміло, що самі по собі закони не можуть нічого рухати, усе рухається силами, або взаємодіями. Закони, які Декарт і називає законами природи, висуваючи ідею про саморозвиток матерії за рахунок внутрішніх взаємодій. Аналогічний характер мають космогонічні переконання Ньютона (The Correspondence of Isaac Newton, 1961) [13], І. Канта (Kant 2006) [3], П. Лапласа (Laplas 1982) [6].

Слід зазначити, що І. Кант, розробляючи ідею загальної історії у всесвітньо-історичному плані, один з перших висловив думку про процеси самоорганізації, що відбуваються в суспільстві, – як ідею доцільного розвитку родового людства з наявністю свободи волі: «Окремі люди і навіть цілі народи мало думають про те, що, коли вони кожен за своїм розумінням і часто на шкоду іншим, переслідують свої власні цілі, то вони непомітно для самих себе йдуть до невідомої їм мети природи, як за дороговказною ниткою і сприяють досягненню цієї мети, навіть якщо б вона була їм відома, то вони мало зацікавились» (Kant 2006, p. 5-6) [4, с. 5–6]. Таким чином, історія – це результат прагнень окремих людей, кожен з яких, творячи історію, не керується загальною волею, або єдиним загальним планом: «.. те, що розуміється заплутаним і не зрозумілим, можна було б визнати по відношенню до всього роду людського, як незмінно поступальний, хоча і повільний розвиток» (Kant 2006, p. 5) [4, с. 5].

Окрім взаємозв'язку порядку і хаосу, уявлень про єдиний процес саморозвитку природи, синергетика по-новому дозволяє осмислити уявлення Платона про ейдоси-форми, Арістотеля – про внутрішню мету розвитку (ентелехії), Р. Декарта – про космічні вихри, Г. Лейбніца – про монади, Шеллінга – про самоорганізацію в природі, як аналогії творчого духу, А. Бергсона – про безповоротність еволюції, життєвий порив.

Уявлення про порядок в суспільстві, зокрема, встановлення норм моральності було запропоновано шотландськими моралістами (Д. Юм, А. Фергюсон, до них належав і А. Сміт), які вважали, що норми моралі формуються повільно і поступово під впливом змін умов життя. А. Сміт у своїй роботі «Теорія моральних почуттів» писав, що норми моралі не задані нам спочатку. Вони встановлюються індивідуальним шляхом і є узагальненням морального досвіду багатьох поколінь. Щоб переконатися в тому, що вбивство злочинне і аморальне, людині зовсім не обов'язково знати, що воно є порушенням одного з самих священних правил моральності і тому заслуговує на наше засудження. Навпаки, ці правила, що формуються згодом, становлять результат його природного несприйняття цього злочину і вчинків такого роду. Проте коли правила моральності утверджуються в свідомості і одностайно сприймаються людьми, тоді ми вже звертаємося до них, як до джерела наших моральних суджень, використовуючи їх як категорії в оцінці добра і зла, справедливості або несправедливості (Smit 1997, p. 165) [11, с. 165].

Проте варто зазначити, що усі ці ідеї самоорганізації і еволюції не були чітко визначені і мали умоглядний характер. Але все таки, оскільки синергетика, як метод міждисциплінарних досліджень, вивчає складноорганізовані системи, найбільше число точок дотику виникає при зіставленні її з філософською категорією розвитку.

У своєму сучасному загальноприйнятому трактуванні, розвиток визначає вищий тип руху і зміни в природі і суспільстві, пов'язаний з переходом від однієї якості до іншої, від старого до нового. Будь-який рух характеризується специфічними об'єктами, структурою, джерелом, формами і спрямованістю. Розвиток – це безповоротна, поступальна зміна предметів духовного і матеріального світу в часі і просторі. Іншими словами, розвиток того або іншого об'єкту обумовлений внутрішньою активністю самого об'єкту. На відміну від руху, переміщення самого об'єкту, розвиток є саморухом об'єкту – іманентним процесом, джерело якого знаходиться в самому об'єкті, що розвивається. Згідно гегелевської і марксистської філософії, розвиток є продуктом боротьби протилежностей, боротьби нових і старих складових об'єкту і є процес подолання, «зняття» одних протиріч та їх заміщення іншими (Vasil'kova 1999) [1].

Процеси розвитку характеризуються великою різноманітністю конкретних форм. Але серед цих форм зазвичай виділяють, в соціальних системах, дві основні і такі, що знаходяться у взаємозв'язку: революцію та еволюцію. Революція – процес швидких стрибкоподібних змін структури системи, а еволюція – процес повільних, поступових змін в структурі об'єкту. Згідно з традиційними уявленнями, еволюція нерідко готує революцію, а революція змінюючись, завершується новими еволюційними змінами. Проте ця дихотомія революція-еволюція при розгляді конкретних реальних випадків розвитку соціальних систем не завжди відповідає дійсності, як, приклад, історія розвитку сучасної України. Тому, як відмічено в новій філософській енциклопедії: «названі форми розвитку, мають бути доповнені ще однією, що визначає якісні зміни не просто структури об'єкту, але й самій його глибинній суті. У житті суспільства – це зміна історичних цивілізацій, тривалі процеси змін, що включають еволюційні, так і революційні форми, і тому не можуть бути прирівняні ні до тих, ні до інших» (New Philosophical Encyclopedia 2001, p. 398) [7, с. 398].

І, нарешті, розвиток характеризується тією або іншою спрямованістю, безповоротністю процесу. Згідно з традиційними уявленнями, розвиток матерії і свідомості є нескінченним рухом по висхідній спіралі, щоправда включає і кроки назад, але в загальній своїй основі, відрізняється прогресивною спрямованістю. Розвиток йде від простого до складного, від простих примітивних систем до складноорганізованих. Якщо звернутись до історії розвитку філософської думки, то категорія «розвитку» зазнала значних змін. В античності не існувало уявлення про розвиток, це, передусім, пов'язано з циклічним розумінням часу. Передбачалося, що процеси в природі і суспільстві здійснюються згідно з певним порядком, а завданням філософії було виокремити цей природний порядок, перенести його на духовний і соціальний світ людини. Оскільки закони світового кругообігу повинні відповідним чином організувати життя людини, що відчуває в собі гармонію

з Божественним першопочатком, «щоб через розуміння гармонії у кругообігу світу, виправити кругообіг у своїй власній голові, порушений вже при народженні, інакше кажучи, досягти відповідності споглядального, як і вимагає первинна його природа, споглядальному і таким чином здобувати те досконале життя, яке боги запропонували нам, як мету на сучасний та майбутній час» (Platon 2005, p. 114) [8, с. 114]. Таким чином, елементи ідеї розвитку були висунені старогрецькими мислителями Гераклітом і Епікуром. Не «можна увійти до однієї річки двічі», «все тече, все змінюється».

Варто зазначити, що Геракліт, незважаючи на це, в цілому дотримувався циклічного розуміння часу: Всесвіт почергово знаходиться то в одному, то в іншому стані і перетворення всесвіту, відбувається колоподібно. Але в цьому кругообігу є місце для божественної випадковості, кругові переміщення чергуються в грі Вічності, а Вічність є дитя в постійному процесі гри. Таким чином, Геракліт розвиває теорію, в чомусь схожу із старокитайською традицією, де джерело світового руху породжується в протиборстві протилежних начал, що дістали в китайській філософії назву «Символу великої межі»: якщо одне з начал досягає межі, воно готове відступити, давши початок для протилежної межі. І правила Дао, як Вселенського шляху є правила руху в колі протилежностей. «Щоб щось стиснути, пише Лао-Цзи, потрібно його розширити, щоб щось послабити – треба його посилити, щоб щось знищити – необхідно дати можливість йому розцвісти. Це називається глибокою істиною». При цьому можливості переходу неоднозначні, а спонтанні. Ця спонтанність, тобто можливі варіанти переходу, зазначаються в «Книзі змін», де гексаграми – або патерни (зразки), що відображують співвідношення чоловічої і жіночої енергій, визначають схеми можливих змін. І, відповідно, свій відрізок шляху кожна людина визначала лише гадаючи.

У Новий час поняття лінійного часу і, відповідно, поняття розвитку стали домінуючими, «що пов'язано із утвердженням філософії, що дала саму можливість наукового мислення» (New Philosophical Encyclopedia: in 4 volumes 2001, p. 399) [7, с. 399]. Наукове мислення в трактуванні Декарта, Спінози і їх послідовників припускає рух думки від об'єкта, яка існує незалежно від нього, в цьому розумінні наукове знання визначається виключно предметом дослідження, що і забезпечує його об'єктивність та істиність. Досягнення окремого науковця включаються в дедуктивний ряд розвитку наукового знання, яке відбувається поступально і безповоротно, причому кожен наступний рівень включає попередній в знятому виді. Поняття «зняття» було розвинене у філософській системі Г. Ф. В. Гегеля, тобто це подолання, що припускає з одного боку, усунення минулого, а з іншої – збереження його, як момент досконалішого цілого.

Позитивісти дев'ятнадцятого століття в особі О. Конта, Дж. С. Мілля, Г. Спенсера обгрунтовують науковий підхід до вивчення процесу розвитку пізнання. Вони, розвиваючи ідеї А. Тюрго, М. Кондорсе, К. Сен-Сімона, постулювали прогресивність розвитку людської думки і суспільства. Загальною особливістю цього періоду є перенесення ознак розвитку наукового знання на розвиток суспільства в цілому.

Приміром, О. Конт розвиток суспільства пов'язував з еволюцією людської свідомості, зі зміною трьох типів «стану людського розуму»: теологічного, метафізичного і позитивістського (наукового). На першому етапі панує теологічний світогляд, духовна і світська влада єдині, життя суспільства наповнене духом завоювання, експансії, насильства. На другому етапі панує спекулятивно-філософська свідомість, домінують метафізичні абстракції «суспільного договору» та «справедливості». На третьому етапі утверджується наукова свідомість, «позитивний стиль мислення». Агресивність відступає і настає розквіт промисловості, виникає нова система – соціократія.

Але вже до кінця дев'ятнадцятого століття, завдяки створенню теорії геологічної еволюції Ч. Лайеля і еволюційній теорії Ч. Дарвіна, ідеї розвитку міцно вкорінились в концепціях наукового знання, органічного і неорганічного світу. Еволюція Ч. Дарвіна, заснована на відомій тріаді: мінливість, боротьба за існування, природний відбір, виявляється нічим іншим, як природним процесом повільних, поступових змін, що має здатність підсумовувати ці зміни, що зрештою призводить до формування якісно нових видів. І незважаючи на критику з боку прибічників ідеї катастрофізму за недостатню увагу до ролі якісних, корінних змін в ході еволюції органічного світу, заслуга Ч. Дарвіна полягає в тому, що він показав поступовий характер еволюції в біології: «Висловлюючись метафорично, можна сказати, що природний відбір щодня і щогодини виявляє по всьому світу найдрібніші зміни, відкидаючи погані, зберігаючи хороші, працюючи над удосконаленням кожної органічної істоти у зв'язку з умовами його життя» (Ruzavin 2002, p. 259) [9, с. 259]. Іншими словами, найбільш важливим висновком з еволюційної теорії Ч. Дарвіна є факт, правда ще в неявному вигляді, стосовно існування процесів самоорганізації в біологічних системах. Усі ці ідеї будуть розвинені і вдосконалені в сучасній синтетичній теорії органічного світу, а з часом і в синергетиці. Ще одним важливим внеском в становлення ідеї самоорганізації, зробленому в рамках біології, було дослідження еволюційних процесів органічного світу, що виникають при взаємодії з довкіллям. Таким чином в науковий обіг, вперше, входить поняття «Відкриті системи», яке на відміну від уявлень класичної фізичної науки, що вивчала тільки закриті системи, по можливості прагнули абстрагуватись від дії зовнішніх чинників.

Проте в цей період основний науковий інтерес дослідників викликали не питання генезису, джерела розвитку, а питання факту змін в процесі розвитку. Так, в суспільстві підкреслюється спадкоємність поколінь, «революції, якщо і визнаються, як деякий емпіричний факт, то відразу включаються в концепцію розвитку, як еволюція або, як прискорений у багато разів еволюційний розвиток, або як початок розвитку, але відкидаючи нескінченно далеко минуле» (Ruzavin 2002, p. 340) [9, с. 340]. Однією з показових концепцій того часу є «вирівнююча» концепція П. Дюгема.

Докорінні зміни відбуваються на початку двадцятого століття, коли на сцену виходять концепції, пов'язані в першу чергу із спробами аналізу початку розвитку. В першу чергу це пов'язано з аналізом революцій в науці. І залежно від того, як розуміється революція, дається та або інша інтерпретація еволюційного періоду. Так за Т. Куном, в ході наукової революції повністю змінюється парадигма науки, а пошуки нової парадигми пов'язані з екстраординарним етапом розвитку науки, що закінчується виникненням якісно нової наукової теорії. Звідси нормальний етап розвитку, коли наукове співтовариство спокійно діє у рамках існуючої парадигми, відповідає «нетворчій» еволюції. У І. Лакатоса в ході революції виникає лише проект нової теорії, який

розкривається в ході подальшого еволюційного розвитку і відповідно наукова діяльність в цей період носить цілком творчий характер.

З іншого боку, відкриття біології і створена до середини двадцятого століття синтетична теорія еволюції орієнтують на виникнення еволюційного розвитку. Якщо Ч. Дарвін не мав на меті вирішення питання виникнення мінливості, вірніше йому просто не були відомі ні закони генетики, ні закони спадковості, то на підставі синтетичної теорії еволюції стає зрозуміло, що основу еволюційного розвитку складають випадкові зміни генетичного коду, що передаються спадково. Іншими словами, зміни, що сталися на генно-молекулярному рівні, призводять до виникнення нової структури організму. Не менш важливим відкриттям, зробленим в рамках синтетичної теорії еволюції, є поділ еволюційного розвитку на мікро і макроеволюцію.

Аналогічний значний вплив на трансформацію уявлень про категорію розвитку зіграли відкриття, зроблені в космології. На підставі встановленого факту розширення Всесвіту, зробленого Е. Хаблом, одне з основних питань, що постає перед дослідниками, є питання про походження Всесвіту. Іншими словами, основний інтерес представляє джерело, причина цього явища. Усі ці тенденції знайшли своє продовження в синергетиці.

Таким чином, категорію розвитку системи за останні роки зазвичай визначають, як процес безповоротних її змін, що супроводжується переходом від нижчого рівня до вищого, від простого до складного і від менш організованого до більш структурованого. Інтуїтивно таке визначення здається цілком очевидним, але як тільки ми починаємо аналізувати терміни, що зустрічаються то відразу ж виникає безліч питань. Так поняття безповоротності, запозичене з сучасної науки, має цілком певний сенс, але залишається неясним, який напрям має така безповоротність. Поняття ж нижчого і вищого, простішого і складнішого є доволі розмитими, що також є предметом дискусій.

На всі ці питання значною мірою дозволяє дати відповідь концепція самоорганізації синергетики. Синергетика, що виникла більше тридцяти років тому, сьогодні стала парадигмою дослідження складноорганізованих систем і процесів, що самоорганізюються, які вивчаються головним чином в природознавстві і технічних науках. Проте поступово ці ідеї і методи все більше проникають в соціально-економічні і гуманітарні науки. Мабуть, зараз навряд чи можна говорити про синергетику, як єдину завершену теоретичну систему, або наукову дисципліну, проте, її засадничі основи складають концептуальне ядро в усіх дослідженнях по самоорганізації складноорганізованих систем і тісно пов'язаної з нею еволюції. Саме тому її розглядають, як нову парадигму сучасного етапу природничонаукового пізнання, а деякі автори характеризують її виникнення, як революцію в науці (Krohn, Kuppers & Nowotny 1990, p. 1) [14, с. 1]. Інші вважають, що ця революція своїми наслідками перевершує наукову революцію початку XX століття, що призвела до появи квантової механіки і теорії відносності (Knjazeva 1994) [5]. Хоча, поки що передчасно говорити про неї, як про революцію, що відбулася в науці. Разом з тим цілком справедливо було б стверджувати, що разом з системним методом вона докорінно змінила наші уявлення про наукову картину світу і тому знаменує початок нової революції в науковому мисленні.

Переходячи до обговорення питання про становлення парадигми самоорганізації, необхідно, передусім, визначити термінологію, якою зазвичай користуються при характеристиці цих процесів. У техніці зазвичай під системами, що самоорганізуються, мають на увазі саморегульовані механізми, до яких відносять різні автоматичні пристрої і регулятори. По аналогії з ними в економіці саморегульованим вважають механізм ринку вільної конкуренції. У фізіології самоорганізованими називають механізми гомеостазу, які регулюють життєво важливі функції організму (температуру тіла, частоту дихання, кров'яний тиск та ін.) В біології почали говорити про механізм автопоезиса, що забезпечує самооновлення живої системи.

Один з основоположників синергетики Герман Хакен пов'язує самоорганізацію з кооперативними процесами. У термодинаміці багато авторів, разом з іншим теоретиком самоорганізації Іллею Пригожиним, використовують для цього термін «дисипативні структури», оскільки дисипація, або розсіювання енергії є необхідною умовою функціонування відкритих систем і виникнення самоорганізації. Неважко помітити, що ці і подібні ним терміни охоплюються загальним родовим терміном «самоорганізація», що історично з'явилося раніше інших, яким ми також користуємось, хоча правильніше було б говорити про синергетичні, або кооперативні, процеси самоорганізації.

Термін «синергетика», введений Г. Хакеном в 1973 р. в доповіді «Кооперативні явища в сильно нерівноважних і нефізичних системах», походить від старогрецького слова synergeticos, і в перекладі означає спільний, погоджено діючий процес, і призначений для точнішої експлікації самоорганізації. У передмові до своєї книги Хакен писав: «Я назвав нову дисципліну «синергетикою» не лише тому, що в ній досліджується спільна дія багатьох елементів систем, але і тому, що для знаходження загальних принципів, що управляють самоорганізацією, потрібна кооперація багатьох різних дисциплін» (Synergetics: Instability Hierarchies in self-organizing systems and devices 1985, p. 12) [12, с. 12].

У приведеній цитаті Хакен підкреслює, що синергетика виникла завдяки системним ідеям сучасної науки, а саме з необхідності інтеграції різних споріднених дисциплін для визначення їх загальних понять і встановлення єдиних принципів і методів дослідження. Таким чином, ідеї синергетики є подальшим узагальненням і розвитком специфічних понять і принципів, знайдених в конкретних дисциплінах, оскільки саме вони вперше встановили, що самоорганізація в різних сферах виникає в результаті взаємодії досить великої кількості елементів, що становлять єдину, цілісну систему. Така система має бути, по-перше, відкритою, тобто взаємодіяти із зовнішнім середовищем, обмінюючись з нею речовиною, енергією, а нерідко і інформацією. По-друге, вона зобов'язана знаходитись далеко від точки рівноваги. Якщо система знаходиться в точці рівноваги, або близької до неї, тоді вона матиме максимум ентропії, що відповідає стану її хаосу, або дезорганізації. По-третє, вказана система повинна складатись з досить великого числа елементів, що взаємодіють один з одним, а тим самим бути системою складноорганізованою. По-четверте, для математичного опису таких систем використовуються нелінійні моделі.

Перераховані вище умови є мінімально необхідними для виникнення самоорганізації на самих нижчих рівнях будови матерії, зокрема, в гідродинамічних, метеорологічних, геологічних і фізико-хімічних системах.

Заслуга синергетики, передусім, в тому і полягає, що

вона вперше виявила можливість появи самоорганізації в системах неорганічної природи, тобто в самому фундаменті будови матерії.

Широке використання парадигми самоорганізації в природничих науках і техніці, а також поступове проникнення її принципів та ідей в економічні і соціально-гуманітарні науки, висувають ряд найважливіших епістемологічних і філософсько-світоглядних проблем. Одна з них відноситься до визначення місця і ролі самоорганізації загалом, цілісному процесі еволюції світу і механізмів його розвитку.

Чи складається оточуючий світ з різноманітних матеріальних систем, що за формою і змістом самоорганізуються? Чи виникла жива природа в результаті випадкового збігу надзвичайно неймовірних обставин, умов і чинників, як на цьому наполягають деякі відомі біологи, або ж вона є результатом закономірного процесу самоорганізації, що почався в неорганічній природі і завершився виникненням спочатку живої матерії, а потім і суспільства?

З виникненням суспільства і його трудової діяльності з'являється новий спосіб організації, пов'язаний зі свідомою, цілеспрямованою участю людей у виробництві матеріальних благ і організації всієї системи суспільства, його інститутів і установ, які сприяли кращій адаптації до умов життєдіяльності окремих груп, племен і співтовариств людей. З огляду на це самоорганізація в певних сферах суспільства відбувається стихійно, і результати її заздалегідь не усвідомлюються людьми, з іншої певні громадські і державні організації формуються цілком свідомо і переслідують цілком конкретні цілі і інтереси окремих співтовариств людей, народів і держав. Звідси виникає завдання ясного розмежування самоорганізації і організації, їх співвідношення і взаємодії між ними в процесі еволюції суспільства (Vasil'kova 1999, p. 46) [1, с. 46].

Дослідження самоорганізації дає можливості по-іншому розглянути механізми еволюції різних природних і соціальних систем. Інтуїтивно ми добре уявляємо, що рівень розвитку систем пов'язаний з їх складністю, яка в свою чергу, істотно визначається дією умов довкілля. Дарвінівська теорія еволюції головну увагу звертала саме на вплив зовнішніх умов на еволюцію живих організмів. Тим часом, сучасна концепція відкритих систем, одностайно вказує на зворотню дію системи на середовище і тому дозволяє більш широко розглянути загальні умови еволюційного процесу. Такий погляд має пріоритетне значення для вирішення проблем екології, оскільки вказує на взаємозв'язок системи і середовища, суспільства і навколишньої природи. Для адекватного розуміння і глибокого пояснення процесів формування і розвитку суспільства надзвичайно актуальним є правильне рішення проблеми взаємодії самоорганізації, що відбувається в рамках окремих груп, виробничих колективів, а також соціальних інститутів з державною владою та її органами управління.

Проте одразу після виникнення, вони починають чинити свій організуючий вплив на суспільство. Але все ж таки варто зазначити, що найбільший вплив на економічне, політичне і соціальне життя здійснюється державою. У зв'язку з цим виникає проблема взаємодії самоорганізації і організації в розвитку суспільства, яка відіграє вирішальну роль в соціально-економічних і гуманітарних науках. Тому це дає можливість синергетиці претендувати на роль парадигми сучасних досліджень складноорганізованих систем, до яких в першу чергу і відносяться соціальні системи.

Таким чином, ідеї самоорганізації, на початковому етапі, були охарактеризовані при дослідженні соціально-економічних, біологічних процесів, тому говорити про синергетику, як парадигму самоорганізації стало можливим тільки після досліджень цих процесів в неорганічній природі, коли були сформовані перші моделі систем, що самоорганізуються. Вивчаючи такі системи за допомогою точних експериментальних і теоретичних методів, можна приблизно уявити, як можуть відбуватись процеси самоорганізації в таких складноорганізованих об'єктах, як живі і соціальні системи. Отже парадигма самоорганізації є основою експлікації філософської категорії розвитку на сучасному рівні наукового пізнання, оскільки вона на конкретному матеріалі показує, що умовою розвитку системи є її самоорганізація, що призводить до виникнення якісно нових станів і структур системи.

Бібліографічні посилання

1. Василькова В. В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: Синергетика и теория социальной самоорганизации / В. В. Василькова. – СПб.: Лань, 1999. – 480 с.

2. Декарт Р. Космогония. Два трактата / Р. Декарт; ред. И. И. Агол. – М. – Л.: ГТТИ, 1934. – 326 с.

3. Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба / И. Кант. Соч. в 6 т. – М., 1963. – Т.1. – С. 115–262.

4. Кант И. Критика способности суждения / И. Кант. Т. 11: Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. – 2-е изд., стер. – СПб.: Наука, 2006. – 512 с.

5. Князева Е. Н. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем: монография / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. – М.: Наука, 1994. – 236 с.

6. Лаплас П. С. Изложение системы мира / П. С. Лаплас – Л., 1982. – С. 325–326.

7. Новая философская энциклопедия: в 4-х т. – М.: Мысль, 2001 - .Т.3: Н-С. - 694 с.

8. Платон Держава: общественно-политическая литература / Платон ; пер. з давньогр. Д. Коваль. – Друге видання. – К.: Основи, 2005. – 355 с.

9. Рузавин Г. И. Концепции современного естествознания: курс лекций / Г. И. Рузавин. – М.: Проект, 2002. – 333 с.

10.Синергетике 30 лет. Интервью с профессором Г. Хакеном // Вопросы философии. – 2000. – №3. – С. 59.

11. Смит А. Теория нравственных чувств / Смит А. – М.: Республика, 1997. – С. 165.

12. Синергетика: Иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах: пер.с англ. / Г. Хакен; Под ред.Ю. Л. Климонтовича. – М.: Мир, 1985. – С. 12.

13. The Correspondence of Isaac Newton, 1961, Cambridge, Vol. 3. – P.234.

14. Krohn W, Kuppers G, Nowotny H. Selforganization. Portrait of a Scientific Revolution-Dordrecht, 1990, P. l.

Левченко А. В. Парадигмальные измерения самоорганизации в философской и научной мысли

Подчеркивается кардинальное отличие систем неорганической и органической природы. Синергетика экспериментально и теоретически обосновывает важнейшее научное положение о том, что самоорганизация при наличии определенных условий происходит уже на уровне простых физических и химических систем. Тем же она дает возможность объяснения происхождения органической живой природы из неорганической путем самоорганизации. В процессе осложнения систем происходит и осложнение процессов самоорганизации. Таким образом доказано, что социальные системы отличаются от всех других тем, что в них выступают люди, наделенные сознанием и волей, и потому способные влиять на общественные события, которые происходят. Таким образом, самоорганизация дополняется здесь сознательной организацией, которая

осуществляется государством и её органами управления. При этом такие структуры могут иметь не только неизменный, статический, но и динамический характер. Именно такими динамическими являются структуры социально-экономических, культурно-исторических и гуманитарных систем.

Ключевые слова: синергетика, самоорганизация, хаос, теория дисипативних систем.

Levchenko A. V. Paradigmatic measure of self-organization in the philosophical and scientific idea

The cardinal difference of the inorganic and organic nature systems is underlined. Synergetics experimentally and in theory grounds major scientific position that self-organization accorfing to certain terms takes place already at the level of the simple physical and chemical systems. It enables the explanation of organic wild-life from inorganic origin by self-organization. In the process of systems complication there is complication of self-organization processes. It is thus well-proven that the frames of society differ and that people, provided with consciousness and will, come forward in them, and that is why they are able to influence on public events. That`s why self-organization is complemented here by conscious organization which is carried out by the state and it`s systems of management. Thus such structures can have not only unchanging, static but also dynamic character. Just the same dynamic are structures of the socio-economic, cultural and historical and humanitarian systems.

Keywords: synergetics, self-organization, chaos, theory of the dissipative systems.

References

Dekart, R 1934, *Kosmogonija. Dva traktata*, GTTI publ, Leningrad.

Kant, I 1963, Vseobshhaja estestvennaja istorija i teorija neba [Universal Natural History and Theory of the Heavens], Soch. v 6 t., T.1. Moskov.

Kant, I 2006, 'Kritika sposobnosti suzhdenija' [Critique of Judgment], *Ideja vseobshhej istorii vo vsemirno-grazhdanskom plane* [The idea of a universal history of the world-civilian plane], Nauka publ, St Petersburg.

Knjazeva, EH 1994, *Zakony jevoljucii i samoorganizacii slozhnyh sistem: monografija* [The laws of evolution and self-organization of complex systems: the monograph], Nauka publ, 1994, Moskov.

Krohn, W, Kuppers, G & Nowotny, H 1990, Selforganization. Portrait of a Scientific Revolution, Dordrecht.

Laplas, PS 1982, *Izlozhenie sistemy mira* [Statement of the world], Leningrad.

Novaja filosofskaja ehnciklopedija: v 4-h t [New Philosophical Encyclopedia: in 4 volumes]. 2001, T.3, Mysl' publ, Moskov.

Platon, 2005, *Derzhava: obshhestvenno-politicheskaja literatura* [State: socio-political literature-based], Osnovi publ, Kyiv.

Ruzavin, GI 2002, *Koncepcii sovremennogo estestvoznanija: kurs lekcij* [Concepts of modern science: a course of lectures], Proekt, Moskov.

Sinergetika: Ierarhii neustojchivostej v samoorganizujushhihsja sistemah i ustrojstvah [Synergetics: Instability Hierarchies in self-organizing systems and devices], 1985, Mir publ, Moskov.

'Sinergetike 30 let. Interv'ju s professorom G. Hakenom' [Synergetics 30, Interview with Professor H. Haken], 2000, *Voprosy filosofii [Problems of Philosophy]*, №3.

Smit, A 1997, *Teorija nravstvennyh chuvstv* [Theory of Moral Sentiments], Respublika publ, Moskov.

The Correspondence of Isaac Newton, 1961, Cambridge, Vol. 3. – p.234.

Vasil'kova, VV 1999, *Porjadok i haos v razvitii social'nyh sistem: Sinergetika i teorija social'noj samoorganizacii* [Order and Chaos in the development of social systems: Synergetics and the theory of social self-organization], Lan' publ, St Petersburg.

Надійшла до редколегії 12.05.2013 р.

УДК 141.78

Т. В. Лисоколенко

Дніпропетровський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти

ПРО ПРАГМАТИКУ МОВИ У ТЕКСТАХ Л. ВІТГЕНШТЕЙНА

Проводиться аналіз розуміння Л. Вітгенштейном мовної проблематики, увага зосереджується на зміні підходів до дослідження мови: від формально-логічного до аналітико-прагматичного. На основі проведеного аналізу автор приходить до висновку, що сутність мовної прагматики Л. Вітгенштейна полягає у розумінні мови як дії.

Ключові слова: мова, мовний акт, мовна гра, філософія мови.

Людвіг Вітгенштейн – один з найвідоміших філософів XX ст., який стояв біля витоків лінгвістичного аналізу мови – явища, що ознаменувалось великою кількістю різноманітних розвідок. Мова, мовні конструкти, мовні ігри – це основні поняття, за допомогою яких можна охарактеризувати його філософські пошуки. Напрямок «філософія мови» тісно пов'язаний з ім'ям Л. Вітгенштейна, який багато зробив для розуміння мови саме як соціального явища.

Філософські ідеї Л. Вітгенштейна на сьогоднішній день піддаються ретельному аналізу та вивченню, багато філософів з різних країн вважають себе або послідовниками його ідей, або його опонентами, та ще більша кількість дослідників піддає ідеї Л. Вітгенштейна різнорідним варіативним інтерпретаціям. «Але всі інтерпретації <…> залишають дивне відчуття незадоволення. Вітгенштейн нібито уникає спроб спіймати його у тенета визначень» (Panchenko 1996) [11]. Саме тому розвідки, присвячені дослідженню його творчих доробків, ще довгий час не втратять своєї актуальності. До цього додається і спектр питань щодо перегляду поглядів на функціонування мови, порушених Л. Вітгенштейном у контексті лінгвістичного та аналітичного підходів. Український дослідник Я. Шрамко зазначає: «<…>аналітико-філософський підхід передбачає, що адекватна експлікація структур мислення можлива тільки за рахунок усебічного аналізу структур мови» (Shramko 2011, p. 15) [17, с. 15]. На цьому акцентує увагу Л. Вітгенштейн, а саме пропонує зосередитись на практичній сутності мови, пов'язаній з культурним та соціальним контекстом, виходячи з унікальності та прагматичності мови.

Підходячи до аналізу самого концепту мови / мовлення, не можна забувати про те, що ця категорія на сьогодні піддається ретельному аналізу з різних наукових площин, тому важливо розвести лінгвістичний підхід до інтерпретації мови та філософський. У цьому контексті є слушними зауваження лінгвіста Е. Бенвеніста, який говорить про те, що мета лінгвістики полягає у прагненні дізнатися, з чого складається мова та як вона функціонує (Benvenist 2002) [2]. Філософія мови, у свою чергу, прагне проаналізувати найзагальніші мовні одиниці, такі, як: значення, мовний акт, істина, верифікація та ін. Відповідно у сфері аналізу мовної проблематики як філософія, так і лінгвістика переслідують різні цілі. Об'єднуючим компонентом виступають методи дослідження мови та мовлення.

Тож актуальність дослідження мови у роботах

Л. Вітгенштейна обумовлена підвищеним інтересом представників сучасного філософського дискурсу до мовної проблематики, наявністю різних варіацій її дослідження, наявністю різнорідних інтерпретацій позиції Л. Вітгенштейна щодо мовної проблематики та прагнення їх доповнити та уточнити з позиції аналітичного підходу.

Філософські рефлексії мови стали досить розповсюдженим явищем, якому приділяють увагу багато сучасних дослідників. Обмежуючись дослідженням творчості Л. Вітгенштейна, виділимо деякі положення робіт тих авторів, що торкаються даного аспекту розвідки.

І. Касавін, відомий російський дослідник, зазначає: «<…> навряд чи можна заперечувати глобальне значення для теорії та філософії мови двох концепцій, що з'явилися на початку XX ст. Їхніми авторами були Ф. Соссюр і Л. Вітгенштейн» (Kasavin 2008, p. 13) [8, с. 13]. На думку І. Касавіна, схожість їхніх поглядів полягала у прагненні говорити про мову точними термінами, розглядати мову як систему, котру можна розкласти на більш прості елементи. Ф. де Соссюр вважав, що мова – це соціальний феномен, який існує в головах окремою сукупності людей: «мова – це граматична система, <…>, що потенційно існує у кожному мозку, чи, краще сказати, мозках цілої сукупності індивідів, так як мова не існує повністю в жодному з них окремо, вона існує у повній мірі лише в масі» (Sossjur 1998, p. 19) [14, с. 19]. Мовна діяльність є багатомірною, приналежною всім сферам людської життєдіяльності. До соціальності мови впритул підійшов і Л.Вітгенштейн, сформувавши свій власний підхід до розуміння мови та мовлення, означального та означуваного, розкривши своє бачення у тезі: реальність опосередкована мовою. Еволюція розвитку мовної прагматики у поглядах Л. Вітгенштейна полягає в тому, що він визначив, що саме у певній ситуації виникає те або інше ставлення до означального, та коли певна ситуація часто повторюється, мова вбирає в себе нові означальні. Окреслена думка російського дослідника має важливе значення в контексті дослідження спорідненості підходів до аналізу мови та мовлення з філософських та лінгвістичних позицій.

Сучасний український дослідник В. П. Завгороднюк в одній зі своїх робіт влучно визначає роль Л. Вітгенштейна у становленні лінгвістичного напрямку філософії, стверджуючи, що «лінгвістичний поворот у філософії започатковано у працях М. Гайдеггера і пізнього Вітгенштейна, які, по суті, створили своєрідну онтологію мови» (Zavgorodnjuk 2012, p. 63) [7, с. 63]. Дослідник творчості Л. Вітгенштейна С. Кріпке в одній зі своїх робіт стверджує: «Вітгенштейн пропонує образ мови, заснований не на основі істинності, а на умовах стверджуваності» (Kripke 2010, p. 111) [9, с. 111].

Таким чином, методологічною основою роботи виступають дослідження: В. Завгородюка [7], І. Касавіна [8], С. Кріпке [9], М. Потера [12], Р. Рорті [13], Я. Шрамка [17], в яких розкриваються елементи розуміння Л. Вітгенштейном мови як динамічної системи, але не піддаються детальному аналізу його мовний прагматизм. Джерельну базу статті складають філософські роботи Л. Вітгенштейна, такі, як «Логіко-філософський трактат» [3], «Філософські дослідження» [4], «Голуба та коричнева книги» [5], «Про достовірність» [6], основна тема яких – це мовна проблематика у різних варіаціях та інтерпретаціях, також роботи таких відомих філософів, як К. Апель [1], Дж. Остін [10], Ф. Соссюр [14], М. Гайдеггер [15, 16].

Мета статті – провести аналіз розуміння мовної проблематики Л. Вітгенштейном, простежити «перехід» у підході до аналізу мови від формально-логічного до прагматичного.

Думка Л. Вітгенштейна рухалась від логіко-формального підходу розуміння мови до прагматичного, пов'язаного з концепцією «значення як вживання». Однак, незважаючи на те, що сам Л. Вітгенштейн говорив, що його шлях у філософію проходив через площину математики, що не могло не позначитись на логіці побудови його думок, певний прагматизм простежувався вже у ранній період його творчого шляху. Результатом логіко-математичного підходу є в цілому «Логіко-філософський трактат», в якому більшість філософських пошуків автора ставлять за мету все впорядкувати у площині філософії, недарма Л. Вітгенштейн порівняє слова з атомами, допускаючи розділення складних мовних конструктів на більш прості, які відповідають елементарним реченням чи фактам. Дійсно, у «Логіко-філософському трактаті» домінуючим виступає формально-логічний підхід до аналізу мовної проблематики. Однак тема мовного прагматизму простежувалась ще в ранній період творчості філософа, виступаючи певною «зв'язкою» досить різних, як інколи здається, періодів його філософування.

Думка про те, що мова існує у функціонуванні простежується в «Логіко-філософському трактаті» Л. Вітгенштейна, на що в останні часи звернено увагу: «<…>для сучасних дослідників Вітгенштейна стала вже трюїзмом теза про те, що «Філософські розвідки» не становлять такого великого розриву із «Трактатом», як це припускали раніше: подібності між першим та другим є настільки ж важливими, як і їхні розбіжності» (Poter 2011, p. 59) [12, с. 59]. У «Логіко-філософському трактаті» Л. Вітгенштейна простежується підхід до розуміння мови як інструменту, за допомогою якого можна пояснити вже відоме знання. Так, визначаючи мову як «сукупність суджень» (Vitgenshtejn 2010) [3, §4.001], він проголошує, що «людина володіє здатністю конструювати різні мови» (Vitgenshtejn 2010) [3, §4.002]. Л. Вітгенштейн наголошує на необхідності уважного ставлення до застосування слів та знаків: «<…> у буденній мові одне і теж слово дуже часто має різні способи позначення – тобто належить різним символам, - або декілька слів, що мають різні способи позначення, уживаються в судженнях подібно» (Vitgenshtejn 2010) [3, §3.323]. Також у цьому дослідженні Л. Вітгенштейн зупиняється на положенні, яке у майбутньому піддається подальшому ретельному аналізу в контексті розвитку мовної проблематики, його сутність така: «<…>мовчазне прийняття угод, на яких ґрунтується уживання повсякденної мови, є достатньо складним» (Vitgenshtejn 2010) [3, §4.002]. Частково ці складнощі, можливо, випливають з «нездатності зрозуміти логіку нашої мови» (Vitgenshtejn 2010) [3, §4.003]. Ось саме це «зрозуміти» Л. Вітгенштейна залежить від варіативності значень мовних конструктів, від різних можливостей їхнього використання у різноманітних мовних виразах. Тобто можна говорити про те, що підґрунтя для розвитку теми мовної прагматики закладений у творчості «раннього» Людвіга Вітгенштейна, у його «Логіко-філософському трактаті».

«Голуба та коричнева книги» як попередні матеріали

до «Філософських досліджень» містять велику кількість перехідних позицій до мовного прагматизму Л. Вітгенштейна. Опис різних мовних зворотів у цих роботах пов'язаний з прагненням автора показати, як використання мовних ігор може прояснити, що таке філософська проблема. Адже на той час ймовірно, що над Л. Вітгенштейном ще тяжіла думка про те, що для розуміння загального терміна потрібно знайти загальний елемент у всіх його вживаннях, а це, як розумів сам філософ, значно обмежувало можливості філософських досліджень в рамках будь-якої проблематики. «Причина більшості складнощів у філософії полягає в тому, що ми схильні описувати уживання важливих слів, <…> Нібито вони є словами з постійними функціями» (Vitgenshtejn 2008, p. 78) [5, с. 78]. Тут Л. Вітгенштейн акцентує увагу на тому, що він лише уточнює різні способи вживання слів, ставлячи перед собою запитання, відповіді на які остаточно знайде в іншій роботі. В цілому ці запитання можна узагальнити у такому: «у яких ситуаціях ми повинні говорити, що слово вживають у двох варіантах по-різному, а у яких – що однаково?» (Vitgenshtejn 2008, p. 95) [5, с. 95]. Хоча вже у цій роботі Л. Вітгенштейн, дещо обережно заявляє: «<…> значення - це з тих слів, про які можна сказати, що вони є у нашій мові випадком. Саме такі слова і виступають причиною більшості філософських проблем» (Vitgenshtejn 2008, p. 78) [5, с. 78].

У цілому в роботі «Голуба та коричнева книги» містяться одні з найголовніших положень, які вже у «Філософських дослідженнях» дадуть підстави говорити про прагматичне ставлення Л. Вітгенштейна до мови. Завершуючи «Голубу книгу», Л. Вітгенштейн вже певен, що «значення вислову цілком залежить від того, як ми збираємось його вживати. Не слід уявляти собі значення у вигляді надприродного зв'язку» (Vitgenshtejn 2008, p. 114) [5, с. 114]. Вже у цій роботі міститься натяк на те, що значення живе у вживанні. Щодо «Коричневої книги» Л. Вітгенштейна, то тут поряд з розкриттям різноманітних мовних ігор (від примітивних до складних) поряд з деталізацією самого поняття мовної гри автор говорить про те, що мовні ігри постають «не як неповні частини мови, а як <…> цілісні системи людського спілкування» (Vitgenshtejn 2008, p. 122) [5, с. 122], акцентуючи увагу на комунікативних властивостях таких ігор, не відділяючи їх від буденної мови. Л. Вітгенштейн розумів, що як би там не було, люди завжди будуть обмеженими рамками мовних конструктів, якщо ж хтось виходить за межі загальноприйнятих конструктів – він ризикує бути виключеним з процесу комунікації. А чим же визначаються межі загальноприйнятих конструктів мовлення? Л. Вітгенштейн дає на це питання коротку відповідь – правилами. Наявність самих правил у мові розкриває практичну сутність мови, пов'язаної з культурним та соціальним контекстом. Наше мовлення постає обрамленим у смислові конструкти, що є зрозумілими для оточуючих, але бувають випадки коли первозданна сутність значень наших думок змінюється у процесі вербалізації. І саме поняття «мовна гра» забезпечує збереження смислового наповнення нашого мовлення, створює можливості для утворення нової суті, конструювання нових комунікативних смислів.

Далі, у тексті «Філософських досліджень», Л. Вітгенштейн акцентує увагу на комунікативних властивостях мовних ігор, визначивши саму гру як будь-яку мову та мовлення (в значенні аспекту соціальної взаємодії). Можна говорити про те, що мовна гра розширює можливості мови, дозволяє вийти за грані жорсткої регламентації мовлення. Л. Вітгенштейн також не залишає поза увагою той аспект, що з плином часу мова як засіб комунікації здатна змінюватися. Так, він стверджує, що «мовні ігри з часом змінюються» (Vitgenshtejn 1994) [6, §256] і коли відбувається ця зміна, то змінюються «<…> поняття, а разом з ними з значення слів» (Vitgenshtejn 1994) [6, §65]. Л. Вітгенштейн говорить про те, що ми можемо надавати мовним виразам нових смислів. Єдиним обмежуючим критерієм у даному випадку виступає певне соціальне оточення, котрому повинні бути зрозумілі практики нашого застосування слів. Цей критерій яскраво розкривається на прикладі вживання певних окликів, криків та інших мовних виразів, значення яких може бути зрозуміле лише у контексті певної комунікативної ситуації.

Можна припустити, що Л. Вітгенштейн формує певну «динамічну» тріаду: мова – дія – значення, кожний елемент якої є прагматичним, тобто його сутність розкривається лише через контекст, особливості його вживання. Мова, мовлення таким чином опиняються в полоні тексту і контексту, залежать від слова як дії у комунікативному процесі, значення ж, у свою чергу, залежить від вживання в даний час та даному місці. У тексті роботи «Про достовірність» так і читаємо: «<…> значення слова – це є спосіб його уживання. Цей спосіб і є те, що ми засвоюємо, коли дане слово входить у нашу мову» (Vitgenshtejn 1994) [6, §61]. Наведена цитата яскраво передає той прагматизм мови, до якого підводить Л. Вітгенштейн у тексті своїх «Філософських досліджень», наділяючи мову динамічним комунікативним концептом «слово – дія».

Тож у «Філософських дослідженнях» на авансцену розгляду виходить «дія» мови, буденна мова. Говорячи про важливість аналізу поглядів Л. Вітгенштейна на мовну проблематику, відзначимо, що сам філософ пов'язував з мовою чимало питань, вирішити які можна, лише розв'язавши мовні проблеми. Так, Л. Вітгенштейн відстоює позицію, що аналіз філософських проблем може здійснюватися через мову, ще у тексті «Трактату» мова постає як засіб аналізу філософських проблем: «мета філософії – логічне прояснення думок» (Vitgenshtejn 2010) [3, §4.112], саме це і намагався робити у своїх текстах Л. Вітгенштейн. Про актуальність тих завдань, які ставив перед собою Л. Вітгенштейн, свідчить інтерес до мовних питань сучасних дослідників філософського дискурсу. Так Я. Шрамко зазначає: «<…> саме мова постає тим унікальним середовищем, завдяки якому (і в якому) отримують своє оформлення результати мислення, а значить і результати пізнання. Мова є засобом об'єктивації цих результатів <…> будь-яке філософське дослідження багато в чому зводиться до вивчення та пояснення смислу і значення мовних виразів» (Shramko 2011) [17, с. 15]. У Людвіга Вітгенштейна була своя власна стратегія вирішення цього питання, що найяскравіше розкривається у прагматичному ставленні до мови. Він певен: варто визнати, що значення мови ніколи не зводилось до того, щоб лише вказувати на речі, оскільки кожне слово являє собою об'єкт, що несе різне сутнісне навантаження та різні варіації його вживання, а це дає підстави стверджувати про його різноманітні значення.

У тексті «Філософських досліджень» наголошується, що саме використання слів не можливо підвести під певну межу, стверджуючи, правильним чи ні є їх

уживання. Ліквідуючи відмінності між значенням та уживанням слів, Л. Вітгенштейн акцентує увагу на тому, що мова визначається не структурно, а емпірично, тобто тією роллю, яку вона відіграє у соціумі. Мова – не статична система, а динамічна, яку слід розуміти як різноманітні варіації використання та застосування мовних конструкцій у певних соціальних контекстах, де те, що позначається, існує в уживанні.

Л. Вітгенштейном проголошується залежність мови від дії, формулюється своєрідна онтологія мови у дусі М. Гайдеггера, де мова – це «<…> домівка буття. У домівці мови мешкає людина» (Hajdegger 999, p. 314) [15, с. 314]. Погляди Л. Вітгенштейна та М. Гайдеггера перетнулися на певному проміжку їх філософського шляху. Так, Р. Рорті зазначає: «<…> рухаючись у напрямку прагматизму, він (Вітгенштейн – Т. Л.) зустрів Гайдеггера, який йшов іншим шляхом, відступаючи від прагматизму» (Rorti 2004, p. 326) [13, с. 326]. М. Гайдеггер порушує питання, що цікавлять і «пізнього» Л. Вітгенштейна, на зразок: «який спосіб буття в цілому властивий мові? Якого роду є буття мови?» (Hajdegger 2003, p. 192-193) [16, с. 192–193]. Саме пошук відповідей на ці питання поєднує обох філософів. Спільним для них є ствердження того, що світ обумовлений мовою, мова говорить через людину, розкриваючи істинність самого буття, що накладається на реальність існування людини. Майже всі явища психічного та соціального порядку, що виконують певні функції в життєдіяльності людини, Л. Вітгенштейн перетворює у своєрідні денотати мови, які позначають предмети у різних значеннях. Такі денотати у буденній мові утворюють «павутиння інтерпретації», у якій кожному предмету відповідає ряд смислів.

Л. Вітгенштейн порушує питання про соціальні практики, які мають здатність наділяти самі вислови сутністю. Мова у «Філософських дослідженнях» існує для забезпечення процесу соціальної взаємодії, комунікації у найрізноманітніших її варіаціях. Починаючи з перших сторінок «Філософських досліджень», ми читаємо: «<…> кожне слово має якесь значення. Це значення співвіднесено з даним словом. Воно – об'єкт, що відповідає даному слову» (Vitgenshtejn 2003) [4, §1]. Згідно з концепцією Л.Вітгенштейна, одне слово може викликати навіть однакові асоціації, але при цьому мати різне значення, що залежить від контексту. Так, наприклад, узявши за основу цифру (1), філософ розмірковує, чи буде вона зберігати однакову сутність, у виразах, що мають як математичний, так і загальний характер. І відповідь Л. Вітгенштейна – ні. Значення одиниці будуть відмінними залежно від їх використання у реченнях. «Значення слова є тим, що пояснюється поясненням значення <…> Якщо ти хочеш зрозуміти уживання слова «значення», то придивись до того, що називають поясненням значення» (Vitgenshtejn 2003) [4, §560].

Ставлячи мову «в залежність» від процесу комунікації, переконуючи, що мову можна розглядати через комунікацію, що за допомогою мови слова отримують своє значення, яке не є стабільним та постійним, Л. Вітгенштейн наближається до теорії перформативів Дж. Остіна. Так, наприклад, дія у поглядах Л. Вітгенштейна, виступає індивідуальним проявом людини, що визначається багатьма різними факторами, в теорії Дж. Остіна кожне слово є об'єктом, яке несе різне сутнісне навантаження і різні способи його вживання можуть говорити про різні його значення. Розкриваючи власне розуміння перформативу, Дж. Остін зазначає: «<…> немає жодних сумнівів у тому, що існує велика різноманітність способів використання мовних виразів» (Ostin Dzh. 2006, p. 263) [10, с. 263]. Також ніби рефреном у роботі Дж. Остіна (Ostin 2006) [10] звучить дуже близька до позиції Л. Вітгенштейна думка про те, що значення живе в уживанні. Мова як інструмент комунікації, мова як механізм, за допомогою котрого здійснюється процес мовної взаємодії, мова як діяльність, яка конструює соціальне буття – це принципові положення, на яких базуються близькість поглядів Л. Вітгенштейна та Дж. Остіна в контексті розгляду мовної прагматики. Очевидним є те, що Л. Вітгенштейн виходив з розуміння того, що певне значення не є стабільним, яке можна вживати завжди лише певним чином, – воно, на думку Л. Вітгенштейна, виникає в певних ситуаціях його застосування у процесі комунікації. «Кожний знак, взятий окремо сам по собі, здається мертвим. Що надає йому життя? Він живе у вживанні. Чи несе він в собі живе дихання? Чи саме вживання – це і є його дихання» (Vitgenshtejn 2003) [4, §432]. Такий акцент на «слові – дії» виступив принципово новим баченням мовної реальності. Л. Вітгенштейн вважав, що кожна людина в суспільстві залежно від тих соціальних ролей, що нею виконуються, навчена особливим чином реагувати на певні знаки. Це своєрідна техніка розуміння мови (різних варіацій її контекстів), тобто, той, хто розуміє систему знаків, володіє певною технікою.

З вищенаведеного можна зробити висновок, що мова у текстах, особливо пізнього періоду творчості Л. Вітгенштейна, постає як динамічна система, яку слід розуміти прагматично – як різноманітні варіації використання та застосування мовних конструктів у певних ситуаціях взаємодії. У тексті «Філософських досліджень» Л. Вітгенштейн вирішив для себе одну з тих філософських проблем, що хвилювала його багато років. Ліквідувавши відмінність між значенням слів і їх вживанням наступним чином: «для більшості випадків – хоча й не для всіх, – де вживається слово «значення», можна дати таке визначення: значення слова – це його вживання у мові» (Vitgenshtejn 2003) [4, §43], він зняв для себе питання про «загальний елемент у всіх його вживаннях». Це дає змогу говорити про те, що Л. Вітгенштейн стояв на шляху створення своєрідної прагматичної онтології мови. У такій системі мова постає як своєрідне поле розгортання світу людини, де останній розкривається у формі різних смислів. Мовлення тут є залежним від контексту певної мовної гри.

Прагматика мовних ігор, підхід Л. Вітгенштейна до мови як комунікаційної системи є спорідненим з поглядами К. Апеля. Схожість їх думок полягає у розумінні того, що комунікаційний простір постає як сукупність сфер мовленевої взаємодії. На перший план мовного прагматизму К. Апеля виходить герменевтична складова, яка і дозволяє визначити розуміння як взаєморозуміння учасників комунікації. І незважаючи на те, що К. Апеля в цілому не задовольняв акцент уваги Л. Вітгенштейна на плюральному значенні ролі мовних ігор, він виступав проти думки, що кожна річ поза межами мовної гри не має назви, бо це положення заперечує його розуміння «трансцендентальної мовної гри», яка є ґрунтовною основою його аналітичної філософії мови та, за словами К. Апеля: «<…> може слугувати тим базисом, що відповідає духу часу

трансформації класичної філософії у термінах мови» (Apel' 2001, p. 254) [1, с. 254], близькість мовної прагматики знаходиться у площині розуміння мовних ігор, що забезпечують процес соціальної взаємодії.

З проведеного дослідження мовної прагматики у текстах Л. Вітгенштейна можна констатувати: мова – це одна з центральних тем його філософських пошуків, до якої від апелює у багатьох своїх роботах. Поступово його підходи до розуміння мови змінюються (трансформуються) від формально побудованої картини світу до прагматичної.

Так, у «Логіко-філософському трактаті» мова постає доволі близько до поняття ідеалізованої сутності, про що свідчать такі положення: мова є чимось, що обмежує світ людини; наша реальність обумовлена мовою; мова – це те, що повинно зробити думки чіткими та ін. У цій картині світу, побудованій Л. Вітгенштейном, усе підпорядковано логіці, де слова є елементами побудови «чіткої» мови. Та вже у тексті самого «Трактату» Л. Вітгенштейн сам вносить нотку сумніву в свою «хитку» логічну систему зазначаючи: про що не можна сказати – треба обійти мовчанням. Тож питання про загальні елементи у всіх їхніх уживаннях залишаються невизначеними.

Поступово відбувається відхід думок Л. Вітгенштейна від позитивістських позицій розуміння дійсності та концепту повної легітимації знання через мову, він відмовляється від пасивного статусу мови, саме поняття «форма життя» підноситься ним до поняття колективної філософії, до якої входять усі соціальні практики певного суспільства. У роботах «пізнього» періоду творчого шляху Л. Вітгенштейна мова постає транслятором соціального буття. Якщо тезами представити погляди «пізнього» Л. Вітгенштейна на становище мови, то матимемо таке: мова не сума фактів, мова – це гра, техніка, засіб соціальної взаємодії.

У текстах «Філософських досліджень», «Блакитної та коричневої книги», «Про достовірність» погляди на мову змінюються. Домінуюче місце у її розумінні посідає прагматична позиція, згідно з якою Л. Вітгенштейн упевнюється в такому: те, що ми знаємо про сутність сказаного або почутого залежить від певної ситуації соціальної взаємодії. Таким чином, мова та мовлення із цієї позиції мають сенс лише як практичні елементи людської життєдіяльності, що реалізуються у процесі комунікації. У текстах своїх «пізніх» робіт прагматика мови розкривається у твердженні: слово як дія.

Л. Вітгенштейн полишає ідею вирішити для себе питання про загальний елемент у всіх вживаннях та вирішує питання про існування індивідуальної мови – стверджуючи, що вона не може існувати. Таким чином, Л.Вітгенштейн повністю упевнюється в тому, що мова – це прагматична соціальна система. Сутність мовної прагматики Л. Вітгенштейна полягає у розгляді мови як дії, що констатує та визначає світ соціальності та комунікації. Тема мовного прагматизму, порушена Л. Вітгенштейном, де увага акцентується на питаннях взаємодії між мовою та тим, хто говорить, призвела до розширення меж прагматики в цілому.

У якості подальших досліджень необхідно виділити актуальність аналізу того, як ідеї мовного прагматизму Л. Вітгенштейна вплинули, позначилися на поглядах представників філософської думки XX ст., трансформувалися у їхніх подальших дослідженнях.

Бібліографічні посилання

1. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтичекое понятие языка / К.-О. Апель // Трансформация философии; [пер. с нем. В. Куренной; Б. Скуратова] – М.: Логос, 2001. – С. 237–262.
2. Бенвенист Э. Общая лингвистика / Э. Бенвенист; [пер. с фр. Ю. Степанова] – М.: УРСС, 2002. – 448 с.
3. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн; [пер. с англ. Л. Добросельского] – М.: Астрель, 2010. – 177 с.
4. Витгенштейн Л. Философские исследования / Л. Витгенштейн // Языки как образ мира. – М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – С. 220–546.
5. Витгенштейн Л. Голубая и коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям» / Л. Витгенштейн; [пер. с англ. В. Суровцева, В. Иткина] – Новосибирск: Сиб.унив., 2008. – 256 с.
6. Витгенштейн Л. О достоверности / Л. Витгенштейн // Философские работы. Ч. I; [пер. с нем. М. Козловой, Ю. Асеева] – М.: Гнозис, 1994. – С. 321–405.
7. Завгороднюк В. П. Лінгвістичний поворот і філософія постмодернізму / В. П. Завгороднюк // Гуманітарний вісник: всеукр. зб. наук. праць. Число 18. – Черкаси: ЧДТУ, 2012. – Вип.2. – С. 61–71.
8. Касавин И. Т. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка / И. Т. Касавин. – М.: Канон+, РООН Реабилитация, 2008. – 544 с.
9. Крипке Сол А. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке / Сол А. Крипке; [пер. В. А. Ладова, В. А. Суровцева] – М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2010. – 256 с.
10. Остин Дж. Перформативные высказывания / Дж. Остин // Три способа пролить чернила: философские работы; [пер. с англ. В.Кирющенко] – СПб.: Алетейя, 2006. – С. 262–281.
11. Панченко Т. Стросон и Витгенштейн. Анализ как выявление формальной структуры неформального языка и анализ как терапия [Електронный ресурс] / Т. Панченко // Философские идеи Л. Витгенштейна. – М., 1996. – Режим доступа:http://philosophy.ru/iphras/libras/library/kozl2_1.html#25.
12. Потер М. Народження аналітичної філософії / М. Потер // Філософська думка №3. – 2011. – С. 47–68.
13. Рорти Р. Витгенштейн, Хайдеггер и реификация языка / Р. Рорти // Хайдеггер М.: Сборник статей; [сост. Д. Ю. Дорофеев] – СПб.: РХГИ, 2004. – С. 323–344.
14. Соссюр Ф.де. Курс общей лингвистики / Ф. де. Соссюр; [пер. с фр. А.Сухотина] – М.: Логос, 1998. – 296с.
15. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Проблема человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988. – С. 314-356.
16. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В.Бибихина] – Х.: Фолио, 2003. – 503с.
17. Шрамко Я. Що таке аналітична філософія? / Я. Шрамко // Філософська думка № 3. – 2011. – С. 10–27.

Лисоколенко Т. В. О прагматике языка в текстах Л. Витгенштейна

Проводится анализ понимания Л. Витгенштейном языковой проблематики, внимание сосредотачивается на изменении подходов к исследованию языка: от формально-логического к аналитико-прагматическому. На основании проведенного анализа автор приходит к выводу, что сущность языковой прагматики Л. Витгенштейна заключается в понимании языка как действия.

Ключевые слова: язык, языковой акт, языковая игра, философия языка.

Lysokolenko T. V. On the pragmatics of language in L. Wittgenstein's texts

The analysis of L. Wittgenstein's understanding of linguistic perspective is held, the focus is on changing of approaches to the languages studying: from formal logic to analytical and pragmatic. Based on analysis the author concludes that

the essence of L. Wittgenstein's language pragmatics is to understand language as action.

Keywords: language, speech act, language game, the philosophy of language.

References

Apel', K.-O 2001, 'Transcendental'no-germenevtichekoe ponjatie jazyka' [Ttranscendental-hermeneutical concept of language], *Transformacija filosofii [Philosophy of transformation]*; Logos publ, Moskov.

Benvenist, Je 2002, *Obshhaja lingvistika* [General Linguistics], URSS publ, Moskov.

Hajdegger, M 1999, 'Pis'mo o gumanizme' [Letter on Humanism], *Problema cheloveka v zapadnoj filosofii [The Problem of Man in western philosophy],* Progress publ, Moskov.

Hajdegger, M 2003, *Bytie i vremja* [Being and Time], Folio publ, Khar'kov.

Kasavin, IT 2008, *Tekst. Diskurs. Kontekst. Vvedenie v social'nuju ehpistemologiju jazyka* [Text. Discourse. Context. Introduction to social epistemology, language], Kanon+, ROON Reabilitacija publ, Moskov.

Kripke, SA 2010, *Vitgenshtejn o pravilah i individual'nom jazyke* [Wittgenstein on Rules and individual language], Kanon+, ROON Reabilitacija publ, Moskov.

Ostin, Dzh 2006, 'Performativnye vyskazyvanija', *Tri sposoba prolit' chernila: filosofskie raboty* [Performative utterances, Three ways to shed ink: the philosophical works], Aletejja publ, St Petersburg.

Panchenko, T 1996, 'Stroson i Vitgenshtejn. Analiz kak vyjavlenie formal'noj struktury neformal'nogo jazyka i analiz kak terapija', *Filosofskie idei L. Vitgenshtejna* [Strawson and Wittgenstein. Analysis of both the identification of the formal structure of the informal language and analysis as a therapy, philosophical ideas of Ludwig Wittgenstein]. [E-resource] – viewed May, 30: http://philosophy.ru/iphras/libras/library/kozl2_1.html#25.

Poter, M 2011, 'Narodzhennja analitichnoї filosofiї' [The birth of analytic philosophy], *Filosofs'ka dumka [Philosophical thought],* №3, pp. 47–68.

Rorti, R 2004, *Vitgenshtejn, Hajdegger i reifikacija jazyka, Sbornik statej* [Wittgenstein, Heidegger and the Reification language, Collection of articles], RHGI publ, St Petersburg.

Shramko, Ja 2011, 'Shho take analitichna filosofija?' [What is analytic philosophy?], *Filosofs'ka dumka [Philosophical thought]*, № 3, pp. 10–27.

Sossjur, F.de 1998, *Kurs obshhej lingvistiki* [Course in General Linguistics], Logos publ, Moskov.

Vitgenshtejn, L 1994, 'O dostovernosti', *Filosofskie raboty* [On Certainty, Philosophical work]. Ch. I, Gnozis publ, Moskov.

Vitgenshtejn, L 2003, 'Filosofskie issledovanija', *Jazyki kak obraz mira* [Philosophical Studies, Languages as an image of the world]. Terra Fantastica publ, St Petersburg.

Vitgenshtejn, L 2008, *Golubaja i korichnevaja knigi: predvaritel'nye materialy k «Filosofskim issledovanijam»* [The Blue and Brown Books: advanced materials to the «Philosophical Studies»], Sib.univ. publ, Novosibirsk

Vitgenshtejn, L. L 2010, *Logiko-filosofskij traktat* [Logico-philosophical treatise], Astrel' publ, Moskov.

Zavgorodnjuk, VP 2012, 'Lingvistichnij povorot i filosofija postmodernizmu' [The linguistic turn and the philosophy of postmodernism], *Gumanitarnij visnik: vseukr. zb. nauk. prac' [Humanitarian Bulletin: Ukrainian collection of scientific papers]. Vip.2 pp. 61–71*. ChDTU, Cherkasi

Надійшла до редколегії 14.05.2013 р.

УДК 165.242.1:316.613.5

В. І. Логвиненко

Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ПОНЯТТЯ «САМОРЕАЛІЗАЦІЯ»

Висвітлено етапи дослідження проблеми становлення особистості. Розглянуто суперечність індивідуального та соціального як центральну суперечність особистості. Простежено взаємозв'язок самореалізації з духовною культурою суспільства.

Ключові слова: самореалізація, суспільство, особистість, індивід, соціальне, індивідуальне.

Становлення особистості є проблемою як суспільства, так й індивіда, який прагне самореалізуватися для того, щоб знайти власне місце у суспільній ієрархії. Процес життєдіяльності індивіда зводиться до усвідомлення того, ким він є, і що повинен зробити, щоб досягти максимальних результатів. Разом з тим, формування нових якостей набуває значення не тільки для людини, але й суспільства, «від того, які соціальні сили суспільство і сам індивід сформує в структурі своєї особистості, значною мірою залежить його самореалізація, самоствердження і соціальний статус» (Muljar 2005, p. 3) [3, с. 3]. Сучасний динамічний розвиток суспільства потребує людину нового типу, яка здатна швидко адаптовуватися до нових обставин із мінімальними втратами як для себе, так і суспільства. У зв'язку з цим, процес формування та становлення особистості стає актуальним.

Дана проблема, залежно від історичних періодів розвитку суспільства, по-різному набуває актуальності. Для стабільних відрізків розвитку суспільства характерною є оптимізація системи «індивід – суспільство» відповідно до контексту природи даного соціуму та механізмів його функціонування. У зв'язку з цим, усі процеси взаємовпливів у розвитку особистості та соціуму відбуваються відповідно до визначених стандартів.

У перехідні періоди система «індивід – суспільство» не має жорстких правил існування, а людина втрачає життєві орієнтири та сенс в налагодженні зв'язків із суспільством. Тому перехідні відрізки відзначаються пошуком нових засад і форм становлення особистості та соціуму. В такому періоді розвитку знаходиться сучасне українське суспільство. Від вибору принципів взаємовідносин між індивідом та суспільством залежить майбутній соціально-економічний, політичний, духовно-культурний розвиток України. «Незалежність та самостійність держави, що входить до загального потоку перетворень у економічній, політичній та духовній сферах утверджується активними діями кожної окремої особистості» (Juhimenko 2003) [7]. У Конституції закріплено право кожної людини на вільний розвиток своєї особистості (Ст. 23) (The Constitution of Ukraine, 1996) [1]. Таким чином, зацікавленість держави в особистісному розвитку індивіда свідчить не тільки про практичне значення проблеми становлення особистості, але визначає рівень і можливості самого суспільства.

Тенденції сучасного розвитку засвідчують потребу у

подальшій розробці понять та категорій, необхідних для виявлення та осмислення механізмів взаємодії людини з суспільством. Таким чином, проблема становлення особистості потребує подальшого теоретичного вивчення, яке актуалізує соціальна філософія як загальна методологія вивчення людини.

До XX ст. проблема становлення особистості розглядалася в контексті дослідження сутності будь-якої моделі соціуму, й тому не була виділена в самостійне питання теорії. Лише окремі аспекти даної проблеми (смисложиттєві парадигми, самореалізація особистості, індивідуальність тощо) були предметом науковому аналізу. Значна кількість робіт теоретиків присвячена різним аспектам становлення особистості. Починаючи із філософських учень античності (Сократ, Платон, Аристотель), можна простежити формування методологічних підходів до теоретичного вивчення взаємовідносин у системі «індивід – суспільство». Кожен з них проблему сенсу людського буття пов'язував з питанням світобудови.

У новій історії І. Кант першим, з метою дослідження феномена свобідної волі, намагався виділити проблеми «суспільство – людина». Цим у західноєвропейській філософії було започатковано тенденцію до виділення у самостійний предмет дослідження проблеми становлення особистості, мети її існування та ціннісних орієнтирів.

Кантівська ідея про розум як провідну засаду побудови суспільних відносин близька ідеям Г. Сковороди – учення про «сродну працю», К. Маркса – праця як центральне середовище формування особистості, В. Гумбольдта – учення про величність людини, М. Вебера – теорія професійної самореалізації особистості.

У подальшому, на формування проблеми ствердження особистісного існування мало вплив становлення «філософії життя». Це – теорія волі до самовиявлення А. Шопенгауера, учення про волю до влади Ф. Ніцше, трактування З. Фрейдом біологічного начала як універсального фактора становлення особистості.

Переломним моментом актуалізації та осмислення процесу становлення особистості стає філософія екзистенціалізму (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, С. Франк, К. Ясперс, М. Бердяєв та ін.). За нової світоглядної парадигми ця проблема набуває сенсожиттєвого змісту як для індивіда, так і соціуму. Важливим моментом у розробці даного питання стала стаття «Самоактуалізація» А. Маслоу, де простежується взаємозв'язок між становленням особистості та її самореалізацією, та уводиться до наукового обігу поняття самореалізації особистості. Цим у соціальній філософії було закріплено органічний взаємозв'язок між становленням особистості та її самореалізацією, а визначальним принципом теоретичних досліджень цих процесів стає діяльнісний.

У вітчизняній філософії поняття «самореалізація» предметом спеціального аналізу стає наприкінці 70-х років XX ст. Під самореалізацією Л. А. Цирєва розуміє розкриття людиною своїх сутнісних сил (Cyreva) [14]. Взаємозв'язок між продукуванням нового знання та самореалізацією розглядає І. Чевтаєва [15]. І. А. Ідінов пов'язує самореалізацію із творчою діяльність (Idinov 1990) [10]. Самореалізація, за А. К. Ісаєвим, являє собою соціально-індивідуальний процес, при якому людина свідомо та цілеспрямовано здійснює опредмечування сутнісних сил [11]. У контексті культури проблема самореалізації розробляється у працях В. Андрущенка [2], Л. Губерського [2], Н. Кленової [12], Л. Когана [13].

Як зазначалось, дослідження даної проблеми має давню традицію, проте вивчаються лише окремі її фактори та наголошується на специфіці терміна «самореалізація» у різних галузях знань. Як свідчить аналіз наукової літератури, проблема самореалізації у соціально-філософському вивченні має важливе не лише світоглядне, але й практичне та методологічне значення. Складність дослідження даної проблеми можна пояснити широким трактуванням поняття «самореалізація» як у різних наукових галузях, так і повсякденному житті. Відсутністю універсального тлумачення цього терміна пояснюється уживання понять, дотичних за змістом до проблеми самореалізації: самоорганізація, само актуалізація (А. Маслоу, К. Роджерс), самодетермінація (Т. Ярошевський), саморозвиток (І. Кант, П. Каптерев, К. Ушинський), життєва стратегія (К. Абульханова-Славська), самоствердження (Л. Коган), самотрансцендентування, сенс життя (В. Сержантов, С. Франк, В. Франкл), всебічний розвиток особистості тощо.

Багатозначність тлумачень поняття «самореалізація» можна пояснити багатогранністю зв'язків, що встановлює індивід із соціальним середовищем, та його прагненням у перетворенні цього середовища відповідно до власних інтересів, потреб та можливостей. У межах даної статті за основу взято визначення, запропоноване Н. Южаковою, де самореалізація розуміється як процес найбільш повного виявлення і здійснення особистістю своїх можливостей, досягнення намічених цілей у рішенні особистісно значимих проблем, який дозволяє максимально реалізувати свій творчий потенціал (Chevtaeva) [16]. На підставі цього «самореалізацію» можна трактувати як: 1) розкриття людиною свого творчого потенціалу; 2) реалізацію людської природи; 3) максимальне використання здібностей з метою відчуття повноти життя.

Аналіз наукової літератури дозволяє виділити чотири підходи до розгляду самореалізації особистості: 1) філософський підхід, де вивчаються умови та зміст самореалізації людини, коли остання інтерпретується у значенні родової істоти (Б. Ананьєв, А. Арсеньєв, П. Гуревіч, І. Ділігенський); 2) психологічний – процес самореалізації трактується як діяльність, як суб'єктивний та об'єктивний наслідок цієї діяльності, як потреба (Н. Битянова, Б. Братусь, Г. Цукерман); 3) при соціальному підході об'єктом аналізу є соціальна структура, що становить основу самореалізації особистості у суспільстві (Ю. Волков, В. Жуков, Р. Зобов); 4) педагогічний підхід, що вивчає засоби та умови, які мають більш ефективний вплив на функцію самореалізації школяра (Б. Гершунський).

Розгляд зазначених підходів до проблеми самореалізації особистості дозволяє трактувати її як універсальну особистісну здатність знаходити, проявляти та опредмечувати сутнісні сили, властиві конкретно взятому індивіду.

Аналіз структури самореалізації особистості, запропонований Н. Борисовою, дозволяє виділити її наступні сутнісні характеристики: самостійність як універсальна здатність до планування, регулювання, цілеспрямованості своєї діяльності; свобода як універсальна здатність особистості до автономної поведінки (свобода вибору, дії, рішення), саморегуляції, волі та міжсуб'єктної взаємодії; творчість як універсальна здатність до концентрації творчих зусиль,

креативність у діяльності, незалежність у судженнях і відповідальність за свої дії та вчинки (Borisova) [8].

Узагальнюючи, зазначимо, що вивчаючи себе як особистість, індивід здобуває певний рівень можливостей, який дозволяє йому реалізовувати власні потреби, здібності, сили, прагнення, керувати своїми діями та поведінкою. Дані можливості дозволяють людині в процесі її взаємодії зі світом (природою, суспільством, іншою людиною) відчувати свою єдність з ним, і, разом з тим, визначати своє місце в ньому.

Мета даної статі: аналіз специфіки процесу особистісної самореалізації. Для цього необхідно: розкрити зміст поняття «самореалізація»; прослідкувати діалектичну взаємодію соціального та індивідуального, що позначається на формуванні особистості; показати роль свободи у процесі усесторонньої самореалізації; висвітлити взаємозв'язок самореалізації з духовною культурою; простежити взаємозалежність самореалізації із сенсом життя особистості.

Особливою ознакою самореалізації у сучасному суспільстві, за зауваженням В. Слюсаря, є втрата смислових значень і потреба в осмисленні нових сенсожиттєвих установок, що задають можливості пристосування людини до нових умов існування (Sljusar 2005, p. 8) [6, с. 8]. Таким чином, сучасне постіндустріальне суспільство вимагає появи іншого типу людини, яка б поставила на перше місце у своєму житті індивідуальну свободу та прагнення до самовизначення, незалежне від соціальних обмежень.

Самореалізація особистості – це різновекторний феномен. Розглядаючи_його, В. Муляр, вслід за німецьким філософом Г. Кохом, зауважує, що поняття самореалізації «вживають в одному у випадку для позначення цілісності особистості, в другому – щоб показати лише окремі сторони процесу її життєдіяльності, в третьому – з метою виокремлення індивідуальності особистості» (Muljar 2005, p. 127) [3, с. 127]. У зв'язку з цим, дане явище доцільно розглядати як динамічний прояв, як процес, в якому особистість виявляє та прагне подолати суперечливості власної життєдіяльності.

Центральною суперечливістю особистості можна вважати суперечність індивідуального та соціального, діалектична взаємодія яких впливає на формування особистості (соціальне – відносини та зв'язки, в які через діяльність включається людина; індивідуальне – відображення властивого лише конкретній особистості ставлення до оточуючого світу).

Соціально-історична епоха задає спосіб взаємозв'язку індивідуального й соціального в особистості.

Соціальне – невід'ємний компонент особистісного буття людини як невіддільної складової суспільного життя. Звідси випливає, що соціальне існує між індивідами, а не поза ними. Соціальне може існувати завдяки індивідуальному. Воно задає вектор розвитку індивіда та «детермінує ступінь, міру прояву та реалізації індивідом багатоманітних здібностей, потреб, знань, вмінь, навичок і т. д., тобто всіх сутнісних сил особистості – в цьому полягає його функція стосовно індивідуального» (Muljar 2005, p. 129) [3, с. 129].

Розглядаючи процес самореалізації через суперечність індивідуального та соціального, відмітимо, що з одного боку, індивід, прагнучи бути включеним до системи суспільства, погоджується на відведену йому цим же суспільством позицію. З другого – визначений для людини напрямок розвитку не завжди відповідає її запитам та можливостям. Як наслідок – криза ідентичності, що пояснюється неможливістю у повній мірі реалізувати свої сутнісні сили.

Але очевидним є той факт, що ставлення людини до зовнішніх впливів вибіркове, що виражає унікальність особистісного відношення до світу. За В. Муляром, можна виділити два фактори, які зумовлюють вибірковість: індивідуальні грані буття людини, від яких залежить освоєння суспільних відносин, та форма, через яку особистість освоює ці відносини. Отже, соціальне й індивідуальне в особистості можна розуміти як протилежність і єдність змісту та форми. Вони являють собою сторони головної суперечливості людини на рівні індивідуальності: «між соціальним змістом особистості та індивідуальною формою освоєння та реалізації цього змісту» (Muljar 2005, p. 129) [3, с. 129]. Стосовно цього Г. Ділігенський зазначив, що аналіз співвідношення індивідуальності й соціальності, характерного сучасній людині, дозволив би зрозуміти її суб'єктивний світ (Diligenskij 1990, p. 39) [9, с. 39].

Бажання задовольнити суспільні запити стимулює індивіда удосконалювати здібності та здобувати новий досвід. Але й незалежно від соціального змісту, практичне ставлення людини до світу проявляється через її індивідуальний спосіб життєдіяльності, через демонстрацію та реалізацію знань, навичок, здібностей тощо. Тому спосіб життєдіяльності задає можливості і межі такої реалізації для людини.

На основі цього, самореалізація, у загальному розумінні, постає як індивідуальний процес, у межах якого сутнісні сили особистість практично втілює у своїй життєдіяльності. Тобто, самореалізація являє собою процес опредметнення особистістю власних сутнісних сил (знання, ідеали, цілі, інтереси тощо). А діалектична суперечність опредметнення і розпредметнення є виявленням суперечності індивідуального і соціального.

Індивід, залежно від рівня розвитку, обирає найбільш оптимальні для себе шляхи самоствердження. Особистість через процедуру вибору, як зауважує Н. Скотна, намагається знайти своє місце у системі соціальних координат, спираючись на свої внутрішні ціннісні уподобання і можливості для самореалізації, створені тим чи іншим суспільством (Skotna 2005, p. 172) [5, с. 172].

Вибірковість як особистісний елемент свободи сприяє вирішенню суперечності індивідуального та соціального. Таким чином, свобода є наступним компонентом, що визначає сутність самореалізації.

Розгляд зовнішніх ресурсів свободи засвідчує, що більший доступ особистості до політичних, правових, економічних засобів, які використовуються нею для реалізації сутнісних сил, розширяють можливості здійснення її свободи, але специфіка свободи у тому, що не кожну реалізацію інтересу людини можна трактувати як прояв свободи. У такому випадку її складно розмежувати зі сваволею. Сутність свободи визначається можливістю особистості репрезентувати людське єство. Тому ті способи життєдіяльності, через які особистість відображає власну самодостатність та людиномірний потенціал, можна вважати виявом власне свободи, яка передбачає формування власного людського «Я» через внутрішню активність особи.

Таким чином, свобода особистості та її самореалізація виступають як умова та її здійсненність, як можливість та дійсність сутнісних сил особистості (Muljar 2005, p. 134) [3, с. 134].

Процес здійснення свободи в ході самореалізації носить суперечливий характер. З одного боку, право визначення цілі, формування відповідних засобів її досягнення, і таким чином індивідуальної свободи самореалізації – все це, на думку В. Муляра, передбачає певний рівень соціальної зрілості особистості, здібностей і настанов на самореалізацію як вільний процес (Muljar 2005, p. 138) [3, с. 138]. З іншого – існуючі суспільні норми моралі обмежують можливості вибору та визначають особисту нереалізованість людини. Нові умови вимагають від індивіда вміння швидко «вписатися» у них, тому він поверхово засвоює правила, а процес його життєдіяльності носить адаптаційний характер та відбувається не усвідомлено.

За таких умов його вибір та свобода стають головними умовами самореалізації. Проте, одним із проявів свободи, за словами В. Слюсаря, є можливість виходити за межі впливу соціальних детермінант (культурних та соціальних норм, стереотипів тощо) (Sljusar, p. 10) [6, с. 10]. Мається на увазі, що людина постійно прагне вийти за межі наявного світу: свого знання, можливостей. Прикладом такої свободи виступають ідеали, які можна розглядати як головну мету життєдіяльності, що стимулює саморозвиток людини.

Процес самореалізації, з одного боку, можна вивчати на предмет рівня інтенсивності. Основу цього становить природне бажання людини до нового. Кожна реалізована мета стимулює виникнення іншої та закладає базу для її постановки. У залежності від ступеня наближення мети до практичної самореалізації, людина поступово підключає нові прошарки особистісної структури. Це дозволяє пояснити той факт, що самореалізація на певній стадії свого розвитку як процесу є показником сили волі людини та відбувається на грані її можливостей (Kogan 1984, p. 144) [13, с. 144]. Самореалізація особистості у даному контексті виступає процесом максимального опредметнення людиною сутнісних сил під час практичної діяльності, а можливості людини адекватно відповідають цілям діяльності. За умови розбіжності між потенціалом особистості та її цілями, діяльність не матиме відношення до справжньої самореалізації.

З іншого боку, можна говорити про повноту самореалізації у контексті розширення поля її присутності. Зазначене явище можна простежити в усіх сферах життєдіяльності людини. Мова йде про те, в якій мірі співпадає особисте життя індивіда з тією сферою, в якій він працює.

Розглянуті вище аспекти самореалізації відображають кількісну та якісну сторони даного процесу. По мірі «розширення соціального простору самореалізації особистості особливої значущості набуває проблема упорядкованості, пропорційності, оптимізації сфер індивідуального самовираження» (Muljar 2005, p. 145) [3, с. 145]. Збільшення кількості суспільних зв'язків людини можна вважати благом до тих пір, доки не з'являється небезпека поверхневого вираження сутнісних сил людини. Зазначений варіант формує тип людини, яка на всьому розуміється, проте не має високого професіоналізму в жодному прояві людської потенції. Наслідком цього є втрата справжньої індивідуальності, формування «одномірної людини» (Г. Маркузе).

Досліджуючи поняття «цілісна самореалізація особистості» В. Муляр відмічає, що специфіка поняття полягає в тому, що тут відображається як внутрішня єдність, багатоманіття та повнота процесу самореалізації особистості в її життєдіяльності, так і певний «підсумок», ступінь цілісного розвитку взагалі (Muljar 2005, p. 146) [3, с. 146]. Процес становлення цілісної самореалізації направлений підпорядкувати елементи структури особистості та усі сфери діяльності, в яких людина прагне самореалізуватися, єдиній домінанті. Під цією домінантою розуміється потреба особистості реалізувати власні сутнісні сили у різноманітній суспільнозначущій та індивідуальній життєдіяльності. Кожен із видів самореалізації, попри спрямованість на конкретну ціль, зорієнтований на розкриття індивідуальності особистості та максимальне її самоздійснення. При цьому здійснюється процес формування тих компонентів особистісної структури, що забезпечуватимуть повноцінне функціонування людини у суспільстві. Це – уміння, знання, здібності, навички, потреби тощо.

Через процес індивідуальної самореалізації, за зауваженням Г. Нестеренко, здійснюється включення одиничної людини до суспільних відносин (Nesterenko 2003) [4]. По мірі формування цілісності індивідуальної форми самореалізації, її способи та форми поступово набувають сенсожиттєвого ціннісного характеру. Самореалізація перетворюється на домінантний елемент сенсожиттєвих орієнтирів індивідуума, а не лише є самоціллю людини. Оскільки зміст цілісної самореалізації полягає у найповнішому розкритті сутності особистості, вектор дії процесу самореалізації зорієнтований на розвиток культури, утвердження її традицій. Культура постає, з одного боку, знаряддям самореалізації, її сферою, основою та результатом. У зв'язку з цим, цілісна самореалізація стає можливою через освоєння культури, так як без останньої не відбувається «самоздійснення особистості як значущої цілісності» (Muljar 2005, p. 148) [3, с. 148].

Розглядаючи категорію культури, варто відмітити взаємозв'язок самореалізації із духовною культурою. Основним функціональним призначенням духовної культури, котре істотно вирізняє її серед усіх інших форм культури, з точки зору В. Слюсара, є реалізація особистістю сутнісних сил у процесі духовно-практичної діяльності, у ході якої твориться сама людина як духовна істота (Sljusar, p. 9) [6, с. 9]. Рівень духовності людини, рівень засвоєних цінностей становлять передумову самореалізації особистості. Духовність людини не обмежується внутрішньою її сферою. Сюди відноситься також самоздійснення та безпосередній життєвий шлях. Духовність в уяві, образах, проекціях власного майбутнього, як зазначає В. Слюсар, надає людині свободу постійно знімати будь-які соціально-культурні обмеження, щоб виявити свою дійсну гуманістичну індивідуальну сутність і здійснювати цілісну особистісну самореалізацію (Sljusar, p. 9) [6, с. 9]. На основі цього зазначимо, що лише сформована особистість здатна здійснити цілісну самореалізацію через аналіз засвоєних нею у процесі спілкування, навчання, основних цінностей духовної культури. Процес цілісної самореалізації здійснюється через розв'язання ряду суперечностей особистості. «Співвідношення її з окремими своїми сферами (самореалізацією в трудовій діяльності, дозвіллі, спілкуванні, спорті тощо) таке, що якщо в процесі останніх долаються в основному протиріччя особистості, що лежать ніби на поверхні і виявляються певною мірою другорядними, то при цілісній

самореалізації особистість стоїть перед розв'язанням глибинних, сутнісних своїх суперечностей» (Muljar 2005, p. 148) [3, с. 148]. Тобто, якщо за умов реалізації людини в окремій сфері (наприклад, політика чи педагогічна діяльність) вона розвиває ті знання, навички і т. д., які їй необхідні у конкретно вибраній галузі, то при цілісній самореалізації (завдяки тій же політиці) значимою є не лише реалізація даних сил, а їхня відповідність цілісному розвитку особистості.

Рівень цілісної самореалізації В. Муляр визначає як рівень розв'язання сутнісних, базових, основоположних суперечностей особистості, що вимагає зовсім нового підходу людини до опредметнення своєї індивідуальності, відповідного такій цілісності способу самореалізації, який би пронизував собою всі сфери життєдіяльності особистості (Muljar 2005, p. 149) [3, с. 149].

Таким чином, простежується взаємозв'язок самореалізації особистості із сенсом її життя. Самореалізація є засобом утілення сенсу життя та частиною його змісту. Співпадіння за змістом буде можливим, коли і сенс життя, і самореалізація становлять цілісність у питанні засобів чи цілей.

Досягнення життєвих цілей постає основою, завдяки якій цілісна самореалізація виступає засобом, що дозволяє особистості утілити сенс власного життя. Сенс життя, маючи не лише особисту, а й суспільну значимість, визначається об'єктивними цілями людини. Через утілення даних цілей відбувається процес самореалізації особистості. Він, характеризуючись цілісністю, об'єднує результати указаних цілей у провідну – сенс життя. Цілісна самореалізація вимагає такого рівня особистісного розвитку індивіда, при якому вона постає самоуправляючою, саморегулюючою системою, високий рівень якої стає можливим завдяки життєвим планам та програмам, що розробляє людина. Під життєвою програмою розуміється конкретизація особистістю сенсу свого життя. Цілісна самореалізація передбачає діяльне втілення сенсу життя, а звідси – й програми. У життєвій програмі відображається життєвий вибір людини. Він характеризує самореалізацію як вільний процес та виступає її суттєвою передумовою. Вибір доводить вибірковість (сутнісна характеристика індивідуальності особистості), що є ознакою цілісного розвитку людини. Життєвий вибір визначає направленість цілісної самореалізації під час її становлення.

Для життєвої програми важливим є рівень її цілісності, єдності, який визначає потенціал та направленість самореалізації. Водночас, характеристикою зрілості життєвої програми є рівень розвитку цілісності самореалізації. Разом з цим фіксується ступінь життєздійснення людини загалом.

Так як самореалізація «спрямована на розкриття саме гуманістичної, загальнолюдської сутності особистості, відповідних культурних цінностей, то для неї ступінь зрілості життєвої програми визначається, насамперед, співпаданням індивідуальної та суспільної значущості останньої, тим, наскільки широко і повно відображаються в ній загальнолюдські ідеали і особистісний смисл» (Muljar 2005, p. 150) [3, с. 150]. Між смислом життя та самореалізацією органічний взаємозв'язок існує за умови їх цілковитого усвідомлення особистістю. Адже реалізація людиною себе може відбуватися без пошуку сенсу життя. І, навпаки, життєвий сенс можна утілити без усвідомленої реалізації сутнісних сил. Проте, особистість, на рівні цілісності, лише завдяки самореалізації, що адекватна можливостям людини, здатна знайти сенс життя.

Таким чином, в умовах швидких суспільних перетворень виникає потреба у формуванні людини нового типу, яка не лише пристосовується до змін, а й здатна використовувати нові якості в особистих та суспільних інтересах. Проблема становлення особистості є актуальною незалежно від історичних періодів розвитку та потребує подальшого вивчення, що пояснюється динамічністю системи «індивід – суспільство».

Центральним компонентом аналізу самореалізації є суперечність індивідуального та соціального, яка визначає можливості становлення людини у суспільстві: з одного боку, індивід приймає встановлені суспільством правила життєдіяльності, з другого – ці ж правила обмежують сферу його діяльності та заважають особистісному саморозвитку. За даних обставин, головними умовами самореалізації виступають свобода та вибір.

Бібліографічні посилання

1. Конституція України. – К., 1996. – 64 с.
2. Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світоглядний аналіз / Л. Губерський, В. Андрущенко, М. Михальченко – К.: Знання України, 2002 – 580 с.
3. Муляр В. І. Проблема становлення особистості в системі «індивід – суспільство» (філософсько-культурологічний аналіз): [Монографія] / В. І. Муляр. – Житомир, 2005. – 320 с.
4. Нестеренко Г. О. Синергетичний вимір самореалізації особистості в умовах трансформації суспільства : автореф. дис... канд. філософ. наук: спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Г. О. Нестеренко. – 2003. – 22 с.
5. Скотна Н. Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії: [Монографія] / Н. Скотна. – Львів, 2005. – 384 с.
6. Слюсар В. М. Духовна культура суспільства як чинник самореалізації особистості / В. М. Слюсар // Вісник Житомирського державного університету. Філософські науки. – Випуск 47. – С. 8–11.
7. Юхименко Н. Ф. Гуманістичні параметри самореалізації особистості: потреби, інтереси, цінності : автореф. дис... канд. філософ. наук: спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Н. Ф. Юхименко. – 2003. – 22 с.
8. Борисова Н. Развитие функции самореализации личности [Електронний ресурс] / Н. Борисова. – Режим доступу: borytko.nm.ru/papers/subject5_1/borisova.htm
9. Дилигенский Г. В защиту человеческой индивидуальности / Г. Дилигенский // Вопросы философии. – 1990. – №3. – С. 39–45.
10. Идинов И. А. Самореализация личности в епроизводственной сфере общества (онтологический и гносеологический анализ) / И. А. Идинов. – Фрунзе, 1990. – 206 с.
11. Исаев А. К. Самореализация личности как проблема социальной философии: автореф. дис. канд. филос.наук: спец. 09.00.05 / А. К.Исаев. – М., 1993. 20 с.
12. Кленова Н. В. Всестороннее развитие и самореализация личности / Н. В. Кленова // Социально-культурные предпосылки самореализации личности в социалистическом обществе. – М., 1983. – С. 69–88.
13. Коган Л. М. Цель и смысл жизни человека / Л. М. Коган. – М.: Мысль, 1984. – 252 с.
14. Цырева Л. А. Самореализация личности как предмет философского исследования: автореф. дис… канд. философ, наук: спец. 09.00.05 / Л. А. Цырева. – М., 1992. – 26 с.
15. Чевтаева, И. Г. Самореализация личности в развитии знания: автореф. дис… канд. филос. наук: спец. 22.00.04 / Г. К. Чевтаева. – Свердловск, 1989. – 20 с.
16. Южакова Н. В. Ценностные основания самореализации личности: социально-философский анализ: автореф. дис…

канд. философ. наук: спец. 09.00.11 / Н. В. Южакова. – Архангельск, 2006. – 22 с.

Логвиненко В. И. Социально-философский анализ понятия «самореализация»

Раскрыто этапы исследования проблемы становления личности. Рассмотрено конфликт индивидуального и социального как центральное противоречие личности. Показано взаимосвязь самореализации с духовной культурой общества.

Ключевые слова: самореализация, общество, личность, индивид, социальное, индивидуальное.

Logvynenko V. I. Socially-philosophical analysis of concept of «self-actualization»

Stages of research of individuality becoming problems are illustrated. Contradiction of individual and social is considered as central conflict of personality. Interdependence of self-actualization with inward culture of society is reviewed.

Keywords: self-actualization, society, individuality, individual, social, personal.

References

Borisova, N, *Razvitie funkcii samorealizacii lichnosti* [The development of self-identity function], – viewed May, 30: <borytko.nm.ru/papers/subject5_1/borisova.htm>

Chevtaeva, IG 1989, 'Samorealizacija lichnosti v razvitii znanija', autoreferat of dissertation, kandidat nauk, [Self-identity in the development of knowledge], Sverdlovsk

Cyreva, LA 1992, 'Samorealizacija lichnosti kak predmet filosofskogo issledovanija', autoreferat of dissertation, kandidat nauk, [Self-identity as a subject of philosophical inquiry], Moskov.

Diligenskij, G 1990, 'V zashhitu chelovecheskoj individual'nosti' [In defense of the human personality], *Voprosy filosofii [Problems of Philosophy],* №3, S. 39–45.

Idinov, IA 1990, *Samorealizacija lichnosti v neproizvodstvennoj sfere obshhestva (ontologicheskij i gnoseologicheskij analiz)* [Self-realization of personality in non-manufacturing sectors of society (ontological and epistemological analysis)], Frunze

Isaev, AK 1993, 'Samorealizacija lichnosti kak problema social'noj filosofii', autoreferat of dissertation, kandidat nauk, [Self-identity as a problem of social philosophy], Moskov

Juhimenko, NF 2003, 'Gumanistichni parametri samorealizacії osobistosti: potrebi, interesi, cinnosti', autoreferat of dissertation, kandidat nauk, [Humanistic parameters self-identity: the needs, interests, values].

Juzhakova, NV 2006, 'Cennostnye osnovanija samorealizacii lichnosti: social'no-filosofskij analiz', autoreferat of dissertation, kandidat nauk, [The value base self-identity: the socio-philosophical analysis:] Arhangel'sk

Klenova, NV 1983, *Vsestoronnee razvitie i samorealizacija lichnosti, Social'no-kul'turnye predposylki samorealizacii lichnosti v socialisticheskom obshhestve* [Comprehensive development and self-realization of the individual, social and cultural preconditions for self-identity in a socialist society], Moskov.

Kogan, LM 1984, *Cel' i smysl zhizni cheloveka* [The purpose and meaning of human life], Mysl' publ, Moskov.

Konstitucija Ukrayini [The Constitution of Ukraine], 1996, Kyiv.

Kul'tura. Ideologija. Osobistist': Metodologo-svitogljadnij analiz [Culture. The ideology. Personality: methodological analysis of the ideological], 2002, Znannja Ukrayini [Knowledge of Ukraine], Kyiv.

Muljar, VI 2005, *Problema stanovlennja osobistosti v sistemi «individ – suspil'stvo» (filosofs'ko-kul'turologichnij analiz)*: Monografija [Issue of identity in the «individual – society» (philosophical and cultural analysis): Monograph], Zhitomir

Nesterenko, GO 2003, Cinergetichnij vimir samorealizacії osobistosti v umovah transformacії suspil'stva, autoreferat of dissertation, kandidat nauk, [Synergistic measure self-identity in the transformation of society, Author. dis.], Kyiv.

Skotna, N 2005, *Osoba v rozkolotij civilizacії: osvita, svitogljad, dії*: Monografija [Personality in a divided civilization: education, philosophy, action: Monograph], L'viv

Sljusar, VM, 'Duhovna kul'tura suspil'stva jak chinnik samorealizacії osobistosti' [The spiritual culture of society as a factor of self-realization], *Visnik Zhitomirs'kogo derzhavnogo universitetu. Filosofs'ki nauki [Journal of Zhytomyr State University. philosophy of science],* Vol. 47, S. 8–11.

Надійшла до редколегії 16.05.2013 р.

УДК 3.085:316.4.004.14

Н. О. М'ясникова

Харківський інститут екології і соціального захисту

ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЯК ОСНОВНИЙ ЕЛЕМЕНТ АВТЕНТИЧНОГО ЖИТТЯ ЛЮДИНИ

В статті здійснюється ретроспективний аналіз поняття та сутності автентичності в межах філософського дискурсу. При цьому відповідальність людини за власний життєвий проект розглядається як важлива складова автентичності людського буття, що обумовлено новими контекстами та обставинами сучасної соціальної реальності. Створення автентичного способу існування в ситуації під власну відповідальність – це і є адекватний спосіб існування в умовах сучасної реальності, що характеризується плинністю, «кінцем соціального», індивідуалізацією, плюралізацією життєвих стилів.

Ключові слова: автентичність, відповідальність.

В контексті розгляду проблеми переходу суспільств від «закритих» до «відкритих» форм актуалізується проблема відповідальності людини та її автентичного існування. Розгляд даної проблеми саме в межах філософського дискурсу (а не психологічного, соціологічного та ін.) дає можливість продемонструвати її онтологічні основи. Оскільки нові умови людського буття детермінують нові принципи відповідальності людини за власне унікальне, автентичне буття, за сенс в житті.

Мета статті полягає у здійсненні короткого ретроспективного аналізу проблеми автентичності та розгляді відповідальність людини за власний життєвий проект як важливої складової автентичності людського буття, що обумовлено новими контекстами та обставинами сучасної соціальної реальності. Даний процес детермінований переходом від «закритих суспільств сенсу» до «відкритих суспільств дії», використовуючи термінологію Б. Хюбнера. Суспільні системи, в яких гетерономна воля обов'язково задає для своїх членів сенс їх існування Б. Хюбнер іменує закритими системами сенсу. В таких системах екзистенціальною, метафізичною потребою людини є потреба існувати заради «Іншого» і розуміти себе, виходячи з позиції «Іншого», який дозволяє проецирувати гетерономну волю, яка передбачала б сенс буття та дії в світі. А це означає, що дана воля знімала б з людини екзистенціальний та прагматичний тягар відповідальності. «Інший» в закритих системах сенсу екзистенціально розвантажує людину. Саме тому людина в своїй антропологічній структурі взагалі характеризується потребою в сенсі. При цьому сенс – це доповнення,

додаток до недостатнього, незадовільного тепер-буття. Він являє те, заради чого людина є в якості становлення. Сенс конституювався у відповідь на метафізичну потребу людини бути заради «Іншого». «Інший», якому людина зобов'язана екзистенціально, це ще й метафізична відповідь на метафізичну потребу, те, перед чим людина несе відповідальність, звітує за власні дії. Людина, що зобов'язана «Іншому», перш за все повинна чути волю «Іншого», підпорядковуватися йому, повністю належати йому (Hjubner 2006) [5]. Таким чином, людина в цих умовах екзистенціально розвантажується, вона несе відповідальність перед «Іншим» за відповідність власного життя запропонованим моделям, що були визначені для людини і є для неї зовнішніми, нав'язаними. В таких моделях повністю відсутнє авторство людини, вона позбавляється автентичності буття.

Розглянемо, що являє собою поняття автентичності, для цього звернемося спочатку до екзистенціальної філософії, в межах якої дане поняття пов'язується з проблемами самовизначення та самоконструювання людини, характеру обумовленості здійснюваних нею виборів та можливості бути автором власного життя, володіти власним буттям (М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр). Так у М. Гайдеггера відмінність автентичності від неавтентичності пов'язана з його аналізом повсякденності та повсякденного існування людини. Більшість людей значну частину свого часу знаходиться у світі роботи та соціуму, тим самим не усвідомлюючи у повсякденній поведінці унікальних можливостей власного індивідуального буття. У повсякденній поведінці володарюють конформність та зорієнтованість на «Інших». З точки зору М. Гайдеггера, занепокоєння людини своїм місцем в соціальній ієрархії та інтерес до свого соціального статусу обумовлюють її підпорядкування іншим. Оскільки, маючи за мету затвердити свій статус, людина повинна робити те, що вимагають та схвалюють «Інші». В даному процесі людина піддається непомітному впливу соціальних норм та конвенцій та нехтує власною здатністю до незалежної діяльності та мислення. Це підпорядкування та залежність від соціальних норм проявляються у повсякденному житті перш за все в універсалізації соціальної поведінки до рівня гомогенності та тотожності. Людина, тим самим, звільняється від необхідності індивідуального буття та відповідальності за своє індивідуальне існування та пристосовується до суспільства, при цьому отримуючи винагороду за конформність (Hajdegger 2003) [4]. Тобто, як ми вже зазначали, такі процеси відбуваються в «закритих суспільствах сенсу», де немає відповідальності людини за авторський проект власного життя.

Автентичне життя можливе і в бутті-з-іншими, у випадку, якщо людина здатна дивитися на них саме як «Інших», тобто сприймати їх як таких, що мають власне буття так само, як вона має своє людське буття. В той самий час наше сприйняття «Інших» дуже часто нагадує ставлення до них як до анонімних істот. В цьому випадку ми не сприймаємо їх як Dasein, а лише як далеких та відмінних від нас. Важливо, що, коли інші люди перетворюються у нашому сприйнятті у безлике «вони», то саме вони, а не ми самі, задають стандарти, за якими ми оцінюємо себе. Життя людини в цьому випадку «втрачається» оскільки її переживання орієнтовані на «їх» очікування. Людина несе відповідальність за виправдання цих очікувань, а авторство в процесі створення власного життя відсутнє. Людина не сприймає світ як такий, у всій його різноманітності та таємничості, з його красою та жахіттями. В такому способі буття людина шукає схованку у «них» тому, що вони надають можливість уникнути присутності у світі з його красотою та жахіттями. Тоді питання про те, як і чим бути замінюється сукупністю питань стосовно того, що робити, на які, в свою чергу, дуже легко знайти відповідь, достатньо звернутися до «них». Те, що ми повинні робити, обумовлене нормами класу, етичною групою, професією. Такий спосіб життя М. Гайдеггер описує як «падіння» Dasein. Але для сучасної реальності неактуальні класові норми чи закриті статусні позиції. Навпаки, індивідуалізація позбавляє індивіда цих моментів «захищеності». Таким чином, тут імпліцитно присутня проблема відповідальності за власне буття у світі, за власний життєвий проект. Дані ідеї М. Гайдеггера дають нам можливість побачити різницю між відповідальністю за себе і перед собою та відповідальністю, яка пов'язана з соціальними нормами та правилами, експектаціями, рольовими зобов'язаннями. Але ці два види відповідальності мають різні основи, сутнісні характеристики та виконують різні функції. Відповідальність за себе та перед собою має онтологічний вимір, вона є основою для всіх інших видів відповідальності та для автентичного буття людини. Відповідальність, що пов'язана з рольовими зобов'язаннями, виконує роль у здійсненні соціального порядку в межах суспільства, має більш формальний та зовнішній характер, тому може бути розглянута як елемент неавтентичних способів буття.

М. Гайдеггер переконаний у можливості трансформації неавтентичних способів буття, зокрема, у тому, що, для того щоб бути автентичною, людина повинна змінити своє життя. Прорив до автентичного існування можливий, за М. Гайдеггером, на основі процесу вивільнення та індивідуації, в ході якого людина переживає тривогу, обумовлену нездатністю реалізувати власні автентичні можливості, від існування без сенсу, переживає неминучість власної смерті, що спонукає її усвідомити власну унікальність і той факт, що в її розпорядженні є лише обмежений час та чує голос сумління, який говорить про провинність за неавтентичне життя, що спонукає людину стати автентичною, взяти на себе з рішучістю відповідальність за здійснені вибори. Автентичність є життям у тривозі та з тривогою, це життя з повним розумінням нашої невизначеності, нашої свободи. Це прийняття, а не спроба уникнути буття як Dasein, як присутності у світі. Знання про нашу смертність дає нам можливість зрозуміти власне буття, схопити його в цілому, в його тотальності. В контексті нашого аналізу дані ідеї М. Гайдеггера важливі, оскільки можна стверджувати, що автентичність та відповідальність людини як автора власного життя мають онтологічну основу.

Щоб бути автентичною, щоб існувати істинно, людина повинна з рішучістю зробити вибір на користь власного визволення від соціальних конвенцій та неавтентичних способів буття, вивільнити себе для своїх власних процесів та самодетермінації (Hajdegger 2003) [4]. В умовах сучасної реальності це звільнення відбулося. Соціальне оточення впливає на особистість, але вплив цей не є визначальним. Тепер на перший план виходить створення власної ситуації та відповідальність за неї, що в повній мірі покладається на індивіда.

Тільки автентична особистість має сутнісні характеристики самості. Бути «я» – означає досягнути рішучості, автономії, індивідуальності, відповідальності, лояльності та зберегти прихильність своїм автентичним проектам, залишитися вірним собі до кінця.

Ми повязуємо аналіз автентичного та неавтентичного способів буття з проблемою відповідальності людини за своє життя як автора. Неавтентичність є спробою уникнути цієї відповідальності. Але поняття неавтентичності ілюструє нам відповідальність індивіда в межах суспільства, як слідування нормам, цінностям, які визначені суспільством, «Іншими», гетерономним сенсом.

М. Гайдеггер стверджує, що ми, займаючись повсякденними проблемами, виконуємо один проект за іншим, нудьгуємо, якщо надовго затримуємося на чомусь, навіть у процесі пошуку нового та хвилюючого, ми занадто зайняті, щоб піклуватися про всезагальний сенс того, що ми робимо. Тому важливе значення має смерть. Смерть – це те, що виражає та ізолює індивідів. Смерть вириває людину з анонімності. Можна сказати, що найбільш автентична можливість людини є її буття до смерті. Але тільки дана людина може знати, як автентично відповісти на цей факт своєї радикальної смертності. Смерть є єдиною власною можливістю людини, оскільки тільки в смерті вона є незамінною, ніхто не може померти за неї, стверджує Гайдеггер (Hajdegger 2003) [4]. Але саме це стосується також і відповідальності.

Проблема автентичності та неавтентичності є проблемою цілісності та фрагментації, розпорошеності існування людини. Хоча остання може бути подолана за допомогою виконання заданої соціальної ролі, але при цьому людина все ще буде існувати неавтентично. Автентичність не є проблемою тієї чи іншої соціальної ролі, вона полягає у визнанні, що незалежно від того, якою є роль, людина вибирає її тим чи іншим чином. Пафос роздумів М. Гайдеггера стосується, імовірно, тієї відомої обставини, що проект, частиною якого є повсякденні дії людини, може втрачати для неї свою цілісність. Створення автентичного способу існування в ситуації під власну відповідальність – це і є адекватний спосіб існування в умовах сучасної реальності, що характеризується плинністю, «кінцем соціального», індивідуалізацією, плюралізацією життєвих стилів.

Далі звернемося до поняття автентичності у Ж.-П. Сартра. Автентичність, згідно з Ж.-П. Сартром, – це чітке усвідомлення ситуації, прийняття на себе передбачених нею відповідальності та ризику, в прийнятті цього з гордістю або з приниженням. Від поглядів М. Гайдеггера позицію Ж.-П. Сартра відрізняє той момент, що для нього автентичність не стільки категорія буття, скільки категорія дії та становлення. Оскільки мислитель був упевнений, що «я» може бути лише соціальним, то для такого «я» можливість отримання автентичності виключалось. Згідно з Ж.-П. Сартром, буття автентичним передбачає прийняття нашого людського проекту і як дару, і як свідомо засвоєного. Стверджуючи, що людина є тим, що вона з себе творить, Ж.-П. Сартр допускає, що творення себе людиною є наслідком природного та спонтанного процесу. Тобто, на відміну від М. Гайдеггера, згідно поглядам якого проект є завжди замислом, який виключає спонтанність, автентичність, Ж.-П. Сартр передбачає деяку двоїстість: з одного боку – розкриття тайни (її радикальної випадковості), з іншого боку – творчість (рефлексивну реакцію на цю випадковість). Автентичність складається з двоїстості розкриття та творення. Разом з тим автентичність має соціальний вимір, оскільки людина присвячує себе зміні ситуацій інших людей так, щоб вони могли діяти автентичним чином. Автентичність передбачає переживання напруження, яке пов'язане з прийняттям істини людської долі. Людська доля є потоком змін і її плинність передбачає фундаментальну відповідальність кожного з людей за островки постійного, які вони створюють серед цих тотальних змін (Sartr 2004) [1]. Загальним для поглядів М. Гайдеггера та Ж.-П. Сартра є те, що перед індивідом відкриваються дві альтернативи: він або створює себе, або діє згідно з анонімними приписами соціуму. Людина відповідальна за своє життя, тільки в тому випадку, якщо вона є його автором, чи, точніше: вона відповідальна, розуміє це вона чи ні. Питання в тому, приймає вона відповідальність чи ухиляється від неї. Для М. Гайдеггера та Ж.-П. Сартра загальним є ідеал автентичності як авторства відносно власного життя, однак Ж.-П. Сартр вважає цей ідеал недосяжним. Умови ж сучасності роблять ідеал автентичності досяжним.

Зазначимо, що ідея автентичності піддається критиці, в якій можна виділити два напрямки. Перший, радикальний, пов'язаний з ідеями Ж. Дерріда. Він виступає проти модерністського переконання, що «я» описується в термінах центру чи сутності персональності.

Другий напрямок критики пов'язаний з акцентом на авторстві людини відносно власного життя в екзистенціалізмі. Цей момент піддається критиці такими дослідниками, як Х. Арендт, А. Шапп, А. Макінтайр. Їх загальний пафос полягає в тому, що, оскільки загальне існування людей зводиться до переплетіння історій їх життя, які постійно взаємовпливають одна на одну, то це навряд дозволяє говорити про «створення» життя людини нею самою, про авторство відносно власного життя. На думку Макінтайра, ми не більше, аніж співавтори своїх нарративів. Критики ідеї автентичності переконані, що вона є однією з ілюзій індивідуалізму та я-центрованості періоду модерності. Але, зазначимо, що автентичне буття є можливим, але змінюється «конфігурація» (що пов'язано з швидкоплинністю реальності, яка детермінує ситуативність) автентичності та відповідальності людини за власний життєвий проект.

Ідею автентичності часто пов'язують з індивідуалізмом, релятивізмом та нігілізмом. Ч. Тейлор намагається спростувати цю критику з неекзистенціалістських позицій. В контексті ретроспективного аналізу проблеми автентичності ідеї Ч. Тейлора є важливими та показовими. Чарльз Тейлор сучасну культуру пропонує називати культурою автентичності. В політичному плані ця культура базується на ідеалі лібералізму нейтральності, одна з основних доктрин якого полягає у обгрунтуванні того, що ліберальне суспільство повинно зберігати нейтральність стосовно питання про гарне і правильне життя. Політичні інститути повинні забезпечувати індивіду вибір, але не його зміст. Гарне, правильне життя – це те, до чого кожна особистість прагне по-своєму і на свій власний манер.

В контексті даних розмірковувань актуальним буде звернення до ідей Б. Хюбнера, який зазначає, що епоха Просвітництва обумовила існування духовних сил, які критично ставились до гетерономно визначеного сенсу, до великих істин (об'єктивно заданих). Саме тоді почався процес звільнення від влади цих істин, і почався пошук нових істин, серед яких важливим було твердження, що немає загальної обов'язкової відповіді на питання стосовно сенсу життя. Тобто в закритих суспільствах сенсу сенс життя для кожної людини був визначений заздалегідь, нав'язаний, об'єктивний, а у відкритих суспільствах цілі сенс життя є суб'єктивним питанням, заздалегідь не визначеним, творчим актом самої людини.

Після зникнення метафізичного сенсу та його

історичного переосмислення перехід від негативного «тепер» до позитивного «іще – не» можливий тільки завдяки втручанню самої людини в світові події (що ознаменувала собою епоха Просвітництва). Місце пасивної надії очікування, що пов'язана зі всемогутнім Богом, зайняла активна надія дії, що покладається виключно на могутність автономної людини.

Повертаючись до ідей Ч. Тейлора, звернемося до основних положень, представлених в роботі «Етика автентичності».

Етика автентичності, згідно з Тейлором, – явище відносно нове, характерне саме для сучасної культури. Народжена наприкінці вісімнадцятого століття, вона спирається на ранні форми індивідуалізму, такі, як індивідуалізм звільненої раціональності, започаткований Р. Декартом, згідно з яким – думка є надійним джерелом самопізнання, або політичний індивідуалізм Дж. Локка, що прагнув поставити особу та її волю над соціальним обов'язком. Проте автентичність також певною мірою суперечила цим раннім формам. Вона породжена періодом Романтизму, який критично ставився до звільненої раціональності та атомізму, які не визнавали уз спільноти. Розвиток етики автентичності можна описати, пов'язавши її відправний пункт з уявленням вісімнадцятого століття про те, що людські істоти наділені моральним почуттям, яке дозволяє їм інтуїтивно відрізняти правильне від хибного. Ця доктрина виникла у боротьбі з іншим поглядом, який стверджував, що знання про добре і погане є питанням підрахунку наслідків, зокрема тих, що стосуються божественної винагороди та кари. Нова ідея полягала в тому, що розуміння добра і зла не є питанням сухого підрахунку, але воно вкорінене у наших почуттях. Мораль певною мірою є внутрішнім голосом.

Уявлення про автентичність розвивається зі зміщення морального акценту у цій ідеї. Подальший аналіз є необхідним, щоб показати нові контексти, з урахуванням яких ми визначаємо нові «конфігурації» автентичності та відповідальності людини як автора власного життєвого проекту. За оригінальною точкою зору, внутрішній голос є важливим, бо він говорить нам, як правильно чинити. Зв'язок із нашими моральними почуттями тут має значення як засіб для досягнення мети чинити правильно. Те, що називається зміщенням морального акценту, відбувається, коли цей зв'язок набуває незалежного і вирішального морального значення. Він стає чимось, чого ми повинні досягти, аби бути справжніми і повноцінними людськими істотами. Щоб зрозуміти, що в цьому нового, ми маємо побачити аналогію з ранніми моральними поглядами, де зв'язок із певним джерелом – скажімо, Богом, або ідеєю Добра – вважався суттєвим для повноцінного буття. (Б. Хюбнер дуже гарно ілюструє дані ідеї за допомогою гетерономного визначеного сенсу). Тільки тепер джерело, з яким ми маємо сполучитися, перебуває глибоко всередині нас. Це частина важливого повороту сучасної культури, нова форма спрямованості в середину, в якій ми починаємо вважати себе істотами із внутрішньою глибиною. Спочатку ідея, що джерело перебуває глибоко в нас, не виключає нашого зв'язку з Богом або Ідеями; це джерело можна вважати нашим справжнім шляхом до них. Певною мірою цю ідею можна бачити як продовження й розвиток починання Святого Августина, який вважав, що шлях до Бога проходить крізь наше власне рефлексивне самоусвідомлення.

Перші варіанти цього нового погляду були теїстичними або, принаймні, пантеїстичними. Тут можна згадати Жан-Жака Руссо – найвидатнішого із філософів, який допоміг викликати це зрушення. Ч. Тейлор вважає Ж.-Ж. Руссо непересічним не тому, що він розпочав цю зміну; а скоріше, тому, що його велика популярність частково викликана тим, що він артикулював речі, які вже були присутніми в культурі (Tejlor 2002) [3]. Ж.-Ж. Руссо часто представляє проблему моральності як проблему нашого слідування голосу природи всередині нас. Цей голос найчастіше глушать пристрасті, спричинені нашою залежністю від інших, з яких головною є гордість. Наше моральне спасіння залежить від відновлення автентичного морального контакту із собою. Ж.-Ж. Руссо навіть уводить назву для цього внутрішнього контакту із самим собою: «le sentiment de l`existence» Це почуття суттєвіше за будь-які моральні погляди, воно складає джерело радості і задоволення. Ж.-Ж. Руссо також переконливо висловив іншу тісно пов'язану із цим ідею. Це є уявлення про те, що Ч. Тейлор пропонує назвати свободою, яка визначає сама себе. Згідно із цим уявленням, я вільний, коли я сам для себе вирішую, що мене стосується, замість того, щоб бути орієнтованим зовнішніми впливами. Ясна річ, що такий стандарт свободи виходить за межі негативної свободи, при якій я вільний робити, що хочу, без втручання інших, оскільки це не суперечить моїй орієнтованості суспільством і залежності від суспільства та його законів, що вимагають від мене підпорядкованості. Самовизначальна свобода вимагає, щоб я розірвав пута усіх таких зовнішніх нав'язувань, і самостійно приймав свої рішення під власну відповідальність.

Але повернімося до ідеалу автентичності: він стає гранично важливим завдяки розвитку, який відбувається після Ж.-Ж. Руссо і який Ч. Тейлор пов'язує з І. Гердером, ще одним, скоріше важливим раннім інтерпретатором, аніж творцем цього ідеалу. І. Гердер висунув ідею, що кожен із нас має свій власний спосіб бути людиною. Він висловив її таким чином: кожна особа має свою власну «міру». Ця ідея дуже глибоко увійшла в сучасну свідомість, стверджує Ч. Тейлор. Вона також є новою. До завершення вісімнадцятого століття ніхто не вважав, що відмінності між людськими істотами мали подібне моральне значення.

Далі знову звернемося до ідей Б. Хюбнера, який зазначає, що той, хто реалізує дію від свого власного імені, заради свого одинокого Я повинен брати на себе відповідальність за здійснене. А той, хто діє в ім'я іншого та заради іншого, апріорі завдяки іншому звільняється від відповідальності. Але в умовах сучасної реальності сенс як загальна, об'єктивна обов'язковість для людського існування закінчився, через цю метафізичну втрату сенсу екзистенціальна нудьга стала поширеним феноменом та проблемою. Людина залишилась без метафізичних відповідей. Тепер естетика є компенсацією метафізичних дефіцитів. Тобто ми звертаємось до проблеми естетичності життєвого сценарію, який творить людина як автор для себе та несе відповідальність (насамперед перед самою собою) за своє життя.

В умовах втрати сенсу постає актуалізація відповідальності людини за автономний сенс в житті та автентичності.

Автономна людина замість того, щоб нести відповідальність перед іншим зважується притягнути інше до відповідальності перед людиною, що має власну волю, потреби. Тобто ідея автономії людини, яка довгий час не дивлячись різноманітні протидії стала дійсністю, означає делігітимацію будь-якої

гетерономної влади над людьми. Автономія означає відмову від підпорядкування гетерономним властям та заміну слухняного підпорядкування мисленням, що має значення редукції гетерономної волі, яка сприймається людиною як обов'язок, до бажання з власної волі людини (Hjubner 2006) [5].

В соціокультурному плані головною характеристикою сучасності став індивідуалізм – закономірний результат отриманої свободи, платою за яку стала відмова від старих моральних порядків. Ч. Тейлор зазначає, що індивідуалізм призводить до зацикленості людини на своєму приватному житті, а суспільство, в якому вона живе, культура, до якої вона належить перестають мати цінність та значимість. Звичайно, індивідуалізм також певною мірою уособлює те, що багато людей схильні вважати найбільшим надбанням сучасної цивілізації. Згідно з Ч. Тейлором, ми живемо у світі, де люди мають право обирати для себе власний спосіб життя, свідомо вирішувати яких переконань дотримуватись, визначати – якими шляхами йти, чого не могли контролювати їхні предки. І ці можливості в основному захищені нашими правовими системами. У принципі, людей більше не приносять у жертву вимогам вищих священних порядків. Дуже мало людей, які могли б відмовитися від цього надбання. Щоправда, стверджує Ч. Тейлор, багато хто вважає – воно ще не довершене, а економічні порядки чи то моделі сімейного життя, або традиційні уявлення про ієрархію поки що надто обмежують нашу свободу, аби ми залишалися самими собою. Сучасну свободу було здобуто шляхом звільнення від старих моральних засад. Раніше люди уявляли себе часткою більшого порядку. Певною мірою це був космічний порядок, «великий ланцюг Буття», в якому людські створіння перебували на своєму належному місці водночас із ангелами, небесними тілами й нашими братами меншими. Цей ієрархічний порядок у всесвіті відбивався в ієрархіях людського суспільства. Людині часто визначалося певне місце, з її власною роллю та статусом, і було майже немислимо від цього відхилитися. Завдяки відмові від цих порядків настала сучасна свобода (Tejlor 2002) [3].

Коли ці порядки нас обмежували, вони водночас надавали сенсу нашій діяльності в соціальному житті. Речі та явища, котрі нас оточували, були не лише потенційною сировиною або інструментами для наших проектів, вони також мали значення, надане їм їхнім місцем у ланцюгу буття. Звичаї й норми суспільства, згідно з Ч. Тейлором, мали більше ніж суто інструментальне значення. Темний бік індивідуалізму полягає в зосередженості на власній особі, що, водночас, знецінює і звужує обрії нашого життя, робить їх менш причетними до інших чи суспільства в цілому. Це занепокоєння знову актуалізувалось у зв'язку з плодами «суспільства, яке дозволяє», діями «я-покоління» або пануванням «нарцисизму». Відчуття, що життя вирівнялося й звузилося, і що це пов'язано з аномальним і гідним жалю самозаглибленням, повернулось у формах, специфічних для сучасної культури. Тобто ми бачимо яскравий прояв діалектичності процесів. Нові реалії детермінують нові конфігурації елементів людського буття.

Висновок: таким чином, за допомогою ретроспективного аналізу проблеми автентичності ми показали процес актуалізації відповідальності людини за власний життєвий проект як основного елементу автентичності людського буття, що обумовлено новими контекстами та обставинами сучасної соціальної реальності.

На протязі довгого часу відбувались діалектичні рухи між вірністю ідентичності та пошуком нових ідентичностей, в конфліктах між вірністю та зрадою, між підпорядкуванням вищим властям та діями людини на власний розсуд, з власної волі, між відповідальністю перед «Іншими» та відповідальністю перед собою. В умовах сучасної реальності сенс в житті визначається самою людиною під власну відповідальність, уникнути якої немає можливості; успішність життєвого проекту залежить виключно від індивіда. Втрата метафізичної опори існування людини, що обумовлює відповідальність в її онтологічному сенсі, сприяє здійсненню автентичного життя.

Бібліографічні посилання

1. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / Ж.П. Сартр; [пер. с франц. В.И. Колядко]. – М.: Республика, 2004. – 639 с.
2. Сартр Ж.-П. Дороги свободы / Ж.-П. Сартр; [пер. с франц. Д. Валяно и Л.Г. Григорьян]. – М.; Х.: Фолио; АСТ, 1999. – 973 с.
3. Тейлор Ч. Етика автентичності: пер. з англ. / Ч. Тейлор. – К.: Дух і Літера, 2002. – 138 с.
4. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В.В. Бибихин]. – Х.: Фолио, 2003. – 503 с.
5. Хюбнер Б. Смысл в бессмысленное время: метафизические расчёты, просчёты и сведение итогов / Б. Хюбнер; [пер. с нем. А.Б. Демидов]. – Мн.: Экономпресс, 2006. – 384 с.

Мясникова Н. А. Ответственность как основной элемент аутентичной жизни человека

В статье представлен ретроспективный анализ понятия и сущности аутентичности в рамках философского дискурса. При этом ответственность человека за собственный жизненный проект рассматривается как важная составляющая аутентичного человеческого бытия, что обусловлено новыми контекстами и обстоятельствами современной социальной реальности. Создание аутентичного способа существования в ситуации под собственную ответственность – это и есть адекватный способ существования в условиях современной реальности, которая характеризуется текучестью, «концом социального», индивидуализацией, плюрализацией жизненных стилей.

Ключевые слова: аутентичность, ответственность.

Myasnykova N. A. Responsibility as the main element of an authentic life of a person

There was made a retrospective analysis of the notion and the essence of authenticity within philosophy discourse in this article. There were used the ideas of M. Heidegger, J.-P. Sartre, B. Hübner, Ch. Taylor and others. Herewith the responsibility of a person for his/her own life project is analyzed as important part of a human being authenticity, which is caused by new contexts and circumstances of modern social reality.

It's mentioned that for a long time there had been dialect movements between loyalty to identity and search for new identities, in conflicts between loyalty and betrayal, between subordination to higher authorities and actions of a person at his/her own discretion, on his/her own will, between the responsibility to «others» and the responsibility to one's-self. Herewith the responsibility for one's-self and to one's-self has ontological dimension, it is the basis of all the rest kinds of responsibility and authentic human being. The responsibility, which is connected with role liabilities of personality in society and participates in making of social order within social system, has more formal and external nature, it reflects the moments of subdivision of person to society and that's why it can be analyzed as an element of unauthentic ways of being.

A person is existentially discharged in terms of «closed

society sense», he/she is responsible to «others» for adequacy of his/her life to offered models that had been defined for a person and is external, imposed. The authorship of person is completely absent in such models, and he/she is deprived of the authenticity of being.

To be authentic, to be true, a person should make a decisive choice for his/her own liberation from social conventions and unauthentic ways of being, free one's-self for his/her own processes and self-determination. In terms of modern reality this liberation came true. The society has influence to personality, but this influence is not significant. Now the main task is creation of own situation and responsibility for it, which fully depends upon a person. In this way, the loss of metaphysical basis of person's existence determines the responsibility in its ontological sense.

The creation of authentic way of existence in situation of own responsibility – that is the adequate way of existence in terms of modern reality, which is characterized by fluidity, «the end of social», individualization, pluralization of life-styles.

Keywords: responsibility, authenticity.

References

Hajdegger, M 2003, *Bytie i vremja* [Being and Time], Folio publ, Kharkiv.

Hjubner, B 2006, *Smysl v bessmyslennoe vremja: metafizicheskie raschjoty, proschjoty i svedenie itogov* [The meaning of a meaningless time metaphysical calculations, mistakes and mixed up], Ehkonompress publ, Moskov.

Sartr, Zh-P 2004, *Bytie i nichto*: *opyt fenomenologicheskoj ontologii* [Being and Nothingness: the experience of phenomenological ontology], Respublika publ, Moskov.

Sartr, Zh-P 1999, *Dorogi svobody* [Freedom Road], Folio publ, Kharkiv.

Tejlor, Ch 2002, *Etika avtentichnosti* [Ethics of Authenticity], Duh i Litera publ, Kyiv.

Надійшла до редколегії 15.05.2013 р.

УДК 796.01

С. В. Могилева

Харьковский национальный университет внутренних дел

СПОРТ КАК ПРЕДЕЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА: ГОРИЗОНТ РАЗМЫКАНИЯ ЧЕЛОВЕКА В СПОРТИВНОМ АГОНЕ

В обращении к оригинальной концепции С. Хоружего автором предлагается новый ракурс философской рефлексии о феномене «большого спорта». Аргументируется, что при рассмотрении спортивного агона как предельной антропологической практики, он может быть соотнесен с практиками духовного восхождения. В этом качестве он принимает на себя функции светской духовной практики.

Ключевые слова: агон, спорт высших достижений, Антропологическая Граница, размыкание, аскетика.

Актуальность заявленной темы обусловлена диспропорцией между возрастающей значимостью спортивной агонистики как социально-культурного феномена и степенью ее философского осмысления. Философия спорта, являясь достаточно молодым междисциплинарным направлением, представлена интересным спектром исследований: от фундаментальных работ Х. Ортеги-и-Гассета и Й. Хейзинги до более поздних попыток дать точные концептуальные определения данного вида деятельности (Ф. Д'Агостино, Н. Визитей, О. Леман, Дж. Макалун и др.) и проблематизации отношений между спортом и игрой (Р. Кретчмер, К. Мейер и др.). Среди наиболее разработанных направлений в этой области следует отметить работы этической и эстетической направленности, исследования, посвященные гуманизации спортивного соперничества, гендерным проблемам и др.. На базе социологических исследований философское осмысление проблем спорта представлено работами Т. Алкемайера, П. Бурдье, Л. Вакана, Х. Эйхберга, Н. Элиаса. Социально-коммуникативные аспекты раскрываются преимущественно в контексте медийности и зрелищности спортивного состязания (С. Гуськов, Т. Даунинг, В. Зверева, Ф. Кидане, Д. Освальд, В. Платонов и др.). Тем не менее, несмотря на разнообразие подходов, на сегодняшний день не существует сколько-нибудь убедительной концепции, обосновывающей растущую востребованность спортивной агонистики в современном пространстве культуры. Преобладающей точкой зрения на спорт в социально-гуманитарном дискурсе остается позиционирование его как общественно приемлемого канала для отведения агрессивных устремлений человека. Наиболее полно эта позиция представлена Ф. Фукуямой, который видит спорт как «бессмысленную» деятельность, призванную «вытряхнуть участника из комфорта буржуазного существования» (Fukujama 2004, p. 478) [11, с. 478] и удовлетворить неустранимую жажду неравного признания: «Для большей части постисторической Европы Кубок мира заменил военную конкуренцию в качестве главной отдушины для националистического стремления стать первыми» (Fukujama 2004, p. 478) [11, с. 478]. Принимая тезис Фукуямы о неискоренимости жажды неравного признания, можно согласиться с тем, что спорт является одной из наиболее удобных арен для ее реализации, но с тезисом «бессмысленности» согласиться трудно. Автор отстаивает позицию, согласно которой спортивный агон имеет мощное трансисторическое содержание экзистенциального характера, раскрытию которого и его трансформациям посвящено диссертационное исследование (Mogileva 2008) [7]. Материал, представленный в данной статье, является частью этого исследования и ориентирован помочь в высветлении тех смыслов спортивного агона, которые до сих пор остаются невычитанными. При этом мы отталкиваемся от двух тезисов. Первый: поскольку спорт высших достижений требует максимальной вовлеченности всего человеческого организма в его психофизической целостности, постольку это позволяет рассматривать его как предельную антропологическую практику. Второй: учитывая укорененность спортивной агонистики в аскезе, эта предельность позволяет его сравнивать с другими практиками аскетического характера. *Целью* статьи является рассмотрение спортивной агонистики как предельной антропологической практики в обращении к оригинальной концепции С. Хоружего.

Постановка проблемы. С. Хоружий, определяя современную антропологическую ситуацию как кризисную, предлагает рассматривать человека не как центр (поскольку в условиях децентрации, «плывущего центра» это уже невозможно), а как границу. По его мнению, подобная переориентация от сущностного центра (классической философии) к Границе Человека диктуется не только логикой (согласно которой

определение предмета состоит в указании его иного, что влечет за собой проведение между ними четкой демаркационной линии), но и современным опытом (Horuzhij (a)) [15]. Определяющей чертой большинства современных практик, в том числе телесных, он называет стремление к пределу, к различного рода трансгрессиям. При этом он подчеркивает, что «существенна лишь чистая антропологическая суть, сама трансгрессия, эффект преступания человеком любой проведенной пред ним черты, будь то заповедь, закон, граница смертельной опасности, поверхность кожи другого существа...» (Horuzhij (b), p. 15) [12, с. 15]. Предлагая свое понимание Антропологической Границы, Хоружий определяет ее как полную совокупность предельных проявлений человека (Horuzhij (a)) [15]. В отличие от эссенциализма классической философии, где человек понимается как сущность (субстанция, «предмет»), в рамках энергийной парадигмы в диаде Человек и его Иное, человек выступает как горизонт существования, характеризуемый определенным набором основных признаков, предикатов (обладание сознанием, конечность ...). Иное, в свою очередь, определяется по отношению к этому набору (Horuzhij (a)) [15]. В грамматическом дискурсе эссенциалистскому пониманию человека соответствует «имя», энергийному – «глагол». В «дискурсе, определяемом «именем», то есть какою-либо из сущностей, это имя, опознаваясь при онтологическом рассмотрении как имя бытия, говорит нам о том, какое именно сбывается, свершается бытие». Глагольное же высказывание «говорит не о том, *какое*, а о том, *каким образом* свершается бытие» (Horuzhij 1997, p. 58) [14, с. 58, курсив автора].

Хоружий полагает, что онтологически Человек – определенный род или горизонт бытия (примеры: «бытие-присутствие» в философии Хайдеггера или бытие сотворенное – «тварь», «микрокосм» в христианстве). В таком прочтении Иное Человека – иной горизонт бытия (Sein – у Хайдеггера, Бог как Пресвятая Троица в христианстве). Тогда, в онтологическом дискурсе, Граница (как энергийное Третье, промежуточное для этой диады) есть «совокупность таких проявлений Человека, в которых совершается его претворение в Инобытие – онтологическое трансцендирование, означающее актуальное изменение, преодоление, трансформацию именно онтологических характеристик Человека, то есть, прежде всего, фундаментальных предикатов конечности и смертности» (Horuzhij (a)) [15].

Поскольку Граница – это граница между человеком и его Иным, то феномены Границы рассматриваются не только как проявления Человека, но и как проявления его Иного и также описываются в энергийном дискурсе (Horuzhij (a)) [15]. Таким образом, феномены Границы определяются как явления особого рода, в которых принадлежащие человеку энергии встречаются и взаимодействуют с некоторыми другими энергиями, «энергиями Иного». Определяющее свойство энергий Иного в том, что их источник не может быть идентифицирован нигде в пределах горизонта человеческого существования (Horuzhij (a)) [15] и этот источник определяется Хоружим как Внеположный исток.

Горизонт человеческого существования – разнородная, многомерная и многоаспектная реальность, потому и Иное Человека также многообразно. Различные роды Иного конституируются по отношению к различным (определяющим) предикатам человеческого существования. Соответственно и каждый род Иного Человеку конституирует и определенный род Границы – ареал, топику Границы. Хоружий выделяет три таких топики как возможности размыкания себя как Человека, антропологически, в предельных проявлениях: онтологическую топику, топику бессознательного и топику виртуальности. Две последние он относит к онтическим ареалам Границы. Граница Человека, по мнению Хоружего, исчерпывается тремя этими ареалами.

Именно отношения с Границей конституируют (само)идентичность человека. В каждой топике радикально различны базовые предикаты человеческого существования. В каждой из них свой тип темпоральности: онтологической топике, которую составляют, по мнению Хоружего, духовные практики, соответствует стрела времени, топике бессознательного – циклическое время, виртуальной топике – «недо-время», недосформировавшаяся темпоральность, не имеющая некоторых конститутивных элементов непрерывной длительности (Horuzhij (a)) [15]. Каждой топике соответствует своя икономия смерти (от греч. οικονομια – устроение дома, дел): в топике духовных практик находит свою реализацию «первоимпульс неприятия смерти», для топики бессознательного характерно влечение к смерти, в топике виртуальности возникает икономия эвтанасии, имплицитного согласия на приятную смерть со скрытым от сознания ее приближением (Horuzhij (a)) [15].

Принадлежность антропологической Границе проявлений человека понимается как выход за рамки горизонта «обычного», «нормального», наличного человеческого существования (Horuzhij (a)) [15]. Мы рассматриваем человека в практике спорта высших достижений как обладающего «авторской» телесностью. Она отличается от обычной тем, что является местом синтеза духовных, душевных, ментальных и физических сил человека и возникает, во-первых, в процессе и в ситуации спортивного состязания и, во-вторых, на достаточно высоком уровне спортивного совершенствования. Достижение такого уровня, также как и сама практика постоянного участия в состязаниях не может рассматриваться как «обычное» состояние человека. По уровню физических и психологических нагрузок спорт высших достижений является предельной и часто экстремальной практикой. При сравнении его с занятиями спортом как «практиками себя» становится очевидно, что последние имеют отношение к эссенциалистскому дискурсу: от занятий спортом два раза в неделю в секции «для здоровья» и заканчивая упорным «накачиванием массы» шесть раз в неделю в тренажерном зале. Тогда как ситуация спортивного состязания может быть описана только в энергийном дискурсе: тренировка «отдельных частей» тела и обучение отдельным навыкам позади, и на передний план выходят неименные, «глагольные» характеристики – действие, акт, деятельность, движение, энергия, интенция. Именно эти характеристики позволяют определить спортивную агонистику в терминах не именного, а глагольного дискурса: *каким образом* человек использует свои возможности, *как* он осуществляет себя. Это позволяет отнести его проявления к «размыкающим» горизонт наличного человеческого существования и тогда главным становится вопрос: к какому ареалу границы принадлежит эта практика?

Достаточно очевидно, что размыкание человека в спорте происходит не в топике бессознательного. Хоружий относит к явлениям, порождаемым бессознательным «феномены безумия» (комплексы, перверсии, фобии,

неврозы, мании и т. п.). Рассматривая эти феномены как феномены Границы Человека, он выделяет заложенный в них механизм «выхода на Границу» – механизм их возникновения и формирования (Horuzhij (a)) [15]. Несмотря на то, что феномены бессознательного имеют собственную характерную структуру (разнообразные циклические паттерны сознания и поведения), они возникают незаметно, непреднамеренно, не по воле самого человека и без осознания сути происходящего. То есть «в топику бессознательного попадают бессознательно» (Horuzhij (a)) [15]. В связи с этим, несмотря на свою холистичность (и разум и сознание участвуют в них, выполняя свои функции), феномены безумия не являются стратегиями, а только паттернами, «фигурами бессознательного». Поскольку спорт – абсолютно сознательная практика, уже постольку она не может принадлежать к данной топике. Также не позволяют отнести спорт к топике бессознательного характер его темпоральности (в спорте она задается направленностью на результат, это «стрела времени» в отличие от цикличности бессознательного) и икономия смерти: трудно представить более далекую от влечения к смерти картину, чем борьба атлетов.

Не менее очевидно, что спорт как антропологическая практика не принадлежит и к топике виртуальности. Главнейшим признаком виртуального явления Хоружий называет его привативность по отношению к «реальному» эмпирическому явлению: оно характеризуется недостатком, отсутствием тех или иных определяющих черт (каких-то измерений, структурных элементов, базовых предикатов) явлений обычной эмпирической реальности, так что ему присуще своего рода частичное, недовоплощенное (в световой метафоре – «мерцающее») существование (Horuzhij (a)) [15]. Хоружий классифицирует виртуальную реальность как недород бытия, в котором нет собственных аутентичных форм, и не может происходить их творчества. В топике виртуальности иное «возникновение» события: здесь нет полноты причин, в частности, отсутствуют целевая и формальная причина (Horuzhij 1997, p. 66) [14, с. 66]. Временность виртуальной реальности характеризуется отсутствием активно деятельностных, сознательно-творческих и целостно-связывающих компонентов, отсутствием более сложных активностей, предполагающих развитую интенциональность (Horuzhij 1997, p. 66) [14, с. 66]. Спортивное же событие возникает во всей полноте причин, его темпоральность полноценно сформирована указанными компонентами, причем интенциональность как стремление победить является не только развитой, но и определяющей характеристикой спортивного события. Событие состязания – это всегда актуализированные интенции, выведение в актуализацию в отличие от недовоплощенности виртуальных событий. Феномены спортивной практики демонстрируют и обширное многообразие собственных форм (состязаний, видов спорта, достижения победы и т. д.), и творчество новых (видов спорта, развитие техники и тактики и т. п.). Одной из самых характерных черт творчества в спортивной актуализации является принятие на себя ответственности в отличие от «виртуального творчества», которое Хоружий определяет как «творчество без притязаний на истинность, полу понарошку, для прикола» (Horuzhij 1997, p. 67) [14, с. 67], как творчество без ответственности, постулирующее, что все – виртуальность.

Таким образом, спорт, рассматриваемый как антропологическая практика, не принадлежит к виртуальному ареалу и ареалу бессознательного Границы человека. Оставшуюся – онтологическую топику, согласно Хоружему, составляют духовные практики (Horuzhij (a)) [15], с которыми спортивная агонистика обнаруживает немалое сходство по основным характеристикам. Поэтому вопрос о возможной принадлежности спорта (в рассматриваемом качестве) к онтологической топике Границы требует более подробного рассмотрения.

Спорт в онтологической топике антропологической границы.

Стремление к онтологической трансформации, осуществляемое в этой топике, коренится в ощущении фундаментального неблагополучия в ситуации человека и неискоренимого стремления к возможной Альтернативе (Horuzhij (d)) [16]. Основополагающую роль здесь играет осознание человеком собственной конечности и осознание наличия в себе Первоимпульса неприятия смерти. Интенция на этот Первоимпульс помогает его экспликации как имеющего свой источник вне горизонта «здешнего» бытия – как импульс Внеположного Истока. Поскольку Первоимпульс действует в сознании, то сознание становится единственным непосредственным его агентом. Осознаваясь, он носит характер Зова Внеположного Истока. Исполнение Первоимпульса неприятия смерти означает онтологическую трансформацию, следовательно, сознание становится агентом такой трансформации, что, в свою очередь, возможно лишь при всецелой ориентации на Первоимпульс (ответ на Зов) и всецелой отдаче сознания его исполнению (Horuzhij (a)) [15]. Суммарный вывод Хоружий формулирует так: в репертуаре человеческих проявлений существуют определенные проявления, которые коренятся в отношениях человека со смертью и представляют собой холистическую антропологическую стратегию, ориентированную к онтологической Границе Человека (Horuzhij (a)) [15]. Он полагает, что эта стратегия может быть только стратегией Духовной практики, так как именно она выступает как наиболее прямая и последовательная реализация альтернативной антропологической стратегии, и ее конститутивные признаки могут рассматриваться как необходимые элементы такой стратегии (Horuzhij (d)) [16]. Первым признаком Хоружий называет связь с аскезой. «Альтернативность» реализуется в аскезе прямолинейно и буквально, путем выхода из всего круга обыденного эмпирического существования. Далее Хоружий развивает мысль следующим образом: поскольку цель Духовной практики является мета-целью (телосом), лежит в Инобытии (финальное состояние данной стратегии не является и не может никогда стать данностью в горизонте эмпирического опыта), то путь к этой цели обеспечивается энергией Внеположного Истока. Главная задача человека – войти с ней в общение (Богообщение). Поэтому важным элементом Духовной Практики является молитва, она помогает выполнению поставленной задачи: «выстроить» энергии человека в соответствии с энергиями Внеположного Истока – осуществить синергию. Это последовательное и всецелое энергийное переустройство человеческого существа и есть содержание Духовной Практики. Оно представляет собой ступенчатый процесс, в котором каждая ступень – особый образ организации всего множества человеческих энергий, не осуществимый в обычных, неальтернативных стратегиях. Осуществление такой энергийной аутотрансформации человека имеет, согласно

Хоужему, две тесно связанные особенности. Во-первых, оно подчинено целому канону правил организации и интерпретации осуществляемого опыта: поскольку энергии человека разнородны, подвижны, необходимые для достижения цели конфигурации их отсутствуют в обычном опыте человека (Horuzhij (d)) [16]. Во-вторых, «хотя сама Практика есть индивидуальный процесс, однако создание ее канона, его хранение, пополнение, трансляция – общий, сверхиндивидуальный труд, свершаемый соборным и историческим организмом *Духовной Традиции*» (Horuzhij (d)) [16, курсив автора]. Таким образом, осуществление Практики возможно лишь внутри Духовной Традиции.

Множество различных духовных практик обладают существенной универсальной чертой. Анализ, проведенный Хоружим, показывает, что процесс осуществляемого восхождения к онтологической трансформации можно разбить на три основных блока, которые он характеризует с позиций теории систем (по их роли в динамике восхождения): блок отрыва – блок (онто) движителя – блок телоса (Horuzhij (b), p. 8) [12, с. 8]. К первому блоку относятся практики, осуществляющие альтернативность обычному порядку существования, позволяющие оторваться от него. Центральный блок практики должен обеспечить саму возможность восхождения к онтологической трансформации человека. Поскольку претворение (трансформация) онтологично, то есть меняет образ бытия человека, постольку оно не может быть осуществлено собственными энергиями человека, а только энергиями Внеположного Истока, но которые действуют в антропологической реальности. Это является ключевой чертой онтологической динамики Духовной Практики (Horuzhij (b), p. 9) [12, с. 9]. Этот Внеположный Исток совершающей энергии онтологического претворения отождествляется с телосом данной практики. Задача же человека, пишет Хоружий – предоставить энергиям Внеположного Истока возможность действовать в себе, то есть сделать антропологическую реальность (онтологически) разомкнутой, открытой для этих энергий и действовать сообразно с ними, в синергии. Таким образом, блок онтодвижителя выполняет задачу онтологического размыкания человека и это размыкание холистично: в него вовлекается все многообразие энергий человека – телесных, психических, духовных (Horuzhij (b), p. 9) [12, с. 9]. В стадии заключительного блока человек входит в область антропологической границы, и каждая ступень несет уже определяющее влияние инобытийного телоса. Это влияние сказывается в начинающемся претворении самих фундаментальных предикатов способа человеческого существования. В частности, в исихастской практике, это перемены перцептивных возможностей человека (Horuzhij (b), p. 11) [12, с. 11]. Но в целом, духовная практика не снимает фундаментальный предикат телесности человека, прямо связанный с фундаментальным предикатом конечности человеческого бытия, что позволило Хоружему охарактеризовать тело как «трагический инструмент» (Horuzhij (b), p. 12) [12, с. 12].

Уже при первичном сравнительном анализе характеристик духовных практик и характеристик спорта (высших достижений) как антропологической практики становится очевидным их значительное сходство. Трансформация человека из начинающего в спортсмена высокого уровня также подчинена строгому канону правил не только вида спорта, но и организации и интерпретации его двигательного, соревновательного, психологического опыта. Каким бы ни был одаренным спортсмен, его способности и потенции требуют развития, обработки, «огранки» с целью достижения их необходимой конфигурации и эти конфигурации не могут быть достигнуты в обычной жизни человека, его повседневном опыте. Работа со спортсменом высокого уровня также является индивидуальной (в сборных командах страны или профессиональных спортивных клубах тренер работает максимум с двумя-тремя спортсменами персонально), однако обучение, трансляция опыта и знаний технико-тактического и психологического характера, их пополнение и интерпретация совершаются в рамках традиций не только вида спорта, но и отдельных школ. И, таким образом, спортивная практика, как и духовная, не существует вне традиции. Также практика спорта больших достижений может быть охарактеризована как холистичная практика, в которую вовлекается все многообразие человеческих энергий. Достижение высокого спортивного результата требует не только полной отдачи времени и усилий спортсмена, перестройки всего его бытия, но и полного его вовлечения: его разума, воли, психических и соматических сил в их комплексном взаимодействии.

Более показательна общая укорененность духовных и спортивных практик в аскетизме. Отметим основные моменты. Известно, что само слово «аскетизм» ведет свое происхождение от греческого слова aske (упражняющийся в чем-либо), и его первоначальное значение – подготовка атлетов к состязаниям (тренировка) (Filosofskij jenciklopedicheskij slovar' 2003, p. 29) [10, с. 29]. Греческое же askesis имеет дополнительное значение – искусная и старательная обработка грубого материала. Закаливанием и тренировкой («обработкой») тела путем постоянных гимнастических упражнений и воздержанного образа жизни занимались, прежде всего, греческие атлеты, которые первоначально и назывались аскетами. Участник атлетических соревнований античности не воспринимался как обычный человек. Согласно известному олимпийскому правилу атлет должен был под присмотром специального наставника «тренироваться» девять месяцев перед играми, соблюдая определенный распорядок дня, определенную диету – то есть фактически вести образ жизни аскета, «посвященного» богу. Нарушители режима к участию в играх не допускались. Последний месяц должен был проходить непосредственно в Олимпии, на глазах у специальных жрецов, ответственных за состязания (Mihajlin 2004) [6]. Такая тренировка, предполагавшая способствовать обретению добродетели, избранности, соответствует сущности аскетизма в строгом смысле – дисциплина, имеющая духовную цель (Larionova 2003, p. 92) [5, с. 92]. Но в истории смешиваются две различные концепции. Одна из них сохраняет оригинальное значение этого слова как дисциплины тела ради каких-либо наивысших целей; другая же совершенно «не доверяет телу», и аскетизм тогда становится не тренировкой, а разрушением тела или полным отрицанием его значимости (Larionova 2003, p. 92) [5, с. 92]. Влияние последней тенденции прослеживается во многих религиозных системах, но наиболее ярко выражено в христианстве. Т. Холл отмечает, что сама «регулярность настолько фундаментальна для развития духовности, что религия всегда настаивала на периодически повторяющихся религиозных упражнениях – отсюда воскресенья, часы молитв и т. п.; и этическая ценность подобной регулярности была

настолько очевидной, что во всех развитых религиозных системах дисциплинарный аскетизм занимал более или менее явное место» (Larionova 2003, p. 93) [5, с. 93]. Регулярность тренировок в занятиях спортом, конечно, не является достаточным признаком наличия духовности, но спорт как антропологическая практика предоставляет телу возможности, которых оно не имело и не имеет ни в какой другой: право «авторского» голоса и возможности субъективации. Хоружий, истолковывая телесность в духовных практиках, опирается, прежде всего, на практику восточнохристианской аскезы – исихазм. Он подчеркивает, что это одна из немногих духовных практик, следующих парадигме восхождения, которая не отрицает значимости тела и вовлекает его в процесс трансформации, а не отсечения (Horuzhij (b), p. 8) [12, с. 8]. Однако тело даже в этой практике занимает подчиненное положение, оно – по прежнему «инструмент» и в эпитете «трагический» слышен отголосок (в лучшем случае) общехристианского неприятия тела как средоточия материального, тварности, источника зла. Хоружий называет фундаментальным предикатом телесности косность, инертность, обладание структурами жесткости, неподвластность тела разуму и сознанию (Horuzhij (b), p. 3) [12, с. 3]. Он сетует на «неудобопременчивость» тела, и в конечном итоге именно тело становится виновным в невозможности осуществить полное претворение бытия. Тело по прежнему – в положении «снизу» (у меня есть тело) и с ним надо что-то делать, как-то поступать, чтобы не мешало в достижении цели. В процессе же спортивного состязания тело обретает с психикой, волей, разумом равные права и даже больше, поскольку является местом синтеза их проявлений (более подробно см.: (Mogileva 2008) [8]).

Аскетику можно рассматривать и как вспомогательное средство индивидуации, если воспринимать индивидуацию как свою жизненную задачу. Аскетизм осуществляется на протяжении всей практики (духовной и спортивной), но именно на первой стадии (блок отрыва), он играет основную роль по выполнению задачи перехода в альтернативный обычному бытию режим существования.

Выявленное до сих пор сходство между духовными и спортивными практиками становится не столь очевидным при переходе к рассмотрению второй стадии из трех, выделенных Хоружим как непременные для духовных практик. На этой стадии (блок онтодвижителя) выполняется задача онтологического размыкания, чтобы сделать реальность человека способной воспринять энергии Внеположного истока, за счет которых и осуществляется трансформация бытия из наличного в инобытийное, то есть собственно онтологическая трансформация. Для ответа на вопрос, можно ли (до какой степени) отнести спорт как антропологическую практику к духовным практикам и, следовательно, к онтологическому ареалу Границы человека, необходимо ответить на два главных вопроса. Первый: вступает ли спортсмен в процессе спортивного состязания во взаимодействие с энергиями Внеположного Истока и если да, то второй вопрос: как человек взаимодействует с этими энергиями, поскольку в духовных практиках главная задача – достижение синергии и основное средство ее достижения – молитва.

Энергии Внеположного Истока Хоружий описывает как энергии трансцендирования. Человек как бытие-присутствие, способное к онтико-онтологическому различению осознает энергии трансцендирования как независящие от него, от его воли, но действующие в нем. Это осознание приводит к опознанию этих энергий как энергий внеположных по отношению к человеку и полаганию Внеположного Истока (акт обращения, по Хоружему) (Horuzhij 1997, p. 64) [14, с. 64]. Действие этих энергий в сознании вносит определенное смысловое содержание: оно воспринимается как сообщение, зов Внеположного Истока к сознанию. С откликом человека на этот зов в измерении бытия-действия человека формируется диалогическая ситуация (Horuzhij 1997, p. 65) [14, с. 65]. Это диалогическое взаимодействие энергий человека с энергиями трансцендирования Хоружий определяет как онтодиалог и любой межчеловеческий диалог обладает содержанием, «событиен» в хайдеггеровском смысле только в том случае, если для каждого из участников существует свой онтодиалог (Horuzhij 1997, p. 65) [14, с. 65]. Событийный диалог разворачивается, согласно Хоружему, в таком событийном горизонте, который полагается из онтодиалога, из отношения каждого из участников к Внеположному Истоку. То есть, горизонт всякого событийного диалога полагается онтодиалогом. Онтодиалог не является самоподдерживающейся коммуникацией, его поддержание и связность возможны лишь при условии устремленности, открытости человека для энергий трансцендирования. Хоружий называет это условие синергией (Horuzhij 1997, p. 65) [14, с. 65].

События трансцендирования не возможны вне присутствия человека и включают акты сознания и рефлексии, энергии же трансцендирования направлены на фундаментальные предикаты наличного бытия и названы Хоружим энергиями неприятия этих предикатов, отталкивания от них, стремления к их изменению (Horuzhij 1997, p. 62) [14, с. 62]. Таким образом, энергии трансцендирования характеризуются как импульсы отрыва, «выступления из» (а не «выступления к»), а трансцендирование – как действие онтологического исхода (Horuzhij 1997, p. 62) [14, с. 62].

Возвращаясь к соотнесению практики спортивного состязания с духовными практиками, можно увидеть, что фундированность спортивного диалога онтодиалогом вполне может быть описана в терминах экзистенциальной философии. А именно – как вовлеченность и (собственно) трансцендирование. Представитель позднего, позитивного экзистенциализма Н. Аббаньяно отмечает, что «человек может отказаться от вовлеченности, но он не может не чувствовать зова к ней» (Abban'jano 1998, p. 41) [1, с. 41]. А также: «Индивид формируется только в экзистенциальном акте трансценденции, являющейся абсолютной открытостью» (Abban'jano 1998, p. 45) [1, с. 45]. Это экзистенциалистское описание зова Внеположного Истока и устремленности, открытости человека по отношению к нему. В диссертационном исследовании (Mogileva 2008) [7] подробно показано, что только при условии полной вовлеченности и отдачи спортсмена ситуации состязания возможно трансцендирование как выход за пределы той суммы наличных возможностей, какой он является на данный момент. В спортивной среде такой отдаче соответствует слово «выложиться», которое содержит в себе соответствующие трансцендированию коннотации отрыва от наличного бытия: выход, выступление, выбор, а также коннотации открытости: выложить себя – то есть предоставить.

Хоружий упрекает экзистенциализм в (только) констатации факта вброшенности человека в ситуацию.

Он считает, что в противоположность духовной практике, где присутствует основополагающее решение изменить (онтологическую) ситуацию, сделать свой собственный способ бытия, в экзистенциализме разворачивается дискурс «обреченного приятия» этой ситуации (Horuzhij (c)) [13]. Сравнение философии (для которой рефлексия на ситуацию – нормальное состояние, а задача – в создании концепта) и практики (даже духовной) представляется не вполне корректным. Кроме того, энергии трансцендирования (как энергии Внеположного истока) не зависят от воли человека, а онтологического претворения (даже частичного – в виде «обожения» в исихазме), насколько известно, не происходит со всеми (только с некоторыми) адептами. Сравнивая исторически сложившиеся формы стратегий бытийной трансформации, Хоружий отдает предпочтение максималистской, радикальной и экстремальной, предельно индивидуальной стратегии – духовным практикам перед массовой стратегией – Религией Спасения (Horuzhij (d)) [16]. Но, полагая, что именно духовная практика выступает как наиболее прямая и последовательная, «эталонная» реализация альтернативной антропологической стратегии, он в какой-то мере отказывает не только массовым, но и другим формам таких стратегий: например – публичным, в сообществе. Притом, что утверждается «необходимость размыкания индивидуальности во всечеловечность», которое «прозревает твою фундаментальную общность с Другим», где «осуществляя премену себя – осуществить премену всего» (Horuzhij (d)) [16], не рассматривается механизм этого осуществления. Скорее указанное «размыкание во всечеловечность» является переложением внятной формулировки Сартра: «выбрать себя так или иначе означает одновременно утверждать ценность того, что мы выбираем» и в этом плане «выбирая себя, я выбираю человека вообще» (Sartr 1990, p. 324) [9, с. 324]. В этом смысле монах, осуществляющий практику индивидуального восхождения, утверждает ценность устремленности к Богу, ценность богообщения. Но, в то же время, он избегает ответственности не только перед миром, но и перед собой, поскольку, как артикулирует позитивный экзистенциализм: «человек может быть самим собой только при условии, что он выходит за рамки самого себя к тройной трансцендентности Я, мира и сообщества» (Abban'jano 1998, 45) [1, с. 45]. Экзистенциализм постулирует неповторимость индивида как высшую ценность, а неповторимость осознается и обретается во взаимодействии с миром (который есть сообщество разных других), а не только с Богом, который является абсолютным, но универсальным другим для каждого человека. То же отмечает М. Бубер: «Встреча с Богом дается человеку не ради того, чтобы он был занят только Богом, но ради того, чтобы он подтвердил смысл в мире» (Buber 1995, p. 81) [2, с. 81].

Достоинство духовных практик, в которых задействована соматика человека (исихазм, йога, даосизм, дзэн-буддизм и др.) в том, что в них телесность (которая всегда социальна) «перекодируется» в соответствии с «божественным дискурсом». Но в них отсутствует индивидуальность человека, его авторский голос, поскольку авторство возможно только в незамкнутом пространстве сообщества, пространстве культуры. Спорт высших достижений, рассматриваемый как предельная антропологическая практика, обнаруживает с духовными практиками большое сходство не только в структуре, но и по существу: спортивный диалог при условии подлинной вовлеченности спортсмена фундирован онтодиалогом. Вовлеченность в агон – это открытость энергиям трансцендирования, размыкание себя навстречу Иному как переопределение себя во взаимодействии и устремленности к еще недостигнутому. Античный атлет знал, что в нем побеждает божественная сущность: «Атлет сбрасывает свое старое бытие, он должен потерять себя, чтобы себя обрести. Бог и герой входят в голое тело, которое освободил человек» (Hjubner 1996, p. 106) [17, с. 106]. Незамкнутость телесности современного спортсмена, открытость к динамичному переоформлению, интенция на превосхождение себя и другого – та же открытость энергиям трансцендирования и при условии, что каждый участник состязания действительно вовлечен, такое взаимодействие поддержано онтодиалогом. В таком прочтении можно утверждать, что спорт выполняет в социуме своеобразную роль духовной практики. В противоположность обыденной точке зрения понимания духовности как альтернативы телесности (и соответствующего пренебрежительного отношения к спорту как наиболее телесной практике), следует привести слова С. Крымского: «… духовность противоположна не плоти, а хаосу возбужденных инстинктов, … не телу, но иллюзиям и суррогатам чувственности … Духовность – это не альтернатива телесности, а опосредствующее начало между интеллектом и инстинктом. Это всегда полнота бытия, противоположная любой абсолютизации какой-либо его подсистемы» (Krymskij 1992, p. 24) [4, с. 24]. Спорт, как аскетическая практика субъективации, интегрирует избыток жизненных сил в соответствии с интенциональной устремленностью и именно в этом плане следует понимать слова Бурдье: ««Упражнения духа» суть телесные упражнения, а многочисленные современные тренировки суть форма доступа к вечности» (Burd'e 1994, p. 275) [3, с. 275]. Таким образом, можно утверждать, что человек в спорте размыкает себя именно в пространстве онтологического ареала антропологической границы. Однако, характер взаимодействия с этими энергиями иной, чем в религиозных духовных практиках.

Концепция С. Хоружего обладает богатейшим содержанием и потенциальностью, которые позволяют существенно расширить горизонт рассмотрения и интерпретации различных антропологических проявлений, в том числе, и практик спорта. Но, как большинство новых авторских концепций, она не лишена жесткости и радикальности. Это стремление к радикальности прослеживается в уже отмеченном выделении обособленности духовных практик (институт монашества – радикальное отделение от мира), в акцентировании «разрывного» преодоления границ, где данность «отменяется» (Horuzhij 1997, p. 60) [14, с. 60] радикальной же «пременой», в «инструментальном» рассмотрении тела, где оно по-прежнему занимает подчиненно-объектное положение.

Выводы. Незамкнутость спортивной телесности и предельность человеческих проявлений в спортивной деятельности позволяет рассматривать спорт высших достижений как предельную антропологическую практику. Рассматриваемый в этом качестве, он обнаруживает значительное сходство с духовными практиками восхождения, которые задействуют соматику, и в структуре и по существу. Спорт, как и духовные практики, начинается и продолжается в аскетике. Но если аскеза в монашестве монологична, без соотнесения

себя, без возможности выверения себя (здешним) другим, то в спорте человек себя ограничивает, проектирует, делает, утверждает и подтверждает во взаимодействии. При этом спортивный диалог при условии подлинной вовлеченности спортсмена фундирован онтодиалогом, поскольку вовлеченность в агон – это открытость энергиям трансцендирования, размыкание себя навстречу Иному. Поэтому, рассматриваемый с точки зрения энергийной парадигмы, спорт как предельная антропологическая практика, не обладая характеристиками топики виртуальности и топики бессознательного, принадлежит к онтологическому ареалу антропологической границы. В пользу этого вывода говорят также вид темпоральности в спорте («стрела времени») и икономия смерти (неприятие). Но, в отличие от духовных практик, где тело занимает подчиненно-инструментальное положение и не имеет «права голоса», спортивная телесность, как обретаемая в коммуникации и предельно раскрывающая индивидуальные потенции, является истинно авторским голосом в многообразии человеческих проявлений. Человек погружен в отдельность, обособленность своего организма для того, чтобы иметь возможность окрасить бытие в свой собственный цвет, обогатить всеобщее индивидуально-субъективным опытом. Спорт как социокультурная практика предоставляет такие возможности для осуществления авторства своей судьбы в целом и психофизической целостности своего организма в частности, тогда как монашеский аскетизм духовных практик – это только наиболее прямой, надежный, выверенный (хотя и не гарантированный) путь к воссоединению с трансцендентным. При этом в спорте человек как субъект не только обогащается всем разнообразием «путевых впечатлений» индивидуально найденного пути, но и принимает на себя всю полноту ответственности за выбор этого пути – перед собой и за способы его реализации (этические, прежде всего) – перед миром. Если духовно-монашеские практики своего рода бегство от мира, то спортивная агонистика – одна из форм принятия мира. И в таком прочтении можно утверждать, что спорт выполняет в социуме своеобразную роль «светской» духовной практики. В пользу этого вывода говорят и факты взаимозаменяемости периодов расцвета спорта и духовно-монашеского аскетизма в истории западной цивилизации.

Библиографические ссылки

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм / Н. Аббаньяно // Введение в экзистенциализм / Н. Аббаньяно; [пер. с итал.]. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 77-288.

2. Бубер М. Я и Ты / Мартин Бубер // Два образа веры / Мартин Бубер ; [пер. с нем.]. – М.: Республика, 1995. – С. 15-92.

3. Бурдье П. Программа для социологии спорта / Пьер Бурдье // Начала / Пьер Бурдье ; [пер. с фр. Н. А. Шматко]. – М.: Socio-Logos, 1994. – С. 257-275.

4. Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации / С. Б. Крымский // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 21-28.

5. Ларионова М. Г. Дисциплинарный аскетизм как культурно-историческое явление / М. Г. Ларионова // Образ рая: от мифа к утопии. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – Вып. 31: сер. «Symposium». – С. 90-95.

6. Михайлин В. Аполлоновы лярвы: состязательный спорт в древнегреческой и новейшей культурных традициях [Электронный ресурс] / В. Михайлин // Неприкосновенный запас. – 2004. – № 3. – Режим доступа к журн.: http://magazines.russ.ru/nz/2004/35/mih23.html

7. Могилева С. В. Современный спорт в экзистенциальном и социально-коммуникативном измерениях: дисс. на соискание уч. степени канд. филос. наук: спец. 09.00.03 «социальная философия и философия истории» / С. В. Могилева. – Харьков, 2008. – 221 с.

8. Могилева С. Спорт как разновидность телесных практик субъективации: агон – диалог – экзистенция / С. Могилева // Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – 2008. – № 792. – С. 217-227.

9. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. / Жан-Поль Сартр // Сумерки богов. – М.: Издательство политической литературы, 1990. – С. 319-344.

10. Философский энциклопедический словарь / [Ред.-составители: Е. Ф. Губский, Г. В. Кораблева, В. А. Лутченко]. – М.: ИНФРА-М, 2003. – 576 с.

11. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма ; [пер. с англ. М.Б. Левина]. – М.: ООО Изд-во АСТ: ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 588 с.

12. Хоружий С. С. Герменевтика телесности в духовных традициях и современных практиках себя [Электронный ресурс] / С .С. Хоружий. – Режим доступа: http://www.synergia-isa.ru/lib/download/lib/004_Horuzhy_Germenevtika_Telesnosti.doc

13. Хоружий С. С. Духовная практика и духовная традиция: концепт [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий. – Режим доступа: http://intelros.org/lib/statyi/horuzjy3.htm

14. Хоружий С. С. Род или недород? / С. С. Хоружий // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 53-68.

15. Хоружий С. С. Человек: сущее, трояко размыкающее себя [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий. – Режим доступа: http://www.antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy2

16. Хоружий С. С. Шесть интенций на бытийную альтернативу [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий. – Режим доступа: http://www.synergia-isa.ru/lib/download/lib/010_Horuzhy_6_Intenciy.doc

17. Хюбнер К. Истина мифа / Курт Хюбнер ; [пер. с нем.]. – М.: Республика, 1996. – 448 с.

Могільова С. В. Спорт як гранична антропологічна практика: горизонт розмикання людини у спортивному агоні

У зверненні до оригінальної концепції С. Хоружого автором пропонується новий ракурс філософської рефлексії про феномен «великого спорту». Аргументується, що розглянутий як гранична антропологічна практика спортивний агон може бути співвіднесений з практиками духовного сходження і як такий в певній мірі приймає на себе функції світської духовної практики.

Ключові слова: агон, спорт вищих досягнень, Антропологічна Границя, розмикання, аскетика.

Mogileva S.V. Sport as an irreducible anthropological practice: horizon of person breaking in sport agon

The author of this article offers a new perspective of philosophic conceptualization of the phenomenon of «great sport» in reference to original concept of S. Khoruzhy. Irreducibility of human manifestations in sport allows consider sport of higher achievements as an irreducible anthropological practice. In this quality the author finds it similar to spiritual practices of ascension, which activates somatics (Hesychasm, yoga etc.). Sport along with spiritual practices begins and continues in ascetics. It is noted that if ascetic is monologic in regular clergy, without reference of oneself to (local) other, then the person projects himself in sport, approves and confirms in cooperation. At the same time, the sport dialogue provided real involvement of participants is founded with ontological dialogue as the involvement in the agon – is the openness to transcending energies. From the point of view of energetic paradigm, sport belongs to ontological areal of anthropological boarded as an irreducible anthropological practice. But, in contrast to the spiritual practices, where the body takes a subordinate and instrumental position, athletic physicality reveals individual potencies maximally and is a true author's voice in the variety of human manifestations.

Sport as a sociocultural practice gives the possibility for fulfillment of authorship of own destiny and psychological and physical oneness of the organism, while the monastic asceticism of spiritual practices is only the most adjusted (non-guaranteed) way to reunite with the transcendent. At the same time the person as the subject in sport takes full responsibility for the choice of the way – for oneself and for the methods of its implementation (ethical, first of all) - for the world. If spiritual and monk practices are the escape from the world, the sport agonistics – is a form of acceptance of the world. In this way, it can be concluded that the sport undertakes a unique role of «secular» spiritual practice in society.

Keywords: agon, «great sport», anthropological boarder, person breaking, ascetics.

References

Abban'jano, N 1998, *Vvedenie v ehkzistencializm* [Introduction to ekzistentsializ], Aletejja publ, St Petersburg.

Buber, M 1995, 'Ja i Ty', *Dva obraza very* [Me and You, Two Visions of Faith], Respublika publ, Moskov.

Burd'e, P 1994, 'Programma dlja sociologii sporta' [The program for the sociology of sport], *Nachala* [Beginnings], Socio Logos publ, Moskov.

Filosofskij ehnciklopedicheskij slovar' [Encyclopedic Dictionary of Philosophy], 2003, INFRA-M, Moskov.

Fukujama, F 2004, *Konec istorii i poslednij chelovek* [The End of History and the Last Man], OOO Izd vo AST: ZAO NPP «Ermak» publ, Moskov.

Hjubner, K 1996, *Istina mifa* [The Truth of the myth], Respublika publ, Moskov.

Horuzhij, SS (a) n.d., *Chelovek: sushhee, trojako razmykajushhee sebja* [People: being, disconnecting itself in three ways] – viewed May, 30: <http://www.antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy2>

Horuzhij, SS (b) n.d., *Germenevtika telesnosti v duhovnyh tradicijah i sovremennyh praktikah sebja* [Hermeneutics of physicality in spiritual traditions and modern practices themselves] – viewed May, 30: <http://www.synergia-isa.ru/lib/download/lib/004_Horuzhy_Germenevtika_Telesnosti.doc>

Horuzhij, SS (c) n.d., *Duhovnaja praktika i duhovnaja tradicija: concept* [spiritual practice and spiritual tradition: concept] – viewed May, 30: <http://intelros.org/lib/statyi/horuzjy3.htm>

Horuzhij, SS (d) n.d., *Shest' intencij na bytijnuju al'ternativu* [Six intentions on existential alternative] – viewed May, 30: <http://www.synergia-isa.ru/lib/download/lib/010_Horuzhy_6_Intenciy.doc>

Horuzhij, SS 1997, Rod ili nedorod? [Rhode or crop failure?], *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], № 6, pp. 53–68.

Krymskij, SB 1992, Kontury duhovnosti: novye konteksty identifikacii [Outlines of spirituality, new contexts identification], *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], № 12, pp. 21–28.

Larionova, MG 2003, 'Disciplinarnyj asketizm kak kul'turno-istoricheskoe javlenie' [The Disciplinary asceticism as a cultural and historical phenomenon], *Obraz raja: ot mifa k utopii* [Image of paradise: from myth to utopia], Sankt Peterburgskoe filosofskoe obshhestvo publ, Vyp. 31: ser. «Symposium». St Petersburg.

Mihajlin, V 2004, 'Apollonovy ljarvy: sostjazatel'nyj sport v drevnegrecheskoj i novejshej kul'turnyh tradicijah' [Apollo Larvae: the controversial sport in ancient and modern cultural traditions], *Neprikosnovennyj zapas* [Emergency ration], №3,

Mogileva, S 2008, 'Sport kak raznovidnost' telesnyh praktik sub#ektivacii: agon – dialog – jekzistencija, Filosofs'ki peripetiї' [Sport as a kind of bodily practices of subjectivation: agon – a dialogue – existential, Filosofski peripetiї]. *Visnik Harkivs'kogo nacional'nogo universitetu imeni V. N. Karazina* [Bulletin of Kharkiv National University V. N. Karazina], № 792, pp. 217–227.

Mogileva, SV 2008, 'Sovremennyj sport v ehkzistencial'nom i social'no-kommunikativnom izmerenijah', autoreferat of dissertation, kandidat nauk, [Modern Sport in the existential, social and communicative dimensions: diss], Har'kov

Sartr, Zh.-P 1990, 'Ehkzistencializm – ehto gumanizm' [Existentialism - is humanism], *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods], Izdatel'stvo politicheskoj literatury, Moskov.

Надійшла до редколегії 14.05.2013 р.

УДК 141.319.8:271.2(477.82)»18/19»

О. В. Мороз

Житомирський державний університет імені Івана Франка

АНТРОПОЛОГІЧНО-ГУМАНІСТИЧНА СУТНІСТЬ ПОГЛЯДІВ ЦЕРКОВНИХ ДІЯЧІВ ВОЛИНІ КІНЦЯ XIX – ПОЧАТКУ XX СТОЛІТЬ

Здійснюється аналіз антропологічно-гуманістичних пріоритетів у релігійно-філософських поглядах церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття. Встановлено, що осмислення сутності та призначення людини в гуманістичній спадщині Н. Теодоровича, А. Хойнацького, А. Сендульського апелює до засадничих положень релігійної антропології, гуманістично-антропологічних особливостей розвитку української філософської думки. Автор акцентує на провідних аспектах християнської антропології, визначальних рисах українського світоглядного менталітету, які детермінують особливості гуманістично-релігійних поглядів церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття.

Ключові слова: антропологічно-гуманістичні пріоритети, релігійна антропологія, український світоглядний менталітет, містицизм, православ'я, Бог, людина.

Постановка проблеми. Згідно з християнською традицією людина розглядається у триєдиному статусі, який апелює до індивідуального, соціального та трансцендентального її начал. Православне вчення як течія християнства розглядає цілісність людини, яка обумовлена єдністю фізичної, духовної істоти, а також як найдосконаліше Боже творіння (Божий задум). Із зазначеного вище можемо стверджувати, що православне вчення носить гуманістичний характер, оскільки потрактовує не тільки власне сутність людини, але й розкриває її духовний потенціал у зв'язку із сакральним. У цьому контексті релігійно-філософські погляди православних церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття викликають особливий інтерес, оскільки становлять гуманістичну парадигму обґрунтувань сутності людини, основних проявів її буття, єдність з Божественним, зв'язок ціннісних морально-етичних модусів та поведінки у контексті православного світогляду.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Відзначено, що інтерес до християнсько-моральних цінностей православного світу зростає, про що свідчать численні публікації Є. Дулумана, М. Стадника, А. Чернія та ін., які розглядаються основні риси християнських ціннісних орієнтацій. Однак особливості антропологічно-гуманістичних пріоритетів у гуманістичній спадщині філософської думки України минулого століття залишається недостатньої дослідженою у межах православного світогляду.

Джерела, на які спирається дослідження, аналізуються за кількома основними концептуальними напрямками. Перший представлений працями

представників Київської філософської школи (В. Шинкарук, В. Табачковський, І. Бичко, В. Ярошовець, С. Кримський та ін.), предметом аналізу яких стала світоглядно-антропологічна та гуманістична тематики; науковими студіями, в яких акцентованими є такі аспекти проблеми, як: особливості українського гуманізму В. Нічик, М. Кашуба, Ю. Сабадаш, О. Саган; християнські гуманістичні концепти О. Ліщинська-Милян тощо.

Друге джерело утворюють роботи, присвячені дослідженню історії православної церкви в Україні загалом та на Волині зокрема. Значний доробок у цій галузі наукових досліджень мають богослови-релігієзнавці з української діаспори І. Огієнко, Д. Дорошенко, І. Власовський, Ю. Мулик-Луцик. Зазначені науковці у своїх працях акцентували увагу на особливостях релігійно-церковних процесів кінця XIX – початку XX століття в Україні та визначили незаперечну роль Волинської духовної семінарії в м. Кременці, Почаївського монастиря у науковому, культурно-освітньому та релігійно-церковному житті волинського краю.

Третій напрямок представлений працями-першоджерелами церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття, які гуманістичну парадигму думок вибудовують у руслі релігійно-філософських, історичних та краєзнавчих робіт. Варто зазначити, що дане дослідження розкриває особливості світогляду представників православного духовенства Волині на основі праць найбільш відомих постатей: викладачів Волинської духовної семінарії у м. Кременці М. Теодоровича, А. Хойнацького, а також священика-практика А. Сендульського. Зокрема, М. Теодорович є автором богословських, наукових розвідок – «Человек отовсюду окружен тайнами и загадками и есть сам для себя первая загадка»; «Учение Тридентского собора о первородном грехе и оправдании в связи с православным и протестантским учением о том же предмете» та ін. Творчий доробок А. Хойнацького представлений релігійно-філософськими, історичними розвідками про святих угодників Волинської землі, діяльність Свято-Успенської Почаївської лаври («Православие на Западе России в своих ближайших представителях или Патерик Волыно-Почаевский в двух частях»; «Почаевская Успенская Лавра. Историческое описание» та ін.). Не можемо оминути творчий доробок ще одного представника православного духовенства Волині кінця XIX – початку XX століття, священика-практика А. Сендульського, який насамперед проявив творчий талант у створенні низки історико-релігійних розвідок про міста та села Волинської губернії, а також написав ряд повчальних розвідок: «Поучение в неделю 11-ю по п'ятидесятнице»; «Поучение в день Покрова Божей Матери»; «Материалы для историко-статического описания православных церквей Волынской епархии. Село Сивки Острожского уезда» та ін.

Формулювання цілей статті (постановка завдання). Метою даного дослідження є, по-перше, з'ясувати значення поняття гуманістичної парадигми як складової наукових та релігійно-філософських досліджень; по-друге, визначити окремі засадничі положення гуманістичної парадигми релігійної, історико-краєзнавчої та філософської спадщини церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття; по-третє, визначити основні риси антропологічно-гуманістичної проблематики як складової гуманістичної спадщини досліджуваних постатей.

Виклад основного матеріалу дослідження. Історія розвитку філософської думки у руслі тлумачення людини, основних параметрів її буття сягає свого коріння від часів античності аж до теперішнього часу. Причому, на переконання О. Фаріон, в європейській філософії виділено три етапи формування уявлень про людину – від античності до середини XIX століття (філософія розуму, свідомості, пізнання); потім слідує другий етап (філософія життя, дійсності, практичної діяльності); третій етап охоплює період з 20-х рр. XX століття (філософська антропологія) (Farion 2008, p. 33) [11, с. 33]. З точки зору нашого дослідження найбільшу увагу привертає другий період, особливості філософської парадигми якого апелюють до релігійної антропології, зокрема розкривають її аксіологічний, хамартіологічний, сотеріологічний, есхатологічний аспекти. Гуманістична парадигма релігійно-філософських поглядів церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття розглядає людину як автономію (самостійність та неповторність особистості) та теономію (нерозривний зв'язок особи з Богом), тим самим забезпечує цілісне трактування людини (фізичне і Божественне начала) у руслі теологічно-антропологічних кореляцій. Окрім того, варто зазначити, що творча спадщина церковних діячів Волині досліджуваного періоду не стільки багата на теоретичну систему знань, скільки вміщає прагматичний, персоналістський, феномено-екзистенційний, прагматичний сегменти: подає конкретні шляхи вирішення конкретних життєвих проблем. Зазначені гуманістично-антропологічні концепції знаходять повне або часткове обґрунтування у працях М. Теодоровича, А. Хойнацького, А. Сендульского, релігійно-філософська творчість яких носить «особливий» тип, характерний для досліджуваного періоду.

Осмислення сутності та призначення людини в релігійно-філософській спадщині церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття апелює до засадничих положень релігійної антропології, яка з філософських позицій трактує основні характеристики християнського сутнісно-онтологічного образу людини через призму відносин із Трансцендентним.

Християнська філософія людини побудована на принципі креаціонізму – створення людини Богом, в результаті чого вона (людина) виступає найдосконалішим творінням Божим, найвищою цінністю у світі. У цьому контексті простежується тісний зв'язок з антропологічно-гуманістичними пріоритетами, згідно з якими людина є центром Всесвіту і найвищою метою всіх подій, які відбуваються в ньому. Таким чином, сутність релігійно-філософських поглядів церковних діячів Волині досліджуваного періоду варто аналізувати у контексті християнської антропології.

У контексті широкого спектра зв'язків та опосередкувань розглянемо релігійно-філософську проблематику, яка порушена у гуманістичній спадщині церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття. Варто з'ясувати, що особливість світогляду представників православного духовенства М. Теодоровича, А. Хойнацького, А. Сендульського не виражалася через створення системи знань про людину, а передусім полягала у тлумаченні цілісності християнського сутнісного образу людину, який апелював до духовної, фізичної, психічної складової повноцінного існування.

Кристалізація гуманістичної парадигми релігійно-

філософських поглядів церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття відбувається на основі розкриття сутності, природи, призначення людини у руслі визнання вищої першооснови – Бога. Релігійна проблематика творів церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття апелювала до основних положень релігійної антропології, зокрема розкривала есхатологічний аспект. Так, взірцем духовного зростання віруючого, метою та кінцем особистого життя людини згідно православного вчення був пошук шляху до неба, набуття Царства Божого на землі. Головною умовою потрапляння в рай, на переконання А. Сендульського, було виконання заповідей Божих. У випадку їх недотримання «праця людини не буде мати успіх, а сама особа буде повсюди гнаною та невидимою» (Sendul'skij 1868c, p. 712) [5, с. 712]. У майбутньому житті людина приречена на вічні муки та вічний вогонь.

Гуманістичний аспект релігійно-філософських поглядів церковних діячів Волині полягав у формуванні фундаменту внутрішнього світу людини, розвитку цінностей релігійної культури, якими є система специфічних знакових засобів. Останні мають ритуальний характер і слугують еквівалентом-замінником судді. Так, священик-практик А. Сендульський у релігійно-повчальних працях використовує образ Сонця як всевидячого ока, яке ніби-то слідкує за моральністю, порядністю людей, за справедливим дотриманням законів. Після свого заходу Воно (Сонце) піде у другий світ і розповість про жорстокий характер людський і розбещеність серця. А на страшному Христовому суді Сонце стане викривачем та суддею (Sendul'skij 1868b, p. 709) [6, с. 709]. Тому, як стверджує А. Сендульський, людина повинна не піддаватися тривалому гніву, а намагатися зі всіма по можливості жити мирно і дружно. Відтак, через символ, який виражає набутий досвід і репрезентує пошук цілісності особистості, відбувається антропологічна взаємодія з буттям.

Аксіологічний аспект гуманістичних поглядів діячів церкви Волині досліджуваного періоду трактувався через призму духовних цінностей, які необхідні для переважання у житті окремого індивіда духовного (сакрального, Небесного) над матеріальним. Антропоцентризм у даному випадку полягав в тому, що перевага надавалася тим ціннісним орієнтаціям, що сприяли задоволенню духовних потреб, за допомогою яких людина ставала ближчою до Бога і виконання яких було обов'язковим для православного вірянина. Гуманістичну стратегію у поглядах церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття реалізовано через низку розвідок, в яких поряд з антропологічно-гуманістичною проблематикою прослідковується етико-моральний аспект. Моральність (форма гуманізму) як основа духовності особистості розглядається через призму духовності, творчості, свободи, релігійності. Антонімічними проявами моральності, на переконання церковних діячів Волині, вважалися лінощі, порушення цнотливості та недбале ставлення до виконання церковних канонів. У випадку відхилення від загальноприйнятих норм використовувалися суворі засоби покарання, потреби у застосуванні яких просто не виникало, оскільки, як стверджує А. Хойнацький (Hojnackij 1886, p. 1169) [12, с. 1169], не було винних.

Однією з умов духовного зростання людини, важливим засобом церковної регламентації життя віруючих, поглибленням їхньої релігійності виступали пости, під час яких, за словами А. Сендульського (Sendul'skij 1868a, p. 624) [7, с. 624], не припустимими були наступні речі: пияцтво, лихослів'я, безсоромні танці та співи. Дана форма аскези спрямована на духовне зосередження людини, своєрідне випробування шляхом утримання від жаданого, оскільки через піст людина отримує духовне звеличення.

Людське життя у релігійних поглядах церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття усвідомлюється як відношення до сакрального. Варто зазначити, що встановлення духовного контакту можливе за умови «чистоти» людського серця та думки, прощення та відпущення гріхів. Так, священик-практик А. Сендульський стверджував, що людина повинна прощати своїм близьким всі їх образи, всі їх кривди, інакше Господь не відпустить і їй її гріхів, якими вона щохвилини і щогодини гніває Його доброту і ображає Його безмежну милість (Sendul'skij 1868b, p. 708) [6, с. 708]. Гріх проти любові до Бога породжує самолюбство, норовливість, твердосердя, оскільки фундаментальним принципом Бога, світу і людини є любов.

Релігійна спадщина церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття носить індивідуально-персоналістську орієнтацію, оскільки спрямовується до окремої людини як джерела Добра і Зла та передусім апелює до внутрішнього світу окремо взятої особи. Важливу роль у цьому процесі відіграє прощення, особливо щиросердечне, завдяки якому людина може стати ближчою до Бога, звільнитися від тягаря гріхів. «Коли людина носить образу глибоко в серці, продумуючи шляхи помсти навіть під час розмови з Богом, така молитва зі злом у серці і гнівом на ближнього свого не принесе ніякої користі, а, навпаки, спричинить шкоду, оскільки перетвориться на гріх. Зі злом у серці ходити до церкви злочинно і богопротивно (Sendul'skij 1868b, p. 709) [6, с. 709]. Особлива увага акцентується на внутрішньому богошануванні через молитву до Бога, відвідини церкви тощо. Розуміючи абсурдність світського життя, А. Сендульський акцентує увагу на неможливості прожити життя без гніву і образи, оскільки земля – не небо, а люди – не ангели, але нехай не буде гнів тривалим і нехай не буде у наших серцях місця для ворожості, заздрості, жорстокості (Sendul'skij 1868b, p. 709) [6, с. 709]. Таким чином, прощення та відпущення гріхів, на переконання церковних діячів Волині, відбувається у площині кордоцентризму, духовної розмови з Богом.

Прикметною ознакою релігійно-філософських поглядів церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття є аксіологічна вираженість, сутність якої полягає в антропологічному вимірі та виявляється у художньо-релігійний образності. При цьому, особливо відчутних рис набувають фактори, які впливають на релігійно-естетичне «Я» особистості. Варто зазначити, що особлива увага, як застереження, надається негативним чинникам, які мають місце на периферії життєдіяльності окремої особистості та пригнічують насамперед духовно-релігійні витоки людської душі.

У контексті релігійно-філософських поглядів зазначених православних мислителів відбувається розподіл між власне релігійними та художніми началами у процесі потрактування проблеми «нонконформізму» як неприйняття морально-етичних норм, догматів, які пригнічують гідність людини, заперечують в ній «людське». У праці «Волинська духовна семінарія…»

(Teodorovich 1901) [10] як викладач даного навчального закладу М. Теодорович порушує проблему «побутового нонконформізму», нещадно критикуючи стан Волинської духовної семінарії м. Кременці, корпусів, класів для навчання; негігієнічні умови утримання бані і т. д. Невідповідність санітарно-гігієнічних вимог призводить до порушень у системі навчально-виховного процесу, оскільки пригнічується внутрішній світ вихованця через незадовільний стан зовнішніх засобів для нормального розвитку та навчання.

Негативно оцінювалися обставини, що обмежували людські можливості, пригнічували моральний стан православного вірянина. Так, священик-практик А. Сендульський в історико-краєзнавчій розвідці «Місто Рівне» наголошує на важливості місця для спорудження православного храму. «Недільний собор побудовано в далеко невідповідному для церкви місці – серед єврейського населення з непрохідним брудом і смородом, ніби-то не було в Рівному більш пристойного і зручнішого місця для православної церкви» (Sendul'skij 1880, p. 238) [9, с. 238]. Принципове значення у даному випадку має релігійна індиферентність як вияв людської байдужості, що в багатьох випадках стає причиною занепаду морально-етичних норм.

Опозиційність побутового здійснюється у площині духовного, в якому один із аспектів гуманістичної парадигми релігійно-філософських поглядів церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття стосувався спектра духовно-практичних виявів людського світовідношення (релігія, мистецтво), які поверталися до сфери людського буття. Православний храм – це місце зібрання всього найбільш прекрасного, одухотвореного і Божественного. Художнє оформлення, ікони, внутрішній дизайн храму впливає на людину, її внутрішній світ, духовно наповнюючи його. Таким чином, питання ролі православного храму у процесі духовного збагачення людської душі займає особливе місце у творчій спадщині діячів Волині, оскільки Божий дім – це єдність архітектурних, декоративно-прикладних елементів та живопису, під впливом яких людина занурюється в інший світ, забуває про буденні проблеми, звільняється від гніву, ненависті, заздрощів тощо. Естетичне почуття, породжене красою православного храму, долучає кожну людину до християнської культури, яка містить сакральний смисл, оскільки краса, згідно православного вчення, це передусім любов, яка перетворює її у духовні почуття. У пошуках прекрасного православний вірянин звертається до мистецтва, надаючи красі значення духовної цінності, що пронизана ідеями трансцендентного. В даному випадку має місце софійність як релігійно-культурна єдність мистецтва, краси та мудрості.

Творча спадщина церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття містить риси українського світоглядного менталітету, тяжіє до світоглядних джерел української ментальності, серед яких особливе місце займає культурно-художня творчість народу (музична творчість, фольклор, обряди та звичаї тощо). Як зазначає історик М. Грушевський, «народ в очах української інтелігенції був носієм правди та краси життя. Можливість наближення до нього виступає керівною ідеєю творчості, а народне письменство (словесність) – невичерпним джерелом, з якого черпають мотиви та фарби творчості» (Grushevs'kij 1991, p. 312-313) [3, с. 312–313]. Релігійно-філософські погляди церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття базувалися на етико-моральних засадах, взятих із фольклорної скарбниці народу, його історії, етнографії, буття. Так, у творчій спадщині церковного діяча української православної церкви А. Хойнацького (Hojnackij A. 1886) [12, с. 1038] знаходимо релігійно-моральні оповідки із життя простих селян, де тільки «чиста» перед Богом та людьми людина має право на життя. Найважливіше місце серед людських чеснот займає совість, яка завжди зробить свою справу. Таким чином, культурно-художня творчість народу знаходила вираження в реальному бутті, чим зумовлювала його філософське осмислення.

У п'ятитомному виданні церковного діяча М. Теодоровича знаходимо низку фольклорних матеріалів про життя та побут мешканців Волинської губернії, які включали наступні розвідки: народна медицина; ворожба; український народний обряд весілля; прислів'я та приказки про Бога, рай, злих духів; загадки, пісні тощо. Фольклорні дослідження у складі історико-статистичного опису міст і сіл Волинської губернії не тільки трактують особливості буття українського селянина, але й являються скарбницею духовного збагачення людини шляхом тяжінням до рідного, вивчення традиційної обрядовості минулих поколінь з метою перенесення їх споконвічного досвіду на покоління прийдешні.

Окреслюючи специфіку релігійно-філософських поглядів церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття, акцентуємо на тому, що їх гуманістична сутність насамперед реалізована через портретний опис релігійних та світських постатей, життя, діяльність, високоморальність, вірність православному вченню яких слугує прикладом для наслідування. Практично-життєвий аспект гуманістичної парадигми регійно-філософських поглядів, нерозривний зв'язок із життям детермінувався конкретними смисложиттєвими принципами людей, світоглядно-філософська позиція яких була предметом аналізу представників православного духовенства Волині. Особливий внесок у цій справі зробили М. Теодорович та А. Хойнацький. При цьому, перший зосередився на висвітленні діяльнісних портретів викладачів Волинської духовної семінарії у м. Кременці; другий схарактеризував портрети святих угодників Волинської землі. Об'єднуючим чинником праць зазначених авторів стали наступні положення: на прикладі діяльнісних портретів відомих діячів у галузі релігії, історії, освіти показати реалізацію основних засад гуманізму у їх житті та діяльності; розкрити основні аспекти гуманістичного розвитку особистості; висвітлити процес самоствердження особи в земному житті через творчу зовнішню активність та через звернення до джерел духовних сил на прикладі провідних постатей минулого

Сакральна особливість православ'я полягає у містицизмі та виявляється в образному мисленні, поклонінні Богу, зверненні до народної мудрості тощо. На фоні глибокої символічності усього культу українського православ'я особливо відчутною є потреба у поясненні містичних явищ через систему духовно-містичних практик, які мають місце у церковному житті й на сучасному етапі. Ця система дозволяє православним адептам досягати такого стану екстазу, за якого людина позбавляється важких недуг, звільняється від біса, негативної енергетики і т.д. У релігійно-філософських працях церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття возвеличувався образ ікони Пресвятої

Богородиці як заступниці усього людства перед Богом. Зокрема А. Хойнацький у статті «Свята чудотворна ікона Божої Матері Почаївської як пам'ятник вікового спілкування нашого з південними слов'янами» закликає увесь слов'янський народ під час війни чи інших лихоліть просити допомоги у Цариці Небесної з надією на її благодійну допомогу і співучасть: «Не одному воїну принесла відраду і, можливо, зміцнила надію в багатьох мати перемогу й подолання над ворогами…» (Volynec 1887, p. 925) [2, с. 925]. Народження Пресвятої Богородиці, за словами одного із ректорів Волинської духовної семінарії у м. Кременці, архімандрита Рафаїла (Arhimandrit Rafail. 1868) [1, с. 816–817], є розмноженням та поширенням життя у Божому світі або буття взагалі. Притому, даний Образ асоціюється з зіркою спасіння цілого світу, початком примирення людини з Богом, запорукою відновлення союзу між небом та землею.

Містика відкриває людині шлях до вічного богоспілкування. Вона є «переживанням таємничої зустрічі з Тим, Хто невловимий людською думкою, недоступний для тілесних чуттів, невимовний словом, з Тим, Хто одночасно поблизу і нескінченно далеко, Хто є в момент зустрічі вищою очевидністю й, у той самий час, завжди залишається незбагненним, Хто шукає нас, але бажає, щоб ми шукали Його, Хто є вищим щастям для людини, але для володіння Ним треба відректися від себе й підкорити свій дух Йому» (Pravoslavna mistika) [4]. Питання заступництва та віри у Пресвяту Богородицю висвітлено у повчаннях священика – практика А. Сендульського, який чудодійну силу та вплив Покрову Пресвятої Богородиці тлумачить через призму трансцендентного: ікона постійно посилає знаки та чудеса, які допомагають хворим, нещасним, пригніченим, скорботним і потребуючим допомоги (Sendul'skij 1868d, p. 925) [8, с. 925]. Таким чином, описуючи у роботах випадки духовно-тілесного зцілення людей, церковні діячі Волині підносили віру у містичні явища. Чудодійна сила ікон – знак, що Божа благодать не полишає людину, а, навпаки, вселяє віру і надію у краще усім тим, хто молиться перед нею.

Ікона це, передусім, молитовний образ, святиня. Будь-який православний адепт, який споглядає ікону, певним чином виховується під її впливом. Тому не дивно, що церковні діячі Волині звертали увагу на ікону як на духовний феномен, який виступає посередником між віруючою людиною та Богом. Ікона повинна звертатися до самих тонких глибин людської душі, натомість людина довіряє їй всі свої помисли, надію на краще. Таким чином, ікона моралізує етнос, духовно оздоровлює. Поява Божої Матері над Почаївським монастирем в 1675 році офіційно визнана папою Римським Климентом XIV, який не тільки визнав усі чудеса, які траплялися від впливу ікони Почаївської, але й прислав у Почаїв золоті діадеми для урочистого вінчання чудотворної ікони Почаївської. Церковний діяч А. Хойнацький так описує роль ікони: «Кожна людина поспішає на благодатну Почаївську гору, щоб помолитися тут чудній Заступниці народу православного, яка бореться за вірних проти видимих та невидимих ворогів, щоб тільки їй одній віддати свою долю у спасіння від горя та бід, які повсюди оточують людину і отруюють і без того не завжди показний спосіб існування (Hojnackij 1997, p. 286-287) [13, с. 286–287]. Таким чином, представники православного духовенства Волині возвеличували образ Діви Марії, яка є заступницею людства перед Богом і не перестає творити чудеса для всіх тих, хто з вірою у серці приходить до Неї, щоб помолитися, очистити душу від ганебних діянь.

Висновки з цього дослідження і перспективи подальших розвідок. Отже, релігійно-філософська проблематика у творчості церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття атрибується наступними ознаками: розвивається у руслі релігійної антропології крізь призму антропологічно-гуманістичної проблематики; гуманістичний вияв людського буття реалізовується через відношення до трансцендентального; морально-етичне визначення «Я» особистості; домінування містицизму як невід'ємного атрибуту православного вчення.

Аналіз релігійно-філософської спадщини церковних діячів Волині кінця XIX – початку XX століття, запропонований нами, дає змогу уточнити та розширити уявлення про гуманістичну модель релігійно-філософських поглядів церковних діячів Волині кінця XIX початку XX століття, а також окреслити антропологічно-гуманістичний вияв їх творчої спадщини.

Бібліографічні посилання

1. Архимандрит Рафаил. Беседа на день Рождества Богородицы и рождения Великой княгини Ольги Федоровной / Архимандрит Рафаил // Волынские епархиальные ведомости, 1868. – № 26. – С. 815–820.

2. Волынец А. Двадцатипятилетие церковно-литературной деятельности протоиерея А. Ф. Хойнацкого / А. Волынец // Волынские епархиальные ведомости, 1887. – № 30. – С. 913–926, 955– 967; № 32. – С. 955–1007.

3. Грушевський М. Очерк истории украинского народа / М. Грушевський. – Сост. и ист.-биогр. очерк Ф. П. Шевченко, В. А. Смолия; Примеч. В. М. Рычки, А. И. Гуржия. – 2-е изд. – К.: Лыбидь, 1991. – 400 с.

4. Православна містика [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://uaoc.net/2009/12/pravoslavna-mistyka.

5. Сендульский А. Поучение в неделю 12-ю по Пятидесятнице / А. Сендульский // Волынские епархиальные ведомости, 1868. – № 23. – С. 710–712.

6. Сендульский А. Поучение в неделю 11-ю по Пятидесятнице / А. Сендульский // Волынские епархиальные ведомости, 1868. – № 23. – С. 707–709.

7. Сендульский А. Поучение во 2-ю неделю по Пятидесятнице / А. Сендульский // Волынские епархиальные ведомости, 1868. – № 20. – С. 622–625.

8. Сендульский А. Поучение в день Покрова Божей Матери / А. Сендульский // Волынские епархиальные ведомости, 1868. – №28. – С. 923–925.

9. Сендульский А. Город Ровно / А. Сендульский // Волынские епархиальные ведомости. – 1880. – №5. – С. 237–249.

10. Теодорович Н. Волынская духовная семинария. История первоначального устройства ея и подведомственных ей духовных училищ. Списки воспитанников, окончивших в ней курс учения, а также начальников и наставников ея в период времени с 1796 по 1900 годы / Н.Теодорович. – Почаев, 1901. – 1023с.

11. Фаріон О. Філософія людської екзистенції: параметри розуміння людини / О. Фаріон // Історія. Філософія. Релігієзнавство. – 2008. – № 3. – С. 33–36.

12. Хойнацкий А. Из прошлого в области религиозно-нравственной жизни на Волыни (из вспоминаний и рассказов моего отца) / А. Хойнацкий // Волынские епархиальные ведомости, 1886. – № 32. – С. 1035–1039; – № 34. – С. 1094–1105; – № 36. – С. 1165–1175.

13. Хойнацкий А. Православие на Западе России в своих ближайших представителях или Патерик Волыно-Почаевский в двух частях. – Житомир: Житомир–РИКО–ПРЕС–РЕКЛАМА, 1997. – 494с.

Мороз Е. В. Антрополого-гуманистическая сущность взглядов церковных деятелей Волыни конца XIX – начала XX века

Проводится анализ антрополого-гуманистических приоритетов в религиозно-философских взглядах церковных деятелей Волыни конца XIX – начала XX века. Установлено, что осмысление сущности и предназначение человека в гуманистическом наследии Н. Теодоровича, А. Хойнацкого, А. Сендульского апеллирует к фундаментальным положениям религиозной антропологии, гуманистическо-антропологических особенностей развития украинской философской мысли. Автор акцентирует на ведущих аспектах христианской антропологии, определяющих чертах украинского мировоззренческого менталитета, которые детерминируют особенности гуманистическо-религиозных взглядов церковных деятелей Волыни конца XIX – начала XX века.

Ключевые слова: антропологически-гуманистические приоритеты, религиозная антропология, украинские мировоззренческий менталитет, мистицизм, православие, Бог, человек.

Moroz H. V. Anthropological and humanistic essence of thinking of Volyn church leaders late XIX – early XX century

In the article the question of the anthropological-humanitarian priorities in the religious and philosophical views of Volyn church leaders late XIX – early XX century is highlighted. Found that understanding the nature and destiny of man in the humanist heritage of N. Teodorovych, A. Hoynatskyy, A. Sendulskyy appeals to the basic provisions of religious anthropology, humanistic and anthropological features of the Ukrainian philosophical thought. The author focuses on major aspects of Christian anthropology, the leading terms of Ukrainian ideological mentality that define the characteristics of humanistic and religious views of Volyn church leaders late XIX - early XX century.

Keywords: anthropological and humanistic priorities, religious anthropology, Ukrainian ideological mentality, mysticism, Orthodoxy, God, man.

References

Arhimandrit Rafail, 1868, ‘Beseda na den’ Rozhdestva Bogorodicy i rozhdenija Velikoj knjagini Ol’gi Fedorovnoj’ [Interview on the day of Christmas and the birth of the Virgin of the Grand Duchess Olga Feodorovna], *Volynskie eparhial’nye vedomosti [Volyn Eparchy news],* № 26, pp. 815–820.

Farion, O 2008, ‘Filosofija ljuds’koï ekzistencïï: parametri rozuminnja ljudini’ [The philosophy of human existence: the parameters of human understanding.], *Istorija. Filosofija. Religiєznavstvo [History. Philosophy. Religion],* № 3, pp. 33–36.

Grushevs’kij, M 1991, *Ocherk istorii ukrainskogo naroda* [Essay on the History of the Ukrainian people], Lybid’ publ, K.

Hojnackij, A 1886, ‘Iz proshlogo v oblasti religiozno-nravstvennoj zhizni na Volyni (iz vspominanij i rasskazov moego otca)’ [From the past in the field of religious and moral life of the Volyn region (of recollections and stories of my father)], *Volynskie eparhial’nye vedomosti [Volyn Eparchy news],* № 32, pp. 1035–1039; № 34, pp. 1094–1105; № 36, pp. 1165–1175.

Hojnackij, A 1997, *Pravoslavie na Zapade Rossii v svoih blizhajshih predstaviteljah ili Paterik Volyno-Pochaevskij v dvuh chastjah* [Russian Orthodoxy in the West in their immediate representatives, or Lives of the Volyn-Pochaev in two parts]. Zhitomir–RIKO–PRES–REKLAMA, Zhitomir.

Pravoslavna mistika [The Orthodox mistika] n.d, viewed May, 30: <http://uaoc.net/2009/12/pravoslavna-mistyka>

Sendul’skij, A 1868a, ‘Pouchenie vo 2-ju nedelju po Pjatidesjatnice’ [Homily on the 2nd Sunday after Pentecost], *Volynskie eparhial’nye vedomosti [Volyn Eparchy news],* № 20, pp. 622–625.

Sendul’skij, A 1868b, ‘Pouchenie v nedelju 11-ju po Pjatidesjatnice’ [Homily during the 11th Sunday after Pentecost], *Volynskie eparhial’nye vedomosti [Volyn Eparchy news],* № 23, pp. 707–709.

Sendul’skij, A 1868c, ‘Pouchenie v nedelju 12-ju po Pjatidesjatnice’ [Homily during the 12th Sunday after Pentecost], *Volynskie eparhial’nye vedomosti [Volyn Eparchy news],* № 23, pp. 710–712.

Sendul’skij, A 1868d, ‘Pouchenie v den’ Pokrova Bozhej Materi’ [Homily on the day of the Protection of the Mother of God], *Volynskie eparhial’nye vedomosti [Volyn Eparchy news]*, №28, pp. 923–925.

Sendul’skij, A 1880, ‘Gorod Rovno’ [City of Rivne], *Volynskie eparhial’nye vedomosti [Volyn Eparchy news],* №5, pp. 237–249.

Teodorovich, N 1901, *Volynskaja duhovnaja seminarija. Istorija pervonachal’nogo ustrojstva eja i podvedomstvennyh ej duhovnyh uchilishh. Spiski vospitannikov, okonchivshih v nej kurs uchenija, a takzhe nachal’nikov i nastavnikov eja v period vremeni s 1796 po 1900 gody* [Volyn Theological Seminary. Her story of the original device and under her religious schools. Lists of students who graduated in her course of studies, as well as bosses and mentors Her in the time period from 1796 to 1900],Pochaev.

Volynec, A 1887, ‘Dvadcatipjatiletie cerkovno-literaturnoj dejatel’nosti protoiereja A. F. Hojnackogo’ [Twenty-five years of church-literary activity A. F. Chojnacki], *Volynskie eparhial’nye vedomosti [Volyn Eparchy news]*, № 30, pp. 913–926, 955– 967; № 32, pp. 955–1007.

Надійшла до редколегії 15.05.2013 р.

УДК 130.31+316.642.3+[31:1](045)

О. В. Поспелова

Институт Социально-гуманитарных и политических наук Северного (Арктического) Федерального Университета имени М. В. Ломоносова

ЧТО МОЖЕТ ДАТЬ ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ?

Каждая теория общества опирается на ту или иную концепцию сознания. Для политической философии этот особенно актуально, ведь она всегда что-то говорит о субъектах, способных к принятию решений и совершению поступков. С философской точки зрения наши действия всегда связаны с определенными ментальными актами. Классическая философия сознания, предполагавшая жесткое разделение интеллекта и эмоций, разума и тела больше не может удовлетворять потребностям современной политической философии. Многие иллюзии и стереотипы оказываются результатом неверной, слишком упрощенной, трактовки сознания.

Ключевые слова: философия сознания, политическая философия, стереотипы, дискриминация, объективизм, эксперенциализм.

Проблема, вынесенная в название этой статьи, может многих смутить и вызвать ощущение надуманности и спекулятивности. Тем не менее, я возьму на себя смелость утверждать, что каждая политическая теория (и шире – каждая теория общества) базируется на определенной философии сознания, которая формирует своего рода метатеоретическую платформу и влияет на трактовку базовых понятий, включая, конечно же, понимание субъекта. Политическая теория всегда говорит нам что-то об акторах и действиях. С философской точки зрения для нашего представления о человеческих действиях наиболее существенно то, что любое действие человека

берет начало в сознании, точнее, в ментальных актах и состояниях – в намерениях, желаниях, полаганиях и т. д. Таким образом, касаясь вопросов философии действия, частью которой будет и политическая философия, мы, так или иначе, поднимаем проблемы философии сознания.

Несмотря на то, что связь политических теорий с общефилософскими идеями существовала всегда, вопросы мышления и языка открыто вошли в проблемное поле политической науки лишь недавно. Безусловно, это связано с так называемым «лингвистическим поворотом» в самой философии и разложением классических метафизических конструкций. Как замечает один из ведущих специалистов в области современной когнитивистики Джордж Лакофф, в XXI веке больше нельзя заниматься политикой с представлениями о мышлении, оставшимися неизменными с XVII века. Современные политические проблемы слишком сложны, чтобы мы могли надеяться найти их решение, или хотя бы адекватную формулировку в терминах традиции, давно обнаружившей свою проблематичность.

Если обратиться к тем политическим онтологиям, что оформились в Новое время и задали рамки классической политической мысли, то мы обнаружим там две отчасти разнящихся, отчасти пересекающихся трактовки субъекта политической жизни. В классической либеральной традиции мы рассматриваем трансцендентального сингулярного автономного субъекта как первичный элемент всякого общественного бытия. Такой субъект, безусловно, отсылает нас к картезианской традиции, которая была настолько сильна, что ее базовые принципы не только повлияли на развитие европейской континентальной философии, но и были усвоены британской островной традицией, даже несмотря на то, что она предлагала эмпирическую альтернативу декартовскому рационализму. Та политическая онтология, которую можно условно назвать гегельяно-марскистской, предлагала рассматривать в качестве субъекта политического бытия некую общность, целостность и тотальность, в рамках которой отдельные индивиды обретают свою значимость и определенность. Такая тотальность мыслилась как (квази)сознание, как мыслящий и волящий субъект. Данная традиция оформилась в рамках немецкого классического идеализма, чья задача состояла в том, чтобы избавить философию от тупиков, в которую ее завело противостояние континентального рационализма и островного эмпиризма. Принимая это во внимание, нам легче понять, почему в такие общности, мыслившиеся как исторические субъекты, было привнесено кантовское разделение на «субъект трансцендентальный» и «субъект эмпирический», откуда возникает идея подчиненности истории некоему трансцендентальному плану, своего рода «философский провиденциализм».

Несмотря на все отличие этих двух онтологических схем классических политической мысли, которые по-разному конструировали политическое пространство и использовали различные логики со-расположения элементов, мы можем обнаружить важное сходство между ними. И там, и там субъект (понимаемый либо как индивид, либо как общество) является рациональным, автономным и определяет себя изнутри. Внешнее воздействие допускается, но только как причина несущественных, окказиональных черт. Такая трактовка субъекта, результатом которой становилось эссенциалистское понимание политики, опиралась на вполне определенную философию сознания, основы которой были заложены еще в античности. Однако своим классическим оформлением эта философия обязана именно Декарту, и она исходит из следующих постулатов. Во-первых, ментальное отделено от физического и противостоит ему в рамках оппозиции разум/тело. Во-вторых, разум универсален, его законы предзаданы и не зависят ни от конкретного культурно-исторического окружения, ни от аранжировки иных психических и психофизических способностей – эмоций, перцептивной системы и пр. В-третьих, мышление есть ни что иное как оперирование понятиями согласно законам формальной логики. Таким образом, мышление – это чисто логическая способность, подчиняющаяся внутренним универсальным законам разума, поэтому для изучения механизмов мышления вполне достаточно логики, позволяющей нам сортировать суждения как истинные или ложные. Джордж Лакофф выделяет следующие наиболее специфические объективистские положения:

- Мышление абстрактно и нематериально, поскольку не имеет ограничений, проистекающих из перцептуальной и нервной системы нашего тела.
- Мышление есть механическое оперирование абстрактными символами посредством алгоритмического исчисления (то есть человеческий интеллект работает по принципам машинного интеллекта).
- Символы (слова, ментальные представления) получают свои значения через соотношение с вещами внешнего мира. Символы суть внутренние репрезентации внешней реальности. Следовательно, наш разум – это «зеркало природы» и правильное мышление отражает логику мира.
- Телесная организация людей может играть роль в выборе нами тех или иных понятий и способов рассуждения для практического пользования, но не играет существенной роли в определении конституирующих свойств понятий и мышления.
- Мысль атомистична, поскольку она может быть полностью разделена на простые «строительные блоки» - символы, которые объединяются в комплексы по определенным правилам.
- Мышление логично в узкоспециальном смысле этого слова, используемом в философской логике, а именно: оно может быть точно смоделировано посредством систем, наподобие тех, что используются в математической логике.

Многие политические и экономические теории, основанные на идее рационального актора, предполагают именно такую трактовку сознания. Однако современные исследования когнитивных процессов показывают, что реальные люди в своих экономических и политических суждениях пользуются отнюдь не классической логикой, а фреймами, прототипами и метафорами. Идея рационального актора опиралась на такую трактовку сознания, в рамках которой интеллект и эмоции мыслились как взаимоисключающие. Результатом стало убеждение, что достижима некоторая «объективная позиция», только находясь в которой и возможно продуцировать универсальные, общезначимые суждения о реальности, давать объективную и непредвзятую оценку ситуациям, и, следовательно, предлагать единственно верные решения. Со времен Платона и Аристотеля способность принимать

политически значимые решения, согласующиеся с идеей всеобщего блага, ассоциировалась исключительно с разумом, очистившим себя от эмоций. И, напротив, обвинение в эмоциональной вовлеченности могли повлечь за собой признание недееспособности в качестве субъекта политической жизни. В Новое время утвердилась идея, что разум и эмоции подлежат смешиванию не более чем вода и масло. Таким образом, там, где присутствуют эмоции, отсутствует разум, а там, где должен быть разум, не должно быть ровным счетом никаких эмоций. Сегодня такой установке наконец-то брошен серьезный вызов. Исследования в области когнитивистики и нейрофизиологии показывают, что эмоции являются неотъемлемой частью человеческого разума, и само наше функционирование в качестве рациональных существ невозможно без участия чувств и эмоций. Антонио Дамасио в своей блестящей и провокативной книге «Ошибка Декарта» приводит убедительные доказательства в пользу того, что эмоции оказываются не только важнейшей составляющей нашей персональности, но и являются одним из решающих факторов нашей способности принимать рациональные решения. Понимание того, что функционирование практического разума невозможно объяснить исключительно интеллектуальными способностями, заставляет нас поставить под вопрос привычные метафизические спекуляции относительно связи между разумом, эмоциями и телом.

Адекватное представление о принципах нашего мышления тем более необходимо, если мы вступаем в область практической философии, соединяющей рациональное постижение социально-политической реальности с созданием нормативных концепций лучшего будущего. Классическая философия сознания, подпитывавшая идеи европейского Просвещения, является причиной одной из наиболее стойких иллюзий: нам кажется, что если мы сообщим людям факты, то они обязательно вскоре придут к верным выводам, потому что механизмы мышления универсальны. Несмотря на то, что наш жизненный опыт постоянно показывает ограниченность такой позиции, мы все же склонны верить, что, например, проблема предубеждений – это исключительно проблема невежества. Если это действительно так, то как же объяснить, что расовые, гендерные, классовые и другие предубеждения могут быть распространены среди любых социальных групп вне зависимости от их образовательного статуса. Зачастую интеллектуалы становятся не просто носителями предубеждений, но их активными производителями и трансляторами.

Понимание того, как работает наше мышление, является актуальными и тогда, когда мы обращаемся к проблемам морали и этики – а нам так или иначе приходится делать это всякий раз, когда на повестку дня встают вопросы, связанные с политическими идеологиями. Можно взять любое понятие, имеющее значение для политического дискурса, например, власть, справедливость или свобода, и рассмотреть, как они трактуются разными политическими группами, стоящими на различных идеологических платформах. Мы увидим, что каждое из этих понятий окажется спорным и по поводу его трактовки у различных людей будут различные мнения, в зависимости от того, каких систем ценностей они придерживаются. Дж. Лакофф в работе «Чья свобода?» показывает, как различные идеологии растягивают общее представление о свободе в противоположных направлениях, в результате чего мы получаем две противоположные версии вроде бы «одного и того же» понятия.

Классический подход к мышлению опирается на метафизический реализм, которые иногда называют «объективизмом». Объективистская метафизика гласит: реальность состоит из сущностей, которые имеют фиксированные признаки и находятся между собой в определенных отношениях в любой момент времени (вещь – свойство - отношение). Некоторые признаки вещей являются существенными (эссенциальными, атрибутивными), а другие несущественными (акцидентальными). Существенные признаки служат основой для категоризации: сущности в мире образуют объективно существующие категории, которые суть естественные роды сущностей. Логические отношения между категориями в мире существуют объективно. Вопрос о том, что есть «сущностная природа» вещи, находится вне рамок компетенции лингвистического анализа. Американский философ Хилари Патнэм показал, что эта позиция является внутренне несогласованной. Источником несогласованности выступает предположение, что можно находиться вне реальности и найти единственно правильный способ ее понимания.

Хорошо это, или плохо, но трансцендентная позиция «божественного всеведения» для нас недоступна. Претензии на «трансцендентную позицию» называют еще экстерналистской перспективой. Соответственно, признание того, что мы всегда включены в реальность как ее часть, можно назвать тогда интерналистской перспективой. Эти две перспективы предполагают различное понимание истины. Если в первом случае (экстернализм) под истиной понимается соответствие нашего знания независимому от ума положению вещей (корреспондентный подход), то во втором случае под истиной понимают рациональную приемлемость как некий вид согласованности наших мнений друг с другом и с нашим опытом (когерентистский подход). Это совсем не значит, что интерналистский подход отрицает реальное существование объектов. Существование внешнего по отношению ко мне мира не подлежит сомнению хотя бы потому, что я есть часть этого мира, взаимодействующая с другими частями.

Патнэм утверждает, что «объекты» не существуют вне концептуальных схем. Как это понимать? Возьмет простой пример. Что такое «стул»? С молекулярной точки зрения, это гигантское скопление молекул. С точки зрения волнового подхода, мы имеем дело не со стулом как единичной сущностью, а с волновыми формами материи. И только для человеческого взгляда стул есть единичный объект, выделенный из всех остальных объектов. Итак, в разных схемах стул имеет разный статус. Эти схемы равноправны, хотя и несоизмеримы. Признание того, что наше понимание объекта детерминировано той или иной схемой, вовсе не означает тотального релятивизма, поскольку наше знание о мире не может быть абсолютно произвольным. Мир накладывает определенные ограничения на наш опыт, да и сам опыт ограничен специфическим устройством нашего тела.

Все это подталкивает нас к альтернативным, «необъективистским», трактовкам сознания. Одной из таких альтернатив, учитывающей метафоричность и воплощенность нашего мышления, является подход Джорджа Лакоффа и его коллег, который базируется на

следующих принципах:

• Мышление воплощено, то есть наша концептуальная система имеет своим источником чувственный опыт, который детерминирован особенностями нашей перцептуальной организации. Ядро нашей перцептуальной системы непосредственно основывается на восприятии, движении тела и опыте социального и физического характера.

• Человеческое мышление является образным в том смысле, что те понятия, которые не основаны на непосредственном опыте, используют метафоры, метонимии и ментальные образы. И эти процессы являются центральными, а не периферийными для мышления. Именно способность воображения позволяет нам мыслить абстрактно и выводит разум за пределы того, что мы можем увидеть и почувствовать. Эта способность воображения также является воплощенной, поскольку многие метафоры и метонимии базируются на чувственном опыте.

• Мысль имеет свойства гештальта и поэтому не атомистична. Понятия имеют целостную структуру, которая не сводится к простому объединению понятийных строительных блоков посредством общих правил.

• Мысль имеет экологическую структуру. Эффективность когнитивных процессов зависит от общей структуры концептуальной системы и от того, что концепты значат. Поэтому мышление есть нечто большее, чем просто оперирование абстрактными символами.

• Концептуальные структуры могут быть описаны при помощи когнитивных моделей.

Подход, предложенный Джорджем Лакоффом и Марком Джонсоном, можно считать расширенной версией внутреннего реализма (интернализма) Хилари Патнема. Свою позицию они определили как «эксперинециализм» , поскольку значения понятий рассматриваются ими в терминах опыта мыслящих организмов. Все наши концепты структурированы, как внутренне, так и по отношению друг к другу. Но чем обусловлена эта структура? Объективисты сказали бы – «структурой реальности». Экспириенциалисты утверждают: истоки структурированности концептов – в доконцептуальном телесном опыте. Это значит, что наш телесный опыт не является «бесформенной кашей», а тоже структурирован, ибо структура не может возникнуть из ничего. Отсюда вопрос, который стоит в центре внимания Лакоффа: Какие виды доконцептуальных структур существуют в нашем опыте? Второй вопрос, не менее важный, заключается в том, как абстрактные понятия могут базироваться на телесном опыте?

Ответы, которые предлагают Дж. Лакофф и М. Джонсон, следующие:

Существует два вида структур в нашем доконцептуальном опыте:

• Структуры базового уровня, определяемые совместно нашим гештальтным восприятием, нашей способностью телесного движения и способностью формировать богатые ментальные образы.

• Кинестетические образно-схематические структуры. Сюда входят такие образные схемы, как «вместилище», «путь», «связь», «сила», «равновесие», а также ориентационные схемы «верх - низ», «впереди - сзади», «часть - целое», «центр - периферия». Все они постоянно повторяются в нашем повседневном опыте и задают основу для базовых метафор, организующих наш опыт.

Афоризмы и метафоры, таким образом, в гораздо большей степени определяют мышление, чем это может показаться на первый взгляд. Для большинства людей метафора – это поэтическое и риторическое выразительное средство, принадлежащее скорее к литературному, поэтическому языку, чем к сфере повседневного обыденного общения. Более того, метафоры, как правило, не связывают со сферой мышления или действия. В противоположность этой расхожей точке зрения, Дж. Лакофф утверждает, что метафора пронизывает всю нашу повседневную жизнь и проявляется не только в языке, но и в мышлении и действии. Наша обыденная понятийная система, в рамках которой мы мыслим и действуем, метафорична по самой своей сути.

Понятия, управляющие нашим мышлением, вовсе не замыкаются в сфере интеллекта. Они упорядочивают воспринимаемую нами реальность, способы нашего поведения в мире и наши контакты с людьми. Наша понятийная система играет, таким образом, центральную роль в определении повседневной реальности. Однако понятийная система отнюдь не всегда осознается нами. В повседневной деятельности мы чаще всего думаем и действуем более или менее автоматически, в соответствии с определенными схемами. Мы живем «понятиями» и неизбежными законами человеческого сообщества не столько сознательно, сколько бессознательно. Поэтому необходима расшифровка того, как мы наследуем эти понятия и законы.

Наиболее фундаментальные культурные ценности согласованы с метафорической структурой основных понятий данной культуры. Возьмем для примера ориентационную метафору «верх - низ», которая обладает чрезвычайно развитой сетью ассоциаций и охватывает различные аспекты нашего опыта, в том числе социального и политического.

Верх	**Низ**
Здоровье	*Болезнь*
Жизнь	*Смерть*
Власть	*Подчинение*
Сила	*Слабость*
Слава	*Бесславие*
Удача	*Неудача*
Богатство	*Бедность*
Увеличение по количеству	*Уменьшение по количеству*
Хорошее	*Плохое*
Добродетель	*Порок*
Рациональное	*Эмоциональное*
Активное	*Пассивное*

Кроме того, необходимо принимать во внимание, что наши культурные ценности существуют не изолировано друг от друга, а образуют согласованную систему вместе с метафорическими понятиями, в мире которых протекает наша жизнь. Разнообразные метафоры объемлет общая система, согласующая их между собой, в результате чего между различными концептами начинает устанавливаться ассоциативная связь. Так, метафора *хорошее – верх* задает ориентацию *верх* для общего состояния благополучия, и эта ориентация согласована с частными случаями типа *счастье – верх, здоровье – верх, живое – верх, контроль – верх*. Метафора *статус – верх* согласована с метафорой *контроль – верх*.

Данный пример вскрывает одну примечательную

особенность европейской культуры: бинарные оппозиции накладываются на иерархическую матрицу, в результате чего один полюс получает позитивную, а другой – негативную трактовку. Как заметила Джейн Флекс, «быть другим» в такой культуре неизменно подразумевает «быть меньше, чем», «быть менее ценным», и означает позицию фундаментального необладания или же отсутствие собственного, независимого, значения. Например, «женщина» определяется как ущербный мужчина в рамках дискурсов от Платона до Фрейда. Отношения внутри такой терминологической пары – это отношения власти. При этом те, кто могут применить к себе доминирующий термин, оказываются под защитой своеобразной логики, снимающей с них моральную ответственность за неравенство и дискриминацию. Доминирующий член оппозиции «находится в безопасности благодаря своей независимости и естественному превосходству; он внутри диады, но изолирован от нее. Как аристотелевский господин или муж, он активен, он исполняет детерминирующую и генеративную функцию, никогда не согласуясь с фактом своего нахождения в паре».

Это во многом объясняет особенности воспроизводства неравенства и маргинализации в демократических обществах, подмеченные американским социологом Майклом Киммелем. «Сами процессы «раздачи» привилегий определенным группам людей чаще всего остаются невидимыми именно для тех, кому эти привилегии пожалованы». Мы замечаем нечто, когда оно делает нас безвластным и маргинальным. Бытие же во власти претендует на то, чтобы считаться универсальным. Только белым людям в нашем обществе, пишет Киммел, дана роскошь не думать о расе каждую минуту своей жизни. И только у мужчин есть роскошь думать, что гендер не имеет значения.

Когнитивная теория Лакоффа помогает нам понять, как символические системы и дискурсивные практики легитимируют определенные властные отношения и примиряют нас с ними, заставляя воспринимать реальность под определенным углом. Если вернуться к приведенной выше когнитивной схеме, построенной вокруг ориентационных метафор верха и низа, то можем поместить в эти ряды любые категории, имеющие значение для социальной стратификации и делящие людей на группы с неодинаковым доступом к материальным и символическим ресурсам, будь то класс, пол или раса (этническая принадлежность). При этом «белые», «мужчины» и «средний класс» попадут в категорию «верха», в то время как «небелые», «женщины» и «бедные» окажутся проассоциированными с категорией «низа».

Сущность метафоры состоит в осмыслении и переживании явлений одного рода в терминах явлений другого рода. Наиболее важный вывод, сделанный Дж. Лакоффом, состоит в том, что метафора не ограничивается одной лишь сферой языка, то есть сферой слов: сами процессы мышления человека в значительной степени метафоричны. Метафоры как языковые выражения становятся возможны именно потому, что метафоричность присуща самому мышлению человека. Это касается не только обыденного мышления; метафора является, кроме всего прочего, еще и инструментом научного поиска, поиска и осмысления нового знания.

Системность, благодаря которой мы можем осмысливать некоторые аспекты одного понятия в терминах другого понятия (например, спора в терминах сражения, войны, битвы), по необходимости затемняет другие аспекты данного понятия. Позволяя нам сосредоточиться на одном аспекте понятия (например, на «военном» аспекте спора), метафорическое понятие может мешать сосредоточиться на других аспектах, несовместимых с соответствующей метафорой (например, дискуссия может быть понята не только как «борьба при помощи аргументов», но и как диалогическое взаимодействие, которое могло бы быть более удачно описано через метафору, например, танца). В результате мы получаем лишь частичное осмысление того, какова суть предмета. Важно учитывать, что метафоры не только определенным образом оформляют наше знание о предмете, но и провоцируют те или иные эмоциональные реакции, что, в свою очередь, находит выражение в предпринимаемых нами действиях.

Подводя итог, хотелось бы отметить, что адекватная политическая теория, обладающая достаточным эвристическим потенциалом, чтобы внести хоть какую-то ясность в происходящие в современном обществе процессы, должна вырваться из тисков устаревших онтологических схем. Иначе мы обречены раз за разом повторять одни и те же клише и воспроизводить стереотипы, вместо того, чтобы сделать их предметом анализа. Современная политическая теория, вновь проявляющая интерес не только к эмпирике, но и к вопросам нормативного уровня, нуждается в современной философии сознания как своем метатеоретическом основании.

Библиографические ссылки

1. Киммел М. Гендерное общество / М. Киммел – М.: РОССПЭН, 2006. – 464 с.
2. Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении / Дж. Лакофф – М. Языки славянской культуры. 2004. – 792 с.
3. Лакофф Дж. Когда когнитивная наука приходит в политику. Ответ на рецензию Стивена Пинкера / Дж. Лакофф // Логос. – № 5. – 2006. – С. 50–57
4. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем / Дж. Лакофф – М., 2004. –256 с.
5. Флекс Дж. Конец невинности / Дж. Флекс // Гендерные исследования. – 1999. – № 2. – С. 88–107
6. Damasio A. R. Descartes' Error: Emotions, Reason, and the Human Brain / A. R. Demasio. – New York : Avon Books, 1995.
7. Lakoff G. Whose Freedom? The Battle Over America's Most Important Idea / G. Lakoff. – New York : Farrar Strauss Giroux , 2006
8. Pulkkinen T. The postmodern moment in political thought / T. Pulkkinen // Finnish Yearbook of Political Thought. – 1997. –Vol. 1. – pp. 87-94.

Поспелова О. В. Що може дати філософія свідомості політичній філософії?

Кожна теорія суспільства опирається на ту чи іншу концепцію свідомості. Для політичної філософії це є винятково актуальним, бо вона завжди дещо говорить про суб'экти, що можуть приймати рішення та здійснювати вчинки. З філософської точки зору наші дії завжди зв'язані з певними ментальними актами. Класична філософія свідомості, що допускає жорстке розділення інтелекту і емоцій, розуму і тіла більш не може задовольняти потребам сучасної політичної філософії. Багато ілюзій та стереотипів є результатом невірного, занадто спрощеного, трактування свідомості.

Ключеві слова: філософія свідомості, політична філософія,

стереотипи, дискримінація, об'єктивізм, єксперієнціалізм.

Pospelova O. V. What can philosophy of mind give to political philosophy?

Each theory of society has one or another conception of mind as its ground. This is especially crucial for political theory because such theory always tells us something about subject who is able to act and make decisions. From the philosophical point of view our actions are always connected with certain mental acts. The classical philosophy of mind which presupposed rigid separation of intellect and emotions, mind and body, can no longer meet the needs of contemporary political philosophy. Many illusions and stereotypes are the result of incorrect, the very simplified, interpretations of consciousness.

Keywords: philosophy of mind, political philosophy, stereotypes, discrimination, objectivism

References

Damasio, AR 1995, *Descartes' Error: Emotions, Reason, and the Human Brain*, Avon Books, New York.

Fleks, Dzh 1999, 'Konets nevinnosti' ['The end of innocence'], *Genderyye issledovaniya*, № 2. pp. 88–107

Kimmel, M 2006, *Gendernoye obshchestvo* [*Gender-based society*], ROSSPEN, M.

Lakoff, Dzh & Dzhonson, Dzh 2004, *Metafory kotorymi my zhivem* [*Metaphors that we live in*], Moskov.

Lakoff, Dzh 2004, *Zhenshchiny, ogon` I opasniye veshchi. Chto kategorii yazyka govoriat nam o myshlenii* [*Women, Fire and Dangerous Things. What category of language tell us about thinking*], Yaziki slavianskoy kul`tury, Moskov.

Lakoff, Dzh 2006a, 'Kogda kognitivnaya nauka prihodit v politiku. Otvet na retsenziyu Stivena Pinkera' ['When cognitive science comes to politics. Reply to a review by Steven Pinker'], *Logos*, № 5, pp. 50–57

Lakoff, G 2006b, *Whose Freedom? The Battle Over America's Most Important Idea*, Farrar Strauss Giroux, New York,

Pulkkinen, T 1997, 'The postmodern moment in political thought', *Finnish Yearbook of Political Thought*, Vol. 1, pp. 87-94.

Надійшла до редколегії 13.05.2013 р.

УДК 1(075.8)

А. Д. Похилько

Армавирская государственная педагогическая академия

ТИПЫ АВТОНОМИИ В ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

Рассматривается проблема выделения основных типов автономии и их взаимосвязи. Автор считает необходимым подчеркнуть значимость философско-антропологического аспекта данной проблемы, чтобы зафиксировать три типа автономии: социальную, культурную и личностную автономию. Сделан вывод о центральном месте культурной автономии в единстве всех типов автономии.

Ключевые слова: автономия, зависимость, независимость, общество, человек, культура, личность.

Автономия – ключевое понятие современности; которое выражает стремление человечества решить одну из самых трудных проблем, существующих в истории: соединить «внешнюю социальность и присущую людям индивидность» (В. Е. Кемеров) (Kemerov 2000, p. 28) [11, с. 28]. Для этого надо связать их друг с другом через такое третье звено как культура. Целью данной статьи является демонстрация выделение трех типов автономии и их внутреннего единства.

Проект автономии является сутью западного проекта модерна. Альтернатива Востока состояла в решении проблем своего существования и развития на пути социоцентризма, сопряженного с гетерономией личности. После распада СССР перед российским обществом и странами СНГ встали задачи исторической транзиции, и при этом требуется сохранить культуру в сочетании с требованием свободы. Чтобы решить задачу соединения личностной автономии с автономией общества, надо изучить их связь в автономии культурной.

Рефлексия на автономию человека в аспекте его свободы, ответственности и творчества всегда находилась в числе приоритетных задач философии. Однако традиционное понимание человека и его сознания в отечественной философии исходило из социальной автономии общества и недостаточно учитывало личностную автономию. Исследование бытия и сознания как общественного, идеологизированного явления не позволяло понять сложную феноменологию личностного развития в единстве процессов свободы, творчества, ответственности. Западной альтернативой является крайний индивидуализм, недооценивающий внешнюю, объективную социальность.

Антропологический поворот в современной мировой общественной мысли показал, что философия культуры является не только областью философского знания, но и методологией исследования, основанной на идее автономности бытия и сознания человека. Необходимо создавать социальные и культурные условия для саморазвития самостоятельно мыслящей и действующей личности, поскольку усиливается риск утратить автономию личности и попасть в различные формы прямой зависимости или косвенного манипулирования, в экзистенциальный вакуум или аномию.

В качестве конкретной предпосылки генезиса проблемы автономии следует отметить философию И. Канта, развернутое учение об автономии в работе «Основы метафизики нравственности». По Канту, человек одновременно принадлежит миру вещей-самих-по-себе и вещей-для-нас. Если что-то становится самостоятельным, автономным, то оно независимо (самостоятельно) внутренне, а зависимо (несамостоятельно) – внешне, но в концепции Канта человек принадлежит миру вещей самих-по-себе и феноменов одновременно, он является единством зависимости и независимости.

Современные исследователи личностной автономии считают себя сторонниками Канта, несмотря на многообразие подходов к автономии. О'Нил отмечает, что понятие автономии очень многозначно, но все интерпретации можно свести к трем группам. «Под автономией обычно понимается либо некоторого рода независимост в действиях и мотивах, либо некоторого рода зависимость (coherence) действий или мотивов, либо то и другое вместе» (O`Nil 1995, p. 119) [12, с. 119] Дж. Дворкин пишет, что автономию отождествляют со свободой, самоуправлением, суверенитетом, свободой воли, достоинством, целостностью, индивидуальностью, независимостью, ответственностью, самопознанием, самоуверенностью, свободой от внешней причинности и т.д. Он делает вывод, что «практически единственное, на чем сходятся разные авторы, это то, что автономия – такое качество, которое желательно иметь»

(Dworkin 1988, p. 6)[1, с. 6]. Правда и это истолкование автономии как ценности можно оспорить. Бихевиоризм, структурализм, некоторые формы марксизма отрицают возможность и необходимость автономии для личности.

В «Критика практического разум» Канта автономия отождествляется с категорическим императивом (Kant 1965a, pp. 260–273) [9, с. 260–273]. Моральный закон, по Канту, выражает автономию чистого практического разума, т. е. является законом свободы. Единство зависимости и независимости ярко проявляется в этом сочетании закона и свободы. В то же время развернутое учение об автономии у Канта развивается в другой работе, а именно, – в третьей главе «Основ метафизики нравственности» (Kant 1965b, p. 289) [10, с. 289]. Здесь Кант анализирует соотношение между свободой и нравственностью. Если мы хотим понять идею свободы, пишет Кант, нам следует помнить, что свобода принадлежит воле, которая «может действовать независимо от посторонних определяющих ее причин». Главная идея Канта в этой работе состоит в том, что субъект, способный быть негативно свободным, способен также и к позитивной свободе. Термин «автономия», как известно, первоначально обозначал право города и государства издавать свои собственные законы, он хорошо характеризует «позитивную свободу», но лишь в плане социальной автономии. Заслуга Канта в том, что он развивает этот принцип применительно к автономии личностной, т.е. вводит понимание автономии в современном смысле этого слова. «Чем же другим, – пишет Кант, – может быть свобода воли, как не автономией, т.е. свойством воли быть законом?» (Kant 1965b, p. 290) [10, с. 290]. С другой стороны, он последовательно проводит этот принцип автономии применительно к обществу, государству и праву. Кант утверждает идею прав и свобод человека, которая нашла свое воплощение в современной политике.

У Канта концепция автономии отражает тесную взаимосвязь морали, свободы и рациональности. Категорический императив основан на разуме. Свобода есть моральный закон. Только разум позволяет человеку быть свободным. Кроме того, Кант не преклоняется перед независимостью любой ценой. Как личная, так и социальная независимость могут быть морально оправданы не сами по себе, а в соответствии с их вкладом в достижение тех или иных ценностей. С другой стороны, те или виды личной и социальной зависимости не отрицаются им как нечто неприемлемое, а оцениваются в соответствии с их значением для автономии. Этот же критерий может быть положен в основу оценки культурных феноменов, имеющих отношение к автономии, например, самостоятельности, индивидуальности, аутентичности, идентичности и пр. Кант не анархист или нонконформист, как это может показаться на первый взгляд. Он диалектик в лучшем понимании этого слова, поскольку выразил тонкости взаимного превращения моментов, факторов зависимости и независимости в личностной автономии и спроецировал эту диалектику на социальную автономию.

Понятие «самостоятельность» не тождественно термину «автономия», поскольку означает такое единство зависимости и независимости, когда внешняя, относительная самостоятельность сочетается с внутренней абсолютной зависимостью от тех же внешних факторов и обстоятельств, но преобразованных, переведенных в превращенные формы. По сути, это означает преобладание социальной автономии над личностной, без полного отрицания последней.

В философии советского и начала постсоветского периода проблема получила противоречивое освещение: в основном изучались проблемы общественной природы сознания и специфики форм общественного бытия и сознания, и гораздо меньше исследовались вопросы индивидуального субъекта.

В зарубежной философской и гуманитарной мысли проблема культурной автономии разрабатывалась критической теорией общества: была выдвинута идея приоритета личностной формы автономности сознания над общественной, был сделан упор на автономности сознания и умеренности активизма, поставлена проблема автономности морали и искусства (Т. Адорно, Ю. Хабермас, Хоркхаймер и др.) (Adorno 2001, p. 411; Khabermas 2003; Horkheimer 1992)[7, с. 411; 14; 3].

Следует выделить работы зарубежных ученых, в которых прямо ставятся вопросы автономии в общетеоретических (Г. Дворкин, В. Декомб) (Dworkin 1988; Dekomb 2000)[1; 8], этических (О.Нил) (O'Neill 1989; O`Nil 1995) [4; 12], социологических (М. Ошана) [5, p. 81–102], психологических аспектах (Й. Габанская – J. Gabansk, Л. Дэзи – L. Deci, Р. Райан – R. M. Ryan) (Gabanska 1995; Ryan 2004) [2; 6].

Автором была в свое время предложена концепция культурной автономии человека, суть которой заключается в многомерной природе общественно-индивидуального субъекта, в которой выражается тесная взаимосвязь культурных факторов зависимости и независимости в законе человеческой свободы, и было обосновано, что культурная автономия человека является процессом самораскрытия абсолютного момента человеческого бытия в относительных социальных формах, функционирующих на собственных культурных основаниях (Khabermas 2003) [13].

Как известно, общий проект автономии в практическом плане реализуется в конкретных (социальной, культурной и антропологической) формах. Для западной цивилизации проект индивидуальной автономии имеет особое значение. Восточная цивилизация делает упор на социальную автономию. Сравним типы автономии.

1. Социальная автономия означает относительную самостоятельность общества и законов его развития. Она характеризуется такими признаками как рефлексия на социальное бытие; детерминация; модальность относительного; социоцентризм; социологический реализм; общее (общественное) инструментальное измерение социума; объективность; превращенность форм человеческой деятельности. Ей присуща монополия метода диалектики.

2. Культурная автономия снимает социальную и личностную автономию, для нее характерны: рефлексия на ценности и тексты; самодетерминация; единство модальностей относительного и абсолютного; культуроцентризм; концептуализм; особенное (коллективное); действует в измерении свободы и самотворчества; единство объективности и субъективности; внутренняя (содержательная) форма. Ей присущ диалог диалектики и феноменологии.

3. Личностная автономия характеризуется такими признаками как рефлексия на индивидуальные смыслы личности; смысловая релевантность; модальность абсолютного; антропоцентризм; номинализм;

фиксирует единичное (личностно-индивидуальное) экзистенциальное измерение свободы воли; человеческая субъективность; самоорганизация опыта содержания. Методы ее познания – феноменология и герменевтика. Автономии присуща взаимосвязь факторов зависимости и независимости. Культурная автономия, на наш взгляд, служит ключом к другим типам автономии человека в связи с тем, что в ней явно выражены все измерения: – в социальной автономии доминирует социальное измерение, а антропологическое – выражено неявно; – в культурной автономии явно выражено социальное и антропологическое измерение. И, наконец, в личностной автономии неявно выражено социальное измерение.

У каждого типа автономии существуют свои основания (предпосылки).

Основания автономности бытия и сознания человека это те внутренние условия, через которые действуют внешние причины в процессах диалектической детерминации достаточно сложных систем, а также посредством которых осуществляется действие внутренних факторов через внешние условия в процессах самодетерминации. Типология оснований автономии проведена по логическим критериям необходимости и достаточности, и соответственно выделены социальный, культурный, семиотический типы ее оснований и зафиксированы три типа автономии: социальный, культурный и индивидуальный (личностный). Поясним эту типологию.

В самом общем виде можно выделить три вида оснований (начал, предпосылок) автономности сознания:

1. Общесоциальные основания. В этом случае внимание обращается, прежде всего, на взаимосвязь общественного бытия и общественного сознания, на зависимость, вторичность общественного сознания, относительность его самостоятельности.

2. Культурные основания. Они позволяют, исходя из общесоциальных предпосылок, анализировать вопрос о субъекте исторической деятельности, об активном, творческом характере воздействия сознания на бытие.

3. Знаково-символические основания. Эти основания характеризуют внутренние закономерности функционирования общественного сознания с точки зрения материальных (знаковых) форм духовного, идеального содержания.

Анализируя культурные и знаково-символические основания, можно подчеркнуть и автономность сознания (в отличие от относительной самостоятельности сознания). Общесоциальные и знаково-символические предпосылки можно характеризовать в общих чертах соответственно как внешние и внутренние предпосылки. При этом важно зафиксировать их переход друг в друга. Культурные предпосылки отражают этот переход. Их в первом приближении можно назвать деятельностными, подчеркивая их подвижный, диалектический характер.

Типология оснований автономности сознания необходима для типологизирования автономии, прежде всего, при содержательном рассмотрении специфики форм духовной культуры. Типологией обычно называют такую группировку объектов на основании их подобия образцовому предмету, именуемому типом**.** В качестве типа может быть взят либо реально существующий объект (эталон), либо мысленный образ (идеальный тип). Термином «типология» называют и процесс (действие), и результат подобной группировки. С теоретической точки зрения можно уточнить термины и различать типологию как действие (операцию) и как результат. Для обозначения действия можно предложить термин «типологизирование»; тогда термин «типология» будет обозначать уже сложившуюся в какой-то области, т. е. уже построенную систему (результат типологизирования).

Для рассмотрения автономии в антропологическом измерении неприемлема жесткая классификации, но типологизирование является методологически релевантной операцией. Действительно, классификации отличается особой строгостью, относительной сложностью и разветвленностью, устойчивостью и общепринятостью. Типологию сближает с классификацией устойчивость, общепринятость, особая значимостью, которые связаны с действием обстоятельств социокультурного характера, но в случае с первичным исследованием культурной автономии и выявлением специфики форм духовной культуры трудно претендовать даже на это. В связи с этим, следует осторожно ограничиться типологизированием. Впрочем, у типологизирования обнаруживаются свои достоинства: универсальность, эвристичность, открытость поиску. Неполнота знаний предполагает упорядочение объектов вначале в виде их хаосомной группировки, а затем – в соответствии с предварительно выделенными типами. Концептуальные схемы автономии упорядочивают содержание форм духовной культуры в направлении антропологической перспективы их взаимосвязи с собственными внутренними основаниями и, в конечном счете, – с формами человеческой субъективности.

Резюмируем положения и схемы предлагаемой концепции типологического анализа автономии.

Идея культурной автономности субъекта, его сознания и самосознания, связана с классической философской традицией защиты свободы и критики отчуждения человека от общества и культуры. Культурная автономность человека снимает социальное, культурное и антропологическое измерения, интегрирует их в виде многомерной духовной целостности, в которой органически взаимодействуют факторы негативной и позитивной свободы, творчества и самотворчества, образуя единый закон ответственной свободы. Этому типу автономии присущи такие признаки, как единство общественного и индивидуального моментов, идеальная репрезентация в субъективной реальности автономии целостного человеческого бытия, наличие самодетерминации в динамической природе человека.

Основания типов автономии представляют собой внутренние условия, трансформирующие действие внешних причин и действие внутреннего через внешнее; они могут быть разделены на социальные (достаточные), культурные (необходимые и достаточные) и семиотические (необходимые) основания. Типам выделенных оснований соответствуют типы автономности сознания: социальный, культурный и личностный. В отличие от социальной и личностной автономности сознания в характеристику культурной автономии явно входят: органическое единство факторов зависимости и независимости, самодетерминация, действие закона свободы, многомерность как взаимное дополнение социального, культурного и антропологического измерений.

Предлагаем концептуальные схемы рассмотрения различных типов автономии. Кроме известной общесоциологической схемы диалектико-

материалистического детерминизма (на ней можно не останавливаться), необходимо выделить аксиологическую и семиотическую концептуальную схему.

Аксиологическая концептуальная схема культурной автономии предполагает рефлексию на собственную нравственную и эстетическую онтологию. Начало культурной автономии заключается в морали, суть которой состоит в бытии по закону абсолютной свободы, что проявляется в противостоянии нравственного идеала внешним обстоятельствам, когда этическое сознание действует по закону обратной детерминации, раскрывает себя в качестве абсолюта, нравственного закона свободы. Глубинными основаниями морали служат нравственные ценности.

Семиотическая схема автономии характеризует социальную память, в которой духовное бытие человека сохраняется с помощью семантического (религия), синтаксического (философия), семантико-синтаксического (наука) культурных кодов. Семантический код удваивает реальность и выполняет функцию трансцендирования личности. Синтаксический код автономности философского сознания выражает особую форму традиции – рациональную традицию, сохраняет самый универсальный язык мировой культуры. Семантико-синтаксический код автономности научного сознания основан на объективной истинности и экспериментальной ее проверке. Асемантически-асинтаксический код есть отрицание знаковости и означает переход к личностной автономности сознания. Взятые все вместе культурные коды выражают духовную природу современного, автономного человека, сформировавшегося в осевую эпоху становления мировой истории.

Понятие социокультурной релевантности личностного сознания фиксирует абсолютный момент личностной автономии, раскрывающий себя в относительном моменте конструирования историчности.

В качестве наглядного обобщения предлагается Табл. 1.

Таким образом, на этапе теоретического поиска автономия типологизируется в качестве социальной, культурной и личностной. Культурная автономия выражает ориентацию на идеальный тип культурной автономности человека. Существенное реконструирование социальных форм автономии в направлении вектора обнаружения человеческой субъективности дает возможность не только интерпретировать общественные отношения (особенно духовные) в качестве форм культуры, обладающих своей спецификой, но и подчинить социальное культурному в этом единстве социального и культурного, совершить необратимую смысловую инверсию концептуальных схем рассмотрения сознания для продвижения в направлении исследования единства социального, культурного и антропологического. Такое единство обнаруживает под собой автономию человека как субъекта всех форм предметной деятельности и внутренней активности по трансформации субъективной реальности. В нашем понимании личностная автономия – это гармоничное отношение человека как независимого индивида к миру, позволяющее определять вектор саморазвития, выбирать свой путь развития в единстве объективной истории и субъективной историчности. культурная автономия – это единство зависимости и независимости, целостность общественно-индивидуального субъекта, сочетание в нем различных измерений, ценностей и модальностей культуры. Культурная автономия наиболее важна в том отношении, что она является процессом выражения человеческого бытия в относительных социальных формах его бытия и сознания. Социальная автономия в это самозаконность человека как субъекта истории с учетом его зависимости от природы и общества. Существует единство социального, культурного и антропологического в понимании всех видов автономии. Все типы автономии могут быть интерпретированы в антропологическом аспекте. Антропологическое измерение автономии – наиболее глубокое измерение, выявляющее субстанциальность человека в культуре. Выявить это измерение можно посредством анализа социальной и культурной автономии в антропологическом аспекте.

Библиографические ссылки

1. Dworkin G. The Theory and Practice of Autonomy / G. Dworkin. – Cambridge, 1988

2. Gabanska J. Autonomy of the individual in the developmental and axiological perspective / J. Gabanska // The polish quarterly of developmental psychology. – 1995. –Vol. L. – №. l–4. –P. l–ll

3. Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie: Fünf Aufsätze / M. Horkheimer. – Frankfurt a. M.: Fischer, Cop, 1992.

4. O'Neill O. Constructions of Reason: Exploration of Kant's Practical Philosophy / O. O`Neil. – Cambridge, 1989.

5. Oshana M. P. I. Personal autonomy and society / M. P. I. Oshana // J. of social philosophy. – Villanova. – 1998. – Vol. 29. – № 1. – P. 81–102.

6. Ryan R. M. Autonomy is no illusion, Handbook of

Таблица 1. **Типы автономии в антропологическом аспекте**

	Социальная автономия	**Культурная автономия**	**Личностная автономия**
1	Рефлексия на социальное бытие	Рефлексия на ценности и тексты	Рефлексия на индивидуальные смыслы
2	Детерминация (зависимость)	Самодетерминация (единство зависимости и независимости)	Релевантность (независимость и творческая активность)
3	Вертикаль «бытие-сознание»	Горизонталь «форма-основание»	Многомерность смыслового пространства
4	Модальность относительного	Единство абсолютного и относительного	Модальность абсолютного
5	Социоцентризм	Культороцентризм	Антропоцентризм
6	Реализм	Концептуализм	Номинализм
7	Аксиологическая пустота	Аксиологическая полнота	Смысловая когерентность
8	Общее	Особенное	Единичное
9	Инструментальное измерение социума	Культурное измерение свободы и самотворчества	Экзистенциальное измерение свободы воли
10	Монополия диалектики	Диалог диалектики и феноменологии	Феноменология и герменевтика
11	Объективность	Единство объективности и субъективности	Субъективность
12	Превращенная форма	Внутренняя форма	Самоорганизация опыта

Experimental Existential Psychology / R. M. Ryan, E. L. Deci. – N.Y. : The Guilfurd Press, 2004.

7. Адорно Т. Исследование авторитарной личности / Т. Адорно – М. : Серебряные нити, 2001. – 411 с.

8. Декомб В. Проект автономии / Декомб В. // Современная французская философия. – М. : Изд-во «Весь Мир», 2000. – Гл. 5. – С. 306–336

9. Кант И. Критика практического разума : соч. в 4 т. / И. Кант. – М. : Мысль, 1965. – Т.4.Ч.1. – С. 260–273

10. Кант И. Основы метафизики нравственности : соч. в 4 т. / И. Кант.– М. : Мысль, 1965. – Т.4. Ч.1. – С. 289.

11. Кемеров В. Е. Введение в социальную философию / В. Е. Кемеров – М.: Академический проект, 2000. – С. 28.

12. О'Нил О. Автономия: зависимость и независимость / О. О'Нил // Мораль и рациональность. – М. : ИФ РАН, 1995. – С. 119.

13. Похилько А. Д. Социокультурная автономность сознания: экзистенциально-антропологическое измерение / А. Д. Похилько – Ростов-на-Дону : Изд-во Северо-Кавказского научного центра высшей школы, 2006. – 248 с.

14. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас – М. : Изд-во «Весь Мир», 2003. – 416 с.

Похилько А. Д. Типи автономії у філософсько-антропологічному аспекті.

Розглядається проблема виділення основних типів автономії і їх взаємозв'язку. Автор вважає за необхідне підкреслити значимість філософсько-антропологічного аспекту даної проблеми, щоб зафіксувати три типи автономії: соціальну, культурну та особистісну автономію. Зроблено висновок про те, що центральне місці в єдності всіх типів автономії займає культурна автономія.

Ключові слова: автономія, залежність, незалежність, суспільство, людина, культура, особистість.

Pokhil'ko A. D. Types of autonomy in the philosophical and anthropological perspective.

The problem of allocation of the basic types of autonomy and their relationships. The author finds it necessary to emphasize the importance of philosophical and anthropological aspects of the problem to fix the three types of autonomy: the social, cultural and personal autonomy. It is concluded that the central location in the unity of all types of autonomy in cultural autonomy.

Keywords: autonomy, dependence, independence, society, people, culture, and personality.

References

Adorno, T 2001, *Issledovaniye avtoritarnoy lichnosti* [*The study of the authoritarian personality*], Serebrianyye niti, Moskov.

Dekomb, V 2000, 'Proekt avtonomii' ['The autonomy project'], *Sovremennaya frantsuzskaya filosofia*, Ch.5, Pp. 306–336, Ves` mir publ., Moskov.

Dworkin, G 1988, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge.

Gabanska, J 1995, 'Autonomy of the individual in the developmental and axiological perspective,' *The polish quarterly of developmental psychology*, Vol. L, Nr. l–4. – P. l–ll

Horkheimer, M 1992, *Traditionelle und kritische Theorie: Fünf Aufsätze*, Fischer, Cop, Frankfurt a. M.

Kant, I 1965, *Kritika prakticheskogo razuma v 4 t.* [*Critique of practical mind in 4 vol.*], Mysl`, Moskov.

Kant, I 1965, *Osnovy metafiziki nravstvennosti v 3 t.* [*Fundamentals of the Metaphysics of Morals in 4 vol.*], Mysl`, Moskov.

Kemerov, VYe 2000, *Vvedeniye v cotsial`nuyu filosofiyu* [*Introduction to Social Philosophy*], Akademicheskiy proektб Moskovю

Khabermas, Yu 2003, *Filosofskiy diskurs o moderne* [*Philosophical Discourse of Modernity*], «Ves` mir» publ., Moskov.

O'Neill, O 1989, *Constructions of Reason: Exploration of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge.

O`Nil, O 1995, Avtonomiya: zavisimost` I ne zavisimost` [Autonomy: dependence and independence], *Moral` I ratsional`nost`,* IF RAN, Moskov.

Oshana, MPI 1998, 'Personal autonomy and society', *J. of social philosophy,* Villanova, Vol. 29, № 1, P. 81–102.

Pokhil`ko, AD 2006, *Sotsiokul`turnaya avtonomnost` soznaniya: ekzistentsial`no-antropologicheskoye izmereniye* [*The socio-cultural autonomy of consciousness: the existential and anthropological dimension*], Severo-Kavkazskiy nauchnyy tsentr bysshey sholy publ., Rostov-na-Donu.

Ryan, RM & Deci, EL 2004, *Autonomy is no illusion, Handbook of Experimental Existential Psychology*, The Guilfurd Press, N.Y.

Надійшла до редколегії 14.05.2013 р.

УДК 001.51:303.09

К. В. Райхерт

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова

Л. ФОН БЕРТАЛАНФИ И ПАРАМЕТРИЧЕСКАЯ ОБЩАЯ ТЕОРИЯ СИСТЕМ А. И. УЁМОВА

Л. фон Берталанфи, автор термина «общая теория систем», в контексте разработки своей общей теории систем как логико-математической концепции создал общий концептуальный фон для разработки других общих теорий систем, в том числе и параметрической общей теории систем А. И. Уёмова. Так, главной целью общей теории систем Л. фон Берталанфи было достижение единства науки с помощью установления изоморфизмов (аналогий) между научными дисциплинами. Для того чтобы возможно было установление аналогий необходимо использовать метод моделирования. Указанные три идеи общей теории систем Л. фон Берталанфи (единство науки, аналогия, моделирование) инициировали путь разработки параметрической общей теории систем.

Ключевые слова: аналогия, единство науки, модель, общая теория систем, система.

В 2004 году была опубликована статья А. И. Уёмова «Л. фон Берталанфи и параметрическая общая теория систем» (Ujomov 2004) [2]. Непредубеждённо говоря, данная статья была посвящена презентации параметрического варианта общей теории систем, создателем которого выступал сам А. И. Уёмов (1928–2012). В действительности Л. фон Берталанфи (1901–1972) в самой статье указывался только как автор термина «общая теория систем» и один из создателей первых общих теорий систем. Между тем Л. фон Берталанфи задаёт общий концептуальный фон для развития всех последующих вариантов общей теории систем и это может представлять некоторый интерес для тех, кто изучает историю параметрической общей теории систем. Раскрытие общего концептуального фона развития общих теорий систем может или позволит прояснить их эпистемологические основания. Это же относится и к параметрической общей теории систем А. И. Уёмова. В настоящей работе **я покажу, каков этот общий концептуальный фон и каким образом он оказал влияние на развитие параметрической общей теории систем.**

Впервые идея «общей теории систем» (allgemeine Systemlehre) была высказана Л. фон Берталанфи в 1937

году, однако своё развитие она получила только во второй половине 1940-х годов в работах Л. фон Берталанфи (Bertalanffy 1945; Bertalanffy 1947; Bertalanffy 1949) [7; 6; 8]. В указанных работах Л. фон Берталанфи ставит вопрос о значении и назначении естественных наук и их единстве. Чтобы ответить на этот вопрос, Л. фон Берталанфи начинает с противопоставления природы и культуры через противопоставление животного и человека: «В противоположность животному, у которого есть «окружающая среда», обусловленная своей организацией, человек сам создаёт свой мир, который мы называем «человеческой культурой» (Bertalanffy 2009, p. 257) [5, с. 257]. Возникновение «человеческой культуры», по Л. фон Берталанфи, есть результат эволюции человека под влиянием двух факторов: 1) языка и 2) образования понятий. «Язык» как призыв или команду можно наблюдать в животном мире; примерами этого могут служить пение птиц, предупреждающий свист горной серны и т. п. Язык как репрезентация и коммуникация фактов, однако, есть человеческая монополия. Язык, в широком смысле этого слова, включает в себя не только устную речь, но и письменность, и символическую систему математики» (Bertalanffy 2009, pp. 257–258) [5, с. 257–258]. Согласно Л. фон Берталанфи, такого рода системы являются «не наследуемыми, а свободно созданными (freely created) и традиционными символами» (Bertalanffy 2009, p. 258) [5, с. 258]. Такая позиция позволяет сделать, как минимум, две важные вещи. Во-первых, объяснить, в чём заключается особенность человеческой истории по отношению к биологической эволюции, а именно: в традиции, которая противопоставляется наследственным мутациям. Во-вторых, животное поведение формируется так сказать «методом проб и ошибок», то есть за счёт непосредственного опыта, в то время, когда поведение человека может формироваться за счёт так называемого «мысленного экспериментирования», то есть с использованием понятийных символов. Только о человеческом поведении можно говорить как об осознанном, целенаправленном поведении, поведении, обусловленном ценностями и соглашениями (конвенциями).

В связи с этими двумя обозначенными вещами, по Л. фон Берталанфи, становится возможным говорить, что в отличие от биологической эволюции, которая представляет собой простую борьбу за выживание организмов, человеческая история есть борьба идеологий, то есть символизмов. Наука представляет собой идеологию и символизм. Это позволяет Л. фон Берталанфи полагать, что от того, каким будет курс мировой науки, зависит, какой будет судьба всего человечества (Bertalanffy 2009, pp. 258–259) [5, с. 258–259]. Это в свою очередь заставляет задуматься о «единстве науки» (Unity of Science).

Как же решить вопрос о «единстве науки»? Л. фон Берталанфи отвечает, что необходимо создать «новую область в науке, которую он называет «общей теорией систем»» (Bertalanffy 2009, p. 259) [5, с. 259]. Саму эту область в науке Л. фон Берталанфи характеризует как логико-математическую область, «чьей задачей является формулирование и выведение тех общих принципов, которые приложимы к «системам» в целом. В таком случае точная формулировка понятий, таких как «целостность» и «сумма», «дифференцирование», «прогрессивная механизация», «централизация», «иерархический порядок», «завершённость» и «эквифинальность», понятий, которые встречаются во всех науках, имеющих дело с «системами», и предполагают их логическую гомологию, станет возможной» (Bertalanffy 2009, p. 259) [5, с. 259].

Сказанное можно обобщить следующим образом: науки суть символические системы, то есть системы свободно созданных и традиционных символов. Единства между науками как символическими системами можно достичь, только создав новую область в науке, а именно – общую теорию систем. Общая теория систем должна определить общие принципы, приложимые к системам в целом. Определение общих системных принципов позволит установить логическую гомологию (изоморфизм) между системами, а значит, между науками. Таким образом, общая теория систем должна стать логико-математической областью познания.

Однако Л. фон Берталанфи на этом не останавливается: «Проблема систем, по сути, есть проблема ограниченности аналитических процедур в науке» (Bertalanffy 2009, p. 18) [5, с. 18]. По Л. фон Берталанфи, аналитические процедуры представляют собой «разложение на изолируемые каузальные ряды (isolable causal trains), поиск «атомарных» соединений в различных науках и т. д.» (Bertalanffy 2009, p. 18) [5, с. 18]. Другими словами: аналитические процедуры основаны на так называемом «принципе суммативности»: целое есть сумма его частей. Собственно это и есть базовый принцип «классической» науки, берущей свои начала в трудах Г. Галилея и Р. Декарта.

Применение аналитических процедур зависит от соблюдения двух условий. Первое условие заключается в том, что «взаимодействие (interactions) между «частями» должны быть несуществующими (non-existent) или достаточно слабыми, чтобы можно было пренебречь ими ради определённых целей исследования» (Bertalanffy 2009, p. 19) [5, с. 19]. Только при соблюдении данного условия «части могут «работать» обычно логически и математически и могут быть соединены заново» (Bertalanffy 2009, p. 19) [5, с. 19]. Второе условие заключается в том, что «отношения, описывающие поведение частей, должны быть линейными» (Bertalanffy 2009, p. 19) [5, с. 19]: только тогда возможна суммативность, когда её можно линейно измерить.

При всём том Берталанфи считает, что аналитические процедуры не работают в случае с системами: «Образцом (prototype) описания систем является множество дифференциальных уравнений, которые нелинейны в общем случае» (Bertalanffy 2009, p. 19) [5, с. 19]. Дело в том, что система описывается «сильными взаимодействиями» или взаимодействиями, которые носят нетривиальный, то есть нелинейный характер. «Методологическая проблема теории систем, поэтому, заключается в предусматривании проблем, которые по сравнению с аналитико-суммативными проблемами в классической науке имеют более общую природу» (Bertalanffy 2009, p. 19) [5, с. 19].

По мнению Л.фон Берталанфи, «методологическую проблему» общей теории систем можно решить, используя модели, то есть моделирование. Л. фон Берталанфи делит модели на математические и словесные (verbal) модели.

Математические модели используются, по мнению Л. фон Берталанфи, в таких разделах общей теории систем, как информатика, кибернетика, теория автоматов, теория графов, теория игр, теория

множеств, теория очередей, теория решений, теория развития (компартмента), теория сетей. Однако нигде в этих разделах общей теории систем математические модели не носят универсальный характер: между моделями и действительностью существует некоторое несоответствие, неконгруэнтность (incongruence), говоря словами Л. фон Берталанфи. «Существуют тщательно продуманные и сложные метаматематические модели, но существует и сомнение по поводу того, как их можно применять в конкретных случаях; существуют фундаментальные проблемы, которые не разрешимы никакими математическими способами» (Bertalanffy 2009, p. 24) [5, с. 24]. Более того, по мнению Л. фон Берталанфи, чрезмерное использование математических моделей и аксиоматических построений в общей теории систем может превратить общую теорию систем в «форму современной схоластики», потому что математические модели и аксиоматические построения «не отсылают ни к какой реальности», «не ведут в действительности ни к каким открытиям» и «путают понятия с вещами» (Pouvreau 2009, pp. 192–193) [9, с. 192–193].

Конечно же, у математических моделей есть ряд преимуществ, например, однозначность, возможность строгого логического вывода, проверяемость с помощью полученных путём наблюдения данных. Однако это не означает, что «к моделям, сформулированным на естественном языке (ordinary language), следует относиться с презрением или как непригодным» (Bertalanffy 2009, p. 25) [5, с. 25]. Л. фон Берталанфи полагает, что словесная модель – это лучше, чем вообще отсутствие какой-либо модели или же чем модель, которая может быть сформулирована математически, но которая при этом искажает реальность. «Теории огромного влияния, такие как психоанализ или теория естественного отбора, не были математическими, но их воздействие намного превзошло математические конструкции, которые были созданы впоследствии и охватывали только частичные аспекты и фрагменты эмпирических данных» (Bertalanffy 2009, p. 25) [5, с. 25].

Итак, Л. фон Берталанфи решает методологическую проблему общей теории систем с помощью моделирования, математического и более широкого – словесного.

А. И. Уёмов приходит к общей теории систем, решая, прежде всего вопросы метода моделирования. Изначально именно в этом методе А. И. Уёмов видит способ достижения единства науки: «Быстрый рост темпов развития отдельных наук привёл во многих случаях к их разобщённости. Это создаёт затруднения, начинающие тормозить дальнейшее развитие. Восстановление единства науки становится важнейшей задачей. Однако эта интеграция не может быть произведена методами прежней натурфилософии, стремящейся свести многообразие наук к одной науке, например к механике, с помощью дедукции из небольшого числа общих принципов. Сейчас кажется наивной идея объединения всего многообразия физических явлений в одну-единственную формулу, о которой писал ещё М. Планк. Неопозитивисты сделали попытку восстановить единство науки с помощью создания единого языка. Такое единство имеет главным образом внешний характер, не выражает единства содержания. Методом, позволяющим учитывать как единство содержания научных знаний, так и их различие, является метод моделирования. Модель может браться из одной науки, а её прототип, то есть тот предмет, который исследуется с помощью модели, – из другой науки. Так создаются механические модели химических или физических объектов, электрические модели механических, химических, биологических или даже социальных явлений» (Ujomov 1971, pp. 5–6) [3, с. 5–6].

Что же представляет собой предлагаемый А. И. Уёмовым вариант метода моделирования? Известно, что моделирование – это построение и изучение моделей реально существующих объектов, процессов или явлений с целью объяснить или предсказать эти объекты, процессы или явления в будущем.

А. И. Уёмов понимает модель как систему, «исследование которой служит средством для получения информации о другой системе» (Ujomov 1971, p. 48) [3, с. 48]. Определение «модели» А. И. Уёмова основывается на двух характеристиках модели:

1) модель – это «мысленно представляемая или материально реализованная система» (Ujomov 1971, p. 25) [3, с. 25];

2) модель – это «средство изучения прототипа» (Ujomov 1971, p. 26) [3, с. 26].

Характеристика 1) вынуждает А. И. Уёмова обратиться к исследованиям систем, прежде всего к общей теории систем; характеристика 2) – к исследованиям аналогий, прежде всего к логической системе выводов по аналогии.

Сначала необходимо сказать несколько слов о логической системе выводов по аналогии А. И. Уёмова. А. И. Уемов определяет аналогию как «умозаключение, в котором заключение относится к другому предмету, чем тот, о котором говорится в посылке» (Ujomov 1971, p. 19) [3, с. 19], что отличает класс аналогических умозаключений от класса дедуктивных и индуктивных. Таким образом, аналогия представляет собой форму недедуктивного вывода, в котором происходит перенос информации с одного предмета (модели) на другой (прототип, образец, оригинал). В работе «Аналогия в практике научного познания» А. И. Уёмов выделяет 51 схему выводов по аналогии, то есть 51 вид аналогий, например, аналогию типа парадейгма, логическую аналогию отношений, аналогию типа изоморфизм. Это означает, что существует как минимум 51 вариант переноса информации с модели на прототип. Это в свою очередь может означать, что возможно существует как минимум 51 вид моделей.

А. И. Уёмов в рамках системного подхода разрабатывал параметрическую общую теорию систем (Ujomov et al 2001) [11], видовым отличием которой от других общих теорий систем является рассмотрение систем как вещей, обладающих специфическими свойствами и отношениями, известными как «системные параметры».

В параметрической общей теории систем используются два типа систем – системы с атрибутивным концептом и реляционной структурой и системы с реляционным концептом и атрибутивной структурой. Использование двух типов систем обусловлено способом их получения: сначала был проанализирован ряд известных в философии и науке определений понятия системы; некоторые из этого ряда отброшены по определённым критериям; посредством так называемого «реляционного обобщения» на основании оставшихся определений были получены

два системных инварианта. Для построения системных инвариантов были использованы две тройки категорий: «вещь» (всё то, что может быть названо), «свойство» (всё то, что описывает вещь), «отношение» (всё то, что конструирует вещь и имеет направление) и «неопределённое» (недостаточно информации о вещи), «определённое» (достаточно информации о вещи), «произвольное» (информация о вещи, которая не играет никакой роли в контексте исследования). В результате были получены два определения:

Определение 1: «Любой объект является системой, если в этом объекте реализуется какое-то отношение, обладающее определённым свойством».

Определение 2: «Любой объект является системой, если в этом объекте реализуется какое-то свойство, обладающее определённым отношением».

Для описания «системы» в целом в параметрической общей теории систем используются так называемые «системные дескрипторы»: концепт (идея или цель системы), структура (форма системы), субстрат (то, из чего состоит система). В зависимости от того, выступает ли концепт как свойство или отношение, а структура – как отношение или свойство, говорят о системах с атрибутивным концептом и реляционной структурой или о системах с реляционным концептом и атрибутивной структурой. Определение 1 есть определение системы с атрибутивным концептом и реляционной структурой, а определение 2 есть определение системы с реляционным концептом и атрибутивной структурой.

Отношения между двумя типами систем в параметрической общей теории систем регулируются с помощью так называемого «принципа двойственного системного описания»: «Любое из двух определений понятия «система» в параметрической общей теории систем преобразуется в другое простой заменой слов «свойство» и «отношение» на слова «отношение» и «свойство», и наоборот» (Raikhert 2009, p. 107) [1, с. 107].

Также типы систем в параметрической общей теории систем называют «моделями систем» или «системными моделями». Это позволяет говорить о том, что не только модели следует рассматривать как системы, но и системы – как модели. С определённой точки зрения представление объекта как системы является моделированием системы, то есть системным моделированием.

Как уже упоминалось ранее, специфическим отличием параметрической общей теории систем является исследование систем через системные параметры. Дело всё в том, что в параметрической общей теории систем принимается так называемый «принцип универсальности системного описания», согласно которому любая вещь может быть представлена в виде системы. Но с учётом того факта, что в этой же общей теории систем «вещь» принимается как категория, предельно широкое понятие, необходимо полагать, что и любая система представляет собой вещь. Следствием такого представления может быть понимание, что система, как и всякая вещь, обладает свойствами и отношениями.

Однако здесь важно подчеркнуть, что системы обладают не любыми свойствами и отношениями, а специфическими, чисто системными. Это обусловлено той структурой, которой наделяют любую представляемую как систему вещь в параметрической общей теории систем, а именно – отношением между дескрипторами, то есть отношением между концептом, структурой и субстратом.

Проиллюстрирую эту обусловленность с помощью примеров. Допустим, что в ходе системного представления объекта части, из которых этот объект состоит, фиксируются в виде элементов субстрата системы. Здесь обнаруживается, что рассматриваемая система обладает свойством расчленённости. В противоположность такой системе возможна система, субстрат которой состоит только из одного элемента. В таком случае можно говорить о таком свойстве системы, как «нерасчленённость».

Другой пример. Допустим, что устанавливается отношение между двумя системами и выясняется, что у соотнесённых между собой систем совпадают субстраты. Здесь между системами установлено отношение изосубстратности.

Специфические системные свойства и отношения в параметрической общей теории систем рассматриваются как системные (общесистемные) параметры (от древнегреческого глагола παραμετρέω ‘мерить (что-либо)’, ‘сравнивать (что-либо)’).

Системный (*или* общесистемный) параметр – это «такой признак, который может служить основанием деления объёма понятия «система» на классы в соответствии с обычными в традиционной логике правилами: соразмерности, единого основания, непересечения классов, непрерывности деления» (Tsofnas 1999, p. 58) [4, с. 58]. В таком случае такие характеристики систем, как расчленённость или изосубстратность, выступают как значения этих параметров. Иначе говоря, значение системного параметра всегда указывает на тот класс, к которому может быть отнесена вещь, рассматриваемая как система.

Системные параметры бывают двух родов – атрибутивными (от англ. attribute ‘свойство’) и реляционными (от англ. relation ‘отношение’). Первые характеризуют систему саму по себе, вторые – в её отношении к другой системе.

Таккаксущественнойособенностьюпараметрической общей теории систем является представление объектов познания как систем в соответствии с задаваемыми системными параметрами, то есть системными свойствами или отношениями, то следует говорить не просто о системном моделировании, а о системно-параметрическом моделировании.

Так как в параметрической общей теории систем принимаются две модели систем – системы с атрибутивным концептом и реляционной структурой и системы с реляционным концептом и атрибутивной структурой и отношения между указанными двумя моделями систем регулируются с помощью принципа двойственного системного описания, то следует говорить не просто о системно-параметрическом моделировании, а о двойственном системно-параметрическом моделировании.

Таким образом, получается, что одним из предметов исследования параметрической общей теории систем А. И. Уёмова является двойственное системно-параметрическое моделирование.

Теперь, когда были представлены общая теория систем Л. фон Берталанфи и общая теория систем А. И. Уёмова в общем виде, можно сопоставить эти два варианта общих теорий систем. Л. фон Берталанфи создаёт свою общую теорию систем, чтобы достичь

единства науки. Общая теория систем А. И. Уёмова была создана в результате решения проблемы моделирования как метода, который должен был способствовать достижению единства науки. Л. фон Берталанфи рассматривал же моделирование как инструмент своей общей теории систем. Важно, что моделирование по Л. фон Берталанфи предполагала получение изоморфизмов (аналогий) между различными областями научного знания. По А. И. Уёмову моделирование строится на аналогиях; метод моделирования активно использует выводы по аналогии.

Как можно видеть, что, помимо самих собой разумеющих «систем», общими у общих теорий систем Л. фон Берталанфи и А. И. Уёмова являются понятия «единство науки», «модель» и «аналогия». Учитывая, что общая теория систем Л. фон Берталанфи была создана намного раньше, чем параметрическая общая теория систем, то можно предположить, что понятия «единство науки», «модель» и «аналогия» достались общей теории систем А. И. Уёмова «в наследство» от теории Л. фон Берталанфи. На основании этого можно сделать вывод, что понятия «единство науки», «модель» и «аналогия» составляют разработанный Л. фон Берталанфи концептуальный фон развития общих теорий систем, в том числе параметрической общей теории систем А. И. Уёмова.

Библиографические ссылки

1. Райхерт, К. Аналогия типа иноморфизм и принцип двойственноти в параметрической общей теории систем / К. Райхерт // Наукове Пізнання. – 2009. – №. 1. – С. 103–108.
2. Уемов А. Аналогия в практике научного исследования / А. Уемов. –. М.: Наука,1970. – 264 стр.
3. Уемов А. Логические основы метода моделирования / А. Уемов – М., 1971. – 312 с
4. Уемов А. Л. фон Берталанфи и параметрическая общая теория систем / А. Уемов / Системный подход в современной науке. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – С. 37-52.
5. Цофнас А. Ю. Теория систем и теория познания / А. Ю. Цофнас. – Одесса : АстроПринт, 1999. – 308 с.
6. Bertalanffy L. von General System Theory. Foundations, Development, Applications / L. Von Bertalanffy. – New York: George Braziller Inc, 2009. – 296 p.
7. Bertalanffy L. von Vom Sinn und der Einheit der Naturwissenschaften. Aus einem Vortrag von Prof. Dr. Ludwig von Bertalanffy / L. Von Bertalanffy, // Student (Wien). – № 7/8. – 1947. – S. 10–11.
8. Bertalanffy L. von Zu einer allgemeinen Systemlehre / L. von Bertalanffy // Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Band 18. – №. ¾. –1945.
9. Bertalanffy L. von Zu einer allgemeinen Systemlehre / L. von Bertalanffy // Biologia Generalis. – 1949. – № XIX. – S. 114–129.
10. Pouvreau D. The Dialectical Tragedy of the Concept of Wholeness. Ludwig von Bertalanffy's Biography Revisited / D. Pouvreau. – ISCEPubl., 2009. – 33p.
11. Ujomow A. Ogolna teoria systemow dla humanistow / A. Ujomow, I. Sarajewa, A. Cofnas. – Warszawa: Uniwersitas Rediviva, 2001. – 276 p.

Райхерт К. В. Л. фон Берталанфі та параметрична загальна теорія систем А. І. Уйомова

Л. фон Берталанфі, автор терміна «загальна теорія систем», у контексті розроблення своєї загальної теорії систем як логіко-математичної концепції створив загальне концептуальне поле для розроблення інших загальних теорій систем, включаючи параметричну загальну теорію систем А. І. Уйомова. Так, головною метою загальної теорії систем Л. фон Берталанфі було досягнення єдності науки за допомоги встановлення ізоморфізмів (аналогій) між науковими дисциплінами. Для того щоб було можливе встановлення аналогій необхідно застосовувати метод моделювання. Вказані три ідеї загальної теорії систем Л. фон Берталанфі (єдність науки, аналогія, моделювання) ініціювали подальший шлях розроблення параметричної загальної теорії систем.

Ключові слова: аналогія, єдність науки, загальна теорія систем, модель, система.

Rayhert K. W. L. von Bertalanffy and the A. Uyomov's parametric general systems theory

In a context of development of his own general systems theory L. von Bertalanffy, the author of the term «general systems theory», created the general conceptual background for development of other general systems theories, including the A. Uyomov's parametrical general systems theory. Thus, achievement of the Unity of science by means of the establishing of isomorphisms (analogies) between various scientific disciplines was a main goal of the L. von Bertalanffy's general systems theory. In order to establish analogies between scientific disciplines it is necessary to use a method of modeling. The specified three ideas of the L. von Bertalanffy's general systems theory (the unity of science, analogy, and modeling) initiated the subsequent ways of development of the general systems theories. For example, A. Uyomov developed the parametrical general systems theory, relying on these ideas.

Uyomov showed that the main task of the parametrical general systems theory is an achievement of the unity of science by means of the method of modeling. The modeling demands creation of models as systems by means of the reasoning by analogy. An essential feature of the parametrical general systems theory is a representation of objects of knowledge as systems in accordance with system parameters, i. e. the specific system properties and relations. It allows us to speak about the parametrical system modeling. The parametrical general systems theory studies two models of systems – systems with an attributive concept and relational structure and systems with a relational concept and attributive structure. The relations between the specified two models of systems are regulated by means of the principle of the dual system description. Therefore, it is necessary to speak not simply about the parametrical system modeling, but about the dual parametrical system modeling.

Keywords: analogy, unity of science, model, general systems theory, system.

References

Bertalanffy, von L 2009, *General System Theory. Foundations, Development, Applications,* George Braziller Inc, New York.

Bertalanffy von, L 1947, «Vom Sinn und der Einheit der Naturwissenschaften. Aus einem Vortrag von Prof. Dr. Ludwig von Bertalanffy», *Student* (*Wien*), no. 7/8, S. 10–11.

Bertalanffy von, L 1945, 'Zu einer allgemeinen Systemlehre', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Band 18, № ¾.

Bertalanffy von, L 1949, 'Zu einer allgemeinen Systemlehre', *Biologia Generalis*, no. XIX, S. 114–129.

Pouvreau, D 2009, *The Dialectical Tragedy of the Concept of Wholeness. Ludwig von Bertalanffy's Biography Revisited*, ISCEPubl.

Raikhert, K 2009, 'Analogiia typa izomorfism i printsip dvoistviennosti v paramietrichieskoi obshiei tieorii sistiem', *Naukove piznannia*, №. 1, pp. 103–108.

Tsofnas, A 1999, *Tieoriia sistem i tieoriia poznaniia*, Astroprint, Odessa

Ujomow, A, Sarajewa, I & Cofnas, A 2001, *Ogolna teoria systemow dla humanistow,* Uniwersitas Rediviva, Warszawa

Ujomov, A 1970, *Analogia v praktikie nauchnogo issliedovaniia*, Nauka, Moskov

Ujomov, A 2004, 'L. fon Biertalanfi i paramietricheskaia obshaia tieoriia sistiem', *Sistiemnyi podkhod v sovriemiennoi naukie: k stolietiiu Ludviga fon Biertalanfi*, Progress-Tpadicija, Moskov, pp. 37–52.

Ujomov, A 1971, *Logichieskiie osnovy mietoda modielirovaniia.*

Надійшла до редколегії 16.05.2013 р.

УДК 004.611

О. В. Романюк
Національний медичний університет імені О. О. Богомольця (м. Київ)

ГУМАНІТАРНА ОСВІТА ПЕРІОДУ ПРОТОЕТАПУ В ЕПОНІМАХ

Досліджено ключові епоніми періоду протоетапу розвитку гуманітарної освіти людини, що дало можливість аналізувати індивідуально-авторську інноваційну діяльність, яка складає фундамент науки і освіти, зокрема гуманітарної

Ключові слова: людина, епоніми, власні назви, протоетап, гуманітарна освіта.

Постановка проблеми. Людина, її розвиток, її доля, життя, праця, її сутність, все людське – важливіший зміст гуманітарної освіти. Проблеми людини та її зв'язок з освітою, наукою і технікою були, а також залишаються у центрі уваги представників гуманітарної гілки знання. Нові історичні умови, зумовлені пануванням ліберальної ідеології та ринкової економіки, вимагають все більш глибинного дослідження широкого, винятково різноманітного кола питань вивчення «людського виміру» науково-освітянського прогресу, всього того, що наука та освіта, зокрема гуманітарна, несуть людям і чого вимагають від людей.

Дослідження ключових проблем гуманітарної освіти людини в епонімах дозволить, як передбачається, проаналізувати широке коло найактуальніших проблем людини, що виникають в ході її розвитку, виховання, освіти, зокрема гуманітарної, оволодіння оточуючим природним світом та створенні нового олюдненого навколишнього середовища. Одночасно дозволить узагальнити раніше проведені і опубліковані дослідження окремих аспектів цієї цілісної теми, якою є гуманітарна освіта та її суперечність у гуманістичному та технократичному вимірах: позитивної взаємодії людини з навколишнім світом і технікою та негативними для людини і її середи проживання наслідками від цієї взаємодії.

Мета роботи полягає в дослідженні гуманітарної освіти людини періоду протоетапу в ключових епонімах.

Отримані результати. Поступом розвитку людини переймаються науковці різних галузей знань: історики, антропологи, філософи, психологи, педагоги, соціологи, тощо. Серед зарубіжних філософів грунтовні дослідження проблем гуманітарного знання і гуманітарної освіти представлені в роботах: Ю. Габермаса, П. Дракера, П. Козловського, М. Моісеєва, Л. Строса, М. Хайдеггера. У своєму дослідженні автор буде спиратись на праці вітчизняних дослідників даної теми: В. Андрущенка, І. Васильєвої, Г. Волинки, Л. Губерського, В. Кременя, М. Михальченка, Н. Мозгової та ін.

Сучасна гуманітарна освіта – це та галузь знання людини, на якій базуються усі фахові дисципліни. Гуманітарна освіта інтегрується з іншими природничо-біологічними та точними галузями фахової освіти та практики, тісно пов'язаними з процесом еволюції людини, її життя.

Найменування з компонентами-власними назвами – це невід'ємна складова у назвах систем, структур гуманітарних теорій тощо. У гуманітарному знанні епоніми вживають давно й постійно. Авторські назви охоплюють широкий спектр гуманітарних ідей від найважливіших вузлових до менш важливих для практичного вжитку.

Епонім − (гр. *eponymos* − той, що дає ім'я, назву) – особа, від імені (прізвища) якої утворено назву місцевості, країни, народу; сама назва такого типу. А в гуманітарній освіті, на думку автора – це метод, структура, ідея або теорія, що названа на честь людини, яка вперше описала чи виявила їх, або доктрина чи теорія, що в свідомості нащадків асоціюється з певним вченим – винахідником цієї теорії. Наприклад: Гегелевські імперативи, принципи Джеферсона, Ленінці, Христове вчення, іуда, коли говорять про зрадника, або ірод, коли мова йде про мучителя людей тощо.

На даний момент у науці та освіті є тенденція замінювати власні назви у складі епонімів на більш описові терміни, які відображають структурно-функціональні та змістовні особливості гуманітарних теорій. Наприклад, ідеальна держава Платона, місто Боже св. Августина та ін. у гуманітарній літературі та освіті нового часу будуть названі відповідно як утопії. Це пояснюється також прагненням уніфікувати гуманітарну термінологію.

Для студентів профільних навчальних закладів, а також молодих вчених корисно пам'ятати «піонерів» гуманітарного знання, оскільки саме власні назви тобто епоніми найбільшою мірою відображають не лише суть якоїсь доктрини чи теорії, а і її взаємозв'язок з історичним періодом, соціальним і політичним устроєм, рівнем розвитку людства, взагалі проблемами людини на тому історичному етапі тощо.

Розвиток гуманітарної освіти доцільно розділити на протоетап (характеризується наявністю знання гуманітарного характеру але відсутністю гуманітарної освіти як компоненту окремої освітньої системи); етап виокремлення і становлення власне гуманітарної освіти; сучасний етап (який характеризується загостренням суперечностей морально-етичного змісту, посиленням тенденції гуманізації та гуманітаризації освітнього простору вцілому).

По відношенню до історичних етапів поступу людського розвитку та еволюції людини як розумної і відповідальної істоти гуманітарне знання зазнавало певних змін у ставленні до себе, а відповідно й до навчання гуманітарного напрямку. Можна виділити наступні етапи, що пов'язані зі специфікою сприйняття людською спільнотою гуманітарного знання:

− присутність зародків первісних гуманітарних знань у синкретичному вигляді в поєднанні з іншими елементами міфологічної культури (період архаїчної культури);

− відчуття, ніби людина здатна змінити своє життя завдяки гуманітарному знанню і відповідним вихованню та освіті (період античної культури);

− розуміння людиною недостатності лише світського гуманітарного знання, що призводить до сакралізації культури та освіти (період Середньовіччя);

− набуття гуманітарним знанням безпосередньо антропоцентричних вимірів (доба Ренесансу);

− становлення й відокремлення, власне, гуманітарного знання в системі знань накопичених людством, актуалізація проблем культури, духовності (період Нового часу);

− загострення та глобалізація проблем ціннісного,

смислового змісту, що зумовлює тенденцію етизації різних сфер суспільного життя (сучасний період);

− виникнення протистояння між «фізиками» і «ліриками», філософами та «технарями», тобто між гуманітаріями та представниками природничих, технічних знань.

В період архаїчної культури та частково античної ми можемо говорити про убіквітарний характер гуманітарного знання (ubiquitarius; лат. ubique усюди) – повсемісність, всюдисущність, зустрічається усюди. Тобто, гуманітарне знання, проникаючи у всі сфери життєдіяльності з перших кроків еволюції людства, задавало вектор і суспільного історичного, і особистісного розвитку людини. Але вже в античній культурі, а точніше з появою відчужених від людини носіїв інформації, з'явились ідеї та теорії гуманітарного напрямку розвитку людини, які збереглись для нащадків. Ці теорії називались ім'ям чи прізвищем автора і сприймались невід'ємно від всього, що могло вплинути як на автора, так і на появу та зміст його доктрин.

Розглянемо ключові епоніми в гуманітарній термінології протоетапу розвитку гуманітарної освіти.

Відлік історії систематизованого гуманітарного знання прийнято відраховувати з появи філософії, яка в свою чергу починається з Фалеса. Епонім Фалеса ототожнюється з утворенням першої філософської школи – Мілетської. Б. Рассел вважає, що Фалес «один з семи мудреців Греції, кожен з яких прославився якимсь одним мудрим висловом. Фалесів вислів, згідно з легендою, був «вода – це найкраще з усього» (Rassel 1995, p. 35) [8, с. 35]. Оскільки місто Мілет було торговельним, первісні забобони були пом'якшені спілкуванням з багатьма народами та запозиченням їх культурно-релігійних поглядів. Проблемами гуманітарного характеру, якими задавались представники Мілетської школи, а окрім Фалеса людству доволі відомі ідеї Анаксімандра і Анаксімена, були розумними, позбавленими впливу антропоморфних прагнень та моральних пересудів.

Епонім піфагорійців пов'язаний з ім'ям Піфагора – закладника першої школи математики та ставлення до математики як до системи дедуктивних висновків. Гуманітарною основою проблем якими він переймався і його вчинків стала концепція вічного світу: ідея про безсмертність і перевтілювання душі в інші види живих створінь. Так, в товариство піфагорійців на рівні приймались і чоловіки, і жінки які мали спільну власність та однаковий спосіб життя. На думку Піфагора, математик – це вільний творець свого світу впорядкованої краси. З Піфагора почалось і сполучення математики з теологією.

З епонімом Геракліта сучасна людина пов'язує дві доктрини: по-перше, все перебуває у стані постійної зміни; по-друге, сполучення протилежностей. Гуманітарним фундаментом його ідей для людського світу, на нашу думку, є ставлення до війни: «... війна властива всьому, боротьба річ справедлива, все на світі з'являється і зникає в боротьбі»; та ставлення до людських забаганок: «Дуже важко боротись з жаданнями власного серця. Те, чого жадає, воно здобуває коштом душі. Недобре для людей діставати все, чого вони забагнуть» (Rassel 1995, p. 48) [8, с. 48].

Філософ Парменід дав поштовх розгляду нової проблематики гуманітарного знання людини. Від епоніму Парменіда людству відомо, що наші чуття оманливі та уся множина чуттєвого світу лише ілюзія, а найголовніше – ідея незнищеності субстанції (Platon 1968, pp. 401–479) [6, с. 401–479].

Кілька вагомих епонімів для розуміння розвитку гуманітарної науки у період протоетапу пов'язані з пошуком відповіді на питання першоджерела існування живого світу, а саме: епонім Емпедокла у сучасної людини асоціюється з ідеями повітря як окремої субстанції, теорією еволюції і виживання пристосованіших, первісними і вічними субстанціями однакового порядку вважав землю, повітря, воду, вогонь, Любов, Ворожнечу, а, відповідно, кожна складна субстанція минуща (тобто мікс вічних); епоніму Анаксагора завдячуємо знанням про дух як субстанцію, що входить до складу живих істот і відрізняє їх від неживої матерії: в усьому є частка усього, крім духу бо лише деякі речі містять його; атомісти – це узагальнююча назва, але основою їх ідей у філософії є доктрини, що відповідають епонімам Левкіпа та Демокріта, які вважали, що першооснова усього є неподільні фізично атоми, між ними є порожній простір, вони незнищені, постійно рухаються, існує розмаїття їх видів і взагалі їх безліч.

Протогор досліджуючи гуманітарну проблематику знайомить нас з власною доктриною, згідно якої «людина є мірою всіх речей: для тих речей, котрі є, – що вони є, а для тих речей, котрих нема, – що їх нема» (Platon 1968, pp. 187–255) [6, с. 187–255]. Оскільки люди різняться між собою, не існує об'єктивної істини.

Сократ був заклопотаний проблемою, як привести до влади тямущих людей адже в політиці жодна чесна людина не протримається довго. На його думку, позбавити доброчесності неможуть жодні зовнішні причини, а між доброчесністю і знанням є безпосередній зв'язок.

Ім'я Платона стало, на нашу думку, одним з ключових епонімів протоетапу гуманітарної освіти, оскільки відображає відразу декілька доктрин і цінність їх безперечна. Для розвитку гуманітарного знання важливими є ідея побудови ідеальної держави, необхідність представникам влади бути філософами, ідея безсмертя – вищість безсмертної душі над смертним тілом (Platon 1968, pp. 89–455) [6, с. 89–455]. Також, для людства залишились його погляди на знанння і сприймання: пізнання є сприймання, людина – міра всіх речей, все перебуває в стані мінливості.

Іншим ключовим епонімом протоетапу гуманітарної освіти є ім'я Аристотеля, серед проблем гуманітарного характеру якого розглядались питання метафізики, етики, політики, логік, фізики тому його призвище теж є епонімом для кількох доктрин з якими ми пов'язуємо розвиток гуманітарного знання людини. Наприклад, теорія золотої середини; теорія універсалій – загальних понять («загальне стосується багатьох предметів», а «одиничне» – ні); теорія здорового глузду; існування всього, позначуваного прикметником, залежить від його причетності до чогось, позначуваного власним ім'ям, а не навпаки тощо (Aristotel' 1976, pp. 252–255) [1, с. 252–255].

Кініки в філософії є узагальнюючою назвою, але епонімами в цій течії є імена Антісфена та Діогена, що відкидали усі загальноприйняті умовності (у релігії, одязі, житлі, поведінці тощо), віддавали перевагу моральній свободі у визволенні від бажань, випускали коротенькі проповіді з приводу як обходитись без матеріальних благ, але не зрікатись всіх вигод цього світу, а лише ставитись до них байдуже.

Номенклатурній назві скептицизму дали поштовх ідеї Піррона і Тімона – ніщо не може бути доведено;

ніяких розумних підстав для віддання переваги якомусь напрямові дій перед іншим напрямом неможе бути. Отже, їх імена слід сприймати як епоніми даного направлення філософії, тобто саме ті проблеми гуманітарного знання людини, які вони розглядали є фундаментом скептицизму.

У будь-якого гуманітарія епонім епікурійців асоціюються передусім з Епікуром, який вважав, що людина може бути щаслива навіть на тортурах, його доктрина насолоди зводиться до досягнення пасивних чи статичних насолод, які полягають у стані рівноваги (на відміну від активних чи динамічних), а отже мета мудрої людини у відсутності страждань (Rassel 1995) [8] .

Стоїки – номенклатурна назва, але у свідомості сучасної людини початково відображається з його засновником Зеноном, що сполучив філософію кініків і Гераклітію: все має мету пов'язану з людьми; кожне життя перебуває в гармонії з Природою бо породжене законами Природи; чеснота полягає у волі, узгодженій з Природою та оскільки вона міститься у волі, все погане чи хороше в житті людини залежить лише від неї самої. Окрім епоніму Зенонових доктрин стоїцизм відображають епоніми Сенеки, Епіктета, Марка Аврелія, але ідеї інших стоїків, наприклад, Клеанта чи Хрізіппа, Панеція чи Посідонія, не дивлячись на важливість їх внеску, не сприймаються як ключові епоніми даної течії філософії. Загалом стоїки дали поштовх теорії пізнання та вченню про природний закон і природжені права (Rassel 1995) [8].

Неоплатонізм доволі відома назва не лише гуманітаріям, але мало хто з представників точних чи природничих наук знають, що вона повя'зана з Плотіним – останнім з великих філософів античності. Епонім Плотіна сприймається як історично важливий фактор, що вплинув на формування середньовічного християнства та католицької теології, зокрема концепція потойбічного світу.

Іншою значною віхою розвитку гуманізму людини та гуманітарного знання, що, на нашу думку, входить до протоетапу розвитку гуманітарної освіти, можна вважати первісну монотеїстичну релігію, коли світ духу почав перетворюватися, набуваючи здатності раціонально-філософського самоосмислення. Наявність безлічі міфів та більш стійких і впорядкованих релігійних систем, що оспівували велику кількість Богів і Божеств підривали єдність не лише світогляду але і нових молодих утворень, знаних нами як поліси. Період антаганізму між різними релігійними течіями та агресії родів – послідовників різних міфів в межах одного полісу та між полісами однієї території потребував знань гуманітарного напрямку, оскільки була нагальна потреба в порозумінні та пошуці між ними поля для діалогу щодо подальшого розвитку та існування.

Означений вище період людство сприймає і розуміє завдяки трьом ключовим епонімам, а саме Будді, який дав початок буддизму, Ісусу Христу, що подарував світу християнство, Магомету – засновнику мусульманства. До появи у XVIII і першій половині XIX ст. лібералізму ці три концепції не лише впливали на формування особистості, міжособистісні стосунки, устаткування суспільства, політичні відносини, розвиток мистецтва та наук. На наш погляд, завдяки міссіонерству, що розповсюдило ці концепції на великі території, вони стали стримуючим чинником розвитку культури споживацтва ще з давніх часів, а отже і фактором подовження існування людини на планеті Земля. Їх гуманітарні засади містились в основних постулатах дбайливого ставлення до природи, створеної Господом, людини – його творіння та життя чи то вічного, чи то земного.

За ключовими епонімами можна прослідкувати і проблеми гуманітарної освіти протоетапу, які досліджувались буддистами. Так, Закони Ману один з ключових епонімів індійської історії. Індійське «бродіння умів», викликане жорсткими заходами щодо дотримання Законів Ману та зневірою у богів – гарантів космічного порядку, породило відчужені тексти, що на довгі роки зумовили розвиток людей, проживаючих на цій території, створивши нові образи богів, людських стосунків та стали основою нових релігій і філософських шкіл (Bhagavadgita 1994, pp. 91–92) [2, с. 91–92]. Людина повинна жити в цьому світі, її душа є продовженням елементів землі, води, повітря, вогню і з них же виникає свідомість тобто насолоду даним людині життям проповідували адепти школи чарвака-локаята. Іноді гуманізм індійських шкіл доходив до абсурду. Так, джайністи, що наслідували Джайністський канон, прагнучи ненашкодити живій істоті, забороняли своїм послідовникам не лише тваринництво, а й землеробство (щоб не вкоротити віку навідь кузьці). Згідно цього вчення світ впорядкований, ніким не створений, не знищуваний, його основа – душа, обмежена матерією карми; людина завдяки душі здатна контролювати матеріальну суть, сама вирішує чинити зло чи добро, її звільнення досягається аскезою і добрими справами, її головнв мета – стати досконалою (Krizhanivs'kij 2000, pp. 417–419) [5, с. 417–419]. Їх орієнтація на етико-моральну проблематику, з принципами правильного розуміння, правильного пізнання і правильного життя, зумовлюють ствердження особистості та індивідуального звільнення. Гуманістичні основи буддизму вбачаємо у «вісімковому» шляху: – «правильні погляди», а саме життя – це духовне і тілесне страждання, існує причина страждань, їм можна покласти край, є шлях до припинення страждань; – «правильні прагнення»; –«правильна мова», а саме цурання неправди, наклепів, лихослів'я, базікання; – «правильні дії», а саме не задавати шкоди живим, не вбивати, не красти, не пиячити тощо; «правильний спосіб життя»; «правельні зусилля», а саме подолання шкідливих помислів і впливів; «правильна увага» тобто постійна турбота про звільнення; «правильна засередженість» – внутрішній спокій (Krizhanivs'kij 2000, pp. 420-421) [5, с. 420-421].

Зрозуміло, що первинні засади концепцій протягом їх становлення та існування доповнювались, уточнувались, трактувались відомими мислителями. Так, у християнстві одним з ключових епонімів стало ім'я св. Августина. Він вважав, що Бог створив сутність, субстанцію, а не лише порядок і розміщення; час створено тоді ж, коли створено світ; Бог вічний бо існує поза часом; є тільки вічна теперешність – «минуле» тотожне із спогадом, «майбутнє» з очікуванням, а спогад і очікування – це факти теперешності (Rassel 1995) [8].

Епонім пелагіанство пішов від церковника Пелагія, який вірив у свободу волі, піддавав сумнівам вчення щодо прабатьківського гріху і вважав, що коли людина вчиняє доброчесно, то робить це лише завдяки власному моральному зусиллю.

Іншимими епонімами християнства слід вважати св.Антонія, засновника самітницького руху чернецтва; св.Пахомія, засновника монастирського чернецтва.

Зробили можливим реформування спочатку папства, а згодом і всієї Церкви мислителі чиї імена стали основою епонімів і відбились у свідомості людей як поборники гуманітарного знання протоетапу розвитку гуманітарної освіти:

− бенедектинці та «Бенедектинський статут» – це епоніми на честь св. Бенедикта. Ченці бенедиктинського ордену складали обітницю бідності, послуху та цноти, а пізніше їх жага до вченості залишила нащадкам бібліотеку звану Монтек-Кассіно;

− Гійом Благочестивий і герцог Аквітанський заснували Клюнівський монастир, що не підлягав ніякій владі крім папської;

− Св. Бернар ганив витончену архітектуру монастиря;

− Самітник-аскет Ромуальд заснував орден камальдулів;

− Бруно Кельнский заснував орден картузіанців тощо.

Йоан Скот утверджував рівний, а то і вищий авторитет філософії щодо релігії; універсалії передують окремим речам; вся природа поділяється на чотири класи, а саме, те, що творить, але не є створеним, те, що творить і само створене, створене, але саме не творить, не створене й не творить; творіння процес вічний; суть усіх скінчених речей є Бог.

Св. Ансельм вважав, що розум підпорядкований вірі то ж Бог не справедливий, а справедливість.

У мусульманстві ключові проблеми гуманітарної освіти, починаючи з протоетапу, теж можна прослідкувати за ключовими епонімами, що зберегли для нас основні концепції і доктрини, невід'ємно пов'язані з історичним часом, особистостями, світоглядом людей, устроєм спільнот, прагненнями щодо майбутнього тощо.

Так, Омеяди засновники мусульман-сунітів, а Аббасиди родоначальники шиїтів; Гарун ар-Рашід дозволив процвітати не лише розкошам, а й мистецтвам і наукам та є легендарною постаттю з «Тисяча і одна ніч»; Кінді – перший арабський філлософ, він же переклав для арабів Аристотеля; Мухаммед ібн Муса аль-Хорезмі – перекладач з санскриту математики та астрономії, а також автор алгебри, що нею користувався весь світ до 16 ст.; Омар Хаям – і математик, і поет, і реформатор календара; Авіцена – вивчав проблему загальних уявлень, відтак універсалії для нього існували лише в мисленні, вони є до речей, у речаї, після речей, мусульманська школа медицини грунтується в багатьох питаннях на ідеях саме Авіцени; Аверроес – вважав, що існування Бога можна довести розумом незалежно від откровень, релігія містить філософію в алегоричній формі; аль-Газель заявляв, що оскільки вся необхідна істина є в Корані, нема ніякої потреби в розважаннях, незалежних від откровення (Popov 2009) [7].

На противагу буддиському, християнському та мусульманському суспільству, підгрунтям устаткування і розвитку яких були підвалини гуманізму, в китайському соціумі не всі зусилля і не всі напрямки чи школи спрямовувались на гармонізацію і гуманізаці. Розглянемо їх основні положення в ключових епонімах.

Важливим внеском для становлення цивілізації стали твори представників Давнього Китаю, а саме Лао-Дзи, Конфуція, Мо-Цзи. Так, Лао-Дзи є засновником даосизму: заперечення ідеології правлячих кіл та офіційного релігійного культу, натомість людям потрібні розумні вожді (Filosofija politiki 2003, pp. 25–26) [9, с. 25–26]. Епонім конфуціанства пов'язаний з ім'ям Конфуція як засновника, що створив концепцію правильного, на його думку, державного управління, вчить правителів методам завоювання довіри народу, обґрунтовує стрижневі принципи керування суспільством (Filosofija politiki 2003, pp, 27–29) [9, с. 27–29]. Моїзм – епонім від відомого мислителя давнини Мо-Цзи. Моїсти вважали, що люди обирають на роль властителя наймудрішого для того, щоб створити систему управління і подолати соціальний хаос (Filosofija politiki 2003, pp. 30-33) [9, с. 30-33].

Але ж все таки сьогодні для нас велику цінність мають західні доктрини і концепції доби протоетапу розвитку гуманітарної освіти.

Епонім макіавеллізм характеризує усяке позбавлення від нещирості й лицемірства, зокрема в інтелектуальній сфері, а започаткував його Н. Макіавеллі – вперше виділив науку про політику в окрему галузь, різко виступав проти середньовічної концепції божественного походження держави і політики, висуваючи ідею об'єктивної історичної необхідності і закономірності (Filosofija politiki 2003, pp. 259–265) [9, с. 259–265].

Коли сучасні освітяни чи науковці говорять про індуктивний метод чи логічну систематизацію наукових досліджень, відразу розуміємо, що мова йде про їх засновника Ф. Бекона (Rassel 1995, p. 453) [8, с. 453].

Теорія утворення вихорів щодо природного виникнення світу традиційно пов'язується з ім'ям Декарта, засновника новітньої філософії.

Спінозівській етиці людство завдячує, як можливості пережити щось тяжче ніж просто людське нещастя завдяки думанню про ціле ніж про власне горе.

Для сучасних гуманітаріїв епонім Ж.-Ж. Руссо ототожнюється з романтизмом, вченням про народний суверенітет, як здійснення загальної волі і з ідейним джерелом Великої французької революції.

Гуманітарна освіта не була б такою, як вона є без ідей І. Канта. Кантівські природні права людини, громадське суспільство, співвідношення свободи особистості з правами і мораллю назавжди закріпили людство у гуманітарній площині (Kant 1995, pp. 354–356) [4, с. 354–356].

Гегель поняття права вживав у трьох основних значеннях: право як свобода («ідея права»), право як певний ступінь і форма свободи («особливе право») і право як закон («позитивне право») (Kant 1995, pp. 227-352) [4, с. 227-352].

Імена двох останніх гуманітарних мислителів з часом стали самі по собі ключовими епонімами протоетапу гуманітарної освіти, оскільки їх внесок у розвиток людства неможливо переоцінити.

Висновки. Дослідження ключових епонімів періоду протоетапу розвитку гуманітарної освіти дозволило прослідкувати виділення передових ідей свого часу окремих мислячих індивідів, що прагнули самостійного самовизначення не через традицію чи загальноприйняту норму, а через власний розум, який критично ставився до традиції. Таке критичне ставлення породжувало появу певних життєвих питань та пошук відповідей на них. На наш погляд, ця індивідуально-авторська діяльність і складає фундамент гуманітарної освіти. Подальшого дослідження потребує тема епонімів періоду виокремлення і становлення, власне, гуманітарної освіти та сучасного етапу її розвитку.

Бібліографічні посилання

1. Аристотель. Сочинения в четырёх томах. Т.1 / Аристотель ; ред. В. Ф. Асмус. – М. : «Мысль», 1976. – 550 с.
2. Бхагавадгита. Книга о Бхишме / Бхагавадгита ; пер. Б. Л. Смирнова. – СПб., 1994, – С.91-92.
3. Гегель Г. В. Ф. Філософія права / Г. В. Ф. Гегель. – М., 1990. – С.227–352.
4. Кант И. Критика практического разума / И. Кант. – СПб., 1995. – С.354–356.
5. Крижанівський О. П. Історія Стародавнього світу / О. П. Крижанівський. – К., 2000. – С. 417-419, С.420-421.
6. Платон. Сочинения в трёх томах. Т.1, Т.2, Т.3(1) / Платон – М., «Мысль», 1968. – с. 623.
7. Попов М. Творча спадщина Ібн Сіни та сучасність / М. Попов // Кол.монографія – К.: «Асканія», 2009. – с. 376.
8. Рассел Б. Історія західної філософії / Б. Рассел – К.: Основи, 1995. – 759 с.
9. Філософія політики. Хрестоматія в 4-х т. – К., 2003. – Т.1. – С. 25–26.

Романюк О. В. Гуманитарное образование периода протоэтапа в эпонимах.

Исследовано ключевые эпонимы периода протоэтапа развития гуманитарного образования человека, что дало возможность анализировать индивидуально-авторскую деятельность, которая составляет фундамент науки и образования, в том числе гуманитарного.

Ключевые слова: человек, эпонимы, гуманитарное образование

Romanuk O. Humanitarian education period for its separation of education in general, the eponymous.

Investigated eponym key period before the separation of liberal education a person with education in general, making it possible to analyze individual author's innovation, which is the foundation of science and education, including humanitarian.

Keywords: man, eponym, proper names, protoetap, humanities

References

Aristotel', 1976, *Sochinenija v 4 tomah.* [*Works: edition in four volumes*], V.1, Mysl' publ, Moskov.

Bhagavadgita, 1994*, Kniga o Bhishme* [*Book of Bhishma*], St Petersburg.

Gegel', GVF 1990, *Filosofija prava* [Philosophy of Law], Moskov.

Kant, I 1995, *Kritika prakticheskogo razuma* [*Critique of practical mind*], SPb.

Krizhanivs'kij, OP 2000, *Istorija Starodavn'ogo svitu* [*History of ancient world*], Kyiv K.

Platon, 1968, *Sochinenija v trjoh tomah* [*Works in 3 vol.*], V.1, V.2, V.3(1), Mysl' publ, Moskov.

Popov, M 2009, *Tvorcha spadshhina Ibn Sini ta suchasnist', Kol.monografija* [*Ibn Sina's creative heritage and modernity*], Askanija publ, Kyiv.

Rassel, B 1995, *Istorija zahidnoї filosofiї* [*History of Western Philosophy*], Osnovi publ, Kyiv.

Filosofija politiki [*Political Philosophy*], Hrestomatija v 4-h t. 2003, V.1, Kyiv.

Надійшла до редколегії 15.05.2013 р.

УДК 316.733.

Л. В. Осадча

Інститут філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

ПРИВАТНІСТЬ І ПУБЛІЧНІСТЬ ЯК ДВА РЕГІСТРИ ЛЮДСЬКОЇ КОЛЕКТИВНОСТІ

Природа соціальності отримала інтерпретацію в соціологічній, філософській, психологічній науках. Однак колективність не пояснюється лише згуртованістю, тобто фактом перебування разом. До можливих інтерпретацій варто додати чинники тривалості стосунків, комунікативне пов'язування людей.

Ключові слова: колектив, приватність, публічність, життєсвіт.

Дослідження такого явища, як соціальна комунікація, є наслідком сучасного стану знання, науки й соціального життя, що центруються на інформаційному обміні. Його аналіз перебуває на порядку денному з огляду на зростаючу динаміку соціальних процесів й глобальний характер тих викликів, які долаються лише спільними зусиллями. Тому питання про природу соціальності не втрачає своєї актуальності, адже за новими формами людських взаємодій стоїть все та ж непроминуща потреба віднайдення й реалізації індивідом себе як людини саме завдяки іншому, через іншого й, зрештою, для іншого.

З'ясування місця й ролі соціальної комунікації в творенні сьогоднішніх способів пояснення, а отже й розуміння реальності та тих перспектив і загроз, які вони відкривають перед людством, викликає потребу розглянути основні теоретичні напрямки тлумачення явища людської соціальності.

Ю. Габермас та К.-О. Апель є розробниками критичної теорії суспільства, яка базується на понятті комунікативно-раціональної дії й має філософсько-етичний підтекст. Їх концепція є наслідком лінгвістичного повороту в науці, оскільки вони виходять з того ключового постулату, що слово, промовляння, комунікування – це різновид дії. У взаємній кореляції дій твориться інтерсуб'єктивний життєвий світ. Отож, соціальна реальність, що зводиться до мовленнєвих практик, тобто дискурсів, є наслідком спільних зусиль, які передбачають взаємокоординацію через порозуміння. Останнє, за логікою авторів, базується на остаточності обґрунтування.

Становище людини є двояким: вона самостійна в силу індивідуальної відповідальності й колективно детермінована, бо перебуває в історичному контексті своєї спільноти. Хоча це питання отримало інтерпретацію в межах основних соціально-філософських напрямків: теоріїї соціального реалізму, історичного матеріалізму, теорії раціоналізації, формальної соціології, символічного інтеракціонізму, – варто врахувати також деякі антропологічні аспекти питання сутності людської соціальності.

Людина провадить своє життя комунікуючи. Її установки, прагнення, цілі мають словесне закріплення й вираження. Тому й соціальність, тобто стійка, толерантна, солідарна колективність, виявляється феноменом словесного пов'язування людей. Що ж до інституційного прояву цього явища, то його теж можна переінтерпретувати через «каналізування» словесного обміну, через способи ієрархічного упорядкування мовленнєвого прояву людської колективності.

Феномен колективності, що характеризує людську спільноту на відміну від тваринної зграї, має не інстинктивне закріплення, а функціонує як творче відтворення власної згуртованості. Зв'язки, які поєднують індивідів в межах одного соціального простору, не формуються раз і назавжди. Їх підтримання

вимагає сукупного вольового зусилля, спільного визнання певного роду впорядкованості відносин та індивідуальної ініціативності, спрямованої на продовження спільної життєздатності.

Соціальність – одночасно турбота і про якість власного існування, і про результативність колективних зусиль, спрямованих на витворення й підтримку спільного життєсвіту. Це діалектичний процес, де колективне й індивідуальне не взаємозаперечні полюси, а взаємодоповнюючі. Соціальність нищиться за умов, коли одинці експлуатують колективність заради облаштування свого індивідуального існування. Разом з тим, аутентичність людської згуртованості вихолощується там, де індивідуальність губиться, нівелюється, знецінюється на фоні колективних амбіцій та цілей. Тоді згуртованість механізується, зводячи індивідуальність до моменту в тяглості родового життя.

Тому соціальність як явище суто людиновимірне потребує урахування обох факторів – індивідуальної самості та групової включеності.

Колективний вимір соціальності базується на зрозумілості спільного життєвого простору. Причиною, чому індивіди гуртуються, збираються разом, є не лише здатність у такий спосіб забезпечувати фізичний бік свого існування.

Людина потребує іншого для власного самозасвідчення, для прояву своєї екзистенції. Вона не просто прагне жити, а наповнювати власне життя певною аксіологічною якістю. Завдяки оточенню, індивід окреслює межі своєї ідентичності й власних можливостей. Наодинці він реалізовує проект власної тварності, біологічності. У товаристві – осягає життєву значеннєвість. Тому людина є істотою товариською, мовлячою, діалогічною. Повноцінним її життєвим середовищем виступає словесне, знакове, символічне, колективно витворюване смислове поле.

Завдяки здатності «свідомісно» опрацьовувати світ, індивід ніколи не може бути до нього байдужим, не може жити лише завдяки собі, в собі, собою. Його свідомість завжди предметна. Крім того, вона не є просто фіксуючою, кожен з її об'єктів позначений певного роду значеннєвістю: чи то прагматичною, чи сакрально-символічною. Таким чином, предметність свідомості ранжується ієрархічно. Однак, ця властивість градуювати світ, свідомісно його упорядковувати, що в педагогіці ще називають пізнавальним інтересом, ніяким чином не пояснюється через саму відображувану предметність. То якого ж походження критерії такого ранжування? Їх породжує, зберігає й поширює людська колективність.

Остання, шляхом накопичення зразків доброго життя (архівом яких є, наприклад, міфологія народів), формулює принципи, рецепти успіху, в яких і засвідчується, що є бажаним у житті, а чого слід уникати. Так формується значеннєвість, котра витікає зі спільного, а отже, близького, зрозумілого кожному життєвого досвіду групи. Відповідно до таким чином скристалізованих зразків доброго й поганого, формулюються спонукальні або заперечні приписи провадження життя (заповіді).

Існування в групі координується загально прийнятими правилами, узасадниченими пограничною значеннєвістю, ефективною для колективу загалом і близькою, щиро сприйнятою членами групи особисто.

Соціальність, власне, й з'являється тоді, коли прагматика колективності (живемо так, бо це найлегше, найефективніше, найбезпечніше) перетворюється на ціннісно закріплену нормативність, коли певна система значеннєвості обґрунтовується відповідністю людській природі, а не ефективністю, коли вона стає аксіологічно, а не прагматично аргументованою.

Соціальність – це несуперечність колективних життєвих установок та особистих. Разом з тим, цілковитого їх співпадіння бути не може, оскільки суспільна та приватна сфери мають різну цілеспрямованість.

Публічне життя ще від часів Аристотеля вважається полем свободи й провадження суто людського штибу життя. Одиницею виміру тут виступає не особиста участь, а доля цілого колективу. У зв'язку з тим, що пріоритетним є загальний благоустрій, а не індивідуальний, пануюча на цьому рівність пріоритетність вважається більш наближеною до належного, об'єктивного блага, а не до вигідного чи зручного – як на рівні індивідуального.

Характер блага, разом з тим, є значущим для всіх, адже, згідно Ф. Гумбольта, воно має всезагальний й однаково актуальний характер, тяжіючи над кожним в силу наділеності специфічною людською природою, небайдужою до етичних рамок власного існування. На цьому рівні, позбавленому одиничної вигоди, можливе справжнє аутентичне з'ясування. Його виконавчим суб'єктом стають інститути, покликані виконувати роль конфліктного розвантаження в колективному житті. Разом з тим, учасником проблематизації суперечностей колективного життя може бути кожен, кому дозволяє це робити власна розсудкова й мовленнєва компетенція.

Вище описана ситуація керується постулатами дискурсивної етики К.-О. Апеля. Використовуване ним поняття «консенсуально-комунікативної раціональності» передбачає, по-перше, зрілість комунікантів, тобто досвідну змогу осмислення ситуації, актуальність використовуваних аргументів і, найважливіше, повагу до співбесідників. По-друге, націленість на всезагальну згоду, тобто такі наслідки з'ясування, котрі б задовольняли всіх, а не лише учасників мовленнєвої взаємодії.

Умови ідеальної комунікації наступні:

«1. Кожний, здатний до мови та діяльності суб'єкт, може брати участь у дискурсі.

2. а) кожний може проблематизувати будь-яке твердження;

б) кожен може виступати в дискурсі з будь-яким твердженням;

в) кожний може висловлювати свої погляди, бажання, потреби.

3. Ніхто з тих, що беруть участь у дискурсі, не повинен відчувати перешкод (як внутрішніх, так і зовнішніх) у вигляді примусу, що походять від відносин панування, використовувати свої, встановлені в першому і другому пунктах, права.» «…Ідеальна мовна ситуація, таким чином, виключає систематичне перекручення, що припускає таку структуру комунікації, котра створює однакові (симетричні) умови вибору і здійснення мовленнєво-комунікативних дій для всіх учасників і тим самим виключає будь-який примус або панування в цьому процесі» (Ethics and values: the problem of justification 1997, p. 39) [4, с. 39]

Соціальність, таким чином, базується на дискурсивності, що забезпечує легітимність пануючої нормативності. Через всезагальне обговорення формується прийняття певного символічно-мовленнєвого середовища згуртованого проживання.

Однак, крім публічності (котра є повноцінною лише за умов дискурсивності), паралельно існує й приватна сфера – умови, в яких формуються індивідуальні установки, з котрих, у свою чергу, випливає сукупна соціальна нормативність.

Будь-яка публічність починається з приватності, тієї вузької шпарини, крізь яку до індивіда достукується розімкнута невичерпність світу, змикання котрого вона раз-у-раз має звершувати через свою свідомість. Оточуючі рідні виступають поведінковим зразком, через який дитина має адаптуватися до соціального режиму провадження життя.

Родинному середовищу притаманна дружність, безпосередність, які дають поштовх розвиткові моральності й співчутливості. Публічність знає прагматичний розрахунок і стратегічну раціональність, яка базується на мисленнєвій схемі типу «ціль-засіб». У родині ж такого бути не може. Пануюча в ній щирість не сумісна з корисливістю. Не даремно у християнстві материнство несе в собі відбиток спокути, особливого блага, адже турбота матері про дитину є зразком найвідданішої, найпрямішої й найжертовнішої турботи про ближнього.

Однак приватність не обмежується виключним околом кровно близьких людей. До неї належить кожен представник референтної групи, приналежність до котрої визначається сповіданням однієї й тієї ж аксіології, прийняттям циркулюючих у ній смислів.

Так, для Античності характерний чіткий розподіл життя на дві сфери, кожна з яких гарантує задоволення найголовніших життєвих проявів та потреб: приватність (домогосподарство) та публічність (обговорення суспільних справ на а-горі). Відповідно, перша підпадає під вимір праці, друга – комунікування й рівноправності.

Однак повноцінна публічність витокові закорінена в приватності, де члени родинного кола солідарні, дружні, уважні один до одного без будь-яких прагматичних підстав. Тому й спільнотність – наслідок перенесення цих трьох характеристик на окіл чужих, кровно неспоріднених індивідів.

Як зазначив А. Богачов у статті «Сократ і наше царство свободи», першою людиною, котра це зрозуміла, був Сократ, адже вибором на користь неправомочного вироку про свою страту замість втечі з в'язниці він продемонстрував, що асоціальність, одинокість втікача гірша за смерть, котра розлучає з життям, але не з колективом і його темпоральною пам'яттю. «Сократ лишається чекати на страту, виказуючи цим жестом, що немає нічого вищого за життєвий сенс як конкретну повноту спілкування, досяжну тільки між своїми людьми, у рідному життєсвіті.» (Bogachov 2007, p. 231) [1, с. 231]

Для Сократа публічність глибоко споріднена з приватністю, бо характеризується тими ж чинниками ставлення до іншого: повагою, уважністю, інтелектуальною рівноправністю.

Майкл Волзер у своїй статті «Безпека і добробут», описуючи принципи розподілу благ в античному грецькому та єврейському суспільствах, зазначив з приводу останнього, що фактор приналежності до народу робить індивіда достойним загальної опіки, і в разі сирітства дитини про її освіту й соціалізацію подбає громада. Отож сфера приватності не вичерпується колом родичів. У наведеному вище прикладі референція здійснюється за ознакою етнічно-релігійною. Освічений іудей – той, котрий вміє читати Тору й брати участь у її обговоренні, щоправда, це актуально тільки для чоловіків.

Тож як і у випадку афінянина Сократа, який у діалозі дошукувався істини, ознакою «свободності», рівноправності для іудея виступала комунікативна компетентність. «Якщо говорити про сутнісну рису людини, то це мовна компетенція, бо лише завдяки мові існує такий спосіб комунікації, як близькість: символічний розподіл енергії та благу колективі не за природним соціальним статусом (як у зграї), а за надприродним принципом солідарності та процвітання всієї людської спільноти (родини тощо)» (Bogachov 2007, p. 238) [1, с. 238]

Завдяки мовленню людська життєдіяльність визначається не лише природно-каузальним чином, але й метафорично-буттєвим, символічним. Специфічно людиновимірним, соціальним світ став тоді, коли органічна для індивідові стратегічність, завойовництво, підкорення відійшли на другий план, пропустивши вперед комунікативність, солідарність, взаємоповагу.

Стратегічну та комунікативну раціональності інтерпретують ще й як «чоловічу» та «жіночу». Їх боротьба й співіснування відбивається в гендерному впорядкуванні суспільства: «…становлення людського роду як homo sapiens починається з «фемінізації культури», яка через «фамілізацію батька» (Е. Морін) набуває універсального характеру: жіночий принцип комунікативного взаєморозуміння між моральними суб'єктами отримує перевагу над чоловічим принципом підкорення об'єкта. Це закріплюється на рівні економіки в так званій неолітичній революції, яка на противагу економіці гомінідів (полювання чоловіків) є переходом до сільського господарства. Культивація рослин є інновацією «жіночої культури» піклування на противагу чоловічому розуму оволодіння та розпорядження» (Ethics and values … 1997, p. 15) [4, с. 15]

Середовище творчої згуртованості, а не конкурентної «на смерть» уможливилося завдяки розширенню ареалу приватності, поширенню терпимості на ті сфери, що знали лише жорстокі норми суперництва.

З-поміж різноманітності шляхів самореалізації людина обрала життя в сім'ї та колективі як найбільш задовольняючі щодо її фізичних і духовних потреб. Тому приватність і публічність не є антагоністичними поняття в екстраполяції на життєустрій людини. Це два режими її функціонування, два дистанційні регістри залученості до згуртованості й колективу.

Сфера малого дистанціювання (родинне коло, референтна група чи «масовий кристал» Еліата Каретті) не знає рівності серед причетних. Їх сталість, непорушність, а тому й ефективність як соціального інституту забезпечується взаємозалежністю кожного. Приватність заснована на віковій ієрархічності, на узалежненості членів групи від носія найвищого авторитету. Така ситуація несвободи робить індивіда здатним зрозуміти вагу й ціну свободи (в даному контексті – рівноправності з іншими, що проявляється в ситуації публічного контактування). Так, сімейна ієрархія зберігається на все життя. Здобутий у громадській сфері статус – мінливий, узалежнений від стану всього соціального організму. Тому закономірно, що ритми приватного й публічного життя – різні, однак пов'язані принципом взаємовиправдання. Ж.-Ж. Русо, Дж. Лок, Т. Гобс аналізують громадську сферу як «буферну» зону для запобігання втручанню й насильству над приватністю. Остання ж, у свою чергу,

за логікою організованості єврейської общинності, покликана виховати громадянина, достойного чоловічого релігійного зібрання (громадська сфера).

Сімейна приватність як надстійка людська згуртованість протягом усієї осмисленої історії захищалася від розпаду сакралізацією родинних зв'язків. Не лише авраамічні релігії звели в ранг заповіді вимогу поважати батьків. Язичництву також відомий культ предків. Римські імператори й тоталітарні вожді називали себе «батьками нації», прагнучи надати собі вагомішого статусу в очах підданих чи підкорених.

Публічність же нівелює сімейну статусність, робить індивідів рівноправними громадянами, товаришами. Громадська спільна справа здатна нівелювати нерівність батьківсько-синівського зв'язку, виділяючи з-поміж їх людських характеристик професійність, досвідченість, розсудливість, а не кровно-вікове верховенство. В ситуації розігрування публічних ролей батько й син з узалежненого типу відносин переходять в ситуацію рівноправності або й зворотної до сімейної підлеглості.

Різний масштаб інтересів, що потребують свого задоволення, вимагає від індивіда різної аудиторії для їх проголошення, по-різному компетентних співрозмовників. І на цьому рівні виникає наступна загроза соціальності, адже нормування відносин на рівні інституційному й особистісному підпадає під різні дистанційні оптимуми. При їх змішуванні втрачається можливість передбачуваності колективного життя.

Іншими словами, де немає розрізнення приватності й публічності, там процвітає корупція. Наявність інституцій виправдовується задоволенням колективно значимих потреб. Відносини, де одним із суб'єктів є представник інституції, підлягають стратегічній, прагматичній раціональності. Тут не може бути притаманної родині самообумовленості. «…справжнє викривлення комунікації відбувається там, де руйнуються межі між світом ближнього довкілля і навколишнім світом. Тоді у навколишньому світі, тобто у сфері анонімних і майже цілковито типізованих ви-зв'язків, владні інститути починають імітувати і в такий спосіб викривляють інтимні й майже не типізовані ми-зв'язки. З другого боку, сферу інтимних, приватних стосунків руйнує експансія навколишнього світу публічності… Це призводить до руйнації нормальних приватних і публічних взаємин між членами суспільства, до викривлення комунікації, до забуття етосу, або справжньої сфери приватного життя, і корупції публічності, або сфери публічних звершень людей» (Kebuladze 2007, p. 116-117) [5, с. 116-117]

У соціумі вчинки реалізуються з метою бути зрозумілими всім, очікуваними й логічними для учасників інтеракції. У разі дистанційної підміни характеру відносин інтеракції стають не просто мало результативними, а навіть небезпечними, як такі, що завдають шкоди всьому колективу.

Соціальність як той стан суспільства, за якого індивід має змогу розкрити грані власної самості за найменшої міри обмежень, передбачає функціонування індивіда у двох площинах самопрояву – приватній та публічній. Вони взаємопов'язані логікою послідовності виникнення й поставання перед індивідом. При тому, з часом жодна з них не в змозі замінити іншу. Індивід поперемінно існує в регістрі кожної з них. Приватність уможливлює формування повноцінного публічного актора. Публічні, гуртові справи, у свою чергу, постають для того, щоб зберегти недоторканність, безпечність й сакральну близькість сімейного кола.

Бібліографічні посилання

1. Богачов А. Сократ і наше царство свободи / А. Богачов // Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації: ціннісно-нормативне та інституційне забезпечення його розбудови. – Київ, 2007. – С. 230–247.
2. Волзер М. Безпека і добробут / М. Волзер // Сучасна політична філософія – К.: Основи, 1998. – 576 с.
3. Гільдебранд Д. Етика / Д. Гільдебрандт. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2002. – 445 с.
4. Етичні норми і цінності: проблема обґрунтування. – К.: Стилос, 1997. – 243 с.
5. Кебуладзе В. Феноменологія публічності. Приватність, публічність, влада / В. Кебуладзе // Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації: ціннісно-нормативне та інституційне забезпечення його розбудови. – Київ, 2007. – С. 108–12

Осадчая Л. В. **Публичность и приватность как два регистра человеческой коллективности**

Природа социальности интерпретировалась социологической, философской, психологической науками. Однако коллективность не объясняется лишь сплоченностью, то есть фактом пребывания вместе. Нужно учесть также факторы длительности отношений, коммуникативные связи между людьми.

Ключевые слова: коллектив, приватность, публичность, жизненный мир

Osadcha L. Publicity and privacy as two cases of human collectivity

The nature of human sociality was explained in fields of sociology, philosophy, psychology sciences. However collectivity cant be understood just only like staying together. It should be added the length of relationships, communicative links between people.

Kewwords: collectivity, privacy, publicity, life world.

References

Bogachov, A 2007, 'Sokrat i nashe carstvo svobodi' [Socrates and our realm of freedom], *Gromadjans'ke suspil'stvo v Ukrayini za dobi globalizaciyi: cinnisno-normativne ta institucijne zabezpechennja jogo rozbudovi* [Civil society in Ukraine in the era of globalization: the value-normative and institutional support for its development], Kyiv.

Etichni normi i cinnosti: problema obgruntuvannja [Norm of ethics and values: the problem of justification], 1997, Stilos publ, Kyiv.

Gil'debrand, D 2002, *Etika* [Ethics], Vidavnictvo Ukraïns'kogo Katolic'kogo Universitetu, L'viv

Kebuladze, V 2007, 'Fenomenologija publichnosti. Privatnist', publichnist', vlada' [Phenomenology of publicity. Privacy, publicity, power], *Gromadjans'ke suspil'stvo v Ukraïni za dobi globalizaciyi: cinnisno-normativne ta institucijne zabezpechennja jogo rozbudovi* [Civil society in Ukraine in the era of globalization: the value-normative and institutional support for its development], Kyiv.

Volzer, M 1998, 'Bezpeka i dobrobut' [Safety and welfare], *Suchasna politichna filosofija* [Contemporary Political Philosophy], Osnovi publ, Kyiv.

Надійшла до редколегії 14.05.2013 р.

УДК 165.2

Б. И. Остапенко
Национальная медицинская академия последипломного образования имени П. Л. Шупика

СИНЕРГЕТИКА ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА: АВАНГАРДНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ

Показаны авангардный цивилизационный потенциал симбиоза человека и общества в контексте различных социально-экономических систем. Представлены решающие факторы эффективного, систематического и преемственного развития цивилизации. Это доминирующий в обществе характер мировоззренческой направленности, определяющий вектор наиболее востребованных индивидуальных и общественных усилий и формирующее его образование, информация, и законы морали, основанные на примате человеческого достоинства и духовной культуры. И вертикальная мобильность людей для интеграции их авангардного потенциала при уважении дифференциации достижений каждого, социально ориентированная рыночная экономика с ответственностью государства, обучающаяся экономика, и информационные системы реального времени. Таким образом, реализуется творческий авангардный потенциал синергии индивида и общества во всем спектре социально-экономической деятельности людей.

Ключевые слова: синергетика, авангардность, мировоззренческая направленность, вертикальная мобильность, социально ориентированная экономика, информационные системы реального времени, инновационно-индустриальная экономика.

Введение. Овеществление творческого и социального потенциала человека и гуманистического и созидательного потенциала сообщества в культуре, науке, технике и духовности нуждается в объединённых усилиях индивидуумов и общества, наиболее продуктивным воплощением которых является синергетический характер их взаимодействия. В своём апофеозе продуктивности симбиоз человека и общества порождает прорывные и лидирующие, т. е. авангардные знания, открывающие новые научные, технические и социальные возможности, преодолевающие эпистемологические, технологические и социальные барьеры, и предоставляющие лидирующие преуспевшему в симбиозе обществу цивилизационные возможности и преимущества.

Геополитическое соревнование народов в научно-технической, производственно-экономической и финансово-политической сферах сопровождается обостряющейся конкуренцией за природные, интеллектуальные и финансовые ресурсы, за рынки сбыта, за геополитическое и цивилизационное доминирование. В этих условиях эффективное научно-техническое и социальное развитие является необходимым фундаментом для выживания и свободного развития людей, народов и культур, что определяет жизненную важность эффективного творческого взаимодействия человека и общества во всех проявлениях их созидательной деятельности.

Притом, что современный цивилизационный выбор наиболее преуспевших и социально гармоничных обществ характерен преобладанием преобразовательной и созидательной, ориентированной на всеобщее благополучие творчески и гуманистически мотивированной деятельности, задача овеществления самых высоких творческих устремлений людей требует философского осмысления целей и средств их достижения. Определяя человеческое достоинство как источник и цель научно-технических и социальных усилий, и отдавая высокой духовной культуре цивилизационный приоритет, мы определяем симбиоз человека и общества как наиболее эффективный и экзистенциально состоятельный метод овеществления поставленных высоких целей индивида и социума. Методологически преодоление научно-технических и социальных барьеров в достижении поставленных высоких целей овеществляется посредством обретения авангардных знаний в науке, технике и гуманитарии, внедрение которых предоставляет преуспевшему сообществу лидирующие возможности в своём развитии и предпочтительные позиции в цивилизационном соревновании.

В данной статье показан цивилизационный потенциал симбиоза человека и общества в контексте различных социально-экономических систем, раскрыта роль эффективной интеграции авангардного потенциала индивида в научно-технические и социальные продуктивные системы общества, и выявлены решающие факторы, обеспечивающие наиболее эффективное, систематическое и преемственное развитие цивилизации.

Синергетика человека и общества. Авангардный потенциал синергетики взаимодействия индивида и общества составляет социальный, экзистенциальный, научный и технический творческий потенциал техногенной цивилизации. На примере ряда социально-экономических моделей рассмотрим степени их эффективности и причины неэффективности овеществления авангардного потенциала синергетики индивида и общества. При этом, мы исходим из того, что цивилизационное позиционирование народов напрямую зависит от авангардной (прорывной и лидирующей) эффективности образуемых ими сообществ.

Авангардная эффективность социально-ориентированных моделей общества является положительной, но в силу экономических и социальных, геополитических и экологических причин может сталкиваться с политической неустойчивостью и экономической неэффективностью, что в свою очередь может разрушить социальные структуры воспроизводства авангардных технологий и научного знания. Возможности реализации авангардного творческого потенциала человека в обществе существенно зависят от социально-экономической модели. Помимо рассмотренных выше социальной сплочённости и мировоззренческой направленности, большое влияние на авангардную эффективность общества имеет его экономическая модель. Кроме вышеизложенной социально ориентированной рыночной модели, авангардный потенциал продемонстрировала и командная экономика, реализованная, например, в СССР.

Так же, как социально ориентированная рыночная модель, командная модель обеспечивала социальную сплоченность и авангардную мировоззренческую направленность. И действительно, СССР демонстрировал блестящие достижения в области науки и техники на протяжении многих десятилетий и нескольких поколений. Однако, ахиллесовой пятой социально-экономической модели СССР оказалась командная экономика, построенная на специфических критериях мотивации экономической активности, что вызывало систематический дефицит значительной номенклатуры товаров и услуг, в том числе первой необходимости,

для очень значительного числа населения. Механизмы командной экономики, обнаруживая свою эффективность в ограниченном спектре специально сформулированных научно-технических задач, не работали в остальной части экономики, не получавшей эффективного правительственного внимания. Не подчиняясь механизму спроса-предложения и рыночной конкуренции, многие отрасли экономики мотивировались квотами командной экономики. Результатом стало социально-экономическое истощение ресурсов Советского Союза малоэффективной и не удовлетворяющей основной спрос в товарах и услугах командной экономикой. Нам представляется важным учитывать опыт командной экономики во избежание привлечения ее неэффективных методов.

Следует различать творческие возможности, которые может успешно создавать целевое государственное финансирование и организационные усилия в специфических научно-технических отраслях от принципов командной экономики. Современные социально ориентированные рыночные экономики активно и успешно используют организующий и финансовый потенциал государств и их кооперацию для осуществления специфических научно-технических проектов. Более того, государства также ответственны за создание эффективного и безопасного социально-экономического климата, обеспечивающего авангардную продуктивность науки, техники и общества. Механизмы организации, стимулирования и финансирования научной и технической деятельности используют тендеры и иные формы конкурсного характера, что позволяет обеспечивать государственный и общественный заказ наиболее эффективным образом. Такие принципы заложены в политику Европейского Союза и многих его членов, а также Америки, Канады, Японии и других стран.

Таким образом, мы подчеркиваем и подтверждаем наш тезис, что в дополнение к социально сплоченному обществу с авангардно ориентированной мировоззренческой направленностью критически важным является обеспечение именно социально ориентированной и рыночной экономики.

Нестабильность авангардности рыночных моделей экономики обусловлена недостаточностью финансовой мотивации для обеспечения социально ориентированной научно-технической деятельности. Рыночная модель экономики не достаточна для воплощения авангардного потенциала синергии индивида и общества. Без специфических механизмов обеспечения социальной сплоченности, вертикальной мобильности и социально ориентированной мировоззренческой направленности рыночная модель экономики исключает значительные людские творческие ресурсы из социально-экономической активности. Причинами, снижающими авангардный потенциал общества, являются барьеры вертикальной мобильности, применение сегрегации (расовой, этнической, классовой, языковой и культурной), и политика «вынесения» социальной и экономической активности за пределы данного общества.

Нарушение вертикальной мобильности является существенным барьером осуществления авангардного творческого потенциала человека. Выборочное обеспечение социальной включенности и безопасности только для уже достигших успеха индивидов неизбежно снижает авангардный потенциал общества, так как ущерб индивидуумам носителям авангардности может быть непоправимым на начальных этапах их реализации в обществе и профессии. Сегрегация – классовая, расовая, этническая, культурная и языковая, – изолирует некоторую часть общества от участия в творческом процессе и снижает авангардный потенциал сегрегированного общества. В дополнение к потере части авангардного творческого потенциала сегрегированное общество становится жертвой перенаправления своих ресурсов на «управление» конфликтом между полноправными и пораженными в правах людьми. В этой связи мы вновь обращаем внимание на сформулированную в Европейском Союзе фундаментальную политическую доктрину, утверждающую необходимость для современного общества систематического обеспечения социальной сплоченности. Современное общество должно убирать барьеры вертикальной мобильности, чтобы избежать цивилизационной отсталости.

В последние десятилетия особую роль в достижении финансовой эффективности обрели экономические модели «вынесения» производства и услуг за пределы региона, для которого это производство предназначено, в регионы с дешевой рабочей силой. Вынесение производства в регионы с массовой и дешевой рабочей силой позволяет соединить эффективность «масштабной экономики» с минимальной стоимостью труда, существенно увеличивая прибыльность экономической активности. Сложившаяся в результате методов «вынесения» производства товаров и услуг социальная ситуация оказалась социально разрушительной. Обеспечивая дополнительную финансовую эффективность для очень ограниченного круга лиц, модель «вынесения» деквалифицирует значительную часть населения общества, «вынесшего» свою экономическую и общественную деятельность за рубеж. Происходит снижение творческой составляющей социально-экономической интеграции значительной части народа. Свои производители выводятся из экономики и из продуктивной социальной интеграции. Происходит деиндустриализация целых регионов, прежде вовлеченных в продуктивную социально-экономическую деятельность. Спрос на профессионалов в производстве и в услугах в некоторой степени компенсируется простейшими работами, и в некоторой степени профессиональной переквалификацией. Но для многих дело заканчивается социальным исключением из экономической активности.

Помимо проблемы деквалификации и деиндустриализации, возникает и культурное обеднение социально-экономической продуктивности. Культурное измерение социально-экономической активности, в том числе в производстве и в предоставлении услуг, является неотъемлемой ценностью цивилизации. Нивелирование разнообразных эстетических форм, обогащенных индивидуально, национально и культурно, лишает мировое сообщество дополнительной ценности. Уничтожаются и творческие возможности реализации человека. В связи с этим мы считаем, что модель «вынесения» производственной активности должна быть скорректирована в социальном и экзистенциальном измерениях. Приоритеты должны быть смещены с утилитарно финансовых в пользу социальных и творческих.

Дефицитом авангардности также страдает и модель постиндустриального общества. Принято считать, что как раз постиндустриальное общество обеспечивает наибольший потенциал авангардности. Вынося индустриальное производство за пределы

постиндустриального общества, последнее сосредотачивается на наукоемких и высоких сферах социально-экономической деятельности. Однако, переход общества от индустриального к постиндустриальному качеству не освобождает его от потребностей в индустриальных и сельскохозяйственных продуктах и услугах. При этом, сконцентрировав ресурсы в авангардных, наукоемких и высоких отраслях деятельности, постиндустриальное общество может занять этим лишь ограниченную часть своего населения. Более того, даже систематически переучивая высвободившееся население, постиндустриальная экономика не может занять всех потерявших работу и профессию людей в новой социально-экономической системе. В итоге многие профессионалы индустриальной экономики исключаются из общества, лишаются социальной и экономической значимости. И авангардный потенциал синергетики индивида и общества снижается. В то же время, значительный профессиональный опыт приобретают люди за рубежом, их продукты производства и сервис потребляются постиндустриальным обществом, но его соответствующие профессионалы деквалифицируются, будучи не допускаемы к творческому процессу социально-экономического производства. Такая практика не совместима с социальной сплоченностью, социально ориентированной авангардной мировоззренческой направленностью, и ухудшает цивилизационное позиционирование постиндустриального общества.

И действительно, от того что ученые и инженеры успешно обеспечивают общество научно-техническими продуктами, крестьяне этого же общества не разучились производить продовольствие, которое по прежнему необходимо постиндустриальному обществу. Зачем же лишать социального места своего крестьянина, подменять своего крестьянина иностранным, и становиться на сторону личных и внесоциальных интересов импортеров и владельцев оффшорного производства? Неужели постиндустриальное общество должно осуществляться за счет социального каннибализма, классового уничтожения своего крестьянина, рабочего, инженера, – отечественных производителей? Сверхприбыль весьма ограниченной прослойки импортеров и оффшорных бизнесменов не является условием возникновения и существования постиндустриального общества. Более того, разрушение социальной сплочённости делает невозможным индивидуальную и общественную безопасность. И отток профессионалов из такого социально и нравственно разобщённого общества становится неизбежным. Надежды и попытки компенсировать опасное, аморальное и антигуманное общество высокими гонорарами противоречат приоритетам, которые определяют миграционные потоки профессионалов: безопасность, социальная сплочённость, гарантии уважения человеческого достоинства, преемственность поколений и перспективы для всей семьи.

Импорт всего не вызывает всплеск инновационной продуктивности. Импорт – ориентированная экономика не совместима с инновационным обществом, потому что не хочет платить за профессионализм ученого, инженера, рабочего и крестьянина, инвестировать в человеческое качество общества. Именно поэтому Европейский Союз упорно поддерживает своего крестьянина и внутреннее производство продовольствия, услуг и товаров, в том числе субсидиями и тарифной политикой. И в этом вновь мировоззренческая направленность общества выявляет свое определяющее значение, формулируя приоритеты и определяя цивилизационное позиционирование общества.

Авангардный потенциал объединённой инновационной и индустриальной социально ориентированной рыночной экономики является наибольшим и наиболее стабильным, потому что объединяет усилия всех граждан общества и социально и творчески их мотивирует. Феномен социально-экономического развития Китая (Zeng 2007) [11], а также Индии, Бразилии, Южной Кореи и ряда других стран обусловили новую ситуацию соотношения постиндустриальных и индустриальных обществ. Если прежде работала модель разделения труда глобальной экономики, в которой постиндустриальные страны продавали технологии и оборудование к ним для размещенного в индустриальных странах производства всего необходимого для, в том числе и постиндустриальных стран, то в последние годы новые индустриальные страны стали генерировать знание самостоятельно, в значительной степени обеспечивая своё инновационное развитие (Zeng 2007) [11]. Стал расти дефицит торгового баланса между постиндустриальными и индустриальными странами в пользу последних (Khanna 2012) [3]. Постиндустриальные страны стали жить в долг, будучи не в состоянии продавать достаточное количество знаний для покрытия своих потребностей в индустриальных товарах и услугах.

Рассмотрим ситуацию, когда индустриальный лидер, производящий критически значительную пропорцию индустриального производства глобальной экономики, развил эпистемологические возможности своего огромного населения до уровня научно-технической инновационной самостоятельности по критически значительному спектру социально-экономической деятельности. В таком случае данное индустриальное общество не будет зависеть от импорта научно-технических инновационных знаний из постиндустриальных стран в прежней степени, обеспечивая своими силами инновационное лидирование во многих отраслях производства. Что в таком случае сможет сделать постиндустриальное общество, живущее симбиозом экспорта информации своего научно-технического комплекса с импортом индустриального производства стран, которые импортировали инновации из этих постиндустриальных обществ? Элементы такого разрыва постиндустриальных обществ от своих индустриальных потребностей видны в растущем и систематическом дефиците торгового баланса между постиндустриальными и индустриальными обществами. Постиндустриальные страны не в состоянии продавать информацию, знания и услуги в количествах, эквивалентных своему же потреблению продуктов индустриальных экономик. Таким образом, возникает экономическое, финансовое, геополитическое смещение баланса между постиндустриальными и индустриальными обществами в пользу новых, инновационных индустриальных обществ. Мы предлагаем новую категорию «инновационное индустриальное общество» («инновационно-индустриальное общество») для отражения возникновения нового социально-экономического феномена – общества глобального индустриального потенциала, обретшего самостоятельное инновационное значение.

Изменение соотношения индустриальных и постиндустриальных обществ не должно вызывать

ни удивления, ни панических предсказаний судьбы постиндустриальных обществ. Во-первых, население как постиндустриальных, так и индустриальных стран составляет один биологический вид – человек разумный (homo sapiens), что предполагает и определяет обучаемость людей знаниям и премудростям и постиндустриальных и индустриальных экономик. Во-вторых, и в постиндустриальных странах люди вынуждены изменять социально-экономическую политику в соответствии с новыми реалиями, диктуемыми возникновением инновационных индустриальных обществ.

Из выше изложенного явления изменяющейся динамики и баланса взаимодействия постиндустриальных и индустриальных стран мы делаем вывод, и утверждаем, что наиболее жизнеспособной является социально-экономическая модель общества, в котором динамически и в реальном времени обеспечивается баланс постиндустриального развития с индустриальными потребностями внутри самого общества. То есть, общество, которое систематически обеспечивает одновременно производство эффективной и востребованной научно-технической информации, а также социально необходимой продовольственной, энергетической и индустриальной продукции, как для внутреннего потребления, так и для экспорта, обретает возможности симбиоза постиндустриального и индустриального обществ в единой цивилизации. Мы предлагаем называть социально-экономический симбиоз производства знаний и продуктов на их основе внутри одного общества инновационно-индустриальной цивилизацией (Ostapenko 2012a) [5]. Мы также предлагаем синонимы категории инновационно-индустриальной цивилизации: ноу-хау индустриальное общество, цивилизация; научное индустриальное общество, цивилизация; информированное индустриальное общество, цивилизация; интеллектуальное индустриальное общество, цивилизация. Существующая категория «обучающаяся экономика» не подразумевает интеграции постиндустриальной и индустриальной экономик в явной форме, но делает акцент на необходимости обучения граждан всю жизнь.

Ключевым для понимания предлагаемой концепции инновационно-индустриальной цивилизации является объединение в одном обществе эпистемологического обеспечения, информационной эффективности реального времени, и достаточного индустриального производства для критически необходимого уровня самообеспечения продовольствием, товарами, услугами и инновационным знанием. Таким образом, реализуется творческий авангардный потенциал синергетики индивида и общества во всем спектре социально-экономической деятельности людей. В предлагаемой нами концепции инновационно-индустриальной цивилизации общество обеспечивает социальную сплоченность (интеграцию и реализацию) и высокообразованных профессионалов в области высоких и наукоёмких технологий, и также производителей продовольствия, товаров и услуг, где так же есть место инновациям, прорывам и лидированию, то есть авангардности.

Очень важным в инновационно-индустриальном обществе является обеспечение информацией в реальном времени (Ostapenko 2012b) [6]. Именно качество и своевременность информации позволяет обеспечить динамику управления социальными, экономическими, производственными и финансовыми процессами максимально эффективно, и в критических ситуациях минимизировать риски. Доступ к качественной информации в реальном времени помогает трансформировать индустриальное общество в инновационное.

Однако принятие решений осуществляется человеком, мотивированным и направляемым мировоззрением (Ostapenko 2011) [7]. Как будет использована самая качественная и мгновенная информация, по-прежнему, как и во всей истории людей, определяется именно мировоззренческой направленностью человека, облеченного властью. Недооценка фактора мировоззренческой направленности обрекает информационные системы и социальные усилия на распыление ресурсов, коррупцию и дезинтеграцию общества, что порождает цивилизационное отставание. Общество и граждане могут оказаться в плену информационной агрессии, осуществляемой усилиями обличенных властью людей, ориентированных только на свои утилитарные эгоистические устремления обогащаться любой ценой. Именно моральные ценности, этические нормы, социальные, духовные и альтруистические устремления являются определяющими для качества общества и последствий использования знаний и информации.

Примером успешности инновационно-индустриальной модели может быть Скандинавская социально-экономическая модель общества. Скандинавская модель общества сформировалась в течение XX века на основе явных мировоззренческих критериев и направленности. Скандинавскую социально-экономическую модель определяет мировоззренческое стремление социальной, личной и культурной творческой реализации всех людей, и воссоздание человека в каждом поколении. Результатом стало общество, по своей сути описываемое категорией «инновационно-индустриальная цивилизация». Ориентация на максимальную занятость своего населения для обеспечения внутреннего продовольственного, индустриального и информационного производства и их экспорт составляют квинтэссенцию Скандинавской социально-экономической модели. Скандинавская социально- экономическая модель общества является примером симбиоза постиндустриального и индустриального производств в инновационно-индустриальную цивилизацию. В такой модели все общество интегрировано и является «золотым миллиардом» (The Secrets 2011) [10]. Что особенно важно, Скандинавская модель доказала свою жизнеспособность в условиях давления глобальной экономики. Даже в случаях количественного снижения уровня потребления, качество социальной сплоченности (англ. – social cohesion), мировоззренческая направленность на воссоздание человека, и цельность общества (англ. – social integrity) сохраняются. В Скандинавской социально-экономической модели алчность и борьба за выживание, расизм элитарности и практика социального каннибализма самоутверждения за чужой счёт («пан или пропал»; англ. – zero sum game) отбрасываются общественным мировоззрением, как ущербные; как попытка редуцирования человека к животному, как лишение человека важнейших измерений жизни – социальности и духовности. Скандинавская модель реализует общество человеческого капитала (англ. – human capital, high-hume), создавая общество всеобщего благоденствия (англ. – win-win game). Решающим в овеществлении такого общества является характер и качество (успешность воплощения) мировоззренческой

направленности гуманистической инновационно-индустриальной социально-экономической модели. Умение увидеть и оценить преимущества качества жизни и потребления в Скандинавских странах требует и мужества и желания увидеть неотъемлемый фундамент Скандинавской модели – качество мировоззренческой направленности, качество устремлений, отношений и приоритетов. Формирование гуманистической инновационно-индустриальной цивилизации требует утверждения мировоззрения, в котором достоинство человека является критерием, целью и источником процветания. При этом, неравенство достижений индивидуумов должно быть уважаемо и защищено в условиях гарантированного и обеспеченного равенства возможностей для роста и развития гражданина.

Выводы. Показав авангардный цивилизационный потенциал симбиоза человека и общества в контексте различных социально-экономических систем, и раскрыв системную роль интеграции авангардного потенциала индивида в научно-технические и социальные продуктивные системы общества, мы выявили следующие решающие факторы, которые обеспечивают наиболее эффективное, систематическое и преемственное развитие цивилизации. Во-первых, это доминирующий в обществе характер мировоззренческой направленности, определяющий вектор наиболее востребованных индивидуальных и общественных усилий в науке, технике и социуме. И для утверждения гуманистически и социально состоятельного доминирующего мировоззрения в обществе определяющую роль имеют аксиологическое содержание системы образования, нравственный климат информационного поля в обществе, и установленные законом принципы морали, основанные на примате человеческого достоинства и духовной культуры над утилитарными интересами. Во-вторых, систематическое обеспечение вертикальной мобильности для универсальной интеграции авангардного потенциала всех индивидуумов, в том числе и имеющих неблагоприятные стартовые условия для творческого овеществления. В тоже время в условиях гарантированного и обеспеченного равенства возможностей для роста и развития гражданина дифференциация достижений индивидуумов должно быть уважаемо и защищено. В-третьих, социально ориентированная рыночная экономика с законодательно утверждаемым регулирующим и оптимизирующим участием и ответственностью государства. В-четвёртых, обучающаяся экономика, в структуру которой встроено систематическое и на протяжении всей жизни обучение каждого синергетически вовлечённого индивида. И последнее, универсальный доступ научного, технического, гуманитарного и политического профессионального и гражданского сообщества к национальным и глобальным информационным системам реального времени.

В наибольшей степени таковым принципам соответствует инновационно-индустриальная социально-экономическая модель общества, в которой сочетаются систематическое генерирование научного и технического знания, информационная эффективность реального времени, индустриальное и сельскохозяйственное производство для обеспечения продовольствием, товарами, услугами и знанием посредством универсальной занятости всего народа. Есть все основания определять инновационно-индустриальное общество как симбиоз производственных возможностей индустриальной и инновационных возможностей постиндустриальной экономик в одной социально-экономической системе. Осуществление гуманистической инновационно-индустриальной цивилизации требует доминирования мировоззрения, в котором достоинство человека является критерием, целью и источником процветания. Таким образом, реализуется творческий авангардный потенциал синергии индивида и общества во всем спектре социально-экономической деятельности людей.

Бібліографічні посилання

1. Boon, Mieke. Technological Instruments in Scientific Experimentation / Mieke Boon // International Studies in the Philosophy of Science. – 2004. – № 18.2-3. – P. 221–230.
2. Borgmann A. Holding onto Reality: The Nature of Information at the Turn of the Millennium / Albert Borgmann . – University of Chicago Press, 1999. – 282 p.
3. Khanna R. Entrepreneurial Nation: Why Manufacturing is Still Key to America's Future? / Ro Khanna. – McGraw-Hill, 2012. – 272 p.
4. Meijers A. Philosophy of technology and engineering sciences (Handbook of the Philosophy of Science (Book 9)). – North Holland, 2009 . – 1472 p.
5. Остапенко Б. И. Инновационно-индустриальная социально-экономическая модель общества / Б. И. Остапенко // Вісник Дніпропетровського університету. Серія: філософія, соціологія, політологія. – 2012. – Том. 20. – Випуск 22 (4). – С. 150–156.
6. Ostapenko B. I. Methodological implications of the real-time information technologies / Наука XXI століття, індустрія хай-тек і сучасна освіта: Тези виступів учасників Всеукраїнської наукової конференції. – Суми, 2012. – С. 130–133
7. Остапенко, Б. И. Мировоззренческая направленность преобразовательной деятельности человека / Б. И. Остапенко // Мультиверсум : філософський альманах. – 2011. – № 9. – С. 213-227
8. Sampls, P. Paradise for the inventors / P. Sampls // America. – 1991. – May. – P. 22–28.
9. Schramm, J. Learning to Compete in the Knowledge Economy / Jennifer Schramm [Електронний ресурс] / SHRM Research. Workplace Visions. №.3. –2005. – Режим доступу: http://www.shrm.org/research/futureworkplacetrends/documents/workplacevisions3.pdf
10. The Secrets of Germany's Success 2011. What Europe's Manufacturing Powerhouse Can Teach America [Електронний ресурс] / Foreign Affairs. – July/August 2011. . – Режим доступу: http://www.foreignaffairs.com/print/67878.
11. Zeng D. Z. China and the Knowledge Economy: Challenges and Opportunities / D. Z. Zeng, S. Wang. – World Bank, 2007.

Остапенко Б. І. Синергетика людини і суспільства: авангардний потенціал.

Показані авангардний цивілізаційний потенціал симбіозу людини і суспільства в контексті різних соціально-економічних систем. Представлені вирішальні чинники ефективного, систематичного і спадкоємного розвитку цивілізації. Це домінуючий в суспільстві характер світоглядної спрямованості, що визначає вектор найбільш затребуваних індивідуальних і громадських зусиль і формуюча його освіта, інформація і закони моралі, засновані на приматі людської гідності і духовної культури. І вертикальна мобільність людей для інтеграції їх авангардного потенціалу при повазі диференціації досягнень кожного, соціально орієнтована ринкова економіка з відповідальністю держави, навчаюча економіка, і інформаційні системи реального часу. Таким чином, реалізується творчий авангардний потенціал синергії індивіда і суспільства в усьому спектрі соціально-економічної діяльності людей.

Ключові слова: синергетика, авангардність, світоглядна спрямованість, мораль, вертикальна мобільність, соціально

зорієнтована економіка, інформаційні системи реального часу, інноваційно-індустріальна економіка.

Ostapenko B. I. Synergy of a human and society: avant-garde potential

Provides avant-garde civilizational potential of the symbiosis of human and society in the context of different social and economic systems. Represented the decisive factors for the most efficient, systematic and successive development of civilization. It is the dominant character of worldview direction in the society defining vector of the most demanded individual and community efforts in science, technology and society and shaping role of education and information systems; and of the legal principles of morality based on the primacy of human dignity and spiritual culture over utilitarian interests. Furthermore, the systematic provision of vertical mobility for the universal integration of avant-garde potential of all individuals including those with adverse initial conditions while guaranteed respect to the differentiation of the individual achievements. Also is implementing of socially oriented market economy with legal regulatory and optimizing participation and responsibility of the state and government. And a learning economy, which is built into the structure of systematic and lifelong education of each individual synergistically integrated into society. Finally is the universal access of academic, industrial, humanitarian and political professionals and the civil society to the national and global information real-time systems. To the greatest extent those principles correspond to innovative-industrial socio-economic model of society that provides scientific and technical knowledge, efficiency of real-time information systems, and industrial and agricultural production to ensure domestic supply of food, goods, services and knowledge through the universal employment of the people. There is every reason to define innovative-industrial society as a symbiosis of industrial production capabilities and innovative creativity of post-industrial economies in the one socio-economic system. Implementation of humanistic innovative-industrial civilization requires domination of the world view, in which human dignity is the criterion, the purpose and the source of prosperity. This is the realization of the avant-garde potential of synergy of human and society across the all spectrum of socio-economic activities of human being.

Keywords: synergy, avant-garde potential, worldview direction, vertical mobility, welfare economy, real-time information systems, innovative-industrial economy.

References

Boon, M 2004, ‘Technological Instruments in Scientific Experimentation’, *International Studies in the Philosophy of Science,* № 18.2-3, pp. 221–230.

Borgmann, A 1999, *Holding onto Reality: The Nature of Information at the Turn of the Millennium*, University of Chicago Press.

Khanna, R 2012, *Entrepreneurial Nation: Why Manufacturing is Still Key to America’s Future?,* McGraw-Hill.

Meijers, A 2009, Philosophy of technology and engineering sciences (Handbook of the Philosophy of Science (Book 9)), North Holland.

Ostapenko BI 2012a, ‘Innovative-industrial socio-economic model of society’, *Vestnik DNU. Scientific journal, Series: Philosophy, Sociology, Politology,* Vol. 20, Issue 22 (4), pp. 150–156.

Ostapenko BI 2012b, ‘Methodological implications of the real-time information technologies’, *Science of XXI century, the industry of high-tech and modern education. The conference papers. Sumy*, pp. 130–133.

Ostapenko BI 2011, ‘The Worldview Attitude of Transformational Activities of People’, *Multiversum. Philosophy Almanac*, Vol. 9 (107), pp. 213–227.

Sampls, P 1991, ‘Paradise for the inventors’, *America, May*, pp. 22–28.

Schramm, J 2005, ‘Learning to Compete in the Knowledge Economy’, *SHRM Research. Workplace Visions*, № 3, viewed 2012 October 30 <http://www.shrm.org/research/futureworkplacetrends/documents/workplacevisions3.pdf>

‘The Secrets of Germany’s Success 2011. What Europe’s Manufacturing Powerhouse Can Teach America’, *Foreign Affairs*. July/August 2011, viewed 2012 October 30 <http://www.foreignaffairs.com/print/67878>

Zeng, DZ & Wang, S 2007, *China and the Knowledge Economy: Challenges and Opportunities*, World Bank.

Надійшла до редколегії 15.05.2013 р.

УДК 130.2

В. В. Погребной

Східноукраїнський національний університет ім. В. Даля

СВЯТО В БУТТІ ЛЮДИНИ

У даному дослідженні уявлення про святкування в житті людського суспільства визначається в дуалістичному аспекті, розглядаючи значення свята як з позиції цивілізаційного способу (психоделічного) святкування, так і з позиції культурного способу (у підставі якого релігійне битійствування). Стверджується, що свято є єдністю цінностей культурного простору і активізацією естетичного в людині, що приводить до гармонізації суті людини з його відчуженою цивілізаційною іпостассю. Завданням даної гармонізації є подолання цієї розірваної відчуженої цивілізаційної іпостасі з суттю людини, щоб не дати відчуженії цивілізаційнії іпостасі стати суттю – в святі, оскільки очолююче значення в святі належить не обрядовості, а духовності.

Ключові слова: свято, феномен свята, цивілізаційна іпостась, святкова культура, духовність, обрядовость, повсякденність.

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв’язок із важливими науковими та практичними завданнями. З багатовікової історії людства можна виявити, що свято займає одне з очолюючих положень в діяльності людини. Навряд чи, на нашу думку, стане хто-небудь оспорювати, що свято – це перш за все радість. Рефлексуючи в такому контексті людині легко представити сенс і значення свята. У даній статті ми прослідимо становлення досліджуваного феномену в дуалістичному аспекті, розглядаючи значення терміну в різні тимчасові відрізки буття культури як з позиції цивілізаційного способу (психоделічеського) святкування, так і з позиції культурного способу (у підставі якого релігійне битійствованіє).

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема свята в бутті людини досліджувалася рядом вітчизнаних та зарубіжних дослідників, серед яких слід виділити: Л. А. Абрамян (Первісне свято і міфологія), С. Д. Безклубенко, А. В. Бенифанд (Свято, суть, історія, сучасність), Я. П. Бєлоусов (Про походження і суть релігійних свят), Р. Берон, Т. П. Ванченко (Культурологоантропологічні підстави свята), І. В, Гужова (Свято як феномен культури в контексті цілісного підходу), К. Жигульский (Свято і культура), В. І. Жуковський, В. П. Ісаенко (Святкова культура російського народу як ціннісно-адаптаційний феномен), К. Леви-Строс, Н. С. Лісків, Ю. Лотман, Б. Малиновський, Н. Мизов (Свято як громадське явище), В. Я. Пропп,

А. І. Ракитянська (Феномен свята і його місце в російській духовній культурі), Ю. М. Різник, І. М. Снєгірьов (Російські простонародні свята і забобонні обряди), М. В. Тарасова, Д. М. Угринович та інші.

Формування цілей статті (постановка завдання). Метою статті є комплексне дослідження феномену свята в бутті людини, з'ясування сутності таких понять, як: цивілізаційна іпостась, святкова культура, духовність, обрядовость, повсякденність. Виявлення їх зв'язку.

Серед завдань, які були вирішені в статті слід виділити: дослідження уявлення про святкування в житті людського суспільства; характеристику дуалістичного аспекту свята; значення свята як позиції цивілізаційного способу святкування та з позиції культурного способу; виявлення цінностей культурного простору і активізації естетичного в людині.

Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів. Перше найпоширеніше і в буденному житті і в дослідженнях є розуміння свята як антипода буденному, повсякденному тобто будучи поверхневим, таким, що йде від цивілізації. Тлумачення свята як антитези повсякденності, з її повсякденністю і зануреністю в турботи цивілізаційного простору, з'являється як прояв особливого, плотсько-піднесеного прояву відчуттів, пов'язаних зі святковістю, підтримуваних у вигляді обрядів в традиції. Так, по зауваженню І. Снєгірьова, «само слово свято виражає скасування, свободу від буденних праць, сполучену з веселістю і радістю. Свято є вільний час, обряд – знаменна дія, прийнятий спосіб здійснення урочистих дій; останній міститься в першому» (Snegirev 1990, p. 92) [19, с. 92].

По зауваженню ж Д. Угріновіча, «свято – є день, присвячений якій-небудь важливій події в житті суспільства, держави, класу, соціальної групи, сім'ї. Відзначати свято в певні дні стає традицією, яка відбувається в житті і побуті людей, і формує стереотипи їх поведінки» (Ugrinovich 1975, p. 29) [20, с. 29]. Приведене визначення розкриває ще один аспект даного комплексного феномену.

Перші спроби наукового визначення свята з'явилися на рубежі XIX–XX вв., зокрема, в енциклопедичній збірці братів О. Гранат і І. Гранат представлено тлумачення соціальної і духовної суті свята (Entsiklopedicheskiy sbornik Granat 1989) [21]. У цьому сенсі, в основі свята лежить природне прагнення людського організму до відпочинку після роботи, з одного боку, а з іншого, свято возз'єднувалося з релігійним відчуттям, де виділяється особлива роль культу, що додає святу таку виставу в якій важливе місце займає значення періоду, що настає після свята. У цьому головна специфіка, на нашу думку, релігійної, духовної суті свята.

Тлумачення свята як «святого, священного дня» зустрічається в різних мовних парадигмах: «hag» – «священний танець, хоровод» (єврейська мова), «holiday, holy day» – «святий, священний день» (англійська мова) і так далі. Як вказує Я. Бєлоусов, «українське «свято» (свято), польське «звите» (свято), староруське «святки» зафіксували зв'язок святкування з релігійним культом і, в найбільш древньому шарі, з поклонінням силі світла, оскільки «святий» походить від «світити» (Belousov 1970, p. 6) [3, с. 6.]. Досліджуючи семантичне значення свята, ми підкреслюємо його релігійний аспект, що є важливим для виявлення універсальної теорії свята.

Розглядаючи ж феномен свята в традиційному його розумінні, вважаємо за необхідне відзначити, що існуючі визначення, як конкретні наявні моделі, по суті, є спробами формалізувати цей досить складний, в чомусь закритий, «вислизаючий», але настільки вкорінений в екзістенцію людину феномен.

В підтвердження цьому звернемо увагу до монографії О. Беніфанда, де автор вказує, що термін «свято» представлене в науковому дискурсі безліччю різних значень. Згідно з його думкою «у філософських дослідженнях доки не здоланий деякий вакуум, недооцінюється важливе значення категорії «свято» для глибшого розуміння категорій «спосіб життя», «духовне життя», «суспільна свідомість» і др.» (Benifand 1986, p. 10) [4, с. 10]. Останній як механізм відношення людини до того, що оточує його в культурно-цивілізаційному просторі, настільки складний і «закритий», що до цих пір залишається предметом наукових дискусій.

Аналіз поняття «свято» з точки зору лінгвістичної оцінки з'являється розкриттям сутнісного розуміння в синхронному аспекті серед визначень, які представлені в сучасних тлумачних словниках. Зокрема, семантичне представлення свята в енциклопедичній літературі в різному історичному еоне не має особливої відмінності. У зв'язку з чим, немає необхідності приводити всі варіанти дефініцій свята.

Починаючи з другої половини XX століття, одним з характерних явищ для України стала криза, яка була обумовлена змінами в етичній сфері, що привело до результату – анігіляції цінностей, у вигляді зневаги до національних традицій. В кінці XX ст. – початку XXI ст. актуальність в дослідженні феномену свята помітно зросла у філософській науці, як у вітчизняних представників (Abramyan 1983; Bezklubenko 2002; Zhukovskiy & Tarasova 2010; Reznik 1998) [1, 2, 9, 18 та ін.], у тому числі і російських (Guzhova 2006; Propp 1976; Vanchenko 2008) [16, 6, 7 і ін.], так і в зарубіжних (Zhigulskiy 1985; Malinovskiy 2005; Mizov 1965) [8, 14, 15 і ін.].

Проте сучасні філософи в своїх визначеннях свята не акцентували увагу на його функціональному аспекті. Наприклад, свято – безпосереднє пізнання цілого, передування аналітичному розрізненню його наочних властивостей і якостей, як помічає А. Ракітянська (Rakityanskaya 2006, p. 3) [17, с. 3].

Приведені дефініції свята, мають досить ясне і оригінальне представлення моделі свята. Проте, всі вони, по більшій мірі, відображають сприйняття суті свята з цивілізаційного боку. У даному дослідженні представлено визначення свята, яке доповнює його дефініцію, підкреслюючи в ній духовно-естетичну суть. Важливість останнього обумовлена тим, що свято адекватне своїй суті в обставинах культури.

Свято, в такому контексті, знаменує складне комплексне поліфункціональне явище, що є антитезою повсякденності, сприяюче об'єднанню і збереженню спадкоємності цінностей культурного простору з традицією, спонукаючи до активізації сферу естетичного в людині. Ця єдність цінностей культурного простору і активізації естетичного в людині приводить до гармонізації суті людини з його відчуженою цивілізаційною іпостассю. Одне із завдань дослідження полягає в подоланні цієї розірваної відчуженої цивілізаційної іпостасі з суттю людини, щоб не дати відчуженої цивілізаційної іпостасі стати суттю – в святі. В зв'язку з цим первинним рівнем є з'ясування верховенства значення в святі, зокрема, якщо ми маємо на увазі культурний спосіб, то очолююче значення

займає не обрядовість, а духовність.

Аналіз етимологічного і семантичного значення терміну «свято» в історико-філософському контексті виявляє в нім важливі елементи. По-перше, свято структурує буття людини, розмежовуючи в темпоральності екзістенції дихотомію святковості і буттяонтологічної повсякденності. По-друге, служить єднанню суспільства, де в особі суб'єкта єдності виступає суспільна група, як сукупності людей, які певним способом взаємодіють один з одним, усвідомлюючи свою приналежність до певної системи цінностей. Головними межами цієї групи є «певний спосіб взаємодії, відчуття приналежності до групи і ідентичність групи» (Beron et al 2003, p. 17) [5, с. 17]. Особливість свята в тому, що він виступає як об'єднання і єднання. У цьому культурна якість онтології свята. Проте, наскільки глибоко це об'єднання, залежить від сприйняття особи, що вона вкладає в контекст святкової культури, до чого тяжіє її сприйняття свята до цивілізаційного способу святкування – «до Яру», як представлено в розповіді М. С. Лєскова «Чертогон» (Leskov 1989, p. 462) [12, с. 462], або культурному сприйняттю як свята, так і дійсності (у основі якого щось величне) – «зовнішність судини була очищена, але усередині ще ходила глибока скверна і шукала свого очищення …» (Leskov 1989, p. 469) [12, с. 469]. Протиборство Іллі Феодосійовича полягає у відчуженості від суті людини, де відбувається превалювання цивілізаційної іпостасі, яка претендує стати суттю в святі: «Дивитеся, яка боротьба! Вдивляюся і дійсно помічаю якийсь рух: дядько благоговійно лежить в молитовному положенні, а в ногах у нього немов два коти б'ються – то один, то інший один одного борють, і так частенько, так і стрибають. – Матінка, – говорю, – звідки ж ці коти? – Це, – відповідає, – вам лише показуються коти, а це не коти, а спокуса: бачите, він духом до піднебіння горить, а ніжками-то ще до пекла перебирає» (Leskov 1989, p. 470) [12, с. 470]. Тому, членові соціальної групи необхідно рефлексувати, при освоєнні дійсності, над цінностями роблячи осмисленою свою приналежність до групи, а не аморфного дотримання «за течією» профанної дійсності.

Інтенціонірованіє до різних способів святкування багато в чому залежить від комунікації в соціальній групі, яка пов'язана із спільною діяльністю, з розподілом праці, з класовою, національною приналежністю, з ідентичністю умов мешкання та ін. Тому, член соціальної групи, усвідомлюючи свою приналежність до групи, виражає, в умовному діленні, ранжирування на певні групи. Їх класифікація здійснюється по різних критеріях: по кількості, по мірі їх реальності, по організаційному критерію, по мірі близькості, за часом існування, по рівню усвідомленості дій, по рівню розвитку стосунків, по мірі їх відвертості, за принципом рівності членів, на що вказує Р. Берон Beron et al 2003, p. 62) [5, с. 62]. До цього перерахування ми додамо значиме для нашого дослідження інтенціональне орієнтування до культурного або цивілізаційного способу святкування, що відбивається на екзістенціональному битійствованії свята. Тим самим, сприйняття способу святкування в групі відбивається на акцентованості тих або інших пріоритетів – одна частина приділяє більш за увагу самій суті свята, інша приділяє більше уваги матеріальному аспекту свята, тобто його обрядовій стороні, відсовуючи внутрішню суть свята.

У зв'язку з розмежуванням здатності культурно-цивілізаційного освоєння дійсності прояв соціальної групи в святковій культурі з'являється з неординарного і невизначеного феномену в конкретніший і ясніший по сфері функціонального призначення. Розглянемо, що служить основоположним в святковій культурі.

Найбільш істотною ознакою комунікації соціальної групи в святковій діяльності є добровільна згода. Примусовим даний спосіб буття може бути лише формальним, ритуально-обрядовим. Тому, щоб суб'єктові перейти до наступного, теж одного з головних ознак свята, а саме, в тому, що він з'являється соціокультурною інтеграцією суспільної групи, слід спочатку «піднятися на перший рівень» сприйняття даного феномену, щоб можна було говорити про справжній процес соціокультурної інтеграції.

Незважаючи ж на різноманіття тлумачень феномену свята, ми приходимо до того, що маємо справу з багатогранним, тисячоліття існуючим в багатьох формах соціальним феноменом, який властивий як в житті античного, так і сучасного суспільства.

У підходах представлених культурологами, психологами і антропологами, уявлення про святкову культуру уживається як ідентичне тому, що пов'язане зі святково-обрядовою сферою, кульмінаційною дією якої є саме свято. Найбільш точне визначення, в такому контексті, представлене М. Бахтіним, який позначає його як «святковість». Проте святкова культура не є простою механічною сукупністю її видів і форм, але складне цілісне утворення, яке не підміняється поняттям «свято». Святкова культура опосередкує і обумовлює перетворення навколишньої дійсності людини з буденної в урочисту, утворюючи таке середовище, в якому суб'єкт формується як особа, а особа, у свою чергу, моделює святкову культуру, де в діалектичній єдності одна культура змінює або ж взаємодоповнює іншу: культуру радості і скорботи, культуру убрання і прикраси, культуру поведінки в її дозволах і заборонах і багато що ін. По зауваженню В. Ісаєнко, «святкова культура завжди в русі, це соціально-культурна динаміка, тоді як свято – лише момент цієї динаміки» (Isaenko 1998, p. 11) [10, с. 11].

Особливий інтерес для розгляду феномену свята і вільного часу представляє теорія К. Маркса. Він вважав, що відпочинок – це час вільний від праці що дає все необхідне від життя і що на цьому світі суспільству потрібно рухатися у напрямі все менших витрат часу на працю без втрати результату (логіка профанного) з присвяченням часу, що звільняється, духовному і інтелектуальному вільному розвитку. Проте, якби людина при звільненні часу рухалася лише в позитивному розвитку – це було б ідеальним сценарієм, але насправді ж, свобода вибору більшість людей занурює в море гедонізму. Тобто чистий вільний час може бути направлений не в благому намірі особи, а, отже, потенційно несе небезпеку стати анти-часом в розвитку людини.

Даний прояв особливий характерний, по спостереженню І. Снегирева, для кріпосної людини. Він відзначає, що селянин «чекає свята як життєвої відради, і, будучи на оному в святковому каптані, веселиться із захватом, виправдовуючи свою вітчизняну приказку: «Хто святу рад, той до світла п'яний. У його понятті свято є пільга і веселість, в яких він почерпає нові сили до обтяжливих праць...» (Snegirev 1990, p. 243) [19, с. 243]. І. Снєгірьов говорить про фольклоризований селянський побут початку XIX століття, де свято,

будучи альтернативою підневільній праці, ще багато в чому орієнтувалося на «благовидість», чому немало сприяли традиційні, строго ритуалізовані норми святкової поведінки. З втратою культурно-естетичного значення фольклору – цей процес почався в епоху пост-реформізму, – з подальшим посиленням експлуатації і зубожіння народу селянське свято потрапляє в повну залежність від скованої праці і виявляється зв'язаним у величезній мірі не з переходом до особливої святкової поведінки, а з реалізацією не-поведінки, з ексцесом, з хмільним розгулом і неподобством (Lotman 1970, p. 58) [13, с. 58]. У цих умовах робочий час ділиться на необхідний і додатковий, будучи переважно часом експлуатації, остільки і вільний час містить в собі елементи несвободи, що відбивається на змісті свят.

У завершенні відзначимо, що дані концепції свята відображають його багатогранність, намагаючись усе більш чітко виразити універсальну теорію свята. Зокрема, універсальність теорії свята полягає в тому, на нашу думку, щоб охопити і гармонізувати суть людини з його відчуженою цивілізаційною іпостассю. Тобто найпоширенішим розумінням свята в буденному житті і в дослідженнях екзистенції високих цінностей є його вистава як антипода повсякденному, поверхневому, такому, що йде від цивілізації. У цьому сенсі, в основі універсальної теорії свята лежить уявлення як про його соціальну суть, так і духовну.

Висновки з даного дослідження та перспективи подальших розвідок у даному напрямку. У даній статті виявлено, свято містить в собі природне прагнення людського організму до відпочинку після роботи, з одного боку, а з іншою, свято возз'єднується з релігійним відчуттям, де виділяється особлива роль культу, що додає святу таку уяву в якій важливе місце займає значення періоду, що настає після свята. У цьому головна специфіка духовної, релігійної суті свята. Аналіз даної проблематики актуальний вже в античності, що представляє діалектичну єдність гедонізму і евдемонічного. Привілейованість останнього в святі наголошується в концепціях Платона, Аристотеля, О. Беніфанда, І. Снєгірьова та ін. Так, Платон помічав, що танці і спів, які від природи природжені людині, приносять йому глибоке задоволення. Проте, в його розумінні, вихований лише той, хто в своїй пісні і танці змальовує прекрасне, тобто спрямовуючись до чесноти, а не до пороків. Аристотель надає святу якнайтонше значення, яке репрезентується ним як духовний відпочинок – «високе дозвілля» і пізнання дійсного щастя. У розумінні Аристотеля, дозвіллю віддана перевага над трудовою діяльністю і служить метою останньої. В уяві О. Беніфанда важливе значення категорії «свято» в тому, що воно служить глибшому розумінню категорій «способу життя», «духовному життю». О. Беніфанд помічає, що свято сприяє відновленню і розвитку фізичних і духовних сил. Останній же серед авторів, виявляє в святі, будучи альтернативою підневільній праці, багато в чому орієнтування на «благовидість», чому немало сприяли традиційні, строго ритуалізовані норми святкової поведінки. Заслуга І. Снєгірьова і що примикають до його напряму І. Сахарова, О. Терещенко в тому, що вони вперше в науці висунули на перший план – у зв'язку з народним святом – проблему культури і доклало великі зусилля до того, щоб охарактеризувати святкові обряди і пов'язані з ними вірування як важливий елемент духовного життя народу.

У даному дослідженні уявлення про святкування визначається в дуалістичному аспекті, розглядаючи значення свята як з позиції цивілізаційного способу (психоделіческого) святкування, так і з позиції культурного способу (у підставі якого релігійне битійствованіє). Проте, як ми з'ясували, свято є єдність цінностей культурного простору і активізації естетичного в людині, що приводить до гармонізації суті людини з його відчуженою цивілізаційною іпостассю. Завдання даної гармонізації полягає в подолання цієї розірваної відчуженої цивілізаційної іпостасі з суттю людини, щоб не дати відчуженої цивілізаційної іпостасі стати суттю – в святі, оскільки очолююче значення в святі належить не обрядовості, а духовності.

Бібліографічні посилання

1. Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология / Л. А. Абрамян. – Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1983. – 231 с.
2. Безклубенко С. Д. Етнокультурологія. Критичний аналіз наукових та методологічних засад / С. Д. Безклубенко – К.: Наука-Сервіс, 2002. – 286 с.
3. Белоусов Я. П. О происхождении и сущности религиозных праздников / Я. П. Белоусов – Алма-Ата: Казахстан, 1970. – 52 с.
4. Бенифанд А. В. Праздник, сущность, история, современность / А. В, Бенифанд – Красноярск, 1986. – 173 с.
5. Бэрон Р. Социальная психология группы / Р. Бэрон, Н. Керр, Н. Миллер. – СПб.: Питер, 2003. – 272 с.
6. Ванченко Т. П. Культуролого-антропологические основания праздника: семантико-семиотические аспекты / Т. П. Ванченко // Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. На правах рукописи. – Тамбов, 2008.
7. Гужова И. В. Праздник как феномен культуры в контексте целостного похода / И. В. Гужова // Диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. На правах рукописи. – Томск, 2006. – 164 с.
8. Жигульский К. Праздник и культура / К. Жигульский – М.: Прогресс, 1985. – 336 с.

Жуковский В. И., Коммуникативные основы художественной культуры: монография / В. И. Жуковский, М. В. Тарасова – Красноярск: СФУ, 2010. – 144 с.

9. Исаенко В. Праздничная культура русского народа как ценностно-адаптационный феномен / В. П. Исаенко – М.: О-во «Радетели просвещения»: ОДИ-intern., 1998. – 131 с.
10. Леви-Строс К. Структурная антропология / К. Леви-Строс – М., Наука, 1983. – 536 с.
11. Лесков Н. С. Чертогон / Н. С. Лесков / Собрание починений в 12-ти томах. – Т. 5 – М.: «Правда», 1989. – С. 460-471.
12. Лотман Ю. Статьи по типологии культуры / Ю. Лотман – Тарту, Тартуский государственный университет, 1970. – Вып. 1. – 106 с.
13. Малиновский Б. Научная теория культуры = Scientific Theory of Culture / Б. Малиновский, пер. И. В. Утехин. - 2-е изд. испр. – М.: ОГИ (Объединенное Гуманитарное Издательство), 2005. – 184 с.
14. Мизов Н. И. Праздник как общественное явление / Н. И. Мизов – София: СДО, 1965. – 203с.
15. Пропп В. Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи / В. Я. Пропп – М.: Наука, 1976. –325 с.
16. Ракитянская А. И. Феномен праздника и его место в русской духовной культуре / А. И. Ракитянская. – Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Санкт-Петербург, 2006. – 181 с.
17. Резник Ю. М. Гражданское общество как феномен цивилизации. Часть II. Теоретико-методологические аспекты исследования / Ю. М. Резник – М.: Изд-во МГСУ «Союз», 1998. – 560 с.
18. Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды / И. М. Снегирев – М.: Сов. Россия, 1990.

– 160 с.
19. Угринович Д. М. Обряды: за и против / Д. М. Угринович – М.: Политиздат, 1975. – 175 с.
20. Энциклопедический сборник Гранат. – М: Советская энциклопедия, 1989. – 832 с.

Погребной В. В. Праздник в бытии человека

В данном исследовании представления о праздновании в жизни человеческого общества определяются в дуалистическом аспекте, рассматривая значение праздника как с позиции цивилизационного способа (психоделического) празднования, так и с позиции культурного способа (в основе которого религиозное существование). Утверждается, что праздник является единством ценностей культурного пространства и активизации эстетического в человеке, что приводит к гармонизации сути человека с его отчужденной цивилизационной ипостасью. Заданием данной гармонизации является преодоление этой разорванной отчужденной цивилизационной ипостаси с сутью человека, чтобы не дать отчужденной цивилизационной ипостаси стать сутью - в празднике, поскольку возглавляющее значение в празднике принадлежит не обрядности, а духовности.

Ключевые слова: праздник, феномен праздника, цивилизационная ипостась, праздничная культура, духовность, обрядовость, повседневность.

Pogrebnoy V. V. Holiday in being human

In this study the idea of the celebration of the life of human society are defined in a dualistic aspect, considering the importance of the festival as a way to position civilization (psychedelic) celebration, and from a position of cultural process (which is at the heart of religious life). Argued that the holiday is the unity of the cultural values of the space and enhance the aesthetic of a person that leads to harmonize essence of man with his estranged civilization alter ego. The task of this harmonization is to overcome this broken alienated civilization incarnation with the essence of a person to keep aloof incarnation become the essence of civilization - in celebration as leading the value does not belong in a holiday ritual, and spirituality.

Keywords: holiday, holiday phenomenon, civilization subsistence, festive culture, spirituality, ritual, everyday.

References

Abramyan, LA 1983, *Pervobyitnyiy prazdnik i mifolog*iya, Izd-vo AN ArmSSR, Erevan

Belousov, YaP 1970, *O proishozhdenii i suschnosti religioznyih prazdnikov*, Kazahstan, Alma-Ata.

Benifand, AV 1986, *Prazdnik, suschnost, istoriya, sovremennost*, Krasnoyarsk.

Beron, R, Kerr, N & Miller, N 2003, *Sotsialnaya psihologiya gruppyi*, Piter, St Petersburg.

Bezklubenko, SD 2002, *Etnokulturologlya. Kritichniy analiz naukovih ta metodologichnih zasad*, Nauka-Servis, Kyiv.

Entsiklopedicheskiy sbornik Granat 1989, Sovetskaya entsiklopediya, Moskov.

Guzhova, IV, 2006, *Prazdnik kak fenomen kulturyi v kontekste tselostnogo pohoda*, autoreferat of dissertation, kandidat nauk, Tomsk.

Isaenko, VP 1998, *Prazdnichnaya kultura russkogo naroda kak tsennostno-adaptatsionnyiy fenomen*, O-vo «Radeteli prosvescheniya»: ODI-intern, Moskov.

Leskov, NS 1989, 'Chertogon', *Sobranie sochineniy v 12-ti tomah* (T. 5), Pravda, Moskov, ss. 460-471.

Levi-Stros, K 1983, *Strukturnaya antropologiya*, Nauka, Moskov.

Lotman, Yu 1970, *Stati po tipologii kulturyi,* Tartuskiy gosudarstvennyiy universitet, Tartus.

Malinovskiy, B 2005, *Nauchnaya teoriya kulturyi = Scientific Theory of Culture*, OGI (Ob'edinennoe Gumanitarnoe Izdatelstvo, Moskov.

Mizov, NI 1965, *Prazdnik kak obschestvennoe yavlenie*, SDO, Sofiya.

Propp, VYa 1976, *Folklor i deystvitelnost: Izbrannyie stati*, Nauka, Moskov.

Rakityanskaya, AI 2006, *Fenomen prazdnika i ego mesto v russkoy duhovnoy kulture*, autoreferat of dissertation, kandidat nauk, St Petersburg.

Reznik, YuM 1998, *Grazhdanskoe obschestvo kak fenomen tsivilizatsii. Chast II. Teoretiko-metodologicheskie aspektyi issledovaniya*, Izd-vo MGSU «Soyuz», Moskov.

Snegirev, IM 1990, *Russkie prostonarodnyie prazdniki i suevernyie obryadyi*, Sov. Rossiya, Moskov.

Ugrinovich, DM 1975, *Obryadyi: za i protiv*, Politizdat, Moskov.

Vanchenko, TP 2008, *Kulturologo-antropologicheskie osnovaniya prazdnika: semantiko-semioticheskie aspektyi*, autoreferat of dissertation, doktor nauk, Tambov.

Zhigulskiy, K 1985, *Prazdnik i kultura*, Progress, Moskov

Zhukovskiy, VI & Tarasova, MV 2010, *Kommunikativnyie osnovyi hudozhestvennoy kulturyi: monografiya*,ovskiy, SFU, Krasnoyarsk.

Надійшла до редколегії 13.05.2013 р.

УДК 16(164.3)

В. В. Попов
Таганрогский государственный педагогический институт

ЛОГИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ИСТИНЫ В СИСТЕМЕ ИНТЕРВАЛЬНОЙ ТЕОРИИ ВРЕМЕНИ

В статье представляется философское осмысление постнеклассической концепции истины в системе интервальной теории времени. Показывается, что в постнеклассической науке активно используются концептуальный аппарат и методы современной философской логики. Достаточно широко применяются формализмы. В постнеклассическом дискурсе обсуждаются проблемы противоречия и истины.

Ключевые слова: постнеклассическая концепция истины, интервальная теория времени, формализмы, оценка, истина, противоречие, философская логика.

Общепринятое понимание рациональности во многом определяется корреляцией степени истинности человеческих представлений со степенью их рациональности. Между тем варианты подходов к пониманию рациональности создают неоднозначность ее взаимосвязи с истинностью человеческих знаний. В этой связи, например, В. С. Степин выделяет три основных подхода к пониманию рациональности (Stepin 2003) [8].

В системе неклассической рациональности истина представляется как некоторое основание социальной концентрации, характеризующейся определенным темпоральным параметром. Истины неклассической рациональности имеют достаточно определенные временные и социальные измерения. Такая тенденция переосмысления универсальных истин относительно системы их социальной значимости является приоритетной в рамках

неклассической и постнеклассической науки. Так, Е. М. Сергейчик отмечает, что «противоречие между истиной, претендующей на всеобщность, и свободой, предполагающей единичность индивидуальных поступков, разрешается в процессе человеческой деятельности, имеющей коммуникативный характер. «Истина, – писал по этому поводу К. Ясперс, – рождается лишь в полной и обоюдной открытости... Искать истину означает постоянно быть готовым к коммуникации и ждать этой готовности от других». Выступая идеализацией всеобщности человеческой деятельности, осуществляющейся в определенном культурном пространстве и времени, истина находит свое воплощение только в реальном поведении человека, обладающего той или иной степенью свободы. Поэтому истина и свобода взаимополагают друг друга» (Sergeychik 2002, p. 477) [9, с. 477].

Система неклассической картины мира позволяет выводить на приоритетное место в философии такие точные категории, как нелинейность, неустойчивость, необратимость и т. д., которые в предшествующей картине мира не получали основополагающего значения.

Проблема переходных состояний получила развитие в отечественной литературе в соотношении с различными динамическими концепциями времени. В исследованиях А. С. Карпенко, В. В. Попова (Karpenko 1990; Popov 2000) [1; 5] на первый план вышла проблема интервальных концепций времени именно в соотнесении с неклассическим пониманием сущности и видов противоречия. С позиций представления внутреннего содержания противоречия и его соотношения с истиной ситуация выглядит следующим образом: пусть формула $\vec{\alpha}$ означает «$\vec{\alpha}$ изменяется», тогда истинность $\vec{\alpha}$ относительно интервала времени t^* (обозначается $|\vec{\alpha}|_{t^*}$) можно определить так: У1. $|\vec{\alpha}|_{t^*}=1$, если $\exists\, t_i(|\neg\alpha|_{t_i}=1) \wedge \exists\, t_i'(|\alpha|_{t_i}=1)$, где t_i и t_i' соответственно исходный и конечный подинтервалы интервала t^*.

Обсудим содержательно данное условие. Фактически существуют три последовательных интервала времени, однако в соответствии с определением интервала изменения интервалы t_i и t_i' являются собственными подинтервалами интервала t^*. То есть, если принять оценку формулы $\vec{\alpha}$ на интервале t^*, то интервал t^* распространяется и на части t_i и t_i', хотя на последних формула $\vec{\alpha}$ не оценивается. В этой связи возникает ряд вопросов: 1) принадлежат ли выделенные три последовательных интервала к одному виду; 2) в чем заключается различие между истинностью формулы в t^* и в t_i'; 3) целесообразно ли выделение собственных подинтервалов, имея в виду возможное упрощение условия истинности через сведение t_i и t_i' к моментам времени.

В соответствии с принятым определением изменения весь интервал t^* (с подинтервалами) необходимо рассматривать как закрытый интервал. Границами данного интервала будут моменты времени, с которыми соотносятся состояния изменяющегося объекта. Естественным будет предположение о невозможности трех последовательных закрытых интервалов, так как в этом случае придется столкнуться с проблемой явного выделения некоторого промежуточного состояния на всем интервале t^*. И это промежуточное состояние приобретет самостоятельный статус, что приведет к ситуации, когда весь интервал изменения сведется к интервалу, ограниченному слева исходным моментом всего интервала t^* и справа – моментом, коррелирующим с выделенным промежуточным состоянием. Получается новый интервал изменения, делимый вновь на три последовательных интервала, и так далее до бесконечности.

Впрочем, возникает и другая не менее серьезная проблема. Если рассматривать последовательность закрытых интервалов и постулировать в них изменение, то неизбежным становится существование двух строго последовательных моментов на временной шкале. И это ведет к допущению структуры времени частично подобной той, что предлагал Зенон. Такое допущение не является оправданным при условии учета возникновения известных парадоксов движения (Narskiy 1969) [3]. Поэтому три последовательных интервала, очевидно, не могут быть одного и того же вида. Если предположить, что исходный подинтервал ограничен только слева, конечный подинтервал – только справа, а интервал непосредственно изменения t^* (без подинтервалов) не ограничен ни слева, ни справа, то исчезает сама возможность четкого разграничения трех интервалов. Значит, ограничения внутри всего интервала t^* должны существовать. Возможны следующие основные случаи такого ограничения: а) исходный подинтервал является закрытым, интервал изменения – открытым слева и справа, конечный подинтервал – закрытым; б) исходный подинтервал является открытым справа, конечный подинтервал – закрытым; в) исходный интервал является закрытым, интервал изменения – открытым слева и закрытым справа, конечный интервал – открытым слева; г) исходный интервал является открытым справа, интервал изменения – закрытым, конечный интервал – открытым слева.

В случае (а), когда исходный и конечный подинтервалы интервала t^* являются закрытыми, правомерно постулировать изменение именно в этих подинтервалах, учитывая их ограниченность двумя моментами времени и соответственно – соотнесение с ними состояний изменения. В результате формула $\vec{\alpha}$ должна оцениваться не в интервале t^*, а в интервалах t_i и t_i'. Так, вместо непосредственно интервала изменения t^* возникают два отдельных интервала изменения. В этом случае интервал t^* приобретает совершенно иное значение. Он становится либо интервалом неизменности, либо темпоральным вакуумом или темпоральной «щелью» в цепи последовательных изменений. В свою очередь, подинтервалы t_i и t_i' приобретают самостоятельный статус интервалов изменения. И в результате этого У1 полностью теряет смысл.

В случае (в) каждый из трех последовательных интервалов имеет правую границу и лишь исходный имеет и левую. Данная ситуация приводит к тому, что интервал изменения и последующий за ним конечный подинтервал имеют одинаковый вид. Если оставаться на позиции, что формула $\vec{\alpha}$ оценивается на интервале t^*, то с равным основанием можно считать правомерность ее оценки и на интервале t_i'. У1 вновь лишается смысла. Кроме того, в случае (в) определение изменения

будет соответствовать исходному подинтервалу, а не интервалу t^*.

Разбор случая (г) тесно связан с поставленными вопросами 2 и 3. Интервал изменения t^* является закрытым, и это соответствует процессу изменения по определению. Оценка формулы $\vec{\alpha}$ происходит именно в данном интервале. В исходном и конечном подинтервалах, открытых соответственно слева и справа, оценку получают формулы $\neg\alpha$ и α. Однако важно ответить на вопрос, в чем заключается существенное различие между истинностью формулы α в интервале t^* и подинтервале t_i'. Ответ очевиден: в t^* оценивается изменение, в t_i' – нет. Но что оценивается в t_i'(как и в t_i)? Можно предположить, что оценивается неизменность исходного ($\neg\alpha$) и конечного (α) состояний изменяющегося объекта. Данное предположение может считаться вполне обоснованным. Однако У1 фактически не накладывает никаких ограничений на истинность формул $\neg\alpha$ и α как в самом интервале изменения t^*, так и в любом из его подинтервалов.

Рассмотрим следующий пример. Пусть некий социум сначала в течение долгого времени характеризуется социальным регрессом, а затем вновь в течение значительного времени – социальным прогрессом. Изменение состояния социума происходит в результате социального катаклизма. Но последнее – это не мгновенный акт. Это процесс перехода. За счет какого интервала – регресса или прогресса – устанавливается данный переход? Появляется возможность необоснованного переноса оценки истинности формулы $\vec{\alpha}$ на некоторые части исходного и конечного подинтервалов. Можно, конечно, очень быстро отказаться от подобных и дальнейших трудностей в исследовании изменения, приняв модель фон Вригта, где внутренняя часть процесса изменения не анализируется. И это будет ответом на поставленный вопрос о целесообразности выделения собственных подинтервалов.

Действительно, если не осуществлять этой процедуры, то подинтервалы t_i и t_i' станут моментами времени, скажем m_i и m_j, и процесс изменения будет фиксироваться только в отношении начального и конечного состояния изменяющегося объекта без обращения к непосредственному процессу перехода. Такая модель изменения имеет право на существование, но, как показано выше, она довольно проста и не затрагивает самого механизма изменения. Потому обратимся к дальнейшему исследованию У1 и его возможным модификациям.

У2. $|\alpha|_{t^*}$=1, если 1) $\exists\, t_1 |> \alpha|\ t_i$=1 и 2) $\exists\, t_i |\alpha|\ t_i'$=1 и $\neg\exists\, t^{*\prime}(t^{*\prime} \subset t^*)$ такого, что для него также выполняется 1) и 2).

Данное условие является достаточно сильным, так как в нем переинтерпретируется общепринятое понятие подинтервальности. Буквально рассматриваемое условие означает не что иное, как оценку формулы $|\alpha|$ на момент времени, выделенном на интервале t^*; остальная же часть последнего будет выполнять лишь роль темпоральной «щели» и не является необходимой для оценки истинности формулы $|\alpha|$. В итоге происходит неправомерное соотнесение изменения с моментом времени. Однако данное условие при небольшой его модификации будет иметь принципиально важное значение для моделирования непрерывности и дискретности. Искомым является следующее условие:

У2. а) $|\vec{\alpha}|_{t^*}$=1, если 1) $\exists\, t_i |\neg\alpha|\ t_i$=1 и 2) $\exists\, t_i |\alpha|\ t_i'$=1 и $\exists\, t^{*\prime}(t^{*\prime} \subset t^*)$ такой, что для него выполняются 1) и 2) [2].

Это условие предполагает, с одной стороны, оценку истинности $|\vec{\alpha}|$ на некотором или некоторых внутренних подинтервалах t^*, что блокирует сведение оценки изменения на моменте времени, а с другой стороны, предполагает наличие временных «щелей», отражающих возможность прерывности изменения.

Возникает и еще одна важная проблема. Сущность данной проблемы связана с условием У2(а) и заключается в том, что исходное и конечное состояние изменяющегося объекта можно считать как взаимоотрицающие. То есть, если принять исходное состояние за p, а конечное за q, тогда в исходном подинтервале интервала t^* состояние будет описываться формулой $p \wedge \neg q$, а в конечном $\neg p \wedge q$.

Итак, что происходит в интервале изменения при переходе от начального интервала к конечному? Как оценивать в нем формулы p и q? На первый взгляд напрашивается принятие следующего условия:

У3: $|\overrightarrow{\neg p \wedge q}|\ t^*$=1

Оно может быть обосновано тем, что в интервале перехода исходное состояние уже как таковое не существует и процесс направлен на получение конечного состояния. Против этого, однако, существует сильное возражение. Ведь если мы оценим формулу $|\overrightarrow{\neg p \wedge q}|$ на любом подинтервале внутри интервала t^*, то эта оценка будет касаться незавершенного перехода. А это делает неправомерным постулирование состояния q внутри выделенного подинтервала, так как q в нем еще не существует. И это относится к любому подинтервалу интервала t^*. Значит, истинность формулы $|\overrightarrow{\neg p \wedge q}|$ следует оценивать или в последний момент интервала, или в первый момент конечного подинтервала t_i'. В любом случае вновь возникает неправомерное соотнесение изменения с моментом времени. С другой стороны, оценка данной формулы на интервале времени становиться вообще излишней (Popper 1992; Popov 2000) [4; 5].

Представляется более адекватным в этой связи случай, когда имеем дело с формулой $|\neg p \wedge \neg q|$ в интервале перехода. Иначе, так как процесс еще не завершился, правомерным будет сказать, что уже не существует исходного состояния *p*, но еще и не наступило конечное состояние q.

Можно предложить и другое решение рассматриваемой проблемы. Так, указанную выше конъюнкцию $|\overrightarrow{\neg p \wedge q}|$ можно разделить на два конъюнкта $|\overrightarrow{\neg p}|$ и $|\vec{q}|$ и оценивать их раздельно на интервале перехода. Но тогда «$\rightarrow$» не будет означать изменения, а приобретает иной смысл, а именно: $|\overrightarrow{\neg p}|$ содержательно означает «прекращает быть p», соответственно $|\vec{q}|$ –

«начинает быть q». В обоих случаях мы имеем дело с неоконченными процессами, что ведет к качественно иному уровню исследования: от изменения – к тенденциям изменения, и от бытия изменяющегося – к бытию становящемуся.

Используя данное выше определение ситуации, будем различать классические, неклассические и противоречивые ситуации (Prior 1967; Popov 1988) [10; 11]. Классическая ситуация представляет такое положение дел, при котором для любого темпорального пункта референции будут выполняться принципы ¬ (p ∧ ¬ p) и p ∨ ¬ p. Под неклассической будем понимать ситуацию, при которой не имеет силы закон исключенного третьего. В противоречивой ситуации не действует закон непротиворечивости. Учитывая семантические результаты, обратимся к внутренней структуре интервала изменения, по отношению к которой и рассматривается его противоречивость.

Пусть t_i – подинтервал некоторого зафиксированного интервала изменения t^* и p – произвольное состояние изменяющегося объекта. Тогда $|p|$ t_i=V означает существование состояния p в подинтервале t_i и соответственно возможность оценки p на истинность (или ложность); $|p|$ t_i=V^- означает отсутствие состояния p в t_i и как следствие – невозможность его оценки. Принципиальным для анализа проблемы противоречия в интервале изменения является тот факт, что отрицается прямая зависимость между существованием в t_i состояния p и несуществованием состояния ¬ p. То есть невозможность оценки истинности, например состояния p, вполне допускает оценку состояния ¬ p. Данные положения есть следствие отхода от классических ситуаций, в рамках которых проведение формализации процессов является неэффективным, так как исследование изначально запрограммировано на соблюдение принципов исключенного третьего и непротиворечивости.

Из независимости оценки состояний p и ¬ p в подинтервале t_i следует возможность их совместной оценки в t_i, без чего нельзя рассматривать противоречивость изменения относительно структуры интервала t^* $\|p\|$ Совместную оценку состояний в t_i обозначим t_i. Для пары p и ¬ p имеют место следующие варианты:

1. $|p|$ t_i=V, $|\neg p|$ t_i=V, $\|p\|$ t_i=VV
2. $|p|$ t_i=V, $|\neg p|$ t_i=V^-, $\|p\|$ t_i=VV^-
3. $|p|$ t_i=V^-, $|\neg p|$ t_i=V, $\|p\|$ t_i=V^-V
4. $|p|$ t_i=V^-, $|\neg p|$ t_i=V^-, $\|p\|$ t_i=V^-V^-

Очевидно, что для неклассических ситуаций справедливыми будут только варианты 2 и 3. С другой стороны, в неклассической или противоречивой ситуации, представленной, например, подинтервалом t_i, можно иметь $|p|$ t_i ∧ $|\neg p|$ t_i=V, но никогда - $|p \wedge \neg p|$ t_i=V.

Обратимся к зафиксированному интервалу изменения t^*. Пусть он состоит из нескольких последовательных интервалов времени, каждый из которых позволит представить некоторые особенности структуры противоречивости изменения и ее оценки внутри интервала t^*. Введем следующие виды противоречия: 1) слабое противоречие, предполагающее, что для некоторого подинтервала t_i будет выполняться $|p|$ t_i=1 и $|\neg p|$ t_i=1 для некоторого состояния; 2) строгое противоречие, предполагающее, что для некоторого подинтервала t_i будет выполняться $|p \wedge \neg p|$ t_i=1 для некоторого состояния *p*; 3) суперпротиворечивость, предполагающая, что для некоторого подинтервала t_i будет выполняться $|p \wedge \neg p|$ t_i=1 для любого состояния *p*; 4) противоречие как логический хаос, предполагающее, что для некоторого подинтервала t_i будет выполняться $|p|$ t_i=1 для любого состояния *p*, причем на место p возможна подстановка как *p*, так и ¬ *p*; соответственно принимается $|p|$ t_i=1 и $|\neg p|$ t_i=1 для всех p.

Структурируем процесс изменения t^*. Его границами будут m_i начальный и конечный m_j моменты изменения, с которыми коррелируют состояния изменяющегося объекта. Оставляя в стороне историческую проблему «неразделенного момента», будем считать, что границы интервала изменения, где есть моменты m_i и m_j и соответствующие им состояния, во внутренний процесс перехода от одного состояния к другому не входят. Тогда, учитывая, что весь зафиксированный процесс изменения можно представить как переход от некоторого состояния p к другому состоянию, отличному от него и представленному как ¬*p*, начальный и конечный моменты изменения сопоставляются именно с формулами p и ¬ p. Отсюда следует, что в начальный момент изменения оценку имеет только состояние *p*. Состояние ¬ p оцениваться не может, так как m_i не включается в процесс перехода. Значит, начальный момент изменения адекватно будет представлен: с точки зрения оценки – формулой $|p(V) \wedge \neg p(V^-)|$ m_i; совместной оценки формулой $\|p\|$ m_i=VV^-; истинности – формулой $|p(V) \wedge \neg p(V^-)|$ m_i=0. Соответственно в конечный момент изменения, представляющий его результат, оценку имеет только состояние ¬ p. Состояние p, не включенное в процесс перехода, не оценивается. В итоге конечный момент изменения адекватно будет представлен: с точки зрения оценки – формулой $|p(V^-) \wedge \neg p(V)|$ m_j; совместной оценки – формулой $\|p\|$ m_j=V^-V; истинности – формулой $|p(V^-) \wedge \neg p(V)|$ m_j=0.

Упорядочим последовательность подинтервалов интервала асимметричной темпоральной конъюнкцией T. Использование такой конъюнкции необходимо, так как отношение строгого и нестрогого темпорального предшествования представят шкалу времени, предполагающую возможность обозначения пунктов референции в виде моментов как границ самих подинтервалов. В подобном случае нестандартные ситуации теряют смысл в результате того, что строгое фиксирование границ подинтервалов разделит общий интервал, заменяя его на ряд изменений внутри него. Если рассматривать противоречивость изменения по отношению к каждому подобному изменению, то,

следуя сущности нестандартных ситуаций и учитывая абстракцию бесконечности, справедливо, в свою очередь, деление каждого подинтервала изменения на новый ряд изменений – и так далее. Таким образом, идея исследования противоречивости не реализуется. С другой стороны, отказ от рассмотрения противоречивости по отношению к подинтервалам интервала t^* приведет к классический ситуациям и к действию принципа непротиворечивости. Поэтому нужна именно темпоральная конъюнкция, которая, с одной стороны, определяя последовательность подинтервалов, позволяет сохранить для анализа противоречивости структуру, а с другой – ее применение не будет связано с обязательством соблюдения строгих переходов от одного подинтервала к другому.

Опираясь на введенные выше виды противоречий, разделим интервал t^* на следующие подинтервалы: 1) интервал входа в переходное состояние; 2) подинтервал логического хаоса; 3) подинтервал выхода из переходного состояния.

Подинтервал входа в переходное состояние t_i, как и два других подинтервала, ассоциируется с формулой $p \wedge \neg p$. В соответствии с нестандартной ситуацией и строгим пониманием противоречия оценка конъюнктов данной формулы представляется в виде формулы $\left|p(V) \wedge \neg p(V^-)\right| t_i'$, совместная оценка в виде формулы $\left\|p\right\| t_i'=VV^-$ и, наконец, истинность – в виде формулы $\left|p(V) \wedge \neg p(V^-)\right| t_i=1$.

Для подинтервала выхода из переходного состояния t_i'' в соответствии с нестандартной ситуацией и строгим видом противоречия оценка конъюнктов формулы $p \wedge \neg p$ представляется в виде формулы $\left|p(V^-) \wedge \neg p(V)\right| t_i''$, истинность – в виде формулы $\left|p(V^-) \wedge \neg p(V)\right| t_i''=1$; совместная оценка – в виде формулы $\left\|p\right\| t_i''=V^-V$.

Для подинтервала логического хаоса в соответствии с нестандартной ситуацией, со слабым противоречием и противоречием как логическим хаосом оценка конъюнктов формулы $p \wedge \neg p$ представляется в виде формулы $\left|p(V^-) \wedge \neg p(V^-)\right| t_i^*$, совместная оценка – в виде формулы $\left\|p\right\| t_i^*=V^-V^-$; истинность – в виде формулы $\left|p(V^-) \wedge \neg p(V^-)\right| t_i^*=1$.

Выделение трех видов подинтервалов общего интервала изменения позволяет рассматривать противоречивость по отношению к трем фрагментам перехода – входу, логическому хаосу и выходу. Объединение этих фрагментов дает обобщенное представление процесса перехода, которое будет отличаться от конечного результата изменения, являющегося состоянием изменяющегося объекта в момент времени.

Обобщенное представление противоречивости в приведенных подинтервалах отражает непосредственно переход без фиксированных состояний изменения. Такое обобщенное представление по отношению к объединению подинтервалов (t^U) выражается, естественно, тоже формулой $p \wedge \neg p$.

В соответствии с нестандартной ситуацией и суперпротиворечивостью оценка конъюнктов данной формулы представляется в виде формулы $\left|p(V) \wedge \neg p(V)\right| t^U$; совместная оценка – в виде формулы $\left\|p\right\| t^U=VV$; истинность – в виде формулы $\left|p(V) \wedge \neg p(V)\right| t^U=1$.

Обратим внимание на то, что нестандартное представление противоречия с использованием шкалы времени дает возможность перейти к построению новых систем динамической логики, способных более адекватно отражать социальную действительность науки. Исходя из анализа противоречивости в нестандартных ситуациях, наиболее адекватными для описания противоречивого характера процессов любого типа будут двумерные семантики, в которых классические ситуации сочетаются с неклассическими и используется двухсортная темпоральная онтология, то есть как концепция интервального времени, так и моментная концепция (Prior 1967) [10].

Библиографические ссылки

1. Карпенко А. С. Фатализм и случайность будущего: логический анализ / А. С. Карпенко – М., 1990. – 200 с.
2. Микешина Л. А. Новые образы познания и реальности / Л. А. Микешина, М. Ю. Опенкин – М., 1998, – 235 с.
3. Нарский И. С. Проблема противоречия в диалектической логике / И. С. Нарский – М., 1969. – 182 с.
4. Поппер К. Логика социальных наук / К. Поппер // Вопросы философии. – 1992. – № 10. – С. 91 –101.
5. Попов В. В. Интервальная семантика для систем DL и DLQ / В. В. Попов // Современная логика: Проблемы теории, истории и применения в науке. – СПб., 2000. – С. 239 –245.
6. Попов В. В., К логической проблеме изменений во времени / В. В. Попов, О. А. Солодухин // Философские науки. – 1991. – № 5. – С. 174 –181.
7. Решер Н. Граница когнитивного релятивизма / Н. Решер // Вопросы философии. – 1995. № 4. – С. 35–58.
8. Степин В. С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность / В. С. Степин // Вопросы философии. – 2003. – № 8. – С. 5–17.
9. Сергейчик Е. М. Философия истории / Е. М. Сергейчик – СПб., 2002. – 520 с.
10. Prior A. Past, Present and Future / A. Prior. –Oxford, 1967. –217 p.
11. Popov V. V. Leibniz and The Modern Logical theory of Time / V. V. Popov / *Leibniz: Tradition and Actuality*. – Hannover, 1988. – P. 761–765.

Попов В. В. Логічні і методологічні аспекти постнекласичної концепції істини в системі інтервальної теорії часу

У статті наводиться філософське осмислення постнекласичної концепції істини у системі інтервальної теорії часу. Показується, що в постнекласичній науці активно використовуються концептуальний апарат і методи сучасної філософської логіки. Досить широко застосовуються формалізми. У постнекласичному дискурсі обговорюються проблеми суперечності і істини.

Ключові слова: постнекласична концепція істини, інтервальна теорія часу, формалізми, оцінка, істина, суперечність, філософська логіка.

Popov V. V. Logic and methodological aspects postnonclassical concept of truth in the theory of time interval

The paper is philosophical understanding postnonclassical concept of truth in the theory of the system of interval time. We show that in postnonclassical science widely used conceptual apparatus and methods of modern philosophical logic. Are widely used formalisms. In the discourse of post-nonclassical discuss problems and contradictions of truth. Interval time theory is developed in postnonclassical concept of truth, which determines the relevance and value of the article. The results

suggest the possibility of applying the philosophical sciences, techniques of modern non-classical logic.

Keywords: postnonclassical concept of truth, interval time theory, formalisms, evaluation, truth, contradiction, philosophical logic.

References

Karpenko, AS 1990, *Fatalizm i sluchaynost buduschego: logicheskiy analiz*, Moskov.

Mikeshina, LA & Openkin, MYu 1998, *Novyie obrazyi poznaniya i realnosti*, Moskov.

Narskiy, IS 1969, *Problema protivorechiya v dialekticheskoy logike*, Moskov.

Popov, VV & Soloduhin OA 1991, K logicheskoy probleme izmeneniy vo vremeni, *Filosofskie nauki*, No. 5, ss. 174 –181.

Popov, VV 1988, 'Leibniz and The Modern Logical theory of Time', *Leibniz: Tradition and Actuality*, Hannover.

Popov, VV 2000, Intervalnaya semantika dlya sistem DL i DLQ, *Sovremennaya logika: Problemyi teorii, istorii i primeneniya v nauke*, St Petersburg, ss. 239 –245.

Popper, K 1992, Logika sotsialnyih nauk, *Voprosyi filosofii*, No. 10, ss. 91 –101.

Prior, A 1967, *Past, Present and Future*, Oxford

Resher, N 1995, Granitsa kognitivnogo relyativizma, *Voprosyi filosofii*, No. 4, ss. 35–58.

Sergeychik, EM 2002, *Filosofiya istorii*, St Petersburg.

Stepin, VS 2003, Samorazvivayuschiesya sistemyi i postneklassicheskaya ratsionalnost, *Voprosyi filosofii*, No. 8, ss. 5–17.

Надійшла до редколегії 15.05.2013 р.

УДК 340.12

I. Jacyk
Żytomierski Państwowy Uniwersytet imienia Iwana Franki

TRANSFORMACJA MONARCHICZNEJ FORMY RZĄDU W HISTORII UKRAINY: PRÓBA ANALIZY FILOZOFICZNEJ

Перші держави в історії людської цивілізації виникали як монархії. Монархічна форма правління в своєму історичному розвитку пройшла ряд етапів: деспотична, ранньофеодальна, станово-представницька, абсолютна, конституційна. Предметом дослідження наукової розвідки обрано розвиток монархічних ідей в суспільно-політичній, філософській думці України, адже поруч з утвердженням і розвитком української державності йшов процес філософського осмислення проблем державного правління і державної розбудови; в діяльності визначних українських політиків здійснювалися конкретні кроки по втіленню цих ідей у практику українського державного будівництва. Увагу зосереджено на теоретичних ідеях В. Липинського та практичних втіленнях монархічної форми правління різних періодів вітчизняної історії. Також досліджується еволюція монархічних поглядів протягом нашого державотворення, боротьби за власну державність.

Ключові слова: монархія, форма правління, державотворення, В. Липинський, Б. Хмельницький.

Monarchia to forma rządu, cechą której jest wyłącznie prawo mocy, która jest przekazywana w spadku przez prawo krwi. Pierwsze państwa w historii cywilizacji ludzkiej to byli monarchii. Monarchiczna forma rządu w jego historycznym rozwoju przeszła kilka etapów: despotyczny, feudalny, stanowy, absolutny, konstytucyjny.

Przedmiotem przedstawionego naukowego artykułu wybrano rozwój monarchicznych idee w społecznej, politycznej, filozoficznej myśli Ukrainy od Kijowskiej Rusi do XX wieku. Te chronologiczne ramy ze względu na logikę procesu historycznego na Ukrainie, państwo której przeżyło kilka trudnych etapów, wywołanych przez czynniki zarówno wewnętrzne, jak i międzynarodowe. Wraz ze wzmocnieniem i rozwojem państwa ukraińskiego był proces refleksji filozoficznej problemów władzy i budowania państwa, w pracach wybitnych ukraińskich polityków zostały wykonane konkretne kroki w celu wdrożenia tych pomysłów w praktyce budownictwa państwa ukraińskiego.

Znaczenie tematu badawczego ze względu na praktykę budownictwa państwa Ukrainy, poszukiwaniu poprawy formy rządu władzy. Znacznie lepiej to zrobić biorąc pod uwagę wielowiekowe doświadczenie rozwoju publicznych pomysłów na Ukrainie, w tym monarchizmu, który realizuje «organizację zachowania i ochrony porządku publicznego i porządek, zdyscyplinowany aparat państwowy» (Sikora 1994, p. 129) [7, c. 129]. Bazą źródłową do przygotowania niniejszej pracy była literatura naukowa i publikowane materiały dokumentalne, które odzwierciedlają opinię ukraińskich myślicieli, polityków na monarchiczną formę rządów w różnych okresach historii narodowej. Autorka postawiła sobie za cel by prześledzić ewolucję monarchicznych poglądów w okresie historii naszego narodu, walki o państwowość, narodowe osobliwości ukraińskich poglądów monarchistycznych.

Przyjęcie chrześcijaństwa w 988 roku przez Ruś znacząco wpłynęło na rozwój myśli politycznej. Wraz z nauką chrześcijańską tu zaczęły przenikać nowe polityczne koncepcję, za pomocą których było przemyślenie problemów współczesnego życia: integracja ziemi i wzmocnienie państwowości Rusi. Penetracja w światopogląd i świadomości chrześcijańskiej moralności stała się kluczową w kazaniach filozofów, kronikarzy.

Wiara chrześćjańska służyła jako solidny fundament dla autokracji: «Jako sam Bóg, a i cesarz tylko jeden». Takie stanowisko można odnaleźć w pismach metropolity Hilariona, który uważał, że historia państwa Kijowskiej Rusi – to przede wszystkim opowieść o jej «autokratach» od pogańskich władców Igoria i Swiatosława do Włodzimierza i Jarosława. W absolutnej autokracji Hilarion zobaczył, jedyny sposób na zjednoczenie i moc państwa i jego terytorialnej całości.

Tą myśl przechowywał kronikarz Nestor, który opracował podstawowe pojęcia doktryny kościelnej – dynastyczne zasady – i opisał ich w «Opowieści z minionych lat». Celem autora kroniki było propagowanie idei jedności państwa Kijowskiej Rusi, aspiracji «udowodnić za wszelką cenę niezbędną jedność książąt». Wniosek ten jest na pewno poprawny, ale nie warto zapominać, że centrum spójności dawnych książąt kronikarz nie uznaje żadnej władzy głównego księcia, a «duchowna wskazówka» (Polonska-Vasilenko 1992, p. 78) [9, c. 78], która może wyprowadzić kraj z kryzysu politycznego, którego jego zdaniem, doprowadziło centralne zarządzanie.

W sprawie zatwierdzenia Włodzimierza na tronie w Kijowie Nestor uroczyście napisał: «I zaczął panować Włodzimierz w Kijowie sam». On jest najwyższym władcą w kraju. Historycy opisują stan za czasów Włodzimierza jako monarchie feudalną. Panowanie Włodzimierza zaczęło się sadzeniem swoją drużynę gubernatorami w wielu miastach Ruskiego państwa, zwrócenie ziem plemiennych Chorwatów i Dulibów (981), odzyskaniem władzę Kijowa nad ziemiami plemion Radymiczów i Wiatyczów (981–984). A religijna

reforma w roku 988 doprowadziła do ideologicznej centralizacji państwa, instytucjonalizacji jej granic.

Reformy ojca kontynuował Jarosław, który również głęboko rozumiał szkodliwe dla Rusi miedzy książęce walki. Przyjął zasady dziedziczenia tronu w oparciu o regułę senioratu – prawo spadkowe przez najstarszego syna. Tradycje Jarosława Mądrego kontynuowali jego potomkowie, wśród których są godne wzmianki Włodzimierz Monomach, który wzmocnił jednowładną monarchie, był w stanie utrzymać książąt w poddaństwie, nie łamiąc oświadczonych decyzji na Lubeckim Kongresie w 1097 r.: każdy ma swoją ojcowiznę. Jedność Kijowskiej Rusi popierał syn i następca Włodzimierza Monomacha Mścisław, który także zrobił istotny krok naprzód w kierunku ukraińskiego monarchizmu.

Skuteczność takiej formy rządu, jak monarchii, świadcze i działalność władców Księstwa Halicko-Wołyńskiego: Romana, Daniela, Jerzego, Lwa.

Panowanie tatarskie i inne międzynarodowe i krajowe czynniki I połowy XII – początku XIV wieku zasadniczo zmieniło rozwój ukraińskiej państwowości. Ukraińskie ziemie włączone do sąsiednich państw, przede wszystkim do Litwy. Ale tradycja państwowa nie zapominała się, idea państwa i jej teoretyczne zrozumienie nie było zatrzymane. Status prawny ziem ukraińskich w Wielkim Księstwie Litewskim zapewniało ich stosunkowo wysokie szczeble rządu, co dało powód historykom nazywać te państwo Litewsko-Ruskim. W ramach Wielkiego Księstwa Litewskiego było kontynuowanie tradycji pisania kronik starożytnej Rusi. W wielu kronikach czasu, które są nazwane Zachodnio-Ruskimi, większość z nich napisane w języku staro ukraińskim, wyświetlano monarchiczne idee: patriotyczne uwielbienie litewskich książąt Hedyminowyczów, którzy jednocześnie byli inicjatorami lokalnych ukraińskich dynastii, przeciwstawiając im książąt Moskiewskich i królów polskich.

Znanymi w myśli społeczno-politycznej tego czasu są prace Stanisława Orichowskiego, napisane przez niego w połowie XVI wieku. – «Nastawienie królu Polski Stanisławu Augustu», «List do Pawła Rozumija od 15 sierpnia 1549 roku», «Polityka Królestwa Polskiego».

S. Orichowski uważał siebie Ukraińcem (nazywał się Roksołanem) i jednocześnie «przykładowym poddanym» króla (Gubskiy 2001, p. 41) [3, c. 41]. W pierwszym eseju myśliciel opisuje idealny obraz monarchy, który ma być mądrym, pragnienia do poszukiwania prawdy i sprawiedliwości, zbierać razem obywateli, a w czasie wojny ochraniać granice państwa. Rządzić król musi przez prawo, które jest «racją stanu» i prawdziwym władcą wolnego państwa, a król – pośrednik prawa. S. Orichowski podkreśla, że król nie jest w stanie rządzić sam, i muszę mieć asystentów-doradców spośród szlachty.

Kamieniem milowym w historii Ukrainy była Unia Lubelska w 1569 roku, po czym rozpoczęła się aktywną ofensywa polskich feudałów na ziemie ukraińskie, polonizacja i pokatoliczenie ukraińskiej ludności. W odpowiedzi na umocnienie polsko-katolickiej ekspansji po Unii Lubelskiej tworzą aktywną opozycję narodowo-patriotyczne siły dowodzone przez księcia Wysila Konstantina Ostrozkiego. Najbardziej radykalne z jego przedstawicieli uzasadniły ideał niepodległego państwa z monarchiczną formą rządu.

Wśród myślicielów-połemistów wybitny uczeń szkoły w Ostrogu filozof Christofor Filalet z Wołynia, który wyraził ideę ograniczonej monarchii i wierzył, że relacje pomiędzy monarchą a ludźmi powinni być oparte na prawie i godzeniu dobrowolnym. Jego zdaniem, władza monarchy nie stosuje się do duszy, a nie jest absolutną i co do «ciała» człowieka, czyli w ziemskich, świeckich społeczno-państwowych sprawach monarcha nie ma prawa administrować bezprawnie ludzi. Tak więc, myśl społeczna i polityczna w XVI–XVII wieku pokazuje dalszy rozwój pomysłów dotyczących formy rządów, w tym monarchii.

Poglądy na temat miejsca królewskiej władzy w społeczeństwie, postawa króla do osób znajdujemy w «Wiersze na żałobny pogrzeb sławnego rycerza Piotra Konaszewicza-Sahajdacznego» Kasijana Sakowicza. K. Sakowicz uważał, że Kozacy powinni być wierni królowi polskiemu – «jest król, a poza tym nie wiedziały pana», a ten musi odpowiadać obrazu idealnego władcy. Opisując ogólne poglądy polityczne na Ukrainie XVI–XVII wieku, można zauważyć, że okres ten imponuję różnorodności idei narodowych i patriotycznych, wśród nich wybitne miejsce zajmuje i idea monarchizmu.

Status prawny wyższej władzy czasów Bohdana Chmielnickiego został spowodowany przez formy państwa ukraińskiego. Istniało specyficzne połączenie republikańskiej i monarchicznej formy rządu. Reżim polityczny był autorytarny, forma rządów – jednostkowy. Ustalono formalny tytuł głowy państwa – hetman. Ale analiza statusu prawnego tej instytucji państwowej stwarza okazję do porozmawiania o istnieniu oznak republikańskiej formy rządów. Jest to przede wszystkim «brak prawnie zapisane instytutu dynastii rządzącej», głowa państwa miał w sferze osobistych i obywatelskich praw zwykły status obywatela, a także ograniczony termin swoich uprawnień.

Walka o wyzwolenie prowadzona przez Bohdana Chmielnickiego rozpoczęła się pod hasłem autonomii kozackiej, ale z czasem (naukowcy uważają, że stało się to po podpisaniu umowy Zborowskiej w 1649 r.) Chmielnicki uświadomił sobie konieczność budowania oddzielnego niepodległego państwa. Według księdza Szczylnickiego, «Chmielnicki ma plan absolutnie i niezależnie od jakichkolwiek rządów monarchy i wszystkie te ziemie będą należeć do niego, poczynając od Dniestru do Dniepru i dalej aż do granicy z Moskwą» (Stepankov 1995, p. 22) [6, c. 22]. Oznakami monarchicznej formy rządów Bohdana Chmielnickiego można uznać za brak odpowiedzialności głowy państwa za czyny popełnione przez niego podczas pobytu na swoim stanowisku, brak parlamentu – najwyższego przedstawiciela organa ustawodawczego.

W. Lipiński, który na podstawie badań naukowych opracował teorię monarchizmu na Ukrainie uważa, że idea absolutyzmu była właściwa Chmielnickiemu i miała na celu transformację władzy hetmana. Po 1649 r. Chmielnicki dostosowuje monarchiczny pomysł, który urodził się u niego w Rzeczypospolitej, do konkretnych warunków historycznych w Ukrainie, «zapewnienie przyszłości państwa Ukrainy Hetman widział tylko w dziedzicznej i mocnej władze hetmana, w stworzeniu absolutnej ukraińskiej monarchii». Dowodem tego jest kilka historycznych faktów:

• próbując nadać hetmaństwu dziedzicznego charakteru B. Chmielnicki do kozackiego rejestru w 1648 roku zapisuje na drugim miejscu swego syna Tymosza;

• w trakcie pertraktacji z zagranicznymi ambasadorami B. Chmielnicki wielokrotnie tytułował siebie «jednowładcą i autokratą ruskim», «właścicielem i książem»;

• ambasador Polski P. Laska dowodził, że w tym kraju i w kościołach niema króla i niema innej władzy oprócz Hetmana z armią Zaporoską (Ostashko 2002, p. 123) [10, c. 123];

• zawierając umowę Zborówską, B. Chmielnicki starał się do artykułu wnieść paragraf o dożywotni charakter władzy Hetmana, w roku 1654 ta norma była ustalona przez ukraińsko-moskowską umowę;

• w 1657 r. Hetman zainicjował zwołanie Rady Starszych, która postanowiła o przekazanie władzy Hetmana jego synu Jerzy (Juriju);

• w ostatnich latach swego życia B. Chmielnicki naruszył starożytne prawa i wolności, przejął obowiązki Ogólnej rady wojskowej, Rady Starszych, on sam powołuje i odwołuje ze stanowiska Sztabu Generalnego oraz pułkowników;

• B. Chmielnicki przywłaszczył sobie prawo do dysponowania krajowym funduszem ziemi.

B. Chmielnicki zdawał sobie sprawę z potrzeb tego czasu i że moc absolutnej władzy była wtedy powszechną tendencją w Europie. Intencje Hetmana przekształcić swoją władze na władze monarchiczną, jego polityka eskalacji republiki na dziedziczny Hetmanat w pełni zaspokajała ówczesne interesy narodowe. Zgubność przeciwnego sposobu wyraźnie wykazały smutne wydarzenia wspomnień Ruiny, kiedy pozbawiona silnej i autorytatywnej osoby hetmana Ukraina, «sama siebie uderzyła».

Jeśli weźmiemy pod uwagę przyczyny niepowodzenia Hetmana co do ustanowienia monarchicznej władzy na Ukrainie, wśród głównych można określić następujące:

• monarszych tendencji w okresie hetmaństwa B. Chmielnicki nie były zapisane jako prawa akta;

• w społeczeństwie wzrosła konfrontacja między monarchiczno-państwową ideologią Hetmana, która zaczęła kształcić się a ideologią mas, które postrzegały monarchę poza Ukrainą;

• próby ustanowić monarchię trzymały się wyłącznie na władze Hetmana, które nie dały mu szansę w pełni zrealizować ideę monarchii i jego polityka w tym okresie w pewnym stopniu miała charakter «konspiracji»;

• Hetman nie mógł pokonać kozackiego anarchistycznego tradycjonalizmu, który łączył się z społecznym czynnikiem buntu.

Całkiem rozsądny jest pogląd, że Ukraina w tym czasie mogła sformować się nie jak czysta «dziedziczna» monarchia, lecz rodzaj autorytaryzmu prezydenta (Hetmana) w formie, która zasadniczo różniła się od polskiej anarchicznej demokracji szlachty i moskiewskiego wschodniego despotyzmu i jednocześnie była przeciwną do tradycyjnego ukraińskiego atamaństwa.

Po przyjściu do władzy Iwana Wygowskiego utwierdza się oligarchiczno-republikańska forma rządu. A jednak on tak samo jak i poprzedni hetmani ostatecznie przyszedł do myśli o konieczność wzmocnienia władzy hetmana, nadanie władze monarchicznych cech, wprowadzenie jej dziedziczności. Tak, hetman Petro Doroszenko, którego historyk D. Doroszenko nazywał «najbardziej konstytucyjnym hetmanem, który trzymał się dawnych tradycji kozackich», nie tylko starał się «wiecznego hetmaństwa» i przekazania władzy po jego śmierci «jego synu i wnuku koniecznie», ale planował stać się «autonomicznym książę, władcą całej Ukrainy» (Sikora 1994, p. 129) [7, c. 129].

N. Polońska-Wasilenko, na podstawie prac M. Hruszewskiego, O. Ohloblyna, I. Krypiakiewicza, P. Okynszewicza pokazała etapy rozwoju idei dziedzicznej hetmańskiej władzy. Zgodnie z zasadami określonymi W. Lipińskim autorka w swojej książce «Historia Ukrainy» zbadała monarchiczno-dynastycznu polityku ukraińskich hetmanów drugiej połowy XVII wieku.

Szczególny nacisk ona robi na próbę D. Mnogogrisznogo nazwać swoim następcą brata Bazylia w 1671 roku, a co dotyczy I. Samojlowicza podtrzymuje zdanie, że on za swoje 15-letnie hetmaństwo po kolei ogłaszał spadkobiercą buławy imiona własnych synów Semena, Grzegorza, Jakuba. Następna próba przekazać hetmaństwo w dziedzictwo należała hetmanu Iwanu Mazepie, który starał się ustalić absolutną władzę na Ukrainie. Ponieważ nie miał własnego potomstwa, miał nadzieje na swoich bratanków – Iwana Obydowskiego, a po jego śmierci na Andrzeja Wojnarowskiego.

Wśród intelektualistów XVII – początku XVIII wieku zwolennikiem monarchizmu można uznać Feofana Prokopowicza. Rozwinął teorię oświeconego absolutyzmu, gdzie monarcha – posiadacz najwyższego władzy i wszystkie jego działania skierowane na rzecz dobra ogólnego.

Oczywiste jest, że teoria oświeconego absolutyzmu uznawała za właściciela tylko mądrego właściciela-filozofa na tronie.

Jednym z tych, kto starał się ustalić na Ukrainie hetmańską monarchie w XVIII wieku był Cyryl Rozumowski. N. Polońska-Wasilenko na podstawie dokumentów, które były w archiwum jej ojca, pisze: «w 1763 roku została napisana petycja do rządu cara w sprawie ustalenia władzy hetmaństwa za rodziną Rozumowskich, choć obok założono Walne Zgromadzenie z konkretnymi konstytucyjnymi funkcjami parlamentarnego charakteru» (Gubskiy 2001, p. 45) [3; c. 45].

W tą petycją Ukraina została podzielona na 20 powiatów, w każdym z nich miał być sąd ziemski. Od reformy sądownictwa zmieniał się system rangów hetmańskiego państwa.

Co ciekawe, K. Rozumowski do arystokracji przypisywał też kozaków. Ten rodzaj stanu, który proponował K. Rozumowski, miał w Europie status księstwa. To, że Ukrainę planowało się przekształcić na księstwo świadczy i «Historia Rusów» – pomnik ukraińskiej myśli politycznej początku XIX wieku. Książe lub książęta byli w tego typu formacjach dziedzicznymi władcami, stąd K. Rozumowski planował przekształcić Ukrainę na państwo szlacheckiego europejskiego stylu z dziedzicznym hetmanem na czole. Ale jego plany nie zostały zrealizowane. 10 listopada 1764 dekretem Katarzyny II Hetmaństwo Ukrainy zostało odwołane.

29 kwietnia 1918 w Kijowie zebrał się Chlieborobski (Rolniczy) Kongres, który ogłosił hetmanem Ukrainy P. Skoropackiego. To oznaczało organizacyjne odrodzenie ukraińskiego konserwatyzmu i przywracania «swoimi siłami jego punktu podparcia: Hetmaństwa».

Latem 1920 roku w Wiedniu założono Ukraiński Związek Rolników-Państwowców (UZRP). Założycielem organizacji był W. Lipiński czyje pomysły monarchiczne zostały utworzone jeszcze w okresie przed rewolucją 1917 r. i ostatecznie wylały się w teoretyczną państwową koncepcję przyszłego rozwoju państwa ukraińskiego w czasach post-rewolucyjnych. W osnowie Związku była położona idea monarchiczna w narodowej formie – Hetmanatu. Członkami tej organizacji byli znane w tym czasie ukraińscy politycy i naukowcy – D. Doroszenko, M. Koczubej, S. Szemet, P. Sidlecki i inne stronicy W. Lipińskiego (Kozachenko 1998, p. 45) [4, c. 45]. Przyszłość państwa Ukrainy zgodnie W. Lipińskiego to jest dziedziczna monarchia pracy z obowiązkowym przekazaniem władzy przez hetmana w spadek. Hetman reprezentuje państwo i jest rodzajem «flagi narodowej», najwyższy symbol jedności wszystkich warstw społecznych społeczeństwa.

Władza hetmana opiera się na tradycji zaczętych B. Chmielnickim. Hetman, który stoi na czele monarchii pracy jako formy ukraińskiej państwowości, reprezentuje państwowo-narodową tradycję, jedność narodu, zarządza aparatem władzy i administracji, aby pomóc budować i wzmacniać państwo. Jego władza nie jest dyktatorską, autokratyczną, ona jest ograniczona przez prawo, które

zrobi prowadząca warstwa, która reprezentuję wszystkie klasy. Monarcha kieruje w swoich działaniach przez prawo i jednocześnie w ramach prawa gwarantuje wolność narodu. Około Hetmana łączy się cała Ukraina, on umożliwia różnym grupom politycznym współpracę w celu wzmocnienia państwa. «Przy monarchii – pisze naukowiec – najwyższa pozycja reprezentująca stan raz i na zawsze zajęta Hetmanem. Żaden z monarchistów na to najwyższe stanowisko nie może pretendować».

W. Lipiński uzasadnia potrzebę 5 głównych podwalin, na których ma opierać się ukraińska monarchia: są arystokracja, klasokratja, terytorialny patriotyzm, ukraiński konserwatyzm, religijny etos. Te pięć punktów naukowiec określa w oparciu o przeprowadzone nim zróżnicowanie typów budownictwa państwa, zrozumienie różnicy między nacjonalizmem «twórczym i destrukcyjnym», narodami «zniewolonymi i bez państwowości».

Dzięki W. Lipińskiemu i jego naśladowcom hetman P. Skoropadcki miał autorytet i był widziany w konserwatywnych kręgach jako jedyny kandydat na przyszłego hetmana dziedzicznej ukraińskiej monarchii. W monarchicznych czasopismach szeroko promowano działalność P. Skoropadckiego za czasów istnienia Hetmanatu Ukraińskiego państwa w 1918 r. Stopniowo ta idea zaczęła zdobywać zwolenników monarchizmu wśród ukraińskiej imigracji w Europie, USA, Kanadzie i Ameryce Łacińskiej.

Prace W. Lipińskiego, szczególnie «Listy do braci rolników» były «Ewangelia» dla wielu Ukraińców zarówno jak za granicą tak i na Ukrainie. W szczególności, M. Chwylowyj czytając «Listy...», przyznał, że jego zachwyciły idee W. Lipińskiego, powiedział, że one mogą odrodzić państwo Ukrainy. Z entuzjazmem odezwali się o jego państwowej koncepcji W. Stefanyk, A. Szeptycki.

Szczególnie atrakcyjnymi monarchiczne pomysły byli dla młodych ludzi. Zwłaszcza w Berlinie pod wpływem W. Lipińskiego stworzono ukraińskie studenckie towarzystwo «Mazepynec». Jak wspomina I. Lysiak-Rudnicki, część młodzieży, nie uznawali ideologię nacjonalizmu, która wtedy szybko rozwijała się, widziała w monarchizmie wyjście z trudnej sytuacji dla Ukrainy, marzyła na podstawie hetmańsko-monarchicznej ideologii budować Ukraińskie państwo. W celu propagandy hetmańsko-monarchicznej ideologii wśród ukraińskich emigrantów w różnych krajach Europy, USA, Kanady drukowali się czasopisma, zwłaszcza «Rolnicza Ukraina», «Biuletyn rady Hetmana», «Naród w kampanii», «Hetmanec», «Zaporożec» i inne. W 1928 roku w Berlinie P. Skoropadcki otworzył Ukraiński Instytut Naukowy, który dużo uwagi zwracał na studia ukraińskiej państwowości.

W ciągu 1926–1927 lat zaczęła się różnica w poglądach między W. Lipińskim i P. Skoropadckim. O przyczynach konfliktu między nimi napisał sam W. Lipiński w komunikacie zatytułowanym «Niezgoda wśród hetmańców». Między W. Lipińskim i P. Skoropadckim przed tym konfliktem były spory co dotyczyli monarchii: W. Lipiński był zwolennikiem wzoru zachodniej angielskiej konstytucyjnej monarchii, P. Skoropadcki występował za monarchię «wschodniego, moskiewskiego czy bałkańskiego typu».

Pobieżny przegląd myśli politycznej na Ukrainie w X–XX wieku świadczy, że rozwój idei monarchicznej, mimo trudności otwierania procesów państwowych, był na bieżąco z politycznymi realiami, pokazywał praktykę życia publicznego, a czasami wyprzedzał ją.

Monarchiczna myśl na Ukrainie znalazła swoje zawarcie w konkretnych działaniach władców – książąt i hetmanów oraz w pismach filozofów, myślicieli, artystów, przedstawicieli kościoła. Głównym tematem tej idei była próba osiągnięcia konsolidacji społeczeństwa, zabezpieczenie wspólnego dobra. Ta monarchiczna idea została uznana przez wielu ludzi jako ważny zasób do osiągnięcia stabilności i porządku w kraju. Znaczenie tej filozoficznej i politycznej koncepcji uwarunkowuje się realiami współczesnych procesów państwa ukraińskiego. W warunkach niepodległości Ukrainy doświadczenia wcześniejszych myślicieli i praktyków będzie niewątpliwie przydatne dla wielu polityków-profesjonalistów.

Бібліографічні посилання

1. Верба І. В'ячеслав Липинський у науковій спадщині Наталі Полонської-Василенко / І. Верба // В'ячеслав Липинський. Історико-політологічна спадщина і сучасна Україна. – К., 1994. – С. 194–195.
2. Дзейко Ж. Правовий статус вищих органів державної влади періоду гетьманщини / Ж. Дзейко // Розбудова держави, – 1993. – №3. – С. 48–49.
3. Губський Б. Богдан Хмельницький: від державної ідеї до української козацької держави / Б. Губський // Хроніка 2000. – 2001. – № 45–46. – С. 41–44.
4. Козаченко А. Про державну владу Богдана Хмельницького: окремі питання / А. Козаченко // Право України. – 1998. – №2. – С. 91–93.
5. Липинський В. Покликання «варягів», чи організація хліборобів / В. Липинський. – Нью-Йорк, 1954. – С. 8–16.
6. Степанков В. Проблеми встановлення монархічної форми правління Богдана Хмельницького / В. Степанков // Український історичний журнал. – 1995. – №4. – С. 22.
7. Сікора І. Концепція «дідичного гетьманату» Вячеслава Липинського у світлі сучасного трактування легітимності політичної системи / І. Сікора // В'ячеслав Липинський. Історико-політична спадщина і сучасна Україна. – К. : Філадельфія, 1994. – Т.1. – С. 129–130.
8. Путро О. Гетьман К.Розумовський і судова реформа в Україні-Гетьманщині / О. Путро // Український археографічний щорічник: Нова серія. – К., 1993, – Вип.2. – С. 60.
9. Полонська-Василенко Н. Історія України: у 2 т. / Н. Полонська-Василенко – К., 1992. – Т.2. – С. 78–81.
10. Осташко Т. В. Липинський і П. Скоропадський: причини і наслідки конфлікту / Т. Осташко // В'ячеслав Липинський в історії України. – К., 2002. – С. 113–124.
11. Шевчук В. Козацька держава: Етюди до історії українського державотворення / В. Шевчук. – К., 1995. – С. 382–384.

Яцык И. Трансформация монархической формы правления в истории Украины: попытка философского анализа

Первые государства в истории человеческой цивилизации возникали как монархии. Монархическая форма правления в своем историческом развитии имеет такие этапы: деспотическая, раннефеодальная, сословно-представительская, абсолютная, конституционная. Предметом исследования данной научной статьи избрано развитие монархических идей в общественно-политическом, философском развитии Украины, ведь рядом с утверждением и эволюцией украинской государственности шел активный процесс философского осмысления проблем государственного правления и государственной перестройки. Внимание сосредоточенно на теоретических идеях В. Липинского и практических воплощениях монархической формы правления в разных периодах отечественной истории. Также исследуется эволюция монархических взглядов философов и практических политиков.

Ключевые слова: монархия, форма правления, создания государства, В. Липинский, Б. Хмельницкий.

Yatsyk I. Transformation of the monarchical form of government in the history of Ukraine: an attempt to philosophical analysis

The first states in the history of human civilization arose as a monarchy. Monarchical form of government in its historical development has passed several stages: despotic, feudal, caste-representative, absolute, constitutional. The study examined the development of scientific exploration elected monarchist ideas in social, political, philosophical thought Ukraine, as close to the consolidation and development of the Ukrainian state was a process of philosophical reflection on issues of governance and state-building, in the work of prominent Ukrainian politicians were carried out concrete steps for the implementation of these ideas into practice Ukrainian state building. The attention is focused on theoretical ideas V.Lypynsky and practical implementation of the monarchical form of government different periods of national history. Also examines the evolution of monarchical views throughout our nation, fighting for their own state.

Keywords: monarchy, government, state, V. Lipinski, B. Khmelnitsky.

References

Dzeyko, Zh 1993, ‘Pravoviy status vischih organiv derzhavnoi vladi periodu getmanschini’ [‘The legal status of the supreme bodies of state power period Hetman’], *Rozbudova derzhavi*, № 3, pp. 48–49.

Gubskiy, B 2001, Bogdan Hmelnitskiy: vid derzhavnoi idei do ukrainskoi kozatskoi derzhavi [Bogdan Khmelnitsky: from the idea to the state to Ukrainian Cossack state], *Hronika 2000*, № 45–46, pp. 41–44.

Kozachenko, A 1998, ‘Pro derzhavnu vladu Bogdana Hmelnitskogo: okremi pitannya’ [‘On the government of Bogdan Khmelnitsky: some issues’], *Pravo Ukraini*, № 2, pp. 91–93.

Lipinskiy, V 1954, *Poklikannya «varyagiv», chi organizatsiya hliborobiv* [Calling «Vikings», or the organization of farmers], New-York, pp. 8–16.

Ostashko, T 2002, ‘V. Lipinskiy i P. Skoropadskiy: prichini i naslidki konfliktu’ [Lipinskiy and Skoropadskiy: causes and consequences of the conflict], *V’yacheslav Lipinskiy v Istorii Ukraini*, Kyiv, pp. 113–124.

Polonska-Vasilenko, N 1992, *Istorya Ukraini* [History of Ukraine], V. 2., Kyiv.

Putro, O 1993, ‘Getman K. Rozumovskiy i sudova reforma v Ukraini-Getmanschini’ [Getman K. Razumovsky and judicial reform in Hetman-Ukraine], *Ukrainskiy arheografichniy schorichnik: Nova seriya*, Vip.2, Kyiv,

Shevchuk, V 1995, *Kozatska derzhava: Etyudi do Istoriyi ukraYinskogo derzhavotvorennya* [Cossack state: Studies in the history of the Ukrainian state] Kyiv.

Stepankov, V 199’5, ‘Problemi vstanovlennya monarhichnoi formi pravlinnya Bogdana Hmelnitskogo’ [‘Problems of establishing the monarchical form of government of Bogdan Khmelnitsky’], *Ukrainskiy Istorichniy zhurnal*, № 4, pp. 22.

Sikora, I 1994, ‘Kontseptsiya «didichnogo getmanatu» Vyacheslava Lipinskogo u svitli suchasnogo traktuvannya legitimnosti politichnoi sistemi’ [The concept «inherited Hetmanat» of Vyacheslav Lipinski in the light of the modern interpretation of the legitimacy of the political system], V’yacheslav *Lipinskiy. Istoriko-politichna spadschina i suchasna Ukraina*, Filadelfiya, Kyiv, T.1, pp. 129 –130.

Verba, I 1994, ‘V’yacheslav Lipinskiy u naukoviy spadschini Natali Polonskoi-Vasilenko’ [‘Vyacheslav Lipinski in the scientific heritage of Natalie Polonska-Vasilenko’], *V’yacheslav Lipinskiy: Istoriko-politologichna spadschina i suchasna Ukraina*, Filadelfiya, Kyiv, pp. 194–195.

Надійшла до редколегії 12.05.2013 р.

ЗМІСТ

СОЦІОЛОГІЯ

Арчебасова Н. А.	Інституціоналізація масової освіти у Російській імперії	3
Гилюн А. В.	Соціальне самопочуття студентів ДНУ у дзеркалі соціології	8
Стеценко А. І. **Квасова А. А.**	Сучасний вчитель в системі суперечностей	12

ФІЛОСОФІЯ

Дондюк А. М.	Інтенційність у просторі раціо: проблема феноменологічного аналізу	18
Олексенко Р. І.	Філософія проблем моралі в підприємницькій діяльності	22
Плахта С. Л.	Імпресіонізм у мистецтві Галичини кінця XIX – першої половини XX ст.: світоглядно - естетичний аналіз	25
Хомелева Р. А.	Образ влади в російській національній свідомості (досвід реконструктивного аналізу)	29
Швець О. М.	Методологічний індивідуалізм Джона Уоткінса і проблеми сучасного історіє писання	33
Чернишов В. В.	Антропологічне вчення Г. Сковороди	38
Халафова К. Р.	Проблема людських ресурсів в історії соціально-філософської думки	43
Тройно-Фунтусова Н. В.	Два розуміння особи та можливості свободи в філософії всеєдності	47
Тиха О. В.	Контамінація: теоретичний рух від позитивізму до неопозитивізму	51
Сумченко І. В.	Інтерпретація феномену «справедливість» в індійській релігійно-філософській традиції	56
Смульський Є. В.	Концепти метагенетики та расової свідомості як елементи неязичницької ідеології	61
Северинчук Б. М. **Северинчук А. М.**	Характер словесного реконструювання людини та світу	65
Афанасьєв О. І.	Репрезентативна та конституююча функції наративу в гуманітарному знанні	70
Більовський О. А.	Соціальні ризики постіндустріального суспільства як основа історичних трансформацій	74
Будько М. В.	Гостинність як основа морального ідеалу патріархів	79
Бузський М. П.	Українська державність, суспільство і простір управління	84
Вощенко В. Ю.	Футурологічний потенціал цивілізаційної концепції А. Тойнбі	88
Данилова Т. В.	Стежкою, що веде на Схід: декілька слів про японські ціннісні орієнтації	93
Доній Н. Є.	Концепт «вітальність» в історичній проекції	99
Левченко А. В.	Парадигмальні виміри самоорганізації в філософській та науковій думці	104

Лисоколенко Т. В.	Про прагматику мови у текстах Л. Вітгенштейна	109
Логвиненко В. І.	Соціально-філософський аналіз поняття «самореалізація»	114
М'ясникова Н. О.	Відповідальність як основний елемент автентичного життя людини	119
Могільова С. В.	Спорт як гранична антропологічна практика: горизонт розмикання людини у спортивному агоні	124
Мороз О. В.	Антропологічно-гуманістична сутність поглядів церковних діячів волині кінця XIX – початку XX століть	131
Поспелова О. В.	Що може дати філософія свідомості політичній філософії?	136
Похилько А. Д.	Типи автономії у філософсько-антропологічному аспекті	141
Райхерт К. В.	Л. фон Берталанфі та параметрична загальна теорія систем А. І. Уйомова	145
Романюк О. В.	Гуманітарна освіта періоду протоетапу в епонімах	150
Осадча Л. В.	Приватність і публічність як два регістри людської колективності	154
Остапенко Б. І.	Синергетика людини і суспільства: авангардний потенціал	158
Погребной В. В.	Свято в бутті людини	163
Попов В. В.	Логічні і методологічні аспекти постнекласичної концепції істини в системі інтервальної теорії часу	167
Яцик І.	Трансформація монархічної форми правління в історії України: спроба філософського аналізу	172

СОДЕРЖАНИЕ

СОЦИОЛОГИЯ

Арчебасова Н. А.	Институционализация массового образования в Российской империи	3
Гилюн А. В.	Социальное самочувствие студентов дну в зеркале социологии	8
Стеценко А. И. **Квасова А. А.**	Современный учитель в системе противоречий	12

ФИЛОСОФИЯ

Дондюк А. Н.	Интенциональность в пространстве рацио: проблема феноменологического анализа	18
Олексенко Р. И.	Философия проблем морали в предпринимательской деятельности	22
Плахта С. Л.	Импрессионизм в искусстве Галичины к. XIX – п.п. XX в.: мировоззренческий и эстетический анализ	25
Хомелева Р. А.	Образ власти в русском национальном сознании (опыт реконструктивного анализа)	29
Швец О. Н.	Методологический индивидуализм Джона Уоткинса и проблемы современного историописания	33
Чернышов В. В.	Антропологическое учение Г. Сковороды	38
Халафова К. Р.	Проблема человеческих ресурсов в истории социально-философской мысли	43
Тройно-Фунтусова Н. В.	Два понимания личности и возможности свободы в философии всеединства	47
Тиха О. В.	Контаминация: теоретическое движение от позитивизма к неопозитивізму	51
Сумченко И. В.	Интерпретация феномена «справедливость» в индийской религиозно-философской традиции	56
Смульский Е. В.	Концепты метагенетики и расового сознания как элементы неоязыческой идеологии	61
Северенчук Б. М. **Северинчук А. М.**	Характер словесного реконструирования человека и мира	65
Афанасьев А. И.	Репрезентативная и конституирующая функции нарратива в гуманитарном знании	70
Белёвский О. А.	Социальные риски постиндустриального общества как основание исторических трансформаций	74
Будько М. В.	Гостеприимство как основа нравственного идеала патриархов	79
Бузский М. П.	Украинская государственность, общество и пространство управления	84
Вощенко В. Ю.	Футурологический потенциал цивилизационной концепции А. Тойнби	88
Данилова Т. В.	По тропинке, ведущей на Восток: несколько слов о японских ценностных ориентациях	93

Доний Н. Е.	Концепт «витальность» в исторической проекции	99
Левченко А. В.	Парадигмальные измерения самоорганизации в философской и научной мысли	104
Лисоколенко Т. В.	О прагматике языка в текстах Л. Витгенштейна	109
Логвиненко В. И.	Социально-философский анализ понятия «самореализация»	114
Мясникова Н. А.	Ответственность как основной элемент аутентичной жизни человека	119
Могилева С. В.	Спорт как предельная антропологическая практика: горизонт размыкания человека в спортивном агоне	124
Мороз Е. В.	Антрополого-гуманистическая сущность взглядов церковных деятелей Волыни конца XIX – начала XX века	131
Поспелова О. В.	Что может дать философия сознания политической философии?	136
Похилько А. Д.	Типы автономии в философско-антропологическом аспекте	141
Райхерт К. В.	Л. фон Берталанфи и параметрическая общая теория систем А. И. Уёмова	145
Романюк О. В.	Гуманитарное образование периода протоэтапа в эпонимах	150
Осадчая Л. В.	Публичность и приватность как два регистра человеческой коллективности	154
Остапенко Б. И.	Синергетика человека и общества: авангардный потенциал	158
Погребной В. В.	Праздник в бытии человека	163
Попов В. В.	Логические и методологические аспекты постнеклассической концепции истины в системе интервальной теории времени	167
Яцык И.	Трансформация монархической формы правления в истории Украины: попытка философского анализа	172

CONTENT

SOCIOLOGY

Archebasova N. A.	Institutionalization mass education in the Russian empire	3
Gilyun A. V.	Social being the bottom of students in the mirror of sociology	8
Stetsenko A. I. **Kvasova A. A.**	A modern teacher in a system of contradictions	12

PHILOSOPHY

Dondiuk A.	Intentionality in the space of ratio: The problem of phenomenological analysis	18
Oleksenko R.	Problems of philosophy morality in business activities	22
Plahta S.	Impressionism in East Galicia art in the end of the XIX – the first half of the XX century.: the analys of worldviev and aesthetic	25
Homeleva R. A.	The idea of political power within russian national consciousness (an experience of reconstructive analytical work)	29
Shvets O.	Methodological individualism of John Watkins and the modern issues of writing history	33
Chernyshov V. V.	Gregory Skovoroda: anthropological teaching	38
Halafova K. R.	Problem of human resources in the history of social and philosophical thought	43
Troyno-Funtusova N. V.	Two perceptions of personality and possibility of freedom within philosophy of all-in-oneness	47
Tyha O. V.	Contamination: a theoretical movement from positivism to neopositivism	51
Sumchenko I. V.	The interpretation of the phenomenon of «justice» in Indian religious and philosophical traditions	56
Smoulsky I.	Concepts of metagenetics and racial consciousness as constituents of neopagan ideology	61
Severinchuk B. M. **Severinchuk A. M.**	The nature of verbal reconstruction a human and the world	65
Afanasyev A.	Representative and constitutive function of narrative in the humanities	70
Bil`ovskyi O. A.	Social risks of the post-industrial society as the basis of historical transformations	74
Bud'ko M. V.	Hospitality as a basis of patriarchs' moral ideal	79
Buzsky M. P.	Ukrainian state society and space administration	84
Voschenko V.	Potential of future of civilization concept by A. Toynbee	88
Danylova T.V.	On the path towards the East: a few words on Japanese value orientations	93
Doniy N. E.	The concept «vitality» in the historical perspective	99
Levchenko A. V.	Paradigmatic measure of self-organization in the philosophical and scientific idea	104
Lysokolenko T. V.	On the pragmatics of language in L. Wittgenstein's texts	109

Logvynenko V. I.	Socially-philosophical analysis of concept of «self-actualization»	114
Myasnykova N. A.	Responsibility as the main element of an authentic life of a person	119
Mogileva S.V.	Sport as an irreducible anthropological practice: horizon of person breaking in sport agon	124
Moroz H. V.	Anthropological and humanistic essence of thinking of Volyn church leaders late XIX – early XX century	131
Pospelova O. V.	What can philosophy of mind give to political philosophy?	136
Pokhil'ko A. D.	Types of autonomy in the philosophical and anthropological perspective	141
Rayhert K. W.	L. von Bertalanffy and the A. Uyomov's parametric general systems theory	145
Romanuk O.	Humanitarian education period for its separation of education in general the eponymous	150
Osadcha L.	Publicity and privacy as two cases of human collectivity	154
Ostapenko B. I.	Synergy of a human and society: avant-garde potential	158
Pogrebnoy V. V.	Holiday in being human	163
Popov V. V.	Logic and methodological aspects postnonclassical concept of truth in the theory of time interval	167
Yatsyk I.	Transformation of the monarchical form of government in the history of Ukraine: an attempt to philosophical analysis	172

Наукове видання

ФІЛОСОФІЯ І ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

Науковий журнал

Випуск 6 (3)

Українською, російською та польською мовами

Свідоцтво про державну реєстрацію
друкованого засобу масової інформації
серія КВ № 15512-4048Р від 25. 08. 2009 р.

Редактор В. І. Пащенко
Технічний редактор О. Г. Тіт

Підписано до друку 31.05.2013 Формат _____. Папір друкарський.
Друк плоский. Гарнітура Times New Romans.
Ум друк арк. _____. Обл. – вид. арк. _____.
Тираж 100 прим. Зам. №

Видавництво «Інновація»
49006, м. Дніпропетровськ, вул. Свердлова, 70
Свідоцтво про внесення до Державного Реєстру
ДК № 1761 від 22. 04. 2004 р.
т/ф 36-02-81
e-mail: innovaciya@list. ru