

ISSN 2312 4342

**Дніпропетровський національний університет
імені Олеся Гончара**

**ФІЛОСОФІЯ І
ПОЛІТОЛОГІЯ
В КОНТЕКСТІ
СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ**

Науковий журнал

2017

Випуск 2 (17)

Дніпро
2017

**Філософія і політологія в
контексті сучасної культури**

Свідоцтво про
державну реєстрацію
(перереєстрацію)
друкованого засобу масової
інформації
**Серія КВ-21334-11134 I від 26
березня 2015 року**

ISSN 2312 4342

Фахове видання з
філософських наук, за-
тверджено наказом МОН
України
№ 1328 від 21 грудня 2015 р.

Розглянуто та затвер-
джено рішенням Вченої
ради Дніпропетровського
національного університету
імені Олеся Гончара
(протокол № 08 від 22.12.16)

Періодичність: **6 разів на рік**

Редакційна колегія не завж-
ди поділяє думки авторів і
не несе відповідальність за
фактичні помилки, яких вони
припустилися

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

Редактор:

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

Відповідальний секретар:

Вершина В. А. - к-т філос. наук., доц.

Редакційна колегія:

Вятр Єжи	д-р хабілітований, проф. (Польща)
Гугнін О. М.	д.філос.н., проф. (Польща)
Рамішвілі В. М.	д.філос.н., проф. (Грузія)
Шин Я.	д-р політології, проф. (США)
Кривошеїн В. В.	д.п.н., доц.
Третяк О. А.	д.п.н., доц.
Гнатенко П. І.	д.філос.н., проф.
Городяненко В. Г.	д.і.н., проф.
Іваненко В. В.	д.і.н., проф.
Пронякін В. І.	д.філос.н., проф.
Окороков В. Б.	д.філос.н., проф.
Щедрова Г. П.	д.п.н., проф.
Хижняк Л. М.	д.с.н., проф. (м. Харків)
Кирилюк Ф. М.	д.філос.н., проф. (м. Київ)
Лисиця Н. М.	д.с.н., проф. (м. Харків)
Катаєв С. Л.	д.с.н., проф. (м. Київ)
Лобанова А. С.	д.с.н., проф. (м. Кривий Ріг)
Сергєєв В. С.	д.п.н., доц.
Шевцов С. В.	д.філос.н., проф.
Осетрова О. О.	д.філос.н., проф.
Тупиця О. Л.	д.п.н., проф.
Павлова Т. С.	д.філос.н., проф.
Аляєв Г. Є.	д.філос.н., проф. (м. Полтава)
Кулик О. В.	д.філос.н., доц.

Ф І Л О С О Ф І Я

Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2017. – Випуск 2
(17). – 96 с.

© Дніпропетровський національний
університет імені Олеся Гончара,
2017

© Автори статей

Philosophy and political science in the context of modern culture

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

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

ISSN 2312 4342

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

Published by the decision of the Academic council of The Oles Honchar Dnepropetrovsk national university (protocol № 08 dated 22.12.16).

Frequency: **6 times a year**

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

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

Editor:

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

Secretary:

Vershina V. A. – PhD in philosophical
sciences, Assoc. Prof.

Editorial Board:

Jerzy Wiatr	Full Prof., Dr. hab. (Poland)
Gugin O.M.	Full Prof., Dr. (Poland)
Ramishvili V.M.	Full Prof., Dr. (Georgia)
Youngtae Shin	Full Prof., Dr. (USA)
Kryvoshein V.V.	Full Prof., Dr.
Tretiak O.A.	Assoc. Prof., Dr.
Gnatenko P.I.	Full Prof., Dr.
Gorodianenko V.G.	Full Prof., Dr.
Ivanenko V.V.	Full Prof., Dr.
Proniakin V.I.	Full Prof., Dr.
Okorokov V.B.	Full Prof., Dr.
Shchedrova H. P.	Full Prof., Dr.
Hyzhniak L.M.	Full Prof., Dr. (Kharkiv)
Ky'ry'lyuk F. M.	Full Prof., Dr. (Kyiv)
Lycytsia N.M.	Full Prof., Dr. (Kharkiv)
Katayev S.L.	Full Prof., Dr. (Kyiv)
Lobanova A.S.	Full Prof., Dr. (Kryvyi Rih)
Sergeyev V.S.	Assoc. Prof., Dr.
Osetrova O.O.	Full Prof., Dr.
Tupitsa O.L.	Full Prof., Dr.
Pavlova T.S.	Full Prof., Dr.
Alyayev H.	Full Prof., Dr. (Poltava)
Kulyk O. V.	Assoc. Prof., Dr.

PHILOSOPHY

Philosophy and political science in the context of modern culture. - 2017. - Issue 2 (17). - 96 p.

© Oles Honchar Dnepropetrovsk
national university, 2017
© Authors

ФІЛОСОФІЯ

УДК 1:572:130.2

Аветисян А. І.,
аспірантка кафедри теоретичної і практичної філософії
філософського факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
(Київ, Україна), E-mail: avetstasya@gmail.com

КУЛЬТУРФІЛОСОФСЬКІ АКЦЕНТИ ВІЗУАЛЬНОЇ ТЕОРІЇ ТОМАСА МІТЧЕЛА

***Анотація.** Томас Мітчел – дослідник-візуаліст, що представив найбільш повну і послідовну теорію візуальної культури, яка стала ядром міждисциплінарного напрямку – візуальних студій. Метою статті є експлікація основних положень візуальної теорії у розробці Мітчела, і визначення її перспектив для дослідження особливостей візуального досвіду у контексті філософії культури. По-перше, окреслені теоретичні рамки пікторіального повороту і його зв'язку з поворотом лінгвістичним. По-друге, запропоноване термінологічне уточнення поняття образ і його кореляції із поняттям зображення. По-третє, здійснено аналіз концепції «бажань зображень» і її значення для дослідження структури візуального досвіду.*

Ключові слова: образ, зображення, пікторіальний поворот, візуальний досвід, глядач, візуальний об'єкт.

Маючи понад двадцятирічну історію, візуальні студії лишаються дискретним напрямком дослідження. Внутрішня неузгодженість методологій і множинність об'єктів наукової уваги візуальних студій дає змогу дослідникам дотичних дисциплін виокремлювати в межах візуальної теорії цікаві для них сюжети. Для філософії культури такими сюжетами є розробки Томаса Мітчела (Thomas Mitchell), якому візуальні студії завдячують своєю академічною незалежністю. Він сформував послідовну теорію візуальної культури спираючись на досвід мистецької критики і літературознавства. Його розробки становлять для нас інтерес саме тому, що спираються на вивчення чуттєвої складової. Дана стаття спрямована на виокремлення ключових тез візуальних студій, які допоможуть прояснити структуру візуального досвіду в межах культурфілософського дослідження.

Томас Мітчел видає свою програмну роботу «Теорія Зображень» (Picture Theory) у 1994 р.[10] Перебуваючи в авангарді американської візуалістики, він розробляв свою теорію у тісній співпраці зі своїми колегами-вченими літературо- і мистецтвознавцями, філософами, теоретиками культури. Наприкінці 70х рр. у Чикаго була утворена група вчених, відома як «Група Лаокоона», іменована з реверансом Готхольду Лессінгу[3], яку наразі сучасні дослідники візуальної культури з Хорватії Жарко Паїч (Žarko Paić) і Крежимір Пургар (Krešimir Purgar) називають *Чиказькою школою візуальних досліджень* [15]. Ця обставина відбивається і на характері теоретичних розробок, які провадить вчений. Ідеї Мітчела є інтегральними, він працює на зламі одразу кількох теоретичних пластів: літературознавстві, історії мистецтва, філософії, досліджень медіа і соціальної теорії. До згадуваної Чиказької школи належить також Джеймс Елкінс, який будучи істориком мистецтва, наголошує на необхідності розширення дослідницького фокусу візуалістики за межі суто мистецьких об'єктів. Американське крило дослідників також представляють Мішель Енн Холі (Michael Ann Holly), Норман Брайсон (Norman Bryson), Кіт Моксі (Keith Moxey)[7], Марквард Сміт (Marquard Smith), Ніколас Мірзоев (Nickolas Mirzoeff). Європейський вектор візуальних студій доповнюють вже відомі Ханс Белтінг і Хьорст Бредекамп, Міке Баль (Mieke Bal), Олівер Грау (Oliver Grau), Крістоф

Вульф (Christoph Wulf) та інші. Саме наукові розробки цих вчених, що працювали на перетині мистецької, літературної, філософської і медіа теорії стали стрижнем візуальних студій як окремого академічного напрямку досліджень.

Теоретичний зв'язок лінгвістичного і пікторіального поворотів.

«Пікторіальний поворот» (pictorial turn) – термін, введений Томасом Мітчелом для позначення теоретичного зсуву у гуманітаристиці від дослідження мови до образів [12]. Образи – не є просто новою темою гуманітарних дискусій, але представляють інший модус міркування, такий, що проявив себе здатним до прояснення давно знехтуваних когнітивних можливостей, що приховують невербальні символи. До такої позиції його підштовхнула передусім лінгвістичний поворот у філософії, проголошений Рорті у 1967 році [16]. В межах цього повороту розроблялися теорії, що претендували на універсальну схему декодування символічного шару культури, основним осередком якого поставала мова.

Проте, Мітчел говорить, що термін пікторіального повороту почасти розуміють хибно. Значна кількість дослідників вважають, що це поняття покликано означити новий стан культури, поширення так званих «візуальних медіа»: телебачення, відео, кіно, інтернет. Таке розуміння містить одразу кілька хибних посилок [9].

(1) Насамперед, Мітчел наполягає, що не існує чисто візуальних медіа [13]. Медіа завжди є поєднанням сенсорних і семіотичних елементів, вони є гібридними формуваннями, що містять звуковий, зоровий, образний і текстуальні складники. Більше того, навіть зір сам по собі не є чисто оптичним явищем, воно потребує координації оптичних, тактильних і просторових операторів. (2) По-друге, ідея «повороту» до зображень не виражає сучасний стан візуальної культури. Цей термін не вказує на історичний момент, починаючи з якого візуальне стає центральною темою гуманітарного дискурсу. Тим більше, він не говорить про зміну культурної ситуації, за якої візуальне стає домінуючою формою перцепції [11]. Натомість Мітчел говорить, що це повторюваний нарративний зворот, що наразі набув специфічної форми. Він проявляється у схематичному вигляді в «незліченній різноманітності обставин» [11, с.173]. Сам вираз «пікторіальний поворот» Мітчел характеризує як троп, *figure of speech*, а не як проголошення фундаментального зсуву в науковому дискурсі. Це є зміщення куту зору на зображальну природу об'єктів, що нас оточують. Термін позначає нові етапи у продукуванні візуальних образів, або фундаментальні зміни у ставленні до них. Так, винахід перспективи у живописі, історичні обставини переходу від іконоборства до їхнього прийняття, поява на арені мистецтва фотографії – всі ці моменти і є пікторіальними поворотами.

Цікавим є те, що одним із найбільш революційних поворотів Мітчел називає поворот до ідолопоклонства [9], який став основою для страху, що масами людей можна керувати через пропонування тих чи інших образів. Іншими словами, Мітчел відмічає перехід між двома станами. До першого умовно відноситься стан, коли людина сприймає простір навколо себе буквально. Об'єкти цього простору оцінюються відповідно до їх ролі у практиці. Рівень символізації простору є мінімальним. Другий стан відрізняється тим, що не лише предмети і явища практики наділяються певними функціями, функційними також стають образи. Міра влади того чи іншого об'єкту вже визначається тепер не лише його застосовністю, але роллю у загальному наративі світоустрою. Тобто символічний шар стає не менш важливим, ніж практичний. Ба навіть, стає його необхідною частиною. Уможливлення сугестії образів – це аналог неолітичної революції у вимірі символів. (3) Третя ідея, яку хибним чином виводять з Мітчелового повороту, стосується проголошення ери панування зображень, що несе загрозу словесності всіх рангів – від слова божого до вербальної грамотності. Пікторіальний поворот зазвичай передбачає певні версії розрізнення між словом і зображенням, де слово асоціюється переважно із законом, грамотністю, керуванням, а зображення – з народними марновірством і неграмотністю. (4) Четверте і останнє заперечення Мітчела стосується уявлення

про те, що пікторіальний поворот є унікальним історичним явищем, пов'язаним з розвитком філософії, зокрема з лінгвістичним поворотом.

За словами Рорті [16], еволюція Західної філософії проходила через звернення до речей або об'єктів, потім до ідей і понять, і нарешті, у ХХ ст. – до мови. Мітчел, натомість, говорить, що образи (не лише візуальні, але й вербальні метафори так само) стали новою віхою в розвитку філософії. Проте, це пов'язано не лише з трансформаціями політичної і масової культури, але у ширшому сенсі – у дослідженні структури знання. Філософія опосередкована не лише мовою, цілою низкою репрезентативних практик, у тому числі, образами. Тому теорія образів і візуальної культури представляє значно ширше поле проблем, ніж ті, до яких схилиються ці чотири викривлених уявлення про сутність пікторіального повороту. Мітчел, таким чином, пропонує «перечитати» філософію з огляди на ці проблеми.

Таким чином Мітчел пов'язує теоретичний імпульс для становлення теорії образів як епістемологічної програми із лінгвістичним поворотом, проголошеним Рорті. Зв'язок між ними радше структурний: в одному випадку осередком смислів називається мова, в іншому ж, царина образів. Фактично, це є його центральною тезою – він закликає розглядати зображення еквівалентно цінними для пізнання, як і письмо. Разом із тим, тут жодному разі не йдеться про заміщення мови, або «перемоги» зображень над нею. Теоретичний зсув епістемологічних режимів, а розширенням існуючої програми. Іншими словами, поворот не значить «поворот від» мови, а є терміном-закликом до розширення царини пошуку змістів.

У своїй резонансній статті «Чого насправді хочуть зображення» (What do pictures really want) [14], Мітчел пише, що бачення є так само важливим як і мова у справі медиативної соціальних відносин, і він не може бути зведеним до мови, до знаку, або до дискурсу. Врешті, «зображення хочуть рівних прав із мовою, аби не бути перетвореними на неї» (Pictures want equal rights with language, not to be turned into language) [14, с. 82]

Необхідно зауважити, що термін пікторіальний поворот сформувався в унісон із терміном іконічний поворот (ikonische Wende), впровадженим німецьким дослідником Готфрідом Бьомом (Gottfried Boehm) [6]. Він, як і Мітчел, спирався на розробки Рорті. І в цілому, поділяв погляди, подібні до теоретичних напрацювань американського колеги. Втім, будучи теоретиком мистецтва, орієнтував своє дослідження саме на естетичну складову проблем, піднятих у візуальних студіях.

Лишається незрозумілим те, як теоретики-візуалісти паралелізують мову і візуальне. Вони відмовляються від мовної структуралізації – виокремлення образного «алфавіту», одиниць змісту на кшталт слова і т.д. Тобто з одного боку, вони посилаються на мову, говорячи про еквівалентну епістемологічну цінність візуальних образів, а з іншого, відмовляються від того, аби конкретизувати механізми її реалізації. Якщо коротко, то вони говорять, візуальні образи є так само цінними пізнавальними інструментами як і мова, але не є мовою, не можуть бути до неї зведені, і найголовніше, не можуть бути пояснені винятково в рамках мови. Така позиція очевидно обмежує методологічні можливості візуальних досліджень. Мітчел це розуміє і йде на поступки: «Я постійно кружляю між процедурами семіотики, герменевтики і риторики. Питання про те, чого хочуть зображення, звичайно не виключає інтерпретацію знаків». [14, с. 81]

Центральні категорії візуальної теорії Мітчела. Томас Мітчел і Готфрід Бьом не лише стали в авангарді розвитку галузі візуальних досліджень на інституціональному рівні, не тільки сприяли розвиткові дисциплінарної мови, а спромоглися створити дискурс – теоретичну ситуацію, за якої образи мають евристичний потенціал на рівні з мовою. При цьому, вони є фундаментально іншою формою пізнання, і не можуть бути редукованими до мови. Для того аби розібратися у головних теоретичних перипетіях двох центральних вчень, що створюють феномен візуальних досліджень, звернемося до аналізу їх методологічних витоків і термінології.

Центральним термінологічним уточненням, яке необхідно провадити, стосується розрізнення понять «образ» і «зображення». Для німецько- і франкомовних дослідників провести це розрізнення на лексичному рівні не можливо: французьке «image» і німецьке «Bild» позначають одночасно і зображення, і образ. В англійській, натомість, розрізняють «picture» і «image».

Говорячи про це розрізнення, Мітчел згадує так звану «народну формулу»: «зображення ви можете повісити, а образ – ні». Інакше кажучи, зображення є матеріальним об'єктом, річчю, яку можна спалити, розбити, або розірвати. Образ, натомість, це те, що з'являється через зображення, але виживає при знищенні останнього – виживає у пам'яті, розповідях, копіях і слідах інших медіа. Золоте теля, як пише Мітчел, могли роздавити чи переплавити, але у формі образу воно живе в історіях і незчисленних інших зображальних формах. Отже, зображення це образ втілений у матеріальному носії, закріплений в особливому місці. Те саме стосується ментальних зображень які заходять матеріальний прилисток у тілі, пам'яті і уяві (тут Мітчел прямо наслідує ідеї Ганса Белтінга про тіло як медіум [4]). Спосіб існування образу не можна звести до втіленість через якісь медіа. Він є трансцендентним до медіа і здатен переміщатися від одного медіуму до іншого. Повертаючи до прикладу із Золотим телям, - спочатку він виникає у вигляді скульптури, потім стає об'єктом опису у вербальному наративі. Одночасно він стає образом у живописі. Образ – це те, що може бути копіюваним, він може втілюватись в різних медіальних формах – від фотографії, слайдів проектору до цифрового файлу.

Образ є мінімальною одиницею смислу, який може виразити одне слово. Достатньо назвати образ, аби він «заграв» у свідомості – знову був пережитим. Образ є тим елементом, що дозволяє здійснитися пізнанню і впізнаванню («cognition and recognition»), усвідомленню того, що є чим. Тобто образ дозволяє ідентифікувати об'єкт, він є «відсутньою присутністю», яка стає фундаментальною для будь-яких зображальних форм.

За словами Мітчела, образ як поняття одночасно виконує як функцію абстрагування, так і функцію класифікації. У першому випадку реалізується Платонівська форма «ідеї», яка не вичерпується сумою своїх втілень, у другому – те, що Аристотель називав родом і класом. Наведемо приклад. Існують різні фотографії Барака Обами, його фотографії безперечно утримують те, що можна назвати образом Обами. І саме це дозволяє нам назвати їх фотографіями Обами. Образ дозволяє впізнавати, він об'єднує зображення у класи. Якщо образ поданий у карикатурі або шаржі, це і є чистим втіленням метафори. Інакше кажучи, образ – це те, що дозволяє впізнати, запам'ятати і відтворити зображення. Таким чином, образ існує не лише як самостійна сутність, але як відношення – динамічне посилання з одного об'єкта на інший.

Томас Мітчел і його колега Джеймс Елкінс, так само як і більшість представників англо-американського крила візуальних досліджень, приділяють увагу насамперед зображенню. Зрозуміло, що там, де ми говоримо про зображення, ми завжди говоримо і про образ (і навпаки), однак, Мітчел і Елкінс намагається уникати зайвих абстрагувань, і працювати передусім з матеріальним носієм. Втрата зображення в аналізі візуальних об'єктів породжує теорію, відірвану від своєї причини. Таким чином, ці два терміни не доповнюють одне одного і розглядатися незалежно можуть лише у формі свідомого методологічного прийому.

Відповідно до позицій, озвучених Мітчелом і Бьомом, можна підсумувати, що образ (а) не може бути представлений без носія (насамперед тут мається на увазі зображення, але носієм так само може бути вербальна одиниця. Втім, такий носій не може бути «прилиском образу», а є лише «тимчасовою зупинкою» [6]; (б) не вичерпується зображенням, і не може бути зведеним до нього; (в) є тим, що дозволяє утримувати зображення в пам'яті, репродукувати їх, змінювати їхній контекст; (г) уможливує метафору у всіх її формах, у тому числі, і в літературній; (д) при зміні

контексту носія образу (репродукованні зображення) образ може трансформуватись в інший; (е) образ не може бути зведеним до мови; (є) образ є осередком смислу і має не менший, аніж мова, евристичний потенціал.

Томас Мітчел ставить за дослідницьку мету виведення світу образів з тіні мови. Центром його понятійної системи координат є метафора – точка зіткнення слова і образу, яка викриває зображальну залежність літератури. Так само як і Бьом він наголошує на специфічній органіці образів, їхньому характері і житті.

Окремим пунктом варто розглянути ідею Мітчела про можливість розгадати бажання зображень. Чим викликана і куди спрямовується ця напружена змістовність і сповіщальність образів. Іншими словами, чого вони дійсно хочуть?

Чого хочуть зображення? Мітчел говорить, що постановка такого питання – це радше уявний експеримент, який може прояснити окремі аспекти «життя» зображень. Проте, незважаючи на вдавану «несерйозність» наміру, однойменна стаття Мітчела викриває його ставлення до зображень, як до утворень органічних – «with their lives and loves». Він пише, що зображення – це речі які були відмічені тавром особистісності: «вони мають як фізичне, так і віртуальне тіло; вони промовляють до нас, іноді буквально, іноді фігурально. Вони *являють*, не лише як поверхня (*surface*), але як обличчя (*face*), що стоїть перед глядачем» [14, с.72].

Мітчел наголошує, що це не є його особистою примхою, або похибкою у міркуваннях. Силу зображень ми спостерігаємо і в професійній, і в повсякденній сферах. Ми застрягли у нашому магічному, пре-модерному ставленні до об'єктів, особливо зображень. Магічні портрети, дзеркала, живі статуї, будинки з привидами можна зустріти усюди – і в сучасних, і в традиційних наративах. Дух цих уявних образів просочується і в популярне, і в професійне ставлення до реальних зображень. Нашим завданням тут є не подолати таке ставлення, але зрозуміти його [14].

Приміром, історики мистецтва ніби й знають, що зображення, які вони досліджують всього лише матеріальні об'єкти позначені кольорами і формами. Однак вони часто говорять і поводяться так, наче у зображень є воля, свідомість, наміри і бажання. Це водночас стосується кожного: ми знаємо, що фотографія матері не є живою, але знищення або паплюження фото лишає химерні відчуття. Жодна сучасна раціональна людина не думає, що із зображеннями потрібно поводитися, як із живими істотами. Втім, ми схильні робити винятки для окремих випадків. Приміром, кожен хороший рекламист знає, що деякі образи можуть продукувати неочікувані змісти, розповсюджуватись несподіваними шляхами. Так, наче вони мають власний інтелект і мотивацію.

Мітчел тут натякає на те саме, що Бьом називав «іконічним розумом». Він відходить від суто мистецьких образів, звертаючись до образу в широкому розумінні. Для нього кожне зображення, незалежно від походження і місця, може «мати бажання». Окрім цього, від розуміє вираз «сила образів» у категорія влади і сили, передусім політичної. У Бьома ж, нагадаємо, «силою» образів називалася їх змістовність, насиченість і сила впливу. Обидва дослідники натякають (Мітчел часом говорить прямо [11]) на можливість говорити про життя образів, але режим їхньої дії є не стільки волею, скільки свавіллям.

Розмірковуючи над питанням про те, чого ж хочуть зображення, Мітчел доходить висновку, що зображення хочуть помінятися місцями із глядачем. Вони хочуть стати хазяїном положення, тобто вплинути і паралізувати глядача, перетворивши його на образ для споглядання. Цей ефект дослідник називає «ефектом Медузи», відсилаючи нас до міфологічного сюжету про погляд Медузи Горгони, погляд якої перетворював будь-кого на кам'яну статую. За аналогією з нею, зображення вказують не силу влади, але напругу браку. Зображення не є самостійними, їм бракує глядача, того, кого можна перетворити на об'єкт [14, с. 73]. Вербальне працює за іншими механізмами; сила ж зображень вибухає у першому контактні на предикативному рівні. Говорячи термінами Гусерля, зображення афікують [1]; говорячи ж

словами Мітчела, зображення беруть в полон.

Втім, те чого зображення хочуть, не дорівнює ефекту, який вони справляють, або значенню, який вони несуть. Те, чого вони хочуть навіть не дорівнює тому, про що вони «кажуть» як про бажане. Так само як і люди, зображення не знають, чого вони хочуть – їм потрібна допомога у визначенні цього через діалог з іншими [14, с. 81]. В кінці кінців, зображення хочуть, аби їх запитали, чого вони хочуть, навіть якщо відповіді на це питання не існує [14, с. 82].

Гра, до якої вдається Мітчел, виводить його до центральної для візуальної теорії тези: *зображення потребують глядача, аби стати образами*. Це твердження не артикулюється візуалістами напряму, проте є смисловим стрижнем у теоріях центральних дослідників – Бьома і Мітчела.

Інтелект [5], сила [5], бажання [14] – все це є маркерами нової онтології зображень. Вони не є просто об'єктами споглядання, а його учасниками, де бачення (vision) перестає бути ситуацією владного об'єктивування, а стає актом комунікації. У цьому діалозі глядача і зображення останнє афікує [1], дивиться на нас [2], дивиться у відповідь [8].

Візуальна теорія передбачає не лише пізнавальний характер живописного акту, створення візуального образу, але евристичність продуктів цього акту. Пізнають і спрямовують цей процес самі зображення.

Висновки. Теорія Мітчела цікава у контексті філософії культури передусім тому, що зосереджується не на значенні візуальних образів, що заключають в собі об'єкти зору, а на самих цих об'єктах. Він представляє радикально інший підхід до сфери зображень і образів, аніж той, що запропонований в межах семіотики і класичного мистецтвознавства. Мова йде про те, що візуальний досвід не є формою суб'єкт-об'єктних стосунків, де глядач (beholder) повністю визначає і контролює процес споглядання. Натомість, останній є актом «комунікації» між тим, хто дивиться і тим, на що дивляться. Зокрема, зображення або інша форма візуальної даності є активним учасником такого контакту. Комунікація тут подається у лапках, адже стосунки учасників цього процесу залишаються проблематичними, їхня структура може бути описана в термінах комунікації лише в найширшому сенсі – як контакт двох суб'єктів, що впливають одне на одного. Суб'єктом і об'єктом учасників цього процесу називають винятково для зручності позначення акторів дії. Втім, Мітчелу важко піти далі, оскільки він випускає з поля зору найважливіший елемент описаного контакту – візуальний досвід як такий. Поняття досвіду активно фігурує у працях теоретика, який, втім, вживає його інтуїтивно, як дещо очевидне. Однак з точки зору культурфілософського дослідження, саме візуальний досвід і його структура є найбільш важливим і водночас проблематичним аспектом візуальної теорії.

Візуальна теорія у широкому сенсі включає не лише розробки візуалістів, а і теоретиків мистецтва і філософів, що опікуються тими ж питаннями. У цьому значенні вона оформлюється як особливий теоретичний запит на початку ХХ століття із формуванням феноменологічного методу, критичної теорії Франкфуртської школи і психоаналізу. На мою думку, саме засобами цих теоретичних напрямків можливо розв'язати головні питання, поставлені в межах візуальних студій і головним чином ті, які формулює Томас Мітчел.

БІБЛОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / пер. з нім. В. Кебуладзе. – Київ: ППС-2002, 2009. – 356 с.
2. Диди-Юберман Ж. То, что мы видим, то, что смотрит на нас / пер. с французского А. Шестакова. – СПб: Наука, 2001. – 262 с.
3. Лессинг Г. Лаокоон, или О границах живописи и поэзии – URL: http://az.lib.ru/lessing_g_e/text_1766_laokoon.shtml. (Дата обращения 20.08.2017)
4. Belting H. Image, Medium, Body: A New Approach to // Critical Inquiry, 2005, №2, С. 302–319.
5. Boehm G. Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens. – Berlin: Berlin University

Press, 2007. – 282 c.

6. Boehm G. *Wiederkehr der Bilder // Was ist ein Bild / Gottfried Boehm.* – München: Wilhelm Fink Verlag, 1994. – С. 11–39.

7. Bryson N., Holly M., Moxey *Visual Culture: Images and Interpretations.* – London: Wesleyan University Press, 1994.

8. Elkins J. *The Object Stares Back: On the Nature of Seeing.* – New York: Simone&Schuster, 1996. – 271 c.

9. Mitchell W. J. T. *Four Fundamental Concepts of Image Science // Mitchell W. J. T. Image Science: Iconology, Visual Culture, and Media Aesthetics.* – Chicago: University of Chicago Press, 2015. – С. 10–19.

10. Mitchell W. J. T. *Picture theory : Essays on verbal and visual representation.* – Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

11. Mitchell W. J. T. *Showing Seeing: A Critique of Visual Culture // Journal of Visual Culture, 2002, №1, C. 165–181.*

12. Mitchell W. J. T. *The Pictorial Turn // Mitchell W. J. T. Picture theory : Essays on verbal and visual representation I.* – Chicago: The University of Chicago Press, 1994. – С. 11–34.

13. Mitchell W. J. T. *There Are No Visual Media. // Journal of Visual Culture, 2005, №4, C. 257–266.*

14. Mitchell W. J. T. *What Do Pictures Really Want? // October, 1996, №77, C. 71–82.*

15. Paic Z., Purgar K. *Theorizing Images.* – Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2016. – 275 c.

16. Rorty R. *Introduction. Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy // The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* – Chicago: Chicago University Press, 1992. – С. 1–41.

REFERENCES:

1. Huserl E. *Dosvid i sudzhennia. Doslidzhennia henealohii lohiky [Experience and judgment. Studies of the genealogy of logic] / per. z nim. V. Kebuladze.* – Kyiv: PPS-2002, 2009. – 356 s.

2. Didi-Yuberman Zh. *To, chto my vidim, to, chto smotrit na nas [What we see, what looks at us] / per. s frantsuzskogo A. Shestakova.* – SPb: Nauka, 2001. – 262 s.

3. Lessing G. *Laokoon, ili O granitsakh zhivopisi i poezii [Laocoon or On the limits of painting and poetry]* – URL: http://az.lib.ru/l/lessing_g_e/text_1766_laokoon.shtml. (Accessed 20.08.2017)

4. Belting H. *Image, Medium, Body: A New Approach to // Critical Inquiry, 2005, №2, C. 302–319.*

5. Boehm G. *Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens.* – Berlin: Berlin University Press, 2007. – 282 c.

6. Boehm G. *Wiederkehr der Bilder // Was ist ein Bild / Gottfried Boehm.* – München: Wilhelm Fink Verlag, 1994. – С. 11–39.

7. Bryson N., Holly M., Moxey *Visual Culture: Images and Interpretations.* – London: Wesleyan University Press, 1994.

8. Elkins J. *The Object Stares Back: On the Nature of Seeing.* – New York: Simone&Schuster, 1996. – 271 c.

9. Mitchell W. J. T. *Four Fundamental Concepts of Image Science // Mitchell W. J. T. Image Science: Iconology, Visual Culture, and Media Aesthetics.* – Chicago: University of Chicago Press, 2015. – С. 10–19.

10. Mitchell W. J. T. *Picture theory : Essays on verbal and visual representation.* – Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

11. Mitchell W. J. T. *Showing Seeing: A Critique of Visual Culture // Journal of Visual Culture, 2002, №1, C. 165–181.*

12. Mitchell W. J. T. *The Pictorial Turn // Mitchell W. J. T. Picture theory : Essays on verbal and visual representation I.* – Chicago: The University of Chicago Press, 1994. – С. 11–34.

13. Mitchell W. J. T. *There Are No Visual Media. // Journal of Visual Culture, 2005, №4, C. 257–266.*

14. Mitchell W. J. T. *What Do Pictures Really Want? // October, 1996, №77, C. 71–82.*

15. Paic Z., Purgar K. *Theorizing Images.* – Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2016. – 275 c.

16. Rorty R. *Introduction. Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy // The*

Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method – Chicago: Chicago University Press, 1992. – С. 1–41.

Аветисян А. И., аспирантка кафедри теоретической и практической философии, фило-софского факультета Киевского национального университета имени Тараса Шевченко (Киев, Украина), E-mail: avetstasya@gmail.com

Культурфилософские акценты визуальной теории Томаса Митчелла

Аннотация. Томас Митчелл – ученый-визуалист, представивший наиболее полную и последовательную теорию визуальной культуры, которая стала ядром междисциплинарного направления - визуальных исследований. Целью статьи является экспликация основных положений визуальной теории в разработке Митчелла и определение ее перспектив для исследования особенностей визуального опыта в контексте философии культуры. Во-первых, указаны теоретические рамки пикториального поворота и его связи с поворотом лингвистическим. Во-вторых, предложено терминологическое уточнение понятия образ и его корреляции с понятием изображения. В-третьих, осуществлен анализ концепции «желания изображений» и ее значение для исследования структуры визуального опыта.

Ключевые слова: образ, изображение, пикториальный поворот, визуальный опыт, зритель, визуальный объект.

Avetysian A., postgraduate student of the Department of theoretical and practical philoso-phyphilosophical faculty, Taras Shevchenko Kyiv national University (Kiev, Ukraine), E-mail: avetstasya@gmail.com

Philosophical emphases of Thomas Mitchell's visual theory

Abstract. Visual studies and philosophy of culture have common theoretical interests and share a broad range of research purposes. One of them is an analysis of visual experience, its structure, and peculiarities. The article aims to outline the critical points of the visual theory that will be fruitful for the philosophical analysis. As a founder of the visual culture discourse, W.J.T. Mitchell developed an original and consistent theory of visual culture, thus, the scrutiny of his works is one of the important stages of my research. To provide a comprehensive review of his theory and to evaluate its prospects for a philosophical investigation, I highlighted three visual culture issues that form the basis of Mitchell's theory. First of all, I summarized what a pictorial turn is and what is its link it to a linguistic turn. Mitchell insists that the pictorial turn is not supposed to replace the linguistic turn but rather to complement it. According to Rorty, the evolution of the Western philosophy went through the appealing to things, then to ideas, and finally to language. Mitchell adds that the appealing to images is the next step in this movement. Philosophy and epistemology are mediated not only through the language but also through various representative practices, images included. Besides, I provided an analysis and a delimitation of the central visual studies notions, such as image and picture. Such distinction helps to translate the language of visual studies to the language of philosophy of culture. The concepts of image and picture correlate with the concepts of sign and meaning, medium and message, body and mind that have become traditional for the philosophical discourse. Finally, I outlined Mitchell's conception of 'living images' that is one of the most significant from the perspective of philosophy of culture, since it directly echoes with Husserl's notion of affectation (Affektion) and Didi-Huberman's idea of the objects that look back on us. The article results in the explication of the principal theses of Mitchell's theory: (1) pictorial dimension of the culture is as much promising for the philosophical investigation as language; (2) pictures are not just passive objects of a visual perception but actors of the communicative process with a beholder. The pictures want to be seen, that is why the contact between an object and a viewer is both the most important and the most problematic issue in visual studies. (3) To analyze the structure of visual experience, we should appeal to the philosophical theories addressing the same issues (e.g., phenomenology, psychoanalytic theory, critical theory, etc.)

Keywords: image, picture, pictorial turn, visual experience, beholder; visual object.

Несправа М. В.,

кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри соціальних наук
Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ
(Дніпро, Україна), E-mail: n.nesprava@gmail.com

ВПЛИВ РЕЛІГІЇ НА ПРОЦЕСИ ЕКОНОМІЧНОГО ЗРОСТАННЯ ТА ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІНТЕГРАЦІЇ: АНАЛІЗ НАУКОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ У ПАРАДИГМІ СОЦІАЛЬНОГО КОНСТРУКТИВІЗМУ

***Анотація.** У статті здійснено аналіз основних наукових теорій щодо впливу релігії на економічні та інтеграційні процеси. Головна увага приділена дослідженням, які були проведені за методологією соціального конструктивізму. Узагальнивши висновки цих досліджень, автор показує, що, не дивлячись на процес секуляризації суспільного життя, релігійні норми та інститути продовжують прямо чи опосередковано впливати на економічну діяльність, у країнах Європейського Союзу. Соціальний конструктивізм виходить з того, що християнська віра, яка свого часу сформувала унікальний європейський етос, і сьогодні виступає екзистенційним чинником європейської інтеграції. При цьому конструктивісти доводять, що вплив релігійних принципів на економічний розвиток та євроінтеграційні процеси має складний диференційно-мультиплікативний характер, який ціннісно детермінує відносини між соціальними акторами в економічній, політичній і культурній сферах.*

***Ключові слова:** релігія, економічний розвиток, європейська інтеграція, Європейський Союз, соціальний конструктивізм.*

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими та практичними завданнями.

На сучасному етапі розвитку країн Європи, в тому числі України, який характеризується економічною, соціальною та політичною нестабільністю, необхідним є виявлення та аналіз усього комплексу факторів, що мають вплив на економічне зростання та інтеграцію. Драматичні події початку ХХІ століття вочевидь висвітлили зростання ролі релігії як складової та чинника сучасних соціально-економічних процесів. За таких умов глибоке розуміння суспільно-релігійної проблематики стає необхідною складовою системного аналізу соціально-економічних явищ, а отже виникає об'єктивна потреба у міждисциплінарних наукових дослідженнях на межі історико-культурного та соціально-економічного напрямів суспільних наук. Як показує реальність сьогодення, прогнози, що були розроблені в рамках реалістської, ліберальної, марксистської парадигм, себе не виправдали. Більш того, основана на цих наукових концепціях економічна і політична практика призвела до численних криз і конфліктів. Тому ми вважаємо, що при дослідженні ролі релігії у забезпеченні сталого економічного розвитку та європейської інтеграції треба звернутися до аналізу поглядів і методів, які запропоновані в рамках наукової парадигми соціального конструктивізму. Оскільки економічні та інтеграційні процеси є відображенням соціальних відносин, тобто відносин між людьми, остільки в основу науково-світоглядних течій, які намагаються пояснити впливи матеріальних (економічних) і духовних (релігійних) чинників на процеси консолідації (інтеграції) соціальних акторів, мають бути покладені оцінки сутності людини як істоти. А саме представники соціального конструктивізму доводять, що релігія знаходиться в ядрі нашого розуміння того, хто ми є і як ми себе усвідомлюємо.

Аналіз досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття.

Принципові положення конструктивізму були сформульовані О. Вендтом,

П. Каценштейном, Дж. Раджі, К. Сіккінк, М. Файнмор. Аналізуючи вплив релігії на економіку, П. Боетке запропонував конструктивістську схему, яка ілюструє взаємовідносини ідей, інституцій та продуктивності системи. Цей напрямок плідно розробляють Г. Беккер, К. Боулдинг, Т. Куран, Д. МакКлоскі, Д. Нил, Р. Робертсон та інші. П. Бергер, Л. Іаннаконе і Х. Казанова довели, що, не дивлячись на процеси секуляризації, які характерні для постіндустріальних суспільств, релігія залишається впливовим фактором економічного зростання. Водночас, широкомасштабні соціологічні опитування, проведені Р. Барро та Р. МакЛірі, О. Галорою та С. Міхалопулосом, Р. Інглхартом та П. Норрісом, а також Л. Джуізо, В. Еумом, Л. Зінгалезе, Р. Путнамом і П. Сапієнза, показали, що, навіть за відсутністю прямого взаємозв'язку релігії з економічною продуктивністю, різноманітні чинники поведінки, що детерміновані релігійними переконаннями, так чи інакше впливають на економічну діяльність. А дослідження Л. Лейнерт, Л. Штайнера і Б. Фрея продемонструвало комплексний взаємозв'язок економіки, релігії та щастя.

Конструктивістські підходи до європейської інтеграції стали з'являтися в середині 1990-х років у роботах К. Е. Юргенсона, Т. Кристіансена, М. Ястенфухса, Т. Дієза, С. Юнг, Д. Чеккеля та інших. У дослідженнях, які на початку ХХІ ст. провели М. Вальзер, Дж. Гут і Б. Нельсен, наведена аргументація на користь того, що саме християнська релігія сформувала ту унікальну європейську культуру, яка постала фундаментом інтеграції країн Євросоюзу.

Серед українських науковців, які застосовують базові положення соціального конструктивізму у своїх дослідженнях ролі релігії у сучасних соціально-економічних процесах, можна відзначити роботи Д. Бондаренка, в яких вивчається вплив релігії на розвиток об'єднаної Європи, О. Грабовець – щодо дослідження релігійного фактору соціально-економічної поведінки, В. Єленського – визначення впливу змін у релігійному житті країн Центрально-Східної Європи на їх суспільний розвиток, О. Жосул – дослідження релігійного чинника в процесах політичної інтеграції та дезінтеграції в Європі, А. Мокія і У. Щурка - дослідження релігійного фактору соціально-економічного розвитку в умовах поглиблення глобалізаційних процесів та забезпечення економічної безпеки держави, а також дослідження В. Смакоти, присвячене аналізу впливу світових релігій на економіку.

Втім, кожен з названих авторів досліджував лише один з напрямків окресленої нами проблематики, тому у частині поєднання їхніх поглядів на усі три компоненти – релігію, економіку та інтеграцію – питання залишається відкритим.

Формування цілей статті (постановка завдання).

Мета даної статті полягає у тому, щоб на основі аналізу досліджень вчених, чий науковий підхід спирається на соціально-конструктивістську парадигму, представити узагальнений висновок щодо характеру впливу релігійних вірувань та інститутів на економічні та інтеграційні процеси.

Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів.

Зі стародавніх часів релігійні відносини вважалися первинними по відношенню до усіх інших соціальних відносин, оскільки вони відображали ставлення людини до Бога як творця усього сущого. Іскра божа розглядалася як першооснова людської душі, що визначала всі форми людської поведінки. Відтак, віросповідання і закладені в них етичні цінності визначали соціальну структуру суспільства, формували таке інтегральне етично-економічне утворення, яке Макс Вебер назвав етосом [1, с. 27]. Спільні християнські цінності і спосіб життя великою мірою сприяли формуванню відчуття єдності у тій частині нашої планети, який у середні віки називався Християнським світом, а пізніше – Європою.

Однак, раціоналізм, що почав розвиватися в Європі з часів Відродження, суттєво підірвав релігійні основи суспільства. В рамках реалістичної наукової

парадигми відправною точкою теоретико-методологічних міркувань стало твердження про первинний егоїзм, жадібність людини, а відтак про пріоритетність власних матеріальних інтересів як для окремої людини, так і для суспільства в цілому. Регуляція цих відносин переносилась з морально-етичної площини, яку уособлювала церква, у політико-правову, яку здійснювала держава за допомогою узаконеного насильства. Державний егоїзм знайшов своє економічне обґрунтування в теорії меркантилізму. Меркантильні інтереси окремих суверенних держав призвели до розбрату на європейському континенті. «Війна всіх проти всіх», про яку Томас Гоббс писав, як про додержавний стан індивідуумів, була перенесена у сферу міждержавних стосунків [2]. Реалізм з його гаслом: «Хочеш миру – готуйся до війни!» надовго відтермінував мрії християнських гуманістів про єдину Європу.

Опонентами реалізму виступили прихильники європейського лібералізму. Наріжним камінням цієї теоретико-методологічної парадигми стала теза про те, що Бог надав людям світ у спільне користування, щоб зробити його більш принадливим і зручним для життя. Створити це може тільки вільна, відповідальна людина. Віра у божественне призначення людини як істоти, чиїм покликанням є покращення даного Богом світу, спрямовує у продуктивне русло матеріальні інтереси окремих особистостей, формує у них потребу в самообмеженні і здатність до благодійності. На думку Макса Вебера, найбільш ефективна мотивація до перетворення праці з повинності на покликання склалася в протестантизмі [1, с. 37–40]. Гуманістичні ідеї про те, що людина – це завжди мета і ніколи – засіб, висловлені Іммануїлом Кантом і розвинуті в його знаменитому категоричному імперативі [3, с. 122–125] були покладені в основу формування нового європейського етосу. Його економічним підґрунтям стала альтернативна меркантилізму теорія фрітрейдерства Адама Сміта [4, с. 222–250]. Таким чином лібералізм на новій – науковій основі довів визначальний вплив християнських віросповідань на формування цінностей людини і, відтак, на її економічну поведінку.

Такий підхід логічним чином призвів до розуміння необхідності об'єднання людей зі схожими цінностями в єдиний європейський етос. Саме лібералізм у нерозривному поєднанні з протестантською етикою заклав основи тих цінностей свободи, демократії, вільної торгівлі, соціальної держави, на яких нині побудований Європейський Союз. Втім, необхідно зазначити, що без релігійно-етичної основи лібералізм стає схожим на класичний реалізм Ніколо Маккіавеллі. Вільна ринкова економіка перетворюється на «дикий капіталізм», таку суспільно-економічну формацію, за умов якої людина втрачає свободу і поринає у вир нерозв'язних суперечностей. Без релігійно-етичної основи природне право на придбання матеріальних благ перетворює суспільство з морально-духовного утворення на «суспільство споживання», суцільну кризу якого ми спостерігаємо з 2008 року. Неможливо досягти гармонії у ринкових відносинах без самообмеження, яке є результатом релігійного виховання. Відтак вони перетворюються на суцільну череду соціальних конфліктів.

З критикою такого суспільства виступив марксизм. Два відкриття перетворили соціалізм Карла Маркса з утопії у науку: історичний матеріалізм і теорія доданої вартості. Марксизм запропонував погляд на соціальні явища як на похідні від економічного базису, котрий складають виробничі сили та відносини. Втім, економічний детермінізм концептуально обмежував вплив релігійного чинника лише як одного зі складових надбудови [5, с. 414–415]. І хоча теорія гегемонії, яка була розроблена італійським неомарксистом Антоніо Грамши у 30-ті роки ХХ ст., суттєво підвищувала значення надбудови, а відтак і релігії, в єдиному «історичному блоці», втім, погляд на її роль як на ідеологічний інструмент панівного класу залишався незмінним [6, с. 24].

Що стосується процесів європейської інтеграції, то вони розглядалися апологетами марксизму лише в контексті світової пролетарської революції та побудови нового світу на базі комуністичних цінностей. «З точки зору економічних умов імперіалізму, тобто вивозу капіталу і поділу світу «передовими» і «цивілізованими» колоніальними державами, Сполучені Штати Європи, при капіталізмі, або неможливі, або реакційні», - писав Володимир Ленін [7, с. 355]. Зрозуміло, що релігійним інституціям у цих процесах місця не було. Хоча певні спроби поєднати християнські цінності з марксизмом й робилися, але вони оголошувалися опортуністичними. В рамках сучасного неомарксизму була народжена цікава теорія світ-системи, автором якої став Іммануїл Валерстайн. Процеси інтеграції в ній розглядаються не як об'єднання рівних, а як ієрархічна структура, що складається з ядра, напівпериферії та периферії [8]. Втім, так само як реалізм не розкриває причин виникнення спільних європейських цінностей, ця теорія не пояснює екзистенціальних причин ранжування «багатства народів». В той час як проведені компаративістські дослідження порівняння такого багатства з панівним віросповіданням, проведені, зокрема, Лоуренсом Харрісоном, достовірно показують, що такі кореляції існують [9].

Ці кореляції знайшли своє пояснення в рамках народженої наприкінці ХХ ст. парадигми соціального конструктивізму. Конструктивізм представляється як альтернатива провідним соціально-економічним теоріям – реалізму, лібералізму і марксизму. І сьогодні він став однією з головних теорій в галузі соціальних відносин. Для конструктивістів найбільш принциповим є положення, згідно з яким соціальна реальність є ціннісно і культурно своєрідною, а економічні інтереси соціальних акторів обумовлені не тільки прагненням до збагачення, але й цілим комплексом культурних, історичних і політичних факторів. Завдяки оригінальній методології соціального конструктивізму їм вдалося продемонструвати, що такі чинники, які ідеї, норми, культура, соціальні факти, що використовуються ними в якості змінних у дослідженнях виступають дійсно незалежними від матеріальних факторів. Цей висновок був покладений у фундамент численних досліджень, присвячених вивченню ролі релігії у соціально-економічних процесах. На цьому шляху соціальний конструктивізм, наслідуючи певною мірою концепцію М. Вебера, спромігся значно критично переробити її.

В рамках широкої та різнобарвної парадигми соціального конструктивізму майже через сто років після оригінальної роботи М. Вебера, важливість релігії в поясненні процвітання народів переживає друге народження. «Релігія, – заключає Петер Боетке, – знаходиться в ядрі нашого розуміння того, хто ми є я як ми себе усвідомлюємо. В той час як економічний шлях мислення допомагає нам в наших інтелектуальних намаганнях підійти до оцінки того, як релігійні системи вірувань і релігійні організації легітимізують і координують нашу соціальну взаємодію, забезпечуючи або мир і процвітання, або конфлікти і бідність. Релігія є носієм традицій, що визначають характер суспільства. в якому ми живемо. Якщо ми як економісти будемо тільки намагатися пояснити чому одні нації є багатими, а інші бідними, ми не просунемось далеко вперед до тих пір поки ми адекватно не оцінимо ту силу, з якою релігійні ідеї формують людське сприйняття, поведінку та інститути» [10, с. 18].

Отже, концепція секуляризації, яка була народжена у загальному тренді реалізму та спровокована лібералізмом, у сучасній науці піддається аргументованій критиці. Зокрема, такі вчені, як Петер Бергер [11, с. 2–3] і Хосе Казанова [12] висловили думку, що традиційна теорія секуляризації неповною мірою відображає вплив релігійного чинника на суспільно-економічні процеси, більш того, йдеться навіть про часткову десекуляризацію суспільного життя в Європі. В свою чергу Лауренс Іаннаконе в цьому сенсі зазначає, що «...в той час як вчені-економісти ігнорували релігію, виходячи із переконання, що вона зникає під впливом

секуляризації, практика свідчить про протилежне: релігія залишається дуже потужним чинником економічного розвитку суспільства в XXI-му столітті» [13, с. 1480].

Дослідження Рональда Інглхарта та Піппа Норріса [14], а також Оеда Галора та Стеліоса Міхалопулоса [15] щодо взаємозв'язків між релігією, культурою і економічною ефективністю мали на меті перевірку гіпотези щодо ендогенного характеру впливу релігійного чинника на довгострокове економічне зростання. Ця гіпотеза виходила з того, що національні економіки демонстрували низку емпіричних аномалій, які традиційна методологія економічної теорії пояснити не могла, як наприклад, різке скорочення темпів росту, починаючи із кінця 1980-х рр. Розроблені вченими моделі, як для національних економік, так і для крос-національних порівнянь, демонструють тривірневу структуру взаємозв'язків релігії та економіки. Дослідження виявило, що релігійний чинник, не корелюючи із макроекономічними показниками, досить часто тісно пов'язаний із мезо- та мікроекономічними факторами, як приміром, довгострокові стимули продуктивності праці.

Унікаючи кореляції релігії безпосередньо з економічним процвітанням, вчені намагаються показати як пов'язані її основні інститути із сприяттям економічному зростанню. Наприклад, Роберт Путнам у своєму дослідженні розвитку Італії пов'язує переважаючу відсутність довіри по відношенню до інших, зафіксовану на півдні країни, із сильною католицькою традицією, в якій існує потужний вертикальний зв'язок в рамках церковної організації. Саме це, на його думку, і веде до підриву горизонтальних зв'язків із співвітчизниками [16]. Означена версія показує, що деякі фактори, що корелюють з релігією, можуть впливати на рівень економічного розвитку, але це не обов'язково власне релігія як така. Відповідно до цієї інтерпретації, у релігійному впливі немає нічого фундаментально незмінного, але це той гістерезис, який необхідно оцінювати як чинник, виходячи з сучасних культурно-історичних умов.

Щоб визначити вплив релігії окремо від впливу інших історичних випадковостей, соціальні конструктивісти змушені виходити у своєму аналізі поза межі окремої країни. Дійсно, такий комплексний аналіз не може бути проведений тільки в одній країні, тому що роль релігії може в значній мірі залежати від соціально-історичного контексту, в якому вона розвивалася. Для вирішення означеної проблеми в цих дослідженнях використовується великий набір різноманітних даних. Розвиток інформаційних технологій сприяв розширенню поля досліджень конструктивістів завдяки можливості комплексного порівняння, математичного аналізу і оцінки колосальних за обсягом статистичних баз змінних.

Новий імпульс розвідкам соціальних конструктивістів в галузі взаємовідносин між релігійними віруваннями і економічним зростанням дали американські дослідники – економіст Гарвардського університету Роберт Барро та його дружина Рейчел МакКлірі. Досліджуючи вплив релігійних вірувань на економіку, вони вирішили ввести до бази змінних такі показники як частота відвідувань богослужінь, віра в рай, віра в пекло, рівень споживання товарів та послуг. Вони узагальнили дані по 59 країнам, де більшість населення сповідувала одну з чотирьох світових релігій – християнство, іслам, індуїзм і буддизм - за період з 1981 по 2000 рік і створили на цій основі складні статистичні моделі. Їх результати показали сильну кореляцію між економічним зростанням і певними зрушеннями в переконаннях, хоча тільки в країнах, що розвиваються. Найбільш вражаючим є те, що, коли фактична відвідуваність церкви залишається незмінною, а віра в пекло різко зростає, вона корелює з економічним зростанням. Віра в рай також має схожий ефект, хоча він є менш вираженим. «Палиця» у вигляді пекла виступає більш ефективним мотиватором, ніж «морква» у вигляді раю – пояснює цей ефект Р. Барро. Дослідження показало, що рівень релігійності не має ніякого ефекту тій

чи інший бік. Навпаки, якщо відвідуваність церкви частішає, економічне зростання уповільнюється. Р. МакКлірі вважає, що це має сенс з точки зору суто економічної - в міру розвитку економіки люди можуть заробити більше грошей, відтак їх час стає все більш цінним з точки зору економічного зростання. Дослідниця стверджує: «У людей є свої діти, які ростуть у вірі, але водночас вони повинні бути повноцінними членами суспільства, тому вони не повинні проводити весь свій час в релігійних службах» [17, с. 47].

Р. Барро і Р. МакКлірі дійшли висновку, що взаємовідносини релігійності із загальним економічним розвитком залежать від конкретних аспектів. Наприклад, рівень релігійності позитивно пов'язаний з освітою і з наявністю дітей, але негативно пов'язаний з урбанізацією. Збільшення середньої тривалості життя, як правило, негативно пов'язане з частотою відвідування церкви, але позитивно пов'язане з релігійними переконаннями. Аналіз факторів, що визначають релігійність, дозволяє авторам побудувати набір інструментальних змінних для використання при оцінці впливу релігії на економічне зростання. Такими змінними постають: наявність державної релігії, наявність державного регулювання релігії, ступінь релігійного плюралізму і склад прихильності серед основних релігій. Аналіз факторів, які визначають релігійність, дозволив дослідникам також контролювати зворотний причинний зв'язок. В результаті на підставі узагальнення аргументованих екзогенних інструментальних змінних Р. Барро і Р. МакКлірі зробили висновок, що отримані оцінки відображають причини впливу релігії на економічне зростання, а не навпаки [18].

Втім, інший американський вчений Вонсуб Еум в 2001 році опублікував власне дослідження, в якому він до запропонованої Р. Барро і Р. МакКлірі бази змінних додав чітко математично прораховані дані щодо фрагментації та поляризації віруючих. Результат його емпіричних перевірок з використанням бази даних, сформованої з 2000 року, показав, що а ні релігійною фрагментацією, а ні релігійною поляризацією не можна достовірно підтвердити наявність будь-скільки потужного впливу на економічне зростання суспільства. Крім того, участь у релігійній діяльності і віра в рай показали слабкий зв'язок з економічним зростанням. І хоча було підтверджено, що з ним тісно пов'язана віра в пекло, дослідник висловив сумніви, що саме спричиняє таку кореляцію, бо ці фактори можуть бути зовнішніми, наприклад історичними, а можуть бути і подвійними, або навіть комплексними. В. Еум не виключає, що подальші дослідження, можливо, навіть змусять науковців відмовитися від такої кореляції [19].

Щоб розв'язати колізію, яка виникла у тлумаченні факторів, котрі обумовлюють вплив релігії на економіку, італійські вчені Луїджи Джуїзо, Луїджи Зінгалезе і Паола Сапієнза вирішили ще більш широко підійти до вивчення цієї проблеми. Вони внесли до алгоритму дослідження такі питання як: відношення до співпраці, відношення до інститутів влади, відношення до жінок, відношення до правових норм, відношення до ринку, відношення до ощадливості та справедливості ринку, пов'язавши ці питання зі оцінкою рівня релігійності стану здоров'я, статтю, віком, освітою, соціальним положенням і статками. В своєму масштабному соціологічному опитуванні дослідники використовували наступні запитання.

По підсумках дослідження Л. Джуїзо, Л. Зінгалезе і П. Сапієнза зробили висновок, що в середньому релігія добре впливає на розвиток сильних інститутів. Релігійні люди більше довіряють іншим людям, вони також більше довіряють державним установам, менш готові порушувати закон і більше вірять у справедливість на ринку, але вони є менш толерантними і відрізняються менш прогресивним ставленням до жінок.

До того ж дослідники встановили, що підвищення рівня релігійності пов'язане з більш високим акцентом на ощадливість, більшим почуттям індивідуальної відповідальності, і твердою вірою в те, що ринкові відносини і їхні результати

є справедливим. Цікаво, що релігійні люди більш схильні вірити, що люди, які живуть у нужді, потребують допомоги, бо вони ліниві і у них відсутня сила волі, а не тому, що суспільство ставиться до них несправедливо. У цілому, релігійні люди, як правило, більш сприятливо ставляться до ринкових економічних умов. Коли ж мова йде про залежність ставлення до справедливості ринкових відносин від рівня релігійності, то спостерігається диференційований вплив домінуючої релігії. В цілому система з домінуючою релігією демонструє більшу кількість людей, які позитивно оцінюють рівень справедливості ринку, але для тих, хто регулярно відвідує церкву, така залежність є менш очевидною.

Отже, кореляція між релігійністю і відношенням до ринку виявилась доволі складною. Порівняно більш релігійні люди менш готові розділяти рівні стимули і менш вискачуються на користь приватної власності. Однак, знакова кореляція змінюється, коли справа доходить до людей, які відвідують релігійні служби на регулярній основі: вони більшою мірою готові поділяти рівність стимулів і, зокрема, вони виступають за інтенсивніший розвиток приватної власності. Крім того, регулярне відвідування релігійних служб має менше негативних наслідків, наприклад, бажання порушувати правові норми.

Здійснивши ґрунтовний аналіз у напрямку пошуку відповіді на питання чи є релігія справді стимулом для розвитку ринкових економічних відносин, Л. Джуізо, Л. Зінгалезе і П. Сапієнза, втім, також застерігають від лінійного оцінювання релігійних впливів, тому що ці впливи по різному можуть накладатись на інші [20].

Цікавий досвід застосування методології соціального конструктивізму представлений у комплексному дослідженні «Економіка, Релігія та Щастя», яке виконали швейцарські вчені Ліза Лейнерт, Ласце Штайнер і Бруно Фрей. В цій роботі зображено два основні підходи до економічних досліджень в галузі релігії. Перший вивчає вплив релігії на економіку. В його рамках обґрунтовано, що релігія та інтерналізовані системи цінностей сприятливим чином впливають на економіку. Другий підхід полягає в поясненні релігійної поведінки за допомогою економічних моделей, що показують, як людина може отримати користь від релігії. В рамках цих підходів формулюються і основні питання, що представляють інтерес для економістів. Як цінності і норми, інтерналізовані у системи переконань, впливають на людську поведінку? Які в результаті відбуваються економічні наслідки на мікроекономічному і макроекономічному рівні? Чи можна пояснити віру в Бога в межах стандартних економічних рамок? Який вплив здійснюють релігійні переконання на корисність?

Пошук відповідей на ці питання призвів авторів до емпіричного аналізу впливу різних аспектів релігійності на суб'єктивне благополуччя або щастя. Дослідники показують як релігійні переконання можуть змінити економічну поведінку окремих осіб і як релігія впливає на економіку в цілому. Розвиваючи відому з часів Ієремії Бентама і Джона Мілля класичну утилітаристську концепцію за допомогою психологічної економіки, Л. Лейнерт, Л. Штайнер і Б. Фрей представляють результати вивчення впливу релігії на щастя. При цьому в якості проксі для економічної корисності вони використовують показник величини суб'єктивного благополуччя. На прикладі Швейцарії вони доводять наявність позитивної кореляції між релігійністю і суб'єктивним відчуттям щастя. Особливо чітко простежується цей ефект внаслідок відвідування церкви або протестантської сповіді, в той час як результати впливу внутрішньої релігійності не настільки однозначні [21]. На наш погляд, саме ця методологія може дати нові цікаві результати при її застосуванні в рамках компаративістських крос-державних досліджень, зокрема, із залученням України.

На розуміння конструктивістами того, як релігія впливає на інтеграційні процеси в Європі, накладає свій відбиток той факт, що при вивченні закономірностей

означених процесів більшість з цих дослідників сприймає світовий порядок як систему ідей та цінностей, норм та інститутів. У парадигмі соціального конструктивізму міжнародні відносини – це не боротьба за матеріальні ресурси, як стверджується у теоріях реалізму, або затвердження цінностей свободи, як на цьому наполягає лібералізм, а складна сукупність культурних підсистем, що спонукають акторів визначатися з їх цінностями та ідентичностями. Цей процес являє собою діалектичне поєднання кооперації та конкуренції у формуванні ціннісних смислів і культурного самовизначення.

Виходячи з цього постулату, конструктивісти стверджують, що соціально-культурні чинники, зокрема релігія, здійснюють потужний вплив на процеси інтеграції в Європі, через формування спільної ціннісної бази. І хоча внаслідок секуляризації у країнах Євросоюзу релігійні ідеї певною мірою втратили свою владу над людьми, але вони були перетворені європейцями у звичаї, процедури, символи та інститути через тривалий і складний процес тієї індивідуальної роботи, яка, за твердженням Майкла Вальзера, утворює спільну релігійну спадщину [22, с. 306]. В унісон М. Вальзеру Brent Nelsen і Джеймс Гут, констатують що європейська культура як і раніше відображає свою християнську спадщину в своїх мовах і символах, в своїх спорудах, в своїх святах, в своїх конституціях і законах, в своїх школах. Це своєрідна культурна інерція, яка визначає європейські цінності та європейський стиль життя [23].

Отже, занепад традиційної християнської релігії у сучасній Європі не перешкоджає усвідомленню наявності релігійних джерел європейської інтеграції. Зокрема, саме на них вказують апологети соціального конструктивізму, відповідаючи на питання чому економіки західноєвропейських країн виявилися майже ідентичними, або дуже схожими за своїми базовими принципами, що й надало можливість для їхньої інтеграції. При цьому, на їхню думку, перебіг цього процесу і проблеми, які виникають зараз в Європейському Союзі, є культурно, історично і політично детермінованими.

Томас Рісс описав три способи, якими соціальний конструктивізм проливає світло на європейську інтеграцію. По-перше, це більш глибоке розуміння впливу європейських інститутів на перетворення відповідних інститутів держав-членів та їх внутрішньої політики. По-друге, соціальний конструктивізм, заснований на понятті змін ідентичності і культури, ставить запитання про те, як це відбувається під час європейської інтеграції. Нарешті, соціальний конструктивізм вносить свій внесок в аналіз того, як держави-члени розуміють зміст і цілі Європейського Союзу і підходи до трансформацій на національному та європейському рівні [24, с. 165]. Розвиваючи методологію, запропоновану Ріссом, Джефрі Чекель стверджує, що соціалізація і пізнавальний процес в ході європейської інтеграції є основними концептами, у яких ідейні, в тому числі релігійні, фактори можуть бути легко проаналізовані [25, с. 53].

Таким чином, онтологічно захищаючи ідеалістичну картину світу, конструктивісти вважають спільні переконання та цінності, які були історично сформовані в Європі релігійними віруваннями та інститутами на індивідуальному, груповому та національному рівнях, ключовими рушіями європейської інтеграції та економічного розвитку.

Висновки з даного дослідження та перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

Аналіз наукових досліджень впливу релігії на економічні та інтеграційні процеси, які були проведені в рамках парадигми соціального конструктивізму, надає нам можливість об'єднати їх у три основні напрями. Перший – це дослідження впливу релігійних ідей на добробут населення через їхній взаємозв'язок з економічними, політичними та культурними інститутами. Другий – це аналіз ролі релігійної активності у формуванні суб'єктивних оцінок зовнішнього середовища

і внутрішньої рефлексії як чинників економічної продуктивності та суспільної консолідації. Третій - це визначення ціннісного потенціалу християнства взагалі та різних його конфесій зокрема у процесах європейської інтеграції.

Узагальнюючи результати, отримані представниками цих наукових напрямків, ми дійшли наступних висновків:

- у сучасних економічних формаціях наявні певні ціннісні та культурні складові, що зберігаються від традиційних суспільств, в т.ч. релігійні норми та інститути, які прямо чи опосередковано впливають на економічну діяльність, навіть у постіндустріальних суспільствах;

- вплив релігійних вірувань на економічний розвиток та євроінтеграційні процеси має не лінійний, а складний диференційно-мультиплікативний характер, який визначається ціннісно детермінованими відносинами між соціальними акторами;

- сформувавши своєрідний європейський етос, християнські принципи відбиваються на процесі євроінтеграції через взаємовплив з економічними, політичними і культурними чинниками, в результаті чого цей процес історично набуває характерної для ЄС «єдності у різноманітті».

Ми констатуємо, що застосування методології конструктивізму виявилось дуже плідним для дослідження означеної проблеми. Такий підхід надав змогу поставити на порядок денний нові питання. Зокрема, про особливості впливу на економічні та інтеграційні процеси в Європі основних християнських конфесій – католицтва, протестантизму і православ'я, а також про можливість зміни тренду економічного розвитку країни без заміни її релігійної системи. Крім того, методологія соціального конструктивізму відкриває можливості для розкриття питання щодо мережевого характеру впливу релігійних вірувань на соціально-економічні процеси. На наш погляд, пошук відповідей на ці запитання є вкрай важливим, в тому числі з огляду на необхідність забезпечення сталого розвитку України та її європейських устремлінь. Саме він визначає перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. / Перекл. з нім. О. Погорілого. – К.: Основи, 1994. – 262 с.
2. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. / Перев. с англ. А. Лескова. – М.: Мысль, 2012. – URL: http://www.e-reading.club/chapter.php/14911/14/Gobbs_-_Leviafan%2C_ili_Materiya%2C_forma_i_vlast%27_gosudarstva_cerkovnogo_i_grazhdanskogo.html (Дата обращения 05.06.2017).
3. Кант І. Критика практичного розуму. / Перекл. з нім. І. Бурковського. – К.: Юніверс, 2004. – 240 с.
4. Сміт А. Дослідження про природу і причини багатства народів. / Перекл. с англ. О. Вдовенко. – К.: Ексмо, 2007. – 960 с.
5. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // К. Маркс, Ф. Энгельс. Собр. соч., изд. 2, т. 1. – 526 с.
6. Грамши А. Тюремные тетради. Часть первая. – М.: Изд-во политической литературы, 1991. – 254 с.
7. Ленин В. И. О лозунге Соединенных Штатов Европы. Полное Собрание Сочинений, т. 26. – 556 с.
8. Wallerstein I. The modern world-system I-III. – University of California Press, 2011.
9. Харрисон Л. Культурный код и прогресс. // Экспертный портал Высшей школы экономики, 10 июня 2010. – URL: <http://www.opec.ru/1295413.html> (Дата обращения 10.06.2017).
10. Boettke P. Religions and Economics. // Faith & Economics, 2005, No. 46. – URL: <http://www.gordon.edu/ace/pdf/SymposiumF05F&E46.pdf> (Accessed 01.06.2017).
11. Berger P. L. The Desecularization of the World: A Global Overview. // The Desecularization of the World: Resurgent Religious and World Politics. / Ed. by P. Berger. – Washington, D.C.: Ethic and Public Policy Center, 1999. – 143 p.
12. Cazanova J. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. // Berkley

Centre of Religion, Peace & World Affaires., 01 March 2006. – URL: <http://iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12CCasanova.pdf> (Accessed 02.06.2017).

13. Iannaccone L. R.. Introduction to the Economics of Religion. // *Journal of Economic Literature*, Vol. XXXVI (September 1998), P. 1465–1496. – URL: <https://pdfs.semanticscholar.org/7b83/2a525cac42c3e93565de2ad97408639a9ce6.pdf> (Accessed 05.06.2017).

14. Inglehart R., Norris P. Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. – Cambridge University Press, 2004. – URL: http://ksghome.harvard.edu/~pnorris/Books/Sacred_and_secular.htm (Accessed 11.06.2017).

15. Galor O., Michalopoulos, S. Evolution and the growth process: Natural selection of entrepreneurial traits. // *Journal of Economic Theory*, 2012, No. 4 – URL: <http://www.nber.org/papers/w17075> (Accessed 12.06.2017).

16. Putnam R. Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993. – 187 p.

17. McCleary, R.M.. Salvation, Damnation, and Economic Incentives. // PRPES working paper, February, 2003, No. 24 – URL: www.wcfia.harvard.edu/religion (Accessed 09.06.2017).

18. Barro R. J., McCleary R. M. Religion and Economic Growth. // Cambridge: National Bureau of Economic Research, 2003. – URL: www.nber.org/papers/w9682.pdf (Accessed 08.06.2017).

19. Eum W. Religion and Economic Development. A study on Religious variables influencing GDP grows over countries. – University of California, Berkley Press, 2001. – URL: http://www.econ.berkeley.edu/sites/default/files/eum_wonsub.pdf (Accessed 11.06.2017).

20. Guisoa L., Sapiensad P., Zingales L. People's opium? Religion and economic attitudes. // *Journal of Monetary Economics*, 2003, No. 50, P. 225–282. – URL: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.197.7936&rep=rep1&type=pdf> (Accessed 10.06.2017).

21. Steiner L., Leinert L., Frey S.B.. Economics, Religion and Happiness. // *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*, 2010, No. 8, P. 9–24. – URL: http://www.bsfrey.ch/articles/C_514_Economics_Religion_and_Happiness_LV.pdf (Accessed 10.06.2017).

22. Walzer M. The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics. – New York: Atheneum, 2010. – 388 p.

23. Nelsen B., Guth J. Religious Culture and European Integration: Theory and Hypotheses. – Furman University Greenville, South Carolina, 2003. – URL: http://aei.pitt.edu/442/1/EUSA2003_paper_web_version.htm (Accessed 11.06.2017).

24. Risse T. The Social Construction of Social Constructivism. // *The Social Construction of Europe*. / Ed. by T. Christiansen, K. E. Jorgensen, A. Wiener. – London: Sage Publications, 2011. – P. 157–170. – URL: <http://knowledge.sagepub.com/view/the-social-construction-of-europe/n13.xml> (Accessed 12.06.2017).

25. Checkel J. T. Social Construction and European Integration. // *The Social Construction of Europe*. / Ed. by T. Christiansen, K. E. Jorgensen, A. Wiener. – London: Sage Publications, 2011. – P. 47–62. – URL: <http://www.follesdal.net/projects/ratify/TXT/Checkel-SageHandbookChapter.pdf> (Accessed 14.06.2017).

REFERENCES:

1. Veber M. Protestantska etyka i dukh kapitalizmu. [Protestant ethic and the spirit of capitalism] / Perekl. z nim. O. Pohoriloho. – K.: Osnovy, 1994. – 262 s.

2. Gobbs T. Leviatan, ili Materiya, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo. [Leviathan or Matter, form and power of the state ecclesiastical and civil] / Perv. s angl. A. Leskova. – M.: Mysl', 2012. – URL: http://www.e-reading.club/chapter.php/14911/14/Gobbs_-_Leviatan%2C_ili_Materiya%2C_forma_i_vlast%27_gosudarstva_cerkovnogo_i_grazhdanskogo.html (Дата обращения 05.06.2017).

3. Kant I. Krytyka praktychnoho rozumu. [Critique of practical reason] / Perekl. z nim. I. Burkovskoho. – K.: Yunivers, 2004. – 240 s.

4. Smit A. Doslidzhennia pro pryrodu i prychny bahatstva narodiv. [An inquiry into the nature and causes of the wealth of Nations] / Perekl. s anhl. O. Vdovenko. – K.: Eksmo, 2007. – 960 s.

5. Marks K. K kritike gegelevskoy filosofii prava. Vvedenie [critique of Hegel's philosophy of law. Introduction] // K. Marks, F. Engel's, *Sobr. soch.*, izd. 2, t. 1. – 526 s.

6. Gramshi A. Tyuremnye tetradi. Chast' pervaya [Prison note. Part one]. – M.: Izd-vo politicheskoy literatury, 1991. – 254 s.

7. Lenin V. I. O lozunge Soedinennykh Shtatov Evropy. Polnoe Sobranie Sochineniy, t. 26 [The slogan of the United States of Europe. Complete Works]. – 556 s.

8. Wallerstein I. The modern world-system I-III. – University of California Press, 2011.

9. Kharrison L. Kul'turnyy kod i progress [Cultural code and progress] // Ekspertnyy portal Vysshey shkoly ekonomiki, 10 iyunya 2010. – URL: <http://www.opec.ru/1295413.html> (Дата обращения 10.06.2017).
10. Boettke P. Religions and Economics. // Faith & Economics, 2005, No. 46. – URL: <http://www.gordon.edu/ace/pdf/SymposiumF05F&E46.pdf> (Accessed 01.06.2017).
11. Berger P. L. The Desecularization of the World: A Global Overview. // The Desecularization of the World: Resurgent Religious and World Politics. / Ed. by P. Berger. – Washington, D.C.: Ethic and Public Policy Center, 1999. – 143 p.
12. Cazanova J. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. // Berkley Centre of Religion, Peace & World Affaires., 01 March 2006. – URL: <http://iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12CCasanova.pdf> (Accessed 02.06.2017).
13. Iannaccone L. R.. Introduction to the Economics of Religion. // Journal of Economic Literature, Vol. XXXVI (September 1998), P. 1465–1496. – URL: <https://pdfs.semanticscholar.org/7b83/2a525cac42c3e93565de2ad97408639a9ce6.pdf> (Accessed 05.06.2017).
14. Inglehart R., Norris P. Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. – Cambridge University Press, 2004. – URL: http://ksghome.harvard.edu/~pnorris/Books/Sacred_and_secular.htm (Accessed 11.06.2017).
15. Galor O., Michalopoulos, S. Evolution and the growth process: Natural selection of entrepreneurial traits. // Journal of Economic Theory, 2012, No. 4 – URL: <http://www.nber.org/papers/w17075> (Accessed 12.06.2017).
16. Putnam R. Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993. – 187 p.
17. McCleary, R.M.. Salvation, Damnation, and Economic Incentives. // PRPES working paper, February, 2003, No. 24 – URL: www.wcfia.harvard.edu/religion (Accessed 09.06.2017).
18. Barro R. J., McCleary R. M. Religion and Economic Growth. // Cambridge: National Bureau of Economic Research, 2003. – URL: www.nber.org/papers/w9682.pdf (Accessed 08.06.2017).
19. Eum W. Religion and Economic Development. A study on Religious variables influencing GDP grows over countries. – University of California, Berkley Press, 2001. – URL: http://www.econ.berkeley.edu/sites/default/files/eum_wonsub.pdf (Accessed 11.06.2017).
20. Guisoa L., Sapiensad P., Zingales L. People's opium? Religion and economic attitudes. // Journal of Monetary Economics, 2003, No. 50, P. 225–282. – URL: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.197.7936&rep=rep1&type=pdf> (Accessed 10.06.2017).
21. Steiner L., Leinert L., Frey S.B.. Economics, Religion and Happiness. // Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik, 2010, No. 8, P. 9–24. – URL: http://www.bsfrey.ch/articles/C_514_Economics_Religion_and_Happiness_LV.pdf (Accessed 10.06.2017).
22. Walzer M. The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics. – New York: Atheneum, 2010. – 388 p.
23. Nelsen B., Guth J. Religious Culture and European Integration: Theory and Hypotheses. – Furman University Greenville, South Carolina, 2003. – URL: http://aei.pitt.edu/442/1/EUSA2003_paper_web_version.htm (Accessed 11.06.2017).
24. Risse T. The Social Construction of Social Constructivism. // The Social Construction of Europe. / Ed. by T. Christiansen, K. E. Jorgensen, A. Wiener. – London: Sage Publications, 2011. – P. 157–170. – URL: <http://knowledge.sagepub.com/view/the-social-construction-of-europe/n13.xml> (Accessed 12.06.2017).
25. Checkel J. T. Social Construction and European Integration. // The Social Construction of Europe. / Ed. by T. Christiansen, K. E. Jorgensen, A. Wiener. – London: Sage Publications, 2011. – P. 47–62. – URL: <http://www.follesdal.net/projects/ratify/TXT/Checkel-SageHandbookChapter.pdf> (Accessed 14.06.2017).

Несправа Н. В., кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры социальных наук Днепропетровского государственного университета внутренних дел (Днепр, Украина), E-mail: n.nesprava@gmail.com

Влияние религии на процессы экономического роста и европейской интеграции: анализ исследований в парадигме социального конструктивизма.

Аннотация. В статье осуществлен анализ основных научных теорий о влиянии религии на экономические и интеграционные процессы. Главное внимание уделено исследованиям, которые были проведены по методологии социального конструктивизма. Обобщив выводы этих исследований, автор показывает, что, несмотря на процесс секуляризации

общественной жизни, религиозные нормы и институты продолжают прямо или косвенно влиять на экономическую деятельность в странах Европейского Союза. Социальный конструктивизм исходит из того, что христианская вера, которая в свое время сформировала уникальный европейский этос, и сегодня выступает экзистенциальным фактором европейской интеграции. При этом конструктивисты доказывают, что влияние религиозных принципов на экономическое развитие и евроинтеграционные процессы имеет сложный дифференциально-мультипликативный характер, который ценностно детерминирует отношения между социальными акторами в экономической, политической и культурной сферах.

Ключевые слова: религия, экономическое развитие, европейская интеграция, Европейский Союз, социальный конструктивизм.

Nesprava M., PhD in philosophical Sciences, docent, Associate Professor of the Department of Social Sciences, Dnipropetrovsk State University of Internal Affairs (Dnipro, Ukraine), E-mail: n.nesprava@gmail.com

The religion's influences on the processes of economic growth and European integration: analysis of social constructivism paradigm researches.

Abstract. *This study analyzed the main scientific theories concerning the religion's influences on the economic and integration processes. Author focuses attention on the researches carried out on the methodology of social constructivism. This conception emerged as an alternative to realism, liberalism and marxism. These originally spiritually saturated theories eventually transformed to the doctrines, the practical implementation of which led to social and economic crises and conflicts. The statement that social reality is valuable and culturally peculiar appears as the cornerstone of constructivism. Following the Weber's concept in the researches of religion's influences on the processes of economic development and integration, social constructivism has critically reworked it.*

Author identifies three main areas of researches within the framework of this paradigm. In the first area scientists study the influence of religious ideas on the welfare of the population through their interconnection with economic, political and cultural institutions. In the second area explorers analyse the role of religious activity in the formation of subjective assessments of external environment and internal reflection as the factors of economic productivity and social consolidation. In the third area researchers define the value potential of Christianity and its various confessions in the processes of European integration.

Summarizing the conclusions of these studies, author shows that the opinion, on which religious norms and institutions continue to influence economic activity, despite the process of secularization in the European Union countries, is established in the framework of social constructivism paradigm. At the same time, constructivists argue that the influence of religious principles on economic development and European integration processes has a complex differential and multiplicative character, which determines the relationship between social actors in the economic, political and cultural spheres both directly and indirectly. Scientists-constructivists discover the fact that the Christian faith, which has formed unique European ethos, today acts as an existential factor in European integration.

Keywords: religion, economic development, European integration, European Union, social constructivism

УДК 27-46:94

Борноволок О. В.,

аспірант кафедри культурології,
НПУ імені М. П. Драгоманова,

викладач Української євангельської теологічної семінарії
(Київ, Україна), E-mail: oleg.bornovolokov@uets.net

**ЖИТТЯ І СЛУЖІННЯ АНГЛІЙСЬКОГО БОГОСЛОВА
ДОНАЛЬДА ДЖИ В УКРАЇНІ НАПЕРЕДОДНІ
ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ**

Анотація. В статті розглядається життя та служіння видатного англійського

богослова, учителя та пастора Дональда Джи в період його перебування на території Західної України з 1930 по 1939 рік. Беручи участь у житті Церкви Християн віри Євангельської, він формував духовну освіту і багато працював, щоб позбавити церкви від фанатизму, екзальтації під час служінь, некерованої дії «духу», але завжди залишався в тіні, віддаючи перевагу скромності та не публічності. Статті цього богослова з світовим ім'ям стали керівництвом для багатьох поколінь п'ятидесятницької течії.

Дослідження формується на основі монографій, спогадів і статей з періодичних джерел. Початок статті розкриває біографію богослова. Подальші розділи показують його роботу та служіння в біблійній семінарії міста Данціга і участь у житті журналу «Примиритель». В заключній частині статті надано перелік його статей в журналі «Примиритель» з 1930 по 1939 рік.

Ключові слова: п'ятидесятники, євангельський протестантизм, євангельські християни Св. П'ятидесятниці, християни віри євангельської, євангельські християни баптисти, п'ятидесятницька російська місія.

Постановка проблеми. В сучасній Україні на початку XXI століття присутня велика різноманітність протестантських конфесій, вагома частка яких – п'ятидесятницькі течії.

У загальносвітовому масштабі – це доволі потужні та сильні релігійні громади. Кількість прихильників п'ятидесятницького руху у світі складає 80–100 млн. осіб, неоп'ятидесятників – від 150 до 250 млн. осіб. Згідно прогнозів до 2040 року чисельність п'ятидесятників складатиме 1 млрд. чоловік. В Україні за кількістю громад і віруючих п'ятидесятницький рух займає другу (після баптизму) позицію в протестантизмі. Розвиток і формування п'ятидесятницьких церков відбувався на Сході та на Заході України. Кожна конфесія має свою історію і процеси інституалізації п'ятидесятницьких об'єднань. У цих процесах були задіяні ключові особи при формуванні віровчень, церковних статутів і принципів практичного богослов'я. Одним з таких людей, який заклав фундамент здорового богослов'я і практичного віровчення п'ятидесятників, був Дональд Джи. Беручи участь в житті церков Християн віри Євангельської, він формував духовну освіту і багато потрудився, щоб позбавити церкви від фанатизму, екзальтації на служіннях, некерованої дії «духу», проте завжди залишався в тіні, вважаючи за краще скромність і не публічність. Статті цього богослова зі світовим ім'ям стали керівництвом для багатьох поколінь п'ятидесятницьких конфесій та сучасної Церкви Християн Віри Євангельської. На жаль, життя і служіння цього видатного богослова мало відомі і погано вивчені на пострадянському просторі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. До проблем розвитку п'ятидесятництва звертались як українські, так і зарубіжні релігіознавці, серед яких В. Франчук, М. Мокієнко, Р. Лункін, В. Любашенко, Д. Мартін, Девід Бенд, Вільям Кай та інші дослідники. З огляду на недостатній рівень вивчення проблем, пов'язаних з формуванням інституалізаційних процесів в контексті окремих ключових особистостей цього руху, мета статті розкрити основні моменти життя і діяльності людини, які вплинули на п'ятидесятницьку церкву напередодні Другої світової війни.

Виклад основного матеріалу. Служіння англійського п'ятидесятницького богослова Дональда Джи напередодні Другої світової війни дуже тісно пов'язане із Західною Україною, яка перебувала в складі Польської республіки з 1921 по 1939 рік. Дональд Джи брав участь в житті Церков ХВС в тому, що формував освіту у Всепольському союзі Християн віри Євангельської. Його внесок в розвиток Союзу величезний. Викладаючи в біблійній школі в Данцигу, Дональд Джи формував майбутніх священників, які стояли на чолі церков з 1932 по 1950-і роки. Також брав участь в публікаціях в журналі «Примиритель», статті якого стали керівництвом для багатьох поколінь п'ятидесятницької течії на Сході та Заході України.

Дональд Джи – пастор, письменник, богослов. Народився в Лондоні 10 трав-

ня 1891 року. У 1900 році втратив батька, який помер від туберкульозу, коли хлопчикові було всього 9 років, що призвело до замкнутості дитини. Прийшов до віри в Христа у віці 14 років, в 1905-му році, в Фінсбері-Парк (північна частина Лондона) на євангелізаційному зборі конгрегаційної церкви. У 1912 році Дональд Джі приєднався до Баптистської церкви, а в 1913 році на одному з молитовних зібрань пережив хрещення Святим Духом. Згадуючи цю неординарну подію у своєму житті, Дональд Джі так описує власні переживання: «... здавалося, нібито Бог зійшов в моє серце з небес і дав абсолютну переконаність того, що обітниця Божі були тепер виконані в мені. У мене не було ніякого безпосереднього підтвердження, але я пішов додому несказанно щасливим, отримавши хрещення Святим Духом по вірі. Це був стан духовного захоплення, я був повністю наповнений Господньою присутністю».

У цьому ж році він увійшов в громаду п'ятидесятників, а через рік одружився на дівчині Рут Вінніфред Кларксон з церкви Фінсбурі-Парк, яка послідувала за ним в його переживаннях.

Початок Першої світової війни і розширення конфлікту в Європі порушили мирний і стабільний уклад життя Джі і його сім'ї. У 1916 році в Англії ввели мобілізацію на військову службу для участі у військових діях проти австро-німецьких військ. Будучи послідовником Євангельсько-протестантського руху, Дональд Джі стояв на позиціях абсолютного пацифізму, виключаючи право «Справедливої війни» (справедлива війна – морально допустима війна, яка відповідає певним критеріям. Ті, хто дотримуються цих принципів, допускають війну лише в певних випадках, займаючи проміжне положення між мілітаризмом і пацифізмом. Причиною для Справедливої війни вважається захист своєї держави, сам формат війни повинен мати гуманний характер.), як і більшість британських п'ятидесятників. Ухвалення непопулярного рішення відмовитися від військової повинності, яка суперечить його внутрішнім переконанням, привело його на лаву підсудних. Проти нього було порушено кримінальну справу, і в липні 1916 року Дональд Джі постав перед трибуналом. У разі обвинувального вироку він повинен був відправитися в тюремне ув'язнення за статтею «за відмову від військової служби під час воєнного стану» [5, с. 51].

Судова комісія з військового питання, проаналізувавши релігійні принципи юнака, звільнила його від служби в армії за умови «виконати будь-яку роботу на користь держави» [5, с. 52].

Після судового процесу Джі попрямував на громадські роботи в графство Бакінгемшир, в одне з численних фермерських господарств. Робота на фермі була вкрай виснажлива і обтяжлива для міського жителя. Трудитися доводилося по 16–17 годин на добу [3, с. 11]. До фізичних труднощів додавалися і психологічні, а саме, соціальна ізоляція, оскільки Джі належав до групи «відмовників», над якими постійно глузували, знущалися і яким погрожували фізичною розправою місцеві жителі [3, с. 11]. У цей важкий і психологічно, і фізично, період свого життя Дональд Джі відвідує невелику сільську церкву, роблячи перші спроби свого служіння Богу проповіддю повчання в громаді у недільні дні. Це заклало фундамент принципів майбутнього лідера, служителя, загартовуючи його характер і формуючи досвід служіння та пасторські навички, якими згодом він поділиться на сторінках журналів і книг.

Після закінчення війни і зняття трудової повинності Дональд Джі повернувся в Лондон. Духовна та фінансова криза, яка переросла в злидні, супроводжувала Джі протягом двох років, дійшло до того, що йому, щоб хоч якось звести кінці з кінцями, довелося продати деякі з весільних подарунків, які зберігалися як сімейні реліквії. Нарешті, у віці 29 років Дональду пропонують прийняти призначення на пасторське служіння в місто Лейт (Leigh), в передмісті Единбургу (графство Ланкашир, Шотландія) [4, с. 770]. Це було невелике промислове містечко, в якому

розташовувалися фабрики шовкових і бавовняних тканин, вугільні шахти, ливарні заводи, борошномельні млини і пивоварні [5, с. 52].

Громада не мала пастора, і Джі став першим служителем, який вів пасторську роботу. Громада платила невелику підтримку, що робило Джі залежним від церкви. Йому потрібно було розглядати і розбирати провини досить заможних членів церкви, які до цього мали необмежену можливість самовираження. Коли він спробував проявити керівництво в церкві, йому відразу вказали на його місце, нагадавши, що він є просто найнятим співробітником, якого, при бажанні, можна і звільнити. Борючись з цією проблемою, Джі знайшов спосіб заробляти на життя самому. Для себе з цієї ситуації він вивів формулу, від якої не відступав протягом усього життя: «Служити людям через закони і принципи Божі, які зафіксовані в Біблії». На перше місце при цьому ставиться те, що про тебе скаже Бог, а не люди-на, який би вплив вона не мала [5, с. 53].

Пасторське і лідерське служіння Джі формував на підставі Святого Письма, впроваджуючи біблійні принципи в громаду і намагаючись уникати сформованих статутів і церковних традицій. Він не мав на меті порушувати або ламати правила і статуту церкви, але всі виникаючі проблеми намагався вирішувати відразу ж, у міру їх появи, не відкладаючи на потім, і тільки згідно з біблійськими принципами. У деяких його пізніх працях про церковне життя і служіння церкви, де Джі описує проблемні ситуації, можна простежити, наскільки розумно і систематично він вдавався до допомоги Священного Писання [4].

Крім служіння в помісній церкві, в 1924 році Джі став одним з п'ятнадцяти засновників «Асамблеї Божої» в Великобританії і протягом чотирнадцяти років служив у виконавчій раді деномінації [3, с. 11].

Служіння в церквах, активна діяльність в Англії призводять Дональда Джі до участі в міжнародних конференціях, де він і встановлює свої перші контакти серед видатних лідерів світового П'ятидесятницького руху. Перша міжнародна конференція п'ятидесятників після Першої світової війни надала можливість Джі зустрітись з такими людьми як Г. Р. Полман, С. О. Вогет, Джонатан Пол, Т. Б. Барратт, Леві Петрус, Леонард Штейнер, та іншими.

Через деякий час, на початку 1928 року, Джі запросили в Австралію і Нову Зеландію, це вивело його на світову арену. У лютому він відправився в Мельбурн, потім в Аделаїду і Сідней. Два місяці Дональд провів в Новій Зеландії, перш ніж відправитись в Північну Америку через Фіджі і Гаваї. Серія проповідей, які були основою його виступів, публікувалися в США [3, с. 9]. В кінці 1928 року Джі відвідав Лос-Анжелес, церква «Angelus Temple» (Ангельський храм – церква чотиригранного Євангелія), де зустрівся з Еммі Семпл Макферсон. Потім відправився в Спрінгфілд (штат Міссурі), а потім в Нью-Йорк. До 1930 року Джі служив уже в 10 країнах: Швеції, Польщі, Німеччині, Англії, Шотландії, Франції, Австралії, Новій Зеландії, Америці. І це не весь список країн, які слухали слово і біблійне вчення, викладене Дональдом Джі. Він проповідував і спілкувався з прихожанами та лідерами церков на п'яти континентах. Радився, брав до уваги їх думку і, в той же час, направляв, керував і був орієнтиром для них. Мабуть, не було в цей період жодної людини, подібної Дональду Джі, яка мала б еквівалентний досвід світового масштабу в області П'ятидесятницької руху в різних його проявах [5, с. 55].

З 1930 року Дональд Джі почав співпрацювати з журналом «Примиритель» і Біблійної школою в Данцигу [2, с. 3]. Ця співпраця продовжувалась до тих пір, поки школа і журнал не були закриті нацистами в 1938–1939 роках.

У біблійній школі Дональд Джі викладав три предмети: доктрина про Святого Духа, плоди Святого Духа та дари Святого Духа [1, с. 70]. Викладання здійснювалося англійською мовою з перекладом на російську або польську, зрідка на німецьку мову. На неминуче питання, чи не є переклад богословських лекцій на

іншу мову проблемою або перешкодою для викладача, Джі відповів: «Як показує мій досвід, викладач має більше часу, щоб точно сформулювати наступне речення; студенти можуть, не поспішаючи, робити свої записи. Проповідник, який швидко «тараторить», безумовно, зіткнувся б із певними проблемами, але викладання – це зовсім інша діяльність» [6, с. 1]. Його підхід до викладання часто носив нестандартний характер. Щоб захопити і спонукати студентів до служіння на ниві Божій, Джі просив записувати на аркуші паперу ті питання, які їх хвилюють, і виносити їх на обговорення. Питання мали практичний характер в контексті служіння людини в церкві і повинні були обговорюватися відповідно до реальних обставин. У таких випадках викладач і студенти спільно працювали над пошуком нагальних рішень [6, с. 1]. Ось приклади деяких питань, які обговорювали на лекціях Джі:

- Що мається на увазі під «обіцямим від Отця» - вся справа у спасінні або тільки хрещення Святим Духом?
- Чи є «бачення» частиною дарів Духа або окремими подіями? Як їх слід розцінювати?
- Що означає «посвячення в сан»? Чи повинен той, хто починає духовне служіння, все продати або ж він може працювати на своїй землі і тільки у вільний час проповідувати?
- Чи повинен злодій, який навернувся у віру, відшкодувати вкрадене або досить того, що він при зверненні сповідається в своїх гріхах тому, з ким молиться, або навіть тому, кого обікрав?

Дружні стосунки Дональда Джі з журналом «Примиритель» полягали в написанні статей та доповідей. У різні роки в журналі було надруковано тридцять вісім статей. Основна увага в його міркуваннях приділялася викладу основ п'ятидесятницького віровчення, яке носило переважно пневматологічний (вчення про Святого Духа) і пастирсько-практичний характер. Тематично статті та доповіді можна розбити на три спрямованості:

Загально богословські статті. В цей розділ входять шість статей: «Влада Ісуса Христа», «Святий Дух як Дух Христа», «Суд Христа», «Освячення», «Одного разу врятований - врятований назавжди», «Наречений – Пан – Цар».

Основи П'ятидесятницького вчення. Цей тематичний розділ являє собою фундамент п'ятидесятницької ідентифікації і налічує тринадцять статей: «Чому духовні дари вимагають плоду?», «Про Духовні дари», «Перебування під помазанням Духа Святого», «Пророки Нового Заповіту», «Духовні дари і спиритуалізм», «Новозавітний дар мов», «Він буде хрестити вас Духом Святим», «Спокуса сповнених Духом Святим віруючих».

Церковно-практичний напрямок. В цей розділ входять статті, пов'язані тематично з «Лідерством або пасторським служінням» і «Духовно-моральні». Ці статті розкривають розвиток особистості віруючої людини всередині церкви. До них можна віднести: «Пастир Добрий: про пастирів і пастви», «Служіння жінки», «Церковна дисципліна», «Жертва – богослужіння», «Участь – співробітництво», «Про подорожуючих пастирів», «Утримання від плотських похотей», «Три суди», «Духовні плоди», «Дух людський», «Радість», «Особиста образа», «Коли Господь повернув Йова до першого стану», «Дух сили, любові і здорового розуму», «Прийняття», «Совість», «Свідомість гріха», «Розлучення».

Особливу популярність в до- і післявоєнний період принесли йому серії статей «Про дари Святого Духа», «Про пастирів і паству», «Служіння жінки». Вони не втратили свого значення і понині. В цих статтях представлена природа духовних дарів і методики їх практики, внутрішній світ і характер людини, яка «живе у Христі не за тілом, а за духом».

Співпраця Джі з журналом «Примиритель» тривала 9 років. За цей період було опубліковано 38 його статей в 67 журналах з 83 виданих.

Висновки. Таким чином, діяльність англійського богослова Дональда

Джі заклала основу культури богослов'я в контексті довоєнний і сучасного п'ятидесятницького руху в Україні. Його статті передруковуються до сьогодні в євангельських журналах, пов'язаних з рухом Християн віри Євангельської, таких як «Євангельський Голос», «Християнський вісник», «Мандрівник», «Шлях Віри», «Pentecostal Evangel», «Latter Rain Evangel», «The Gospel Call», «The Gospel Call of Russia».

Його внесок у світове п'ятидесятницьке богослов'я величезний. Джі висвітлив основні принципи пневматології і біблійного пасторського служіння, якими донині користуються служителі протестантських церков Америки та Європи.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. П'ятидесятництво в Західній Україні: історія і сучасність. – Львів: Львівська богословська семінарія, 2015. – С. 69–70.
2. Шмидт Г. Дональд Джи наш новий сотрудник // Примиритель, 1930, №8, август, С. 3.
3. Bandy D. The PENTECOSTAL leader who grew in wisdom and stature // Assemblies of god heritage, 1992, №3, P. 9–12
4. Burgess S. M., McGee G. B. Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. // Grand Rapids – MI: Zondervan, 1988 – P. 770.
5. Kay W. K. A history of British assemblies of God: PhD Thesis – University Of Nottingham, 1989. – P. 51–55
6. P. B. P. Happy days at the reem biblical institute // Gospel call of Russia, 1937, №8, august, p. 1.

REFERENCES:

1. Piatydesiatnytstvo v Zakhidnii Ukraini: istoriia i suchasnist [Pentecostalism in Western Ukraine: history and modernity]. – Lviv: Lvivska bohoslavka seminariia, 2015. – С. 69–70.
2. Shmidt G. Donal'd Dzhi nash novyy sotrudnik [Donald G. our new worker] // Primiritel', 1930, №8, avgust, S. 3..
3. Bandy D. The PENTECOSTAL leader who grew in wisdom and stature // Assemblies of god heritage, 1992, №3, P. 9–12
4. Burgess S. M., McGee G. B. Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. // Grand Rapids – MI: Zondervan, 1988 – P. 770.
5. Kay W. K. A history of British assemblies of God: PhD Thesis – University Of Nottingham, 1989. – P. 51–55
6. P. B. P. Happy days at the reem biblical institute // Gospel call of Russia, 1937, №8, august, p. 1.

Борноволок О. В., аспирант кафедры культурологии НПУ имени М. П. Драгоманова, преподаватель Украинской евангельской теологической семинарии (Киев, Украина), E-mail: oleg.bornvolokov@uets.net

Жизнь и служение английского богослова Дональда Джи в Украине накануне Второй мировой войны.

Аннотация. В статье рассматриваются жизнь и служение выдающегося английского богослова, учителя и пастора Дональда Джи в период его пребывания на территории Западной Украины с 1930 года по 1939 год. Участвуя в жизни церкви Христиан веры Евангельской, он формировал духовное образование и много потрудился, чтобы избавить церковь от фанатизма, экзальтации на служениях, неуправляемого действия «духа», но всегда оставался в тени, предпочитая скромность и не публичность. Статьи этого богослова с мировым именем стали руководством для многих поколений пятидесятнического течения.

Исследование формируется на основе монографий, воспоминаний и статей из периодических источников. Начало статьи раскрывает биографию богослова. Последующие разделы показывают его труд и служение в Библейской семинарии города Данцига и участие в жизни журнала «Примиритель». В заключении дается перечень его статей в журнале «Примиритель» с 1930 года по 1939 год.

Ключевые слова: пятидесятники, евангельский протестантизм, евангельские христиане св. Пятидесятницы, христиане веры евангельской, евангельские христиане баптисты, пятидесятническая русская миссия.

Bornovolokov O., postgraduate student of the Culturology department, National Pedagogical Dragomanov University, Lecturer of Ukrainian Evangelical Theological Seminary (Kyiv, Ukraine), E-mail: oleg.bornovolokov@uets.net

Life and ministry of the English theologian Donald Gee in Ukraine before the World War II

Abstract. *This article reveals the life and ministry of the prominent English theologian, teacher and pastor Donald Gee during his stay on the territory of Western Ukraine from 1930 till 1939. While taking part in the life of the churches of Evangelical Christians, he made great influence on the spiritual education and put much efforts to dispose the churches from fanaticism, exaltation during services, uncontrolled manifestations of the «spirit»; though he was always behind the scenes, as he was very modest and not a public person.*

During four decades, from 1920s to 1950s, Donald Gee was travelling a lot, teaching and forming young Pentecostal movement. He listen to people and preached to the Pentecostal Christians on five continents. Probably there was no other man in that period who would have similar worldwide experience in Pentecostal movement. Works of this world known theologian became a handbook for many generations of Pentecostal Christians.

Author is providing classification of the articles of this theologian, which helps to clearly and systematically reflect the legacy of Donald Gee. This article also shares information to help understand the place of this theologian in that particular period of history and religious environment in Ukraine before the Second World War.

The study is based on the monographs, memoirs and articles from different periodicals. The first part of the article shares the biography of this theologian. Further chapters show his work and ministry at the Bible Seminary in Danzig city and his work in «Reconciler» magazine. The last part of the article contains the list of his articles in «Reconciler» magazine in the period from 1930 to 1939.

Keywords: *Pastor, Pentecostals, Evangelical Protestantism, Evangelical Christians of Holy Pentecost, Pentecostal (Evangelical Faith) Christians, Evangelical Baptist Christians, Russian Pentecostal Mission, baptism of the Holy Spirit, filling with Holy Spirit, new birth, renewal, repentance*

УДК 821.111 (73) 92

Грабовська І. М.,

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник
Центру українознавства КНУ ім. Тараса Шевченка
(Київ, Україна), E-mail: visnukdnu@i.ua

Талько Т. М.,

кандидат філософських наук, доцент
ДНУ ім. Олеся Гончара
(Дніпро, Україна), E-mail: visnukdnu@i.ua

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ВИКОРИСТАННЯ ПОСТКОЛОНІАЛЬНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ У ГІБРИДНІЙ ВІЙНІ РОСІЇ ПРОТИ УКРАЇНИ

Анотація. *У статті проаналізовано використання постколоніальної проблематики в філософських роботах, видрукуваних останніми роками у провідних філософських журналах РФ «Вопросы философии» та «Философские науки». Акцентовано увагу на трансформації розмислів від характеристики імперськості Росії до виправдання неоімперської політики сучасного Кремля. Робляться висновки щодо участі російських філософів у процесі ідеологічного забезпечення інформаційної війни Росії проти України.*

Ключові слова: *Україна, Росія, постколоніальна проблематика, інформаційна війна, філософи РФ.*

У ідеологічному протистоянні як частині гібридної війни, яку веде сучасна путінська Росія проти України, активно використовується тематика, притаманна гуманітарним дискурсам постсовєтської доби. Серед найактуальніших проблем такого спрямування наступні: політики пам'яті та ідентичності, спільної історії як самодостатньої цінності, цивілізаційного вибору та цивілізаційного розламу,

проектів майбутнього тощо. До найактуальніших питань належать і дослідження колоніального/постколоніального стану країн постсоветського простору та імперськості/постімперськості/неоімперськості Росії.

Проблемним полем аналізу даної статті стали теоретичні наробки авторів головних філософських видань РФ «Вопросы философии» та «Философские науки» постсоветського періоду. Так на початку 90-х років ХХ століття у серії статей, видрукованих «Вопросами философии», йшлося про необхідність перекодування імперської свідомості у населення постсоветської Росії та подолання наслідків колоніального минулого колишніми республіками ССРСР. Тоді питання колоніального статусу колишніх республік Союзу та імперськості Росії у її іпостасях Російської імперії, ССРСР як трансформованої Російської імперії в тоталітарну ідеологічну континентальну імперію цікаво і ґрунтовно вивчалось філософами постсоветської доби. Наприклад, відомий советський, а потім і російський філософ В.К. Кантор у статі 1993 року «Западничество как проблема русского пути» пише: «Историософское осмысление пути России – одна из постоянных тем и проблем русской мысли. Представляется, что в резко изменившейся жизненной ситуации наших дней эта традиция нуждается в продолжении и развитии. Уже недостаточен анализ историософских идей прошлого, необходим сегодняшний, рожденный нынешним положением дел анализ «русского пути». Слишком серьезен и значителен пережитый и накопленный Россией опыт, чтобы не попытаться его заново осмыслить...» [1, с. 24]. Але не тільки теоретичним аналізом пропонують постсоветські філософи 90-х обмежити осмислення пройденого Росією шляху. Вони пропонують і нові моделі майбутнього, які відповідали б європейській перспективі РФ. «Стремление России последних лет, пытающейся выйти из кошмара тоталитаризма, к европеизации – очевидно. ... Борьбу с большевизмом сменила – в ситуации распада империи – борьба за выживание: каждого человека в отдельности и всей России в целом, ибо именно она была становым хребтом империи» [1, с. 24], – пише В. К. Кантор. Як бачимо, питання про «неімперськість» Росії навіть не постає. Її історія сприймається автором (і він не один тоді так вважав!) як історія імперії. Пошуки причин існуючих бід Росії йшли у різних напрямках, але позитивним був той факт, що чимало науковців РФ приходило до висновків про внутрішні глибинні підстави специфіки російського розвитку та тяжких проблем, які залишилися їй у спадок. «Стало вдруг почти расхожим мнение, что беды наши все же не от «инородцев», а суть плоды самобытного роста и развития» [1, с. 24], – зазначає філософ В. К. Кантор.

В 90-х – 2000-х роках Росія намагалася вийти на демократичний шлях розвитку, хоча в країні вже почали піднімати голови «червоно-коричневі», які назвали себе «істинними патріотами». Та в часи президента Бориса Єльцина вони ще не мали ні сили, ні статусу, який отримали потім при В. В. Путіні. В. К. Кантор зазначає: ««Патриоты» суеются, шумят, грозят, манифестируют, желают прогнать правительство реформ во главе с Ельциным, но опять же есть четкое ощущение, что государственно-националистические призывы вспомнить величие России и блага социализма проваливаются куда-то в пустоту. Народ за ними не идет. Кряхтя и постанывая, он идет за нынешними демократами, справедливо ругая их при этом, но – идет» [1, с. 24]. І далі філософ тонко підмічає причину «повороту на Захід», який спорадично, хоча й не часто, виникає в російській історії, та підстави вибору демократичного майбутнього постсоветською Росією. В. К. Кантор наголошує: «Потому что за этими демократами – Запад, западная помощь, чистая и сытная западная жизнь или – надо, наконец, осмелиться это сказать, – вековая российская мечта стать «столь же цивилизованными, как Запад»» [1, с. 24].

Тоді, у далекі 90-ті рр. ще були великі очікування щодо вестернізації Росії. Загальником стало твердження про можливість європейської демократичної сучасної держави для РФ. «Сегодня Россия получила новый шанс на преодоление собственного изоляционизма – в возникшей возможности открыться миру и открыть мир для

себя» [1, с. 34]. Хоча й тоді найбільш проникливими мислителями висловлювались серйозні побоювання щодо здатності Росії послідовно пройти шлях європейської трансформації і перетворитися на цивілізовану європейську державу. Філософ В. К. Кантор висловлює існуючу тривогу: «Но встает серьезнейший и даже роковой вопрос: хватит ли у нас терпения и выдержки, силы и прилежания самим строить цивилизованное общество, не захотим ли мы снова просто отобрать имущество у соседа, иными словами, надолго ли этот поворот умов на Запад или это временное помутнение разума у народа, изверившегося в коммунизме и в православии, которое со времен Горбачева пытаются сызнова превратить в государственную идеологию? Не пройдет ли и вера в Европу? Узвзленное имперское самолюбие возьмет верх и – взрвет из своей берлоги медведь национализма или даже национал-социализма... Что тогда? Даже подумать страшно. Поэтому и хотелось бы понять, насколько, так сказать, «западническое» умонастроение отвечает особенностям российского исторического развития» [1, с. 25].

Таку ж тривогу з приводу майбутнього Росії висловлює і філософ І. К. Пантін. У статті «Россия в мире: историческое самоузнавание», що вийшла у «Вопросах философии» 1993 року, мислитель роздумує над трагічністю тоталітарного минулого Росії та причинами краху найкращих прагнень російського народу до світлого майбутнього. «...история СССР – это сплошной кровавый хаос, который не поддается рациональному объяснению, в нем невозможно отыскать начала и концы, причины и следствия, если не детерминировать все происходящее дьявольской волей тирана, маньяка, убийцы» [2, с. 21], – пише І. К. Пантін. І далі автор висловлює припущення: «Мне кажется, что судьбы России определялись слишком долго недобровольной, вынужденной, вспышкообразной деятельностью народа, который, будучи готов на героические жертвы, почти никогда не был в состоянии воспользоваться плодами этой деятельности. Его обманывали? Несомненно. Но в том-то и дело, что народ, особенно его «низы», всегда добровольно поддавался обману честолюбцев, особенно в эпохи крутых переломов, когда «опасность анархии множества волей, вкусивших от свободы самоутверждения», неизбежно порождает другую опасность – «эксплуатации неосознанных (не доведенных до уровня саморефлексии, самоконтроля, самоограничения) социальных устремлений и импульсов человеческой толщи» [2, с. 23].

Чимало серйозних російських мислителів схилилось до думки, що біди Росії були наперед задані однобічним засвоєнням західних ідей, зокрема, марксизму, які на російському ґрунті породили більшовизм. (Далі наводиться розлога цитата зі статті В. К. Кантора «Западничество как проблема «русского пути»», оскільки ця цитата є дуже показовою і типовою для подібних роздумів) «Напрасно более трезвые и европейски просвещенные умы России предупреждали, что этот путь гибелен, что на Западе много и других учений, нейтрализующих учение о социализме, обогащающих его, что нельзя, пользуясь плодами с дерева европейской цивилизации, забывать о ее сложной корневой системе, что было бы трагическим заблуждением считать, что одна единственная теория, взятая с Запада, может стать фундаментом всей русской жизни, что таким путем мы сможем привить себе европейскую цивилизацию. Это будет на самом деле очередной фасадной вывеской, на которой будут написаны европейские слова, а скрывать она будет дикость и варварство. Так и получилось. Вместо того, чтобы вестернизировать Россию, большевики смели и те европейские институты, которые снова пустили корни на нашей земле: земельную и иную частную собственность, суд присяжных, земское самоуправление, попытались уничтожить христианство даже в его сервиллистском облике и т.п. Россия со времен ее «московизации» строилась, как огромный военный лагерь, как Орда, готовая по приказу вождя-императора к любым боевым действиям. Подточенное европеизацией самодержавие ослабело, не могло выполнять роль ядра войска. Большевики создали новое ядро – партию, организованную как боевой отряд, спаянный железной

дисципліной. Вони перехватили ініціативу у самодержавія, забравши його роль, роль вожака орди, і видвинув лозунг «грабь награбленное», заявив, що достатньо уничтожить свой правящий класс и богачей, чтобы зажечь как в Европе, большевики, по сути дела, пробудили – никогда до конца не засыпавшее – степное начало в русском человеке. И Русь пошла за большевиками, сквозь их европейские лозунги просвечивало привычное – «ханской сабли сталь» (А. Блок). Блок в «Скифах» это зафиксировал гениально, почувствовал, что Россия снова стала Степью. Даже в жестокости Ленина и его сподвижников к народу узнавалось родное – московско-татарское...» [1, с. 34]. І далі: «Марксизм был усвоен паразитарно. ... с марксизмом большевики попытались обойтись вполне по-степному, как с украденным у соседа созревшим плодом, потреблять который не умели. Разумеется, результаты такого усвоения западной теории были чудовищные, по сути своей ордынские. Запад силен личностным развитием, а в орде независимая личность – явление немыслимое. Поэтому и было выбито все, что хотя бы напоминало о личностном своеобразии. Думая рвануться на Запад, вернулись в Московскую Русь» [1, с. 34].

У більшості матеріалів, що видруковувались «Вопросами философии» у 90-х – 2000-х роках висловлювалась глибока тривога щодо майбутнього Росії «на перепутьї» і, зрештою, тривога щодо перспектив усього світового співтовариства у зв'язку із тими процесами, які відбувалися в РФ. «Насколько успешно пойдет сегодняшняя вестернизация? Что нас ждет завтра? Не дай Бог, очередное невероятное усилие русского народа зажечь по-европейски обернется крахом! Если возобладают тенденции изоляционистские и по-степному экспансионистские, то при нынешнем ядерном оружии и сквернейшем состоянии нашей ядерной энергетики может развиться мировой катаклизм» [1, с. 34].

Як довела подальша історія РФ, яка винесла на поверхню російського політичного життя «честолюбца» В. В. Путіна, усі застороги були справедливими. Проте, все частіше в інтелектуальних виданнях країни звучать «заспокійливі» голоси, які покладаються на «государственный» розум вождя та «высокое предназначение русской цивилизации». У журналі «Философские науки», який і раніше був значно консервативнішим, ніж «Вопросы философии», все частіше з'являються статті ідеологічного спрямування, цитати з яких можна сміливо використовувати у інформаційній війні РФ проти України та решти колишніх республік ССРСР, борючись за утвердження «русского мира». У авторських розвідках після 2008 р. все частіше ставиться питання не «помилковості» советської історії, а перспективності звинувачень на її адресу. Так достатньо поміркований автор І. М. Угрін у статті «Вопрос о российском государстве в контексте проблемы столкновения цивилизаций» 2014 року, в якій, до речі, він однозначно кваліфікує Росію як окрему цивілізацію, хоча сучасна світова цивіліологія обґрунтовано доводить, що у глобалізованому світі не може існувати і не існує локальних цивілізацій, критикує тих авторів, які однозначно засуджували советське минуле Росії. Автор пише: «Сергей Караганов, автор проекта, который в прессе получил название «Десталинизация», пишет: «Убежден, модернизация страны ни на техническом, ни на политическом уровне невозможна без изменения сознания общества, возвращения у народа чувства ответственности за себя, страну, гордости за нее, пусть временами и горькой... Общество не может начать уважать себя и свою страну, пока оно скрывает от себя страшный грех – 70 лет тоталитаризма, когда народ совершил революцию, привел к власти и поддерживал античеловеческий, варварский режим... Продолжать скрывать от себя эту историю означает неявно оставаться соучастником этого преступления». Согласно подобного рода представлениям, главное препятствие для развития российского общества, для его «модернизации» – недостаточное «покаяние» за «грех советского прошлого». Но даже если видеть в советской эпохе только «черное» (хотя каждому мыслящему человеку понятно, что ни один исторический отрезок нельзя рассматривать сквозь призму категорий «черно-белое»), что может дать подобного рода

самобичевание, тем более сейчас, когда мы стоим перед проблемами совсем иного порядка?» [5, с. 123]. Подібні питання все частіше виникали навіть у російському інтелектуальному гуманітарному просторі, допоки не перетворилися на відверту апологію советизму та формування неоімперської доктрини сучасного Кремля – путінізму [3].

На сторінках філософських видань (що, на нашу думку, само по собі є свідченням глибокої гуманітарної кризи сучасної російської культури) навіть з'являються «філософські розмисли» про можливість та припустимість локальних війн для утвердження власної національної ідеї та самоутвердження в сучасному світі. Так А. Є. Разумов у статті «Национальная идея и национальные интересы в России. Связь и разрыв поколений» 2015 року пише: «Над нашим существованием все еще висит угроза последней и окончательной глобальной войны. Ни для кого из нас война не является чем-то внешним, от чего можно уйти во внутренний мир безгрешного бытия. Она вне и внутри каждого из нас, святого и грешника, у каждого своя мера ответственности. Между тем локальные войны не перестают быть осуждаемым, но допустимым способом утвердить собственный национальный и государственный интерес, и в том числе, средством нести в мир «истину» своей национальной идеи» [4, с. 7].

Починають звучати навіть роздуми про те, що найкращий вид сучасної війни – це інформаційна війна, оскільки світ став вкрай загроженим через переважаність ядерною зброєю. «В современном мире, когда на вооружении наиболее развитых государств стоят технологии, способные уничтожить всю планету, цена военного конфликта слишком высока. Поэтому поле битвы перемещается из пространства географического в пространство психоэмоциональное» [5, с. 119], – пише філософ І. М. Угрін у статті «Вопрос о российском государстве в контексте проблемы столкновения цивилизаций», яка була опублікована «Філософськими науками» у 2014 році. Враховуючи рік видання, може складатися враження, що інтелектуали РФ «по мере сил» теж готували ґрунт для гібридної війни неоімперії Кремля за «русский мир». Але навіть у такій роботі не ставиться під сумнів імперськість Росії. Аналізуючи проблеми російської державності, зокрема, в іпостасі ССРСР, автор стверджує, що питання війни завжди було головним для будь якої імперії [5, с. 124]. Вочевидь, на початку другої декади ХХІ ст. російським дослідникам йшлося і про можливість нового диктаторського правління. Про «переваги» і недоліки диктатури розмислоє вже цитований вище автор. (Далі цитата наводиться цілком, оскільки вона є характерною для такого типу філософування). І. М. Угрін пише: «Вся властная система Советского Союза, как и ранее в Российской империи, замыкалась на одного человека. Такой ампринцип организации характерен для государств имперского типа, он имеет свои преимущества, но при этом и свои недостатки. Один из них заключается в том, что если первый человек (монарх, император, генсек, президент) оказывается сознательно или неосознанно настроен против сложившейся системы власти, то она может быть при большой его решимости и желании разрушена или приведена в хаотическое состояние в короткие сроки. Это было наиболее уязвимое место советской системы, ее ахиллесова пята. А если известна точка, при давлении на которую рушится вся постройка, то, по образному выражению Александра Зиновьева, «иголкой можно убить слона». Можно долго спорить о том, какими мотивами руководствовался М. С. Горбачев, когда он приступал к реформированию общественного строя Советского Союза. Итог перестройки оказался однозначным, это факт. Не стало страны. Но здесь решающее значение, с нашей точки зрения, имело другое обстоятельство. В ситуации кризиса один человек, обладающий необъятной властью, может сыграть решающую роль в судьбе страны. Когда подорваны культурные основания, удерживающие всю социальную архитектуру, достаточно нажатия на «болеву точку», и многоэтажное здание власти складывается как карточный домик. Победила подпольная диссидентская культура, но не потому, что она оказалась

близка многим и сумела действительно объединить широкие слои населения, выразить их реальные чаяния и надежды, но потому, что та культура, которая объединяла людей до этого, утратила свою силу. Старое исчерпало себя, новое не родилось. В этом подлинная суть и трагедия краха Советского Союза» [5, с. 122].

Ідеї щодо перспективності інформаційної війни для вирішення проблем сучасної Росії звучать і у статтях молодих філософів РФ. Так авторки роботи «Историческая память в информационной войне. Как используются социальные сети в идеологическом противостоянии Украины и России» (2015 р.) Т. А. Чернова та К. Ю. Слеповронская, солідаризуючись із висновками монографії Н. М. Панаріна «Информационная война и третий Рим», стверджують, що перемога в інформаційній війні часто дає суттєвіші результати, ніж у фактичній «гарячій». «...информационная война есть основное средство современной мировой политики, доминирующий способ достижения духовной, политической и экономической власти» Н. М. Панарин. Информационная война и третий Рим. – М., 2003» [6, с. 16]

Отже, як бачимо, у власних дослідженнях частиною інтелектуалів сучасної Росії, зокрема, філософів, активно використовуються питання імперськості/неоімперськості Росії; колоніальності/постколоніальності колишніх республік СРСР, зокрема, України; інформаційних/гібридних/ цивілізаційних воєн тощо (тобто, спектр проблем постколоніального дискурсу) для аналізу та з'ясування перспектив РФ, а також, на жаль, для ідеологічного забезпечення гібридної війни, розв'язаної неоімперією Кремля проти сучасної України.

БІБЛОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Кантор В. К. Западничество как проблема «русского пути» // Вопросы философии, №4, 1993, С. 24–34.
2. Пантин И. К. Россия в мире: историческое самоузнавание // Вопросы философии, № 1, 1993, С. 20–30.
3. Про сутність путінізму див., наприклад, Грабовська І.М. Російський колоніалізм і сучасна Україна: теорія та практика // Zwiastowac. Nauki i praktyki. Priorytetowe obszary badawcze: od teorii do praktyki. – Lublin – С. 58–61; Грабовська І. М., Щербак Н. О. Сучасний кремлівський імперський месіанізм – загроза національно-державницькій ідентифікації громадян України // Versus, № 8, 2016, С. 57–60; Грабовська І. Філософські витoki та сенс путінізму // Вісник КНУТШ «Українознавство», 1(18), 2016, С. 13–17; Грабовская И. Н., Талько Т. Н. «Русская идея» и философско-религиозные поиски В. Розанова в контексте современности // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. Науковий журнал, Вип.1(10), 2016, С. 49–54.
4. Разумов А. Е. Национальная идея и национальные интересы в России. Связь и разрыв поколений // Філософские науки, №4, 2015, С. 7–20.
5. Угрин И. М. Вопрос о российском государстве в контексте проблемы столкновения цивилизаций // Філософские науки, № 12, 2014, С. 119–128.
6. Чернова Т. А., Слеповронская К. Ю. Историческая память в информационной войне. Как используются социальные сети в идеологическом противостоянии Украины и России // Філософские науки, № 5, 2015, С. 16–23.

REFERENCES:

1. Kantor V. K. Zapadnichestvo kak problema «russkogo puti» [Westernization as a problem for the «Russian way»] // Voprosy filosofii, №4, 1993, S. 24–34.
2. Pantin I. K. Rossiya v mire: istoricheskoe samouznavanie [Russia in the world historical recognition] // Voprosy filosofii, № 1, 1993, S. 20–30.
3. Pro sutnist putinizmu dyv., napryklad, Hrabovska I. M. Rosiiskyi kolonializm i suchasna Ukraina: teoriia ta praktyka [Russian colonialism and the modern Ukraine: theory and practice] // Zwiastowac. Nauki i praktyki. Priorytetowe obszary badawcze: od teorii do praktyki. – Lublin – С. 58–61; Hrabovska I. M., Shcherbak N. O. Suchasnyi kremlivskiy imperskiy mesianizm – zahroza natsionalno-derzhavnytskii identyfikatsii hromadian Ukrainy [The Modern Kremlin Imperial messianism – the threat of a national-state identification of citizens of Ukraine] // Versus, № 8, 2016, S. 57–60; Hrabovska I. Filofofski vytoky ta sens putinizmu [Philosophical origins and meaning of Putinism] // Visnyk KNUTSh «Ukrainoznavstvo», 1(18), 2016, S. 13–17; Grabovskaya I. N., Tal'ko T. N. «Russkaya ideya» i filosofsko-religioznye poiski V. Rozanova v

kontekste sovremenosti [«Russian idea» and the philosophical and religious quest V. Rozanov in the context of modernity] // Fylosofiia i politolohiia v konteksti suchasnoi kultury. Naukovyi zhurnal, Vyp.1(10), 2016, S. 49–54.

4. Razumov A. E. Natsional'naya ideya i natsional'nye interesy v Rossii. Svyaz' i razryv pokoleniy [National idea and national interests in Russia. Communication and the generation gap] // Filosofskie nauki, №4, 2015, S. 7–20.

5. Ugrin I. M. Vopros o rossiyskom gosudarstve v kontekste problemy stolknoveniya tsivilizatsiy [The Question of the Russian state in the context of the problem of the clash of civilizations] // Filosofskie nauki, № 12, 2014, S. 119–128.

6. Chernova T. A., Slepovronskaya K. Yu. Istoricheskaya pamyat' v informatsionnoy voine. Kak ispol'zuyutsya sotsial'nye seti v ideologicheskom protivostoyanii Ukrainy i Rossii [Historical memory in the information war. How to use social networks in the ideological confrontation between Ukraine and Russia] // Filosofskie nauki, № 5, 2015, S. 16–23.

Грабовская И. М., кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра украиноведения КНУ им. Тараса Шевченко (Киев, Украина), E-mail: visnukdnu@i.ua

Талько Т. М., кандидат философских наук, доцент ДНУ ім. Олесея Гончара (Днепр, Україна), E-mail: visnukdnu@i.ua

Некоторые аспекты использования постколониальной проблематики в гибридной войне России против Украины.

Аннотация. В статье проанализировано использование постколониальной проблематики в философских работах, увидевших свет в последние годы в ведущих философских журналах РФ «Вопросы философии» и «Философские науки». Акцентировано внимание на трансформации идей от характеристики имперскости России в оправдание неоимперской политики современного Кремля. Делаются выводы относительно участия российских философов в процессе идеологического обеспечения информационной войны России против Украины.

Ключевые слова: Украина, Россия, постколониальная проблематика, информационная война, философия РФ.

Grabovskaya I. M., PhD in philosophical sciences, senior researcher, Center of Ukrainian studies of the Taras Shevchenko National University of Kiev (Kyiv, Ukraine), E-mail: visnukdnu@i.ua

Talko T. M., PhD in philosophical sciences, associate professor, Oles Honchar Dnipro National University (Dnipro, Ukraine), E-mail: visnukdnu@i.ua

Some aspects of using the postcolonial problematics in hybrid russian's war against Ukraine.

Abstract. The article analyzes the use of postcolonial problematics in philosophical works, printed in recent years in leading philosophical journals of the Russian Federation «Questions of Philosophy» and «Philosophical sciences». The attention is focused on the transformation of the thoughts from the characteristics of the state of empire to justification of the neo-imperial policy of modern Kremlin. Conclusions are made concerning the participation of Russian philosophers in the ideological support of the information war of Russia against Ukraine.

Keywords: Ukraine, Russia, postcolonial problematics, information war, philosophers of the Russian Federation.

УДК 130.2:159.922.4

Марасюк С. С.,

кандидат філософських наук,
доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
Вищий навчальний приватний заклад
«Дніпропетровський гуманітарний університет»
(Дніпро, Україна), E-mail: marasyk@ukr.net

ПРОВІНЦІАЛІЗМ В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ АСПЕКТІ

Анотація. Розглядається провінціалізм як соціокультурний феномен. Аналізуються основні підходи, напрацьовані у філософській та культурологічній літературі. Розкри-

ваються гносеологічні проблеми, пов'язані з комплексно-системним вивченням цього феномену. Акцентується увага на складності і багатогранності проявів провінціалізму в організації суспільства, що актуалізує застосування міждисциплінарного підходу. Уточнюється зміст і сутність основних категорій, які розкривають провінціалізм як явище суспільного (культурного) життя з огляду на співвідношення зовнішнього і внутрішнього його аспектів, локального і загального (глобального).

Ключові слова: культура, локалізм, націєтворення, провінціалізм, провінція, регіон, регіоналізм, суспільство, традиція.

Постановка проблеми. Провінціалізм досить складний з точки зору розкриття його сутності феномен. Він має багатогранну природу і характеризується проявами в різних сферах життя конкретної людини та суспільства в цілому. Неоднозначність сприйняття феномену породжує і різні погляди, оцінки дослідників, досить часто негативні. Незважаючи на значну історичну заглибленість проблеми провінціалізму її актуальність на фоні сучасних культурних процесів у світі не зменшується, а, навпаки, набирає нових втілень й реалізується в досить складних і суперечливих тенденціях організації життя сучасного соціуму. Це змушує дослідників в різних галузях наукового знання шукати нові підходи, які нададуть можливість найбільш комплексно розкрити феномен провінціалізму, зокрема у поєднанні соціального і культурного аспектів його функціонування.

Аналіз досліджень і публікацій. Проблему провінціалізму в тому чи іншому аспекті в різні часи розглядало багато дослідників, зокрема західні науковці Е. Гіденс, Е. Сміт, російські Л. Гумільов, Б. Звоновський, українські В. Гриневич, М. Грушевський, Д. Донцов, М. Драгоманов, А. Камінський В. Липинський, Є. Маланюк, М. Міхновський, М. Попович, М. Рябчук, Ю. Шевельов та багато інших. Але дослідження мали переважно фрагментарний (зокрема в контексті вивчення проблем політичної організації українства) або описовий характер, акцентуючи увагу на ментальних особливостях народів. Також треба відзначити, що висвітлення проблеми малоросійства як комплексу провінціалізму займало важливе місце у творчості видатних українських митців М. Гоголя, Г. Данілевського, І. Котляревського, П. Куліша, О. Лазаревського, М. Марковича, М. Хвильового, Т. Шевченка.

У соціокультурному аспекті проблема висвітлювалась в працях А. Андрієвського, В. Антоновича, Д. Багалія, М. Бакая, П. Дорошенка, Г. Дробжева, С. Єфремова, А. Кистяковського, О. Лугового, М. Максимовича, А. Міллера, В. Науменка, М. Стороженка, М. Сумцова, М. Шапошникова та багатьох інших. Однак до цього часу в науковій літературі відсутній комплексний та системний підхід до феномену провінціалізму.

Автор статті ставить за **мету** дослідити провінціалізм у межах соціокультурного дискурсу; проаналізувати основні підходи, напрацьовані у філософській та культурологічній літературі, та гносеологічні проблеми, пов'язані з вивченням цього феномену; уточнити зміст і сутність основних категорій, які розкривають провінціалізм як явище суспільного і культурного життя.

Виклад основного матеріалу. Насамперед треба відзначити, що дослідження провінціалізму як соціокультурного феномену не сформувалось поки що у ґрунтовну наукову традицію. Серед найбільш актуальних проблем провінціалізму, досліджуваних у сучасній культурологічній літературі і розв'язуваних у рамках напрацьованих за тривалий час підходів, можна виділити наступні: формування феномену провінційності; відносини центру і провінції (периферії); становлення провінційного соціокультурного простору; аналіз феномену провінційної рефлексії, провінційного менталітету; дослідження типологічних рис провінційної культури тощо. Перелік зазначених проблем вельми показовий у тому плані, що демонструє можливості перетину предметних полів різних дисциплін, галузей наукового знання.

У дослідженні феномену провінційності перетинаються інтереси багатьох наук: історії, етики, естетики, етнографії, соціології, психології, етнопсихології, демографії та інших. На сьогоднішній день не має однієї галузі наукових знань, яка б взяла на себе дослідження всіх аспектів такого багатогранного феномену як провінційність. Тобто, вирішення тих або інших конкретних теоретичних і практичних проблем часто виходить за рамки предметної області або можливостей однієї науки і виявляється на межі декількох наук. Тому в дослідженні провінціалізму доречно застосування міждисциплінарного підходу і саме філософія повинна взяти на себе основну систематизуючу роль щодо розв'язання вищезазначеної проблеми.

Щодо змісту самого поняття «провінціалізм» то, наприклад, у Великому тлумачному словнику сучасної української мови визначається, що провінціалізм – це, по-перше, «манери, звички, смаки і т. ін., властиві провінціалу, прийняті у провінції», по-друге, «деяка відсталість, обмеженість, пов'язана з проживанням у віддаленні від центру, в провінції» [1, с. 1145]. Подібне розуміння феномену провінціалізму можна зустріти і в інших словниках. Також зміст цього явища пов'язується з обмеженістю інтересів, вузькістю кругозору або місцевими особливостями, тобто з усім тим, що сформувалось в минулому (зокрема в ментальності населення) і справляє вплив на сучасність.

Не вдається оминати в дослідженні і сам термін «провінція», який хоча і відноситься до розряду понять, зміст і значення яких, на перший погляд, цілком очевидні, але ні в науковій сфері, ні на рівні буденної свідомості не має єдності в його розумінні. У різній науковій літературі провінцію пов'язують з субкультурою, периферією, регіоном тощо.

Також провінцію в політичному і економічному сенсі прийнято сприймати як керовану ззовні, несамостійну, залежну і, відсталу територію. Таке неоднозначне за своєю суттю визначення дозволяє розглядати провінцією навіть деякі столиці або окремі великі за розміром території країни, звісно у співставленні з іншими, а також з огляду на особливості певного етапу історичного (культурного) розвитку, геополітичну (геоекономічну) ситуацію чи глобальний світовий порядок.

Щодо розкриття культурологічного аспекту провінціалізму цікава думка сучасного російського прозаїка А. Бурматофа, який характеризує філософію російської провінції, називає її «філософією клімату, потім раціональністю життя, потім доцільністю існування і так далі...» [2]. Тобто розуміння самого поняття «провінціалізм» не визначається односторонньою сприйняттю.

Інший сучасний російський філософ, письменник і поет М. Харитонов вважає, що провінція – це «не географічне поняття, а категорія духовна, спосіб існування і ставлення до життя, заснованого на рівновазі, гармонії і повсякденних простих турботах, – життя, де знають ціну благополуччю і спокою. Це як би жіноча основа буття, запорака її теплої стійкості: будинок, домашнє вогнище, родина, дитяча коліска, добування хліба насущного – місце, куди повертаються після пошуків, потрясінь і жорстокого до себе та інших героїзму, як повертаються після дощу і бурі в натоплену суху кімнату, соромлячись зізнатися, точно в слабкості, в природному потягу до доброго і м'якого затишку» [3, с. 11].

Як правило, наукові дослідження провінціалізму зводяться до емпіричного, фактологічного і поверхневому опису різних сторін побутування цього соціокультурного феномену, що у підсумку не розкриває його сутнісних рис. У цьому і проявляється розрив між двома напрямками досліджень провінційності: збором емпіричного матеріалу і пошуками онтологічного підґрунтя проблеми.

Дослідження провінціалізму як культурного феномену передбачає принаймні поєднання філософського і культурологічного підходів, які повинні задовольняти вимоги щодо об'єктивного пізнання реальності, її ціннісного осмислення, побудови і застосування пояснюючої моделі разом із заглибленням в історичне минуле,

але й водночас передбачає використання отриманих емпіричних, соціологічних знань про визначений предмет.

Застосування феноменологічного методу має допомогти досліднику з'ясувати прояви провінційності при повній відсутності того, «симптомами» чого вони себе видають. Це не те, що стоїть за проявами («всередині»), але те, що їх породжує («зовні»). У цьому сенсі розгляд феномену провінційності набуває комплексного міждисциплінарного характеру, а не суто історико-філософського, культурологічного чи соціологічного.

Таким чином на феномен провінціалізму можна дивитись ззовні, з боку як приклад «іншого» або описувати його зсередини, часто абстрагуючись від загальних законів соціальної реальності і від реальності життя самої людини. Завдяки чому втрачаються сутнісні риси явища.

У цьому плані російський дослідник С. Аверинцев виділяє суттєву ознаку постсучасності – «хронологічний провінціалізм», коли людина живе й екстатично переживає свій час, при цьому демонструючи абсолютну байдужість до інших часів, відмовляючись пам'ятати про предків і нащадків. Постсучасна людина відмовляється думати про будь-що, окрім «Я», «тут» і «зараз», цей індивідуалізм, що переростає в егоїзм, є проявом містечковості, яка редукує духовність, це радикальна відмова пам'ятати. Тобто звички приймати тимчасове за вічне, моду за прогрес, а забобони за аксіоми» [4, с. 20].

Безперечно феномен провінційності має свій вираз у різноманітних проявах, тому його неможливо розглядати поза межами активної діяльності людини (громади, суспільства), а також поза межами впливу визначальних чинників локального. Водночас окремі прояви не можуть існувати самі по собі, без самого явища або комплексного його прояву.

Однак для дослідника зосереджувати увагу виключно на суб'єктивному уявленні (особистісному чи колективному), ізольованому від буття або чинників (причини), не продуктивно. Також науковець може схилитись до думки, що провінційність має удаваний характер або незначний, не визначальний, не заглиблений в буття спільноти чи аспект життя окремого її представника. І навпаки, провінційність може вдало використовуватись політичними акторами в маніпулятивних (виборчих) технологіях, навіть як засіб конструювання локальної (штучної) моделі співжиття, утримання частини електорату у певному ціннісно-нормативному чи символічному полі, мобілізуючи його коли потрібно, обґрунтовуючи мету існування (виживання, боротьби) і засоби її досягнення, формуючи необхідну політичну поведінку або принаймні чітку спільну позицію (як по відношенню до внутрішнього життя, так і зовнішнього). На локальному рівні політичними акторами підтримується та субкультура, яка гарантує їм електоральну підтримку. На загальнонаціональному рівні гасла на кшталт «Ми – Європа!» чи «Разом з Росією!» також репрезентують цілковиту провінційність бачення цивілізаційного місця власного народу (країни) у Світі.

До речі у політичній науці тип культури, який отримав назву патріархальний або провінційний, характеризується обмеженням національної свідомості людей їх безпосередніми життєвими інтересами, вони не усвідомлюють сенсу і наслідків своєї участі в громадському (політичному) житті суспільства, своєї політичної ролі, тому в кращому випадку байдужі до політики і скептично ставляться до її учасників, в найгіршому осуджують будь який прояв політичної активності.

Також сучасний провінціалізм пов'язаний з існуванням у великому суспільстві сегментів, які характеризуються абсолютизацією ролі і впливу локальних спільнот, що звісно впливає на його єдність і цілісність. Такий локалізм часто змістовно розчиняється в іншому явищі, яка має назву регіоналізм.

Невипадково провінціалізм слугує негативним терміном для визначення регіонів, які заперечують силу впливу загальнонаціональних (глобальних)

чинників, а також тих персоналій (політиків, чиновників, громадських діячів), які не бажають відповідати сучасним вимогам, а саме: вмінню охоплювати загальне, сприймати багатогранність світу, наявний плюралізм думок, поглядів та ідей; виносити на критичний розгляд судження про причинність зв'язку суспільних явищ і обґрунтовувати власну позицію науково.

Треба відмітити, що проблему провінційності легко перевести у дискурс про неістотне, хоча в публічній сфері в певний час вона може домінувати в предметі розмови. Все залежить від того який напрямок прийнято за основу розвитку суспільства: чи на його консолідацію, чи на дезінтеграцію на принципах плюралізму (мультикультурності). Ідеї консерватизму (традиціоналізму) в цьому випадку можуть підкріплювати будь-який обраний з двох вектор розвитку. Провінційне в зазначеному аспекті може збігатись з розмовами про «життя». Тому воно не має суттєвого значення для аналізу дійсності: це лише географічна характеристика місця розташування, в якому знаходиться дослідник і предмет його дослідження. Але важливо саме те, що несуттєве на перших погляд може розкрити істотне в дослідженні феномену провінційності.

В умовах багатоскладного та сегментованого суспільства, закоріненого у своїй основі в провінційне життя, інколи потрібно для з'ясування важливої місцевої проблеми або здійснення проєкції загальнонаціонального питання на регіональний рівень звертатись до провінційного контексту. Інакше кажучи, місцеву проблему потрібно розглядати виходячи із особливості провінції (місцевості, регіону), місцевої кон'юнктури. Але це можливо лише тоді, коли сама ситуація в провінції дозволяє це зробити: або з середини, або для зовнішнього суб'єкта.

Звичайно можна аналізувати проблему виходячи виключно з місцевих умов, обставин, характеристик представника локального. Без цих місцевих особливостей предмет розгляду взагалі може і не існувати. Сама суть проблеми може знаходитись в особливостях провінційного. Однак ці особливості, виходячи з суб'єктивності сприйняття, можуть значно послабити розуміння як місцевих проблем, так і загальнонаціональних. Що ззовні, що з середини ситуація може піддаватись штучному конструюванню. З іншого боку навіть сприйняття несуттєвості провінційного контексту може нав'язувати свій дискурс зовнішньому суб'єкту, не кажучи про локальний простір провінційного. Але саме зовнішній спостерігач здатен досягнути у проявах провінційного суть локального буття (модель чи образ), з середини це зробити майже неможливо. При цьому важливо не акцентувати увагу на так би мовити сутті справи, а зосереджуватись на інституційному функціонуванні локальної спільноти, розгляді чинників самоорганізації середовища в рамках конкретної моделі співжиття, імовірних напрямків її трансформації, незважаючи на дуже сильну її інерційність та консервативність, схильність до не вибіркового наслідування та особливо на претензію щодо справжньої історичності або географічну окремішність.

Інша дуже важлива особливість, як було встановлено вище, полягає у екзистенційному вираженні феномену провінційності, який репрезентує, зокрема, певне відношення до зовнішнього світу, а саме: наївного, дещо утопічного (стереотипного) міркування, що за проявами феномену не повинно бути нічого істотного, змістовного, що прояви феномену – це і є його буттєвість.

З іншого боку, провінціалізм визначає екзистенційний зміст існування локальної спільноти загалом, так і окремої людини в ній. При цьому прагматизм у діях представників спільноти під час вирішення проблем, формування позиції (політичної, електоральної) має характер незаперечного наслідування місцевій традиції і ґрунтується навіть не на життєвому досвіді (хоча це може декларуватись), тим більш не на причино-наслідковому зв'язку між явищами чи подіями, логічному виборі, зовнішньому переконанні, а на проєкції умов одного середовища на інше, однієї системи координат на іншу (масштабної на локальну). Так відбувається,

тому що усвідомлення потребує чіткого переконання або обґрунтування, але в собі (в локальному) такого не знаходить і запозичує із зовнішнього середовища. Локальне за своєю суттю – це традиційне, консервативне, мало рухливе, завжди «запізнюється і гальмує» всі впливи ззовні. Тому воно не актуальне для формування ситуативних переконань у необхідності тієї чи іншої дії. Усвідомлення визначається іншим, а саме: знанням ззовні. Провінційність запозичує знання ззовні, але дуже повільно. Те що на теперішній час є цінним для провінційного не сприймалось раніш і тільки після тривалого часу стало «своїм», «корінним», «рідним», «одвічним», яке ніколи не «помиляється». Але сучасне зовнішнє знання (інформація) сприймається як несвоєчасне, яке стоїть нижче за здоровий глузд чи місцевий прагматизм. У цьому і є утопічність в організації локальної спільноти, незважаючи на всю «пихатість» провінційної думки, її зарозумілість.

Провінційність ґрунтується не на самосвідомості чи іншій свідомості, а на постійному самопізнанні. Однак пізнавати легко можна тільки прояви провінційності, її суть – проблематично. Дуже важливо, що зовнішні обставини надають провінційності значущості, сенсу і необхідної визначеності. Розуміючи природну невідповідність зовнішнього і внутрішнього світів, провінційна свідомість все одно визначає самість як доміную життя. Тому формується не усвідомлення, а нав'язується бачення, відання, думка. Таким чином визначена вище провінційна утопія – це те що має право на існування, встановлене немислимим чином, але незаперечне, підмінює собою будь-яка можливу суть проблеми, рішення.

Провінційний світогляд спирається на трансцендентальність, обґрунтовуючи правоту і правильність вчинків необхідністю, яка випливає з самих проявів провінційності, але не може дати міру правоті. Очевидність цього наділяє провінційне уявлення дійсності скепсисом щодо «іншого». Інколи провінційна необхідність збігається із загальноприйнятною правильністю. Тоді виявляється скептичність (як реакція на «чужу правильність»), яка укорінена в буття локального соціуму. В іншому випадку провінційна дійсність вимагає дотримання непотрібної правильності чи відповідності правильності або її ігнорувати. Хоча розуміння провінційної дійсності апіорі виходить з того, що для неї ніяка правильність, взагалі-то, і не потрібна. Провінційна зрозумілість має усереднений характер і зорієнтована на відгук (згоду) і позитивну оцінку свого локального середовища. І навпаки, все, що робиться іншими підлягає обговоренню, а все, що не підлягає обговоренню підлягає погодженню. Тобто, все те, що набуло прояву є результатом мовчазного погодження. Учасником цього процесу є кожний, але в реальності ніякої дійсної участі не передбачено (тільки мається на увазі). Сенс цього – соціальна інтеграція і підтримка необхідного рівня внутрішньої комунікації, навіть за відсутності предмета обговорення. Тому в будь-якому дискурсі привалює орієнтація на засоби і не визначена мета. Але провінційність не налаштована на зовнішню комунікацію, актуальну предметну дискусію, погодження думок та ідей. Навіть в розумінні провінційної дійсності відсутня альтернативність. Втручання в провінційну дійсність або спроби її вписати (осучаснити) в загальні так би мовити координати проблематичні. Тому не дивно, що зовнішній вплив спрямовується на підкорення її загальному.

Висновки. В сучасному світі співвідношення центру і провінції (регіону) означає співвідношення загального (глобального) і локального, цивілізації і культури. Будь-яка культура представляє лише обмежене коло і може апелювати переважно до його учасників. Кожній традиції протистоїть інша традиція, певній релігії – інша релігія, одній ментальності, ідеології – інші й так далі. Усі вони займають те семантичне поле, в якому раніше містилося поняття «провінція». Сучасність вимагає не тільки нового погляду на різноманітність проявів феномену провінціалізму, але й потребує впровадження нового напрямку філософсько-методологічних

досліджень, який умовно можна назвати «Філософією провінціалізму». Це означає перехід до етапу досліджень, який характеризується комплексно-системним, міждисциплінарним аналізом і передбачає об'єднання зусиль антропологічних, соціально-політичних, морально-естетичних, аксіологічних та інших напрямків.

Найбільш важливими завданнями, що відповідно постають перед «Філософією провінціалізму» є: виявлення особливостей і визначення меж історико-культурного та культурологічного підходів до аналізу феномену провінції; відтворення ретроспективи основних філософсько-історичних і культурологічних підходів, напрямів осмислення і вивчення феномену провінціалізму в зарубіжній і вітчизняній думці; пошук спільних позицій різних напрямків дослідження проблеми провінційності (культурологічних, соціологічних, історичних, соціально-психологічних тощо), виділення її сутнісних рис, визначення ролі провінції у збереженні національної самобутності (самоідентифікації) та етнонаціональних (державотворчих) процесах.

Перспективи подальших досліджень пов'язані з проблемою співвідношення процесів глобалізації та національного розвитку, що дасть змогу досягнути глибинні проблеми в сучасному українському націє- та державотворенні. Тому в майбутньому варто зосередити увагу на дослідженні особливостей українського провінціалізму; розглянути сучасний регіоналізм в контексті функціонування локальних спільнот; а також проаналізувати локалізм як соціокультурне явище в його проявах і наслідках для націє- та державотворення; з'ясувати місце провінціалізму в сучасному глобалізованому світі.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. – К.: Ірпін, ВТФ «Перун», 2005. – 1728 с.
2. Бурматоф А. Философия провинции. – URL: <https://proza.ru/2014/03/01/392> (Дата обращения 7.07.2017)
3. Харитонов М. Провинциальная философия // Новый мир, 1993, №11, С. 7–86
4. Аверинцев С. Попытки объясниться: беседы о культуре. – М.: Правда. – 45 с.

REFERENCES:

1. Velykyi tлумachnyi slovnyk suchasnoi ukrainskoi movy [ig explanatory dictionary of modern Ukrainian language] / uklad. i holov. red. V. T. Busel. – K.: Irpin, VTF «Perun», 2005. – 1728 s.
2. Burmatof A. Filosofiya provintsii [Philosophy of the province]. – URL: <https://proza.ru/2014/03/01/392> (Accessed 7.07.2017)
3. Kharitonov M. Provintsial'naya filosofiya [Provincial philosophy] // Novyy mir, 1993, №11, S. 7–86
4. Averintsev S. Popytki ob»yasnit'sya: besedy o kul'ture [Attempts to explain: conversations about culture] – M.: Pravda. – 45 s.

Марасюк С. С., кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Высшее учебное частное заведение «Днепропетровский гуманитарный университет» (Днепр, Украина), E-mail: marasyk@ukr.net

Провинциализм в социокультурном аспекте.

Аннотация. Рассматривается провинциализм как социокультурный феномен. Анализируются основные подходы, наработанные в философской и культурологической литературе. Раскрываются гносеологические проблемы, связанные с комплексно-системным изучением этого феномена. Акцентируется внимание на сложности и многогранности проявлений провинциализма в организации общества, что способствует применению междисциплинарного подхода. Уточняется содержание и сущность основных категорий, раскрывающих провинциализм как явление общественной (культурной) жизни с учетом соотношения внешнего и внутреннего его аспектов, локального и общего (глобального).

Ключевые слова: культура, локализм, национальное строительство, общество, провинциализм, провинция, регион, регионализм, традиция.

Marusyk S., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of social-

humanitarian disciplines of higher education private institution Dnepropetrovsk University of the humanities (Dnipro, Ukraine), E-mail: marasyk@ukr.net

Socio-cultural aspect of provincialism.

Abstract. *The article deals with the provincialism as a complex and multi-faceted phenomenon of social organization. The aim of this study is to explore the provincialism within the socio-cultural discourse. This paper also intends to describe the provincialism in the context of the state- and nation-building process. The author examines the main approaches to issue that apply in the philosophical and culturological investigations. The author applies phenomenological, historical and descriptive scientific approaches to examine various aspects of the provincialism phenomenon. The study demonstrates a need for the application of complex systems and cross-disciplinary approaches. The paper focuses on the gnoseological issues of the complex and varied demonstrations of the provincialism in the local community.*

The paper particularly focuses on the provincial phenomenon formation; relations between the Centre and province (periphery), local and global factors of influence on provincial life, external and internal causes of the local community functioning; analysis of the provincial reflection phenomenon, the provincial mentality; studies typological features of the provincial culture. The article views localism as a socio-cultural phenomenon, which influence on the state-building (nation-building) process. The author also analyzes the political aspect of the provincialism. The study describes the provincialism in the context of the local community development and current problems investigation of regionalism. The author concludes that provincialism effects on the nation-building, the formation of national consciousness and national identity. The provincialism defines the existential meaning of the local community life, based on transcendental outlook. The provincialism keeps tradition and limits individual choice, forms skeptical attitude towards the external environment. The provincialism needs social integration and support the internal communication. The study demonstrates a need to form a new scientific direction «Philosophy of provincialism».

Keywords: *culture, localism, nation-building, provincialism, province, region, regionalism, society, tradition.*

УДК 1(111.84)

Скляр А. В.,

магістр філософії, аспірантка кафедри філософії
Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара
(Дніпро, Україна), E-mail: anchiktigra@i.ua

ЛЮБОВ ЯК МОЖЛИВІСТЬ ПОДОЛАННЯ ЗЛА В ХРИСТИЯНСЬКОМУ РЕАЛІЗМІ С. Л. ФРАНКА

Анотація. *Розглянута проблема впливу любові на викоренення зла в контексті філософських поглядів С. Л. Франка. Показано, що на думку видатного православно-го мислителя, протилежністю зла є не добро, а любов. Наголошується, що згідно із С. Л. Франком, відповідальність за зло лежить саме на людині. Особливу увагу приділено тому факту, що християнський реалізм філософа виділяє діяльну любов як ключовий фактор боротьби зі злом.*

Ключові слова: *любов, добро, зло, теодицея, християнство, православ'я, Бог, духовність.*

Постановка проблеми у загальному вигляді та зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями. З впевненістю можна констатувати, що проблема зла є однією з найактуальніших і важко вирішуваних упродовж багатьох століть. Феномен зла привертав увагу філософів всіх часів – починаючи з глибокої давнини і до теперішнього часу. Так, Ларс Свендсен свідчить, що тільки з 1960 по 1990 рр. було видано близько 4000 робіт, присвячених проблемі теодицеї [7, с. 11–12]. Проте варто підкреслити, що питання «Як запобігти злу?» є більш важливим, ніж питання «Що є зло і чому воно виникло?». Тому сучасні реалії українського суспільства як ніколи мотивують філософів працювати над пошуком вирішення проблеми запобігання злу.

Актуальність поглядів С. Л. Франка влучно підтверджується думкою Н. В. Мотрошилової про те, що коли ми розглядаємо ключові особливості філософської епохи того часу, «нас не покидає відчуття, ніби вони «змальовані» з ситуації сьогодення і говорять про проблеми, що переживаються нами сьогодні» [6, с. 265]. Дійсно, С. Л. Франк писав про те, що серце людини вболіває від усвідомлення панування зла в світі [13, с. 67]. Незважаючи на зміну часів, проблема вразливості людини перед силою зла залишається, як і раніше, актуальною. Людство досі не може прийти до розв'язання причин того, чому добро досі не може посісти свою панівну позицію в світосприйнятті і діях особистості.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття. У східно-православному філософському спадку існує багата, змістовна традиція (до якої, власне, належить і С. Л. Франк) щодо питань про походження, сутність та можливість подолання зла. Деякі думки провідних представників цієї традиції відносно зазначених питань цілковито виправдано можна сприймати навіть у якості афоризмів. Так, В. С. Соловйов стверджував, що зло – це прояв певних дій людини, в його поняття включені всі негативні прояви характеру людини, будь то брехня або неподобство: «зло позначає страждання живих істот і порушення ними морального порядку» [8, с. 28]. Як вважав Л. П. Карсавін, зло – це нестача добра [4, с. 260]. На думку І. О. Ільїна, зло перебуває саме в душі людини і виявляє себе в ненависті, агресії, егоїзмі і пристрастях, воно є «пристрасне тяжіння до розбещеності», «духовний розпад особистості», відхід від Божественного [2, с. 327]. Зло постає в його концепції як протидуховна ворожнеча, а добро є одухотворена любов. С. М. Булгаков писав про те, що всездозволеність людини, її свобода породжує зло, а Є. М. Трубецької підкреслював, що тільки «у ставленні до істоти вільної любов може виявити себе в усій своїй повноті» [9, с. 351]. Тому у самої людини завжди є можливість вибору діяти в напрямку зла або добра.

Сучасні зарубіжні та вітчизняні розвідки у галузі зазначеної проблематики можна оцінити як своєрідне продовження утвореної традиції. Зокрема, у книзі Л. Свендсена «Філософія зла» впроваджується думка, що проблему зла необхідно розв'язувати за допомогою аналізу відносин між людьми, а не виділяти зло як певну самостійну трансцендентну силу [7, с. 14]. Схожі міркування – занурені у різні теоретичні контексти – можна знайти у інших зарубіжних авторів: С. С. Аверінцева, А. А. Бистрова, Г. В. Валєєвої, С. Вейль, Я. Красицького та ін.

Слід надалі відзначити, що будь-який дослідник творчості С. Л. Франка так чи інакше торкається проблематики зла. Серед зарубіжних вчених-франкознавців можна, зокрема відзначити: В. В. Бичкова, П. П. Гайдєнко, Б. Галєнслєбєна, О. Л. Дєбєрєхєтєва, П. Елєна, В. К. Кантєра, Н. В. Мєтєрєшєлєву, В. Н. Пєрєсєлєва, ін.

Глибокий змістовний та методологічний доробок у сучасне франкознавство (із залученням, зокрема, питань відносно можливості подолання зла) внесли також і вітчизняні автори: Г. Є. Алєєв, Д. В. Арабаджа, В. А. Вєршинєна, В. Ю. Дєрєнєський, О. М. Лєцєнєкє, Н. Г. Мєзєгєва, М. В. Нєсправа, Т. Д. Сухєдуб та ін.

Аналіз праць щодо зазначеної тематики дозволяє зробити висновок, що кількість робіт (і відповідно – отриманих теоретичних результатів), присвячених розв'язанню проблеми зменшення зла, значно поступається кількості досліджень, спрямованих на опис цього феномена. Практично не розглядається така властивість любові, як її протилежність злу. І зовсім нез'ясованим залишається питання про конкретний вплив любові на викоренення зла.

Метою статті є відстеження концептуальних вирішень щодо можливостей подолання зла за допомогою любові, якими вони постають в філософській спадщині С. Л. Франка.

Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням от-

риманих наукових результатів. Філософія релігійного гуманізму С. Л. Франка пронизана потужною силою впевненості в тому, що незважаючи на наявність зла у світі, людина може знаходити сили в любові, духовності, добрі, живій вірі, що йдуть із глибин душі. Занепадницькі настрої своєї епохи і зневіру людства в моральний категоричний імператив філософ висловив в роботі «Загибель кумирів», де він пише про те, що «ми вже не віримо в «добро» як абстрактну самодостатню основу, що несе свою святість і своє верховне панування над душами в самому собі і має виразність у деяких окремих нормах або вимогах, обов'язкових для людини» [10, с. 383]. С. Л. Франк не бачить раціонального вирішення проблеми теодицеї, оскільки він вважає, що розуміння зла неможливе, адже це тягне за собою спробу його обґрунтування: пояснення зла тотожне його виправданню, а це позбавлено будь-якого сенсу [11, с. 492]. Мислитель вважає, що зло необхідно усувати, зменшувати, відхиляти, а не пояснювати. А все це можливо реалізувати за допомогою наявності почуття любові у душі людини: зло «знищується тільки добром, благодатною силою любові» [13, с. 226]. Як тьма зникає, відколи її освіє світло, так і зло може бути поборене світлою силою любові. Тому любов виступає у С. Л. Франка у вигляді особливого метафізичного світла, що здатне перемогти темряву зла. Можливо, саме про любов було сказано у Біблії, що вона є «Світло істинне» (Ін.1:9), досконале. І оскільки зло постає у вигляді темряви, тому воно протиставлено непереможному світлу, втіленому у добрі, любові і істині [11, с. 492; 13, с. 26]. Слід підкреслити, що поняття любові ширше поняття добра, тому протилежністю зла є не добро, а саме любов. Любов включає у себе прояв доброго ставлення, проте добре ставлення не завжди включає у себе прояв любові, хоча вона завжди присутня у ньому у зародковому стані. Людина може ставитися до Іншого з добром, але якщо у цьому відношенні відсутня любов, то велика ймовірність того, що на перший план вийде егоїстичне почуття особистості, яке буде реалізовувати на практиці відоме прислів'я «Благими намірами вимощена дорога в пекло». Тому істинна любов завжди безумовна, вона не є засобом для самореалізації людини у добрі, вона проявляє справжнє добро у людині.

Незважаючи на занурення земного світу у «царство темряви», у людини є надія на порятунок, оскільки у глибині світу завжди сяє «Вічне, Немеркнуче Світло» [13, с. 14], яке темрява не в змозі погасити. Філософ вважає, що тим первинним світлом, що вперше освітло земну темряву, став Христос, який «вніс у світ вічне світло любові» [12, с. 91]. Він явив собою зразок тієї істинної любові, що змінює душу людини, Він ніс у собі її незгасиме сяйво і самою своєю особистістю уособив добре ставлення до Іншого, відкриваючи щире любов до людей своїми вчинками і ставленням. На думку С. Л. Франка, не існує іншого способу подолання зла, крім як за допомогою любові. Добре світосприйняття людини, засноване на любові і співчутті, знищує зло, «любов і є єдина сила, яка дійсно перемагає зло» [11, с. 519], любов «відхиляє зло і бореться проти нього» [14, с. 647], зло є «відхід від єдиного справедливого шляху любові» [14, с. 653].

С. Л. Франк «звільняє» Бога від відповідальності за наявність зла. Вихідним пунктом виникнення зла у світі стає той хаос, що розташований між Богом і не-Богом. Той, хто має любов у своєму серці, неминує стає причетним до Бога (усвідомлює він це чи ні), а значить, він стає вільним від зла. Той, хто відчуває ненависть та агресію у своєму серці, знаходиться надто далеко від Бога, любові і «світла». С. Л. Франк пише про подвійність людської природи – як духовна істота людина має щось від Божого Духа, але їй також властивий недолік її тварної природи. Як писав Ф. М. Достоевський: «Гут диявол з Богом бореться, а поле битви – серця людей» [1, с. 137]; саме тому душа кожної людини, наголошує С. Л. Франк, «є поле битви цих великих, всеосяжних засад «світла» та «темряви» [13, с. 209–210]. На його думку, якби людина не була б підвладна гріху, «то її вільні потяги були б мимовільним вираженням любові як сутності Бога» [13, с. 309]. В

цілому, слід зазначити, що поняття гріха вже у собі самому виявляє відсутність любові. Гріховність – це відхід від стану любові. Перебуваючи у стані справжньої любові, людина не може чинити гріховні вчинки. Гріх, як спричинення зла, може реалізовуватися людиною через відсутність у неї любові до Іншого або ж через надмірну любов до самої себе, тобто через егоїзм. У гріху перебуває моральне зло [5, с. 134], яке надалі призводить до фізичного зла.

Коли С. Л. Франк бере за основу декілька висловлювань з Біблії («Бог є світло, і немає у Ньому ніякої темряви» (1Ін.1:5), «розверзає темні прірви та виводить темряву до світла» (Іов.1:22), «у Тобі джерело життя; у світлі Твоєму ми бачимо світло» (Пс.35:10)), то він описує «світло» як особливу внутрішню метафізичну якість, властиву Богу: «світло самого Бога <...> і тому початок верховний та всемогутній» [13, с. 23]. Філософ вважає, що внутрішнє буття християнина, як буття-в-Богові, несе у собі цей образ світла, енергії, спрямованої з його внутрішнього стану душі у світ зовнішній. Тому людина покликана випромінювати у зовнішній світ благодатні сили любові: «справжнє ім'я цієї енергії є – любов. «Бог є любов», і тому буття в Богові є буття, що наскрізь пронизане і просочене благодатною силою божественної любові» [13, с. 267]. Метафізичний світ, який перемагає темряву, є певним вираженням сутності Бога, ім'я якому – любов: «любов за самою своєю сутністю є дієва енергія» [13, с. 267]. Це «метафізично всемогутнє і переможнє» світло бореться з темрявою, «освітлює» кожну людину і є виявленням самого Бога [13, с. 24], воно відбиваючись світить «в первісній глибині будь-якої людської душі» [13, с. 330]. Тому любов, що наповнює серце людини, є засобом переживання деякого сакрального світу, стає особливою якістю трансцендентного. Це метафізичне світло, як особлива властивість Бога, Його благодать, може бути розглянуто як втілення любові і співчуття, як любов-агапе, любов до ближнього, любов, заснована на доброму ставленні, як протиставлення злу і егоїзму. Отже, саме любов і здатна подолати зло, вона являє собою світло, Дух Божий, розкриття особистого самотуття людини. Шлях самовідданої любові є, на думку С. Л. Франка, «єдиним правильним і плідним шляхом боротьби зі злом і перемоги над злом. Так як зло є відособлення, роз'єднаність, ворожість, то його можна справді подолати тільки протилежністю – любов'ю, як вогонь можна загасити лише водою, і темряву розсіяти – тільки світлом; і найсильніша та чиста любов є любов самовіддана» [14, с. 673-674]. Отже, в людині від початку закладена можливість виявлення в своїй душі прояву Духа Божого, втіленого в почутті любові, і тільки від людини залежить, чи буде вона слідувати цьому «Світлу».

Головною причиною зла мислитель бачить «нестачу дієвої любові до ближніх або турботи про них» [13, с. 222]. Коли С. Л. Франк пише про те, що кожна людина несе відповідальність за загальне світове зло, то він наводить приклад чуйних любовних відносин, в яких, навіть якщо і стався конфлікт, навіть якщо і провина лежить на іншому, людина все одно задається питанням про те, «який її недогляд був джерелом того зла, що закралося в душу іншого» [13, с. 221–222]. Така аналогія наводиться філософом як приклад того, що людина зобов'язана взяти на себе відповідальність за існування зла і «тьми» в світі. Отже, усвідомлення особистої відповідальності людини за світове зло вже є кроком до прояву істинної любові до ближнього [13, с. 270]. Це усвідомлення наявності зла як наслідку втрати любові актуалізує заклик до кожної людини взяти на себе відповідальність за відсутність любові і співчуття у своїй власній душі: «бо всяке таке зло або лихо вона усвідомлює як підсумок свого упушення у виконанні обов'язку любові» [13, с. 222], адже у випадку невиконання будь-яка людина зобов'язана нести свою особисту відповідальність за страждання і зло в навколишній реальності. «Обов'язок любові» стає у С. Л. Франка не тільки приписом моралі, він повинен бути присутнім в людині як усвідомлення причетності до загальної внутрішньої єдності людства. Він вважає, що людині необхідно щиро й безкорисливо люби-

ти ближнього, проявляти милосердя, ніколи не мстити і не піддаватися руйнівальному почуттю ненависті, сутність якої полягає у відповіді злом на зло [14, с. 676]. Мислитель закликає приймати з терпінням всі кривди і образи зовнішнього світу, оскільки такий досвід надає корисний здобуток для духовного життя людини. Таким чином, любов у філософа включає в себе сумирність і милосердя. Замість звичної реакції людини відповідати злом на зло, С. Л. Франк наголошує, що необхідно робити прямо протилежне – «відповідати на зло добром – любов'ю» [14, с. 678].

Отже, любов С. Л. Франк ототожнює з добром, спрямованим на викорінення зла в світі. Добро виступає як прагнення до благодаті, як відчуття наповненості Божим духом і любов'ю. Власне ці вищі сили благодаті і здатні звільнити світ від зла і спрямовувати особистість до добродесних вчинків. Людина покликана нести ці сили в собі, «спонукаючи своєю любов'ю іншу людину відкрити себе їм і дати їм можливість діяти в ній» [15, с. 152]. Завдання моральної установи християнства – це «вилиття в світ благодатної сили любові, тобто внесення добра в людські душі і, тим самим, в безпосередні особисті стосунки між людьми» [13, с. 385], тому християнська любов спрямована на «моральне зцілення конкретної людини» [13, с. 339], це любов, яка спрямована на благо ближнього, турботу про нього. З точки зору С. Л. Франка саме така діяльна любов і є істинною, є тією, що удосконалює. Любов, як внутрішній стан душі, повинна, наче сяйво світла, випромінювати себе зовні, бути активною; в цьому і полягає її головна сутність [13, с. 268]. Головне завдання любові ґрунтується на дієслові «віддавати». Тому любов у філософському світосприйнятті С. Л. Франка діяльна, активна, спрямована на перетворення навколишньої реальності. Філософ прагнув до обґрунтування поняття універсальної, всеохоплюючої любові, любові «як загальної життєвої настанови» [14, с. 649]. На основі цього поняття він намагався побудувати свій християнський реалізм, яким визначається такий спосіб життя людини, що сприяє проникненню в світ «зверхмирної благодатної сили» [13, с. 324]. Християнський реалізм С. Л. Франка займає одну з провідних позицій в складі його філософії вседності. Як зазначає В. К. Кантор, християнський реалізм і є істинна любов [3, с. 312]. Основний зміст християнського реалізму С. Л. Франка – це віра в абсолютну цінність любові, вибір такої поведінки і таких дій людини, які засновані на доброму та люблячому відношенні до кожного, спрямовані на перебудову навколишнього середовища. Філософія релігійного гуманізму С. Л. Франка наповнена моральним прагненням до чистоти серця, вибору тих життєвих стежок, які виводять особистість з Царства Темряви до Царства Світла. Важливим є те, що любов бачиться С. Л. Франком насамперед як дієва, діяльна любов, як моральна активність. Якщо згадати слова старця Зосими з діалогу з маловірною дамою в «Братах Карамазових», то можна виявити в них яскравий опис змісту такої любові: «Намагайтеся любити ваших ближніх діяльно і невпинно. У міру того як будете зростати в любові, будете переконуватися і в бутті Бога, і в безсмерті душі вашої. Якщо ж дійдете до повного самозречення в любові до ближнього, тоді вже без сумніву повірите. <...> Любов же діяльна – це праця і витримка, а для інших так мабуть і ціла наука» [1, с. 72–73; 75]. Тобто, щира любов до ближнього і любов діяльна призводять до віри, до переконання в існуванні Бога. Така любов завжди вимагає дбайливості з боку людини, вона спрямована на прояв доброго ставлення до оточення, це любов-емпатія, співпереживання. Вона «розчиняє холод душі», наповнює її теплим почуттям присутності Бога поруч, який і спрямовує людину за допомогою любові до здійснення моральних вчинків. Наприклад до того, щоб вона цінувала і поважала індивідуальність свого ближнього, допомагала йому.

Мислитель вважає, що неможливо перемогти зло насильством і примушуванням. Тому основою християнського реалізму С. Л. Франка виступає одухотворена, діяльна любов як прояв доброти до ближнього. Християнський реалізм не

допускає байдужості до зла, фарисейської позиції або ж егоїстичного, «поверхневого» ставлення до ближніх. Він спрямований насамперед на вдосконалення життя, на встановлення теплих, довірчих відносин між людьми. Людина наділяється відповідальністю за те, щоб зверхмирна благодатна сила активно проникала в земний світ, тому їй необхідно проявляти милосердя і працювати над викоріненням зла насамперед у своїй власній душі.

Важливо, що християнський реалізм С. Л. Франка включає в себе активний прояв «політики любові» в навколишньому світі. Цей термін був запроваджений філософом в роботі «Світло в темряві». Відкидаючи деструктивність політики ненависті і непродуктивність мрійливої любові, він пише, що необхідно «визначати свої дії розрахунком їх максимальної конкретної плодотворності, врахуванням найкращого практичного здійснення завіту любові» [13, с. 271]. На його думку, справжня політика є та, що надихається любов'ю, спрямована на благо інших, а дієва любов є та, що надихає на «політику», тобто на певні правильні дії [13, с. 271]. Так, в благодатній силі любові людина постає як провідник Бога, адже отримує від Нього безпосередній досвід любові для зцілення світу. У «політиці любові» любов сама виступає мотивом для праведних дій і порятунку ближнього [13, с. 272]. У першому випадку любов протікає в людині як заповідь Бога, виходить з глибин її душі, у другому – вона бере свій початок від рішення розуму, виходить від наміру людини як внутрішній моральний закон. Тому моральне вдосконалення світу філософ бачить у проникненні «благодатної сили любові, через людську активність, до загального складу людського життя» [13, с. 398].

Отже, філософ виводить дві форми прояву єдиного початку любові: він розрізняє внутрішню благодать любові як сутнісне «випромінювання благодатної сили любові», і осмислену «політику любові» як вимогу совісті, систему розумних, задуманих дій, що керуються любов'ю [13, с. 268–270]. Перша форма любові містить божественний аспект, вона виходить із Абсолюту і її сутність просякнута сакральним, її духовна складова утворюється з певної субстанції, яка властива і Богу, і людині, одночасно присутня в обох і об'єднує їх. Друга форма любові спрямована на активний прояв в світі особливих дій людини, що складаються з гуманного і доброго ставлення до оточення. Проте, ці дві різнорідні форми активної дії прояву любові утворюють єдність. Таким чином, буття людини в Богові, на думку С. Л. Франка, вимагає, щоб любов не тільки вилитася з душі людини на ближніх і навколишнє життя, тим самим висвітлюючи і об'єднуючи все у собі, але й спонукала до певних дій, які могли б нести виражену користь.

Тому справжня любов, на думку філософа, повинна включати в себе турботу про Іншого, конкретну допомогу йому, спрямовану на задоволення його потреб. Любов – це «благовоління», тобто «безкорислива зацікавленість в благові ближнього» [13, с. 286]. Тому в роботах С. Л. Франка любов переважно розглядається в контексті любові-агапе, любові-charite (милосердя), яка відрізняється від потягу, стихійного почуття, «від усякої чисто плотської або душевної прихильності або симпатії до людини – філії» [13, с. 284–285]. Філософ розуміє любов-агапе як любов, що віддає, піклується, допомагає, розкриває індивідуальність кожного. Це добросердна, дієва любов. Мислитель вважає, що в цьому світі немає нічого такого, що могло б перешкодити можливості прояву любові, перетнути ймовірність її виникнення, тому християнин повинен ставитися до всіх людей з любов'ю, вона тільки й може бути його єдиним почуттям до цього світу і людства [13, с. 268]. Тому зло можна здолати тільки завдяки усвідомленню міцного зв'язку любові в досвіді всеєдності, в якому людина свідомо вибере шлях самопожертви на благо Іншого. Отже, феномен зла розглядається С. Л. Франком не як певне умовне трансцендентне явище, а як те, що виникає у відносинах людей (саме такий підхід підтримує – про що вже згадувалось – Л. Свендсен). Саме людина несе відповідальність за зло, котре панує в світі: «Усвідомлюючи всеєдність буття, яке

укорінене в Богові, ми ясно бачимо свою відповідальність за зло, що панує в ньому, і так само ясно розуміємо неможливість нашого спасіння без загального порятунку» [10, с. 422].

Невіра в силу і успішність любові бачиться С. Л. Франком як ознака гріховної слабкості людської природи. На його думку, немає кінця для такої сили любові, що діє, зцілює і рятує, тому головне вдосконалення людини складається «в максимальному розвитку і напруженні основоположної християнської енергії – любові» [13, с. 322–323]. Він пише, що «ми повинні і можемо любити ближнього в християнському розумінні цього поняття (агапе) абсолютно незалежно від того, чи «подобається» він нам, чи можемо ми «любити» його в порядку чисто людського суб'єктивно-емоційного тяжіння (філія)» [13, с. 285–286]. Любов описується філософом як «відкритість душі для сприйняття святості абсолютної цінності «ближнього» – будь-якої людської душі, як такої» [13, с. 286]. Тому любов – це «безпосереднє сприйняття абсолютної цінності любимого <...> щастя служіння іншому» [14, с. 635–636]. Тому у людини повинно бути два основних головних завдання її життя: внутрішнє самовдосконалення і активна любовна допомога ближньому [13, с. 340].

Таким чином, С. Л. Франк ставить за мету вдосконалення внутрішнього духовного буття людини шляхом розвитку в неї діяльної сили любові: «заповідь вдосконалення збігається з заповіддю розвитку у собі благодатних сил любові» [13, с. 338]. Тому заповідь «будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний» (Мф.5:48) може бути розглянута нами в контексті її розуміння через любов, тобто будьте наповнені любов'ю як Бог, вдосконалюйте в собі сяйво безумовної любові. Ця настанова складається з двох головних заповідей любові: «Люби Господа, Бога твого, всім твоїм серцем» і «Люби свого ближнього, як самого себе» (Мф.22:37–39). Виконання цих двох наказів веде людину до досконалості небесної. Дві ці заповіді (про любов до Бога і любов до ближнього) виступають у С. Л. Франка головними категоріями осмислення, оживлення, зміцнення і збагачення людського життя. Поєднуючи їх в одну, філософ спонукає людину уподібнитися Богу «як досконалему джерелу любові і життя» [10, с. 417]. Сила енергії любові тождна випромінюванню зовні духу Абсолюту, вона виражається «у моральній активності, в любовній діяльності на благо ближнього, в зв'язанні добра в світ. Моральна активність в світі, цей загальний імператив заповіді любові, збігається, таким чином, з завданням вдосконалення світу» [13, с. 338]. Силою, спрямованою на протистояння злу, має виступити «християнське буття, з якого необхідно витікає любов до ближнього» [13, с. 244]. Однак на відміну від моральних розпоряджень, що накладають закон ззовні, християнство формує саме внутрішній лад духовного буття [13, с. 249], де людина саме і може викоренити початки зародження зла.

Висновок з цього дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку. Як можна примирити існування зла в світі з всемогутністю Бога? Перш за все, слід розуміти, що відповідальність за зло лежить на самій людині, адже своїми вчинками вона сама творить зло і сприяє зануренню цього світу в царство п'їтьми. Любов, як метафізичний стан душі, що бере свій початок з області трансцендентного, є тим «подарунком», яким Бог наділив своє творіння. Адже саме завдяки їй людина може робити вибір на користь добра і добрих дій. Ми можемо з очевидністю визнати той факт, що неможливо повністю позбутися від панування зла в світі, але, тим не менш, існує можливість значного покращання навколишнього середовища силою любові. Людству необхідна не глобальна загальна боротьба зі злом, важливими стають ті почуття любові і доброти, які привносять в цей світ кожна конкретна людина. Це і буде те сяюче світло, яке не зможе огорнути тьма (Ін.1:5). Отже, всі зусилля людей мають бути спрямовані на підтримання цього світла, яке уособлює собою примноження любові в навколишньому світі.

Тому діяльна любов С. Л. Франка виступає засобом зменшення зла. Вона містить в собі не тільки свідому «підтримку світла своєї душі» і тепле почуття любові, що виходить із неї, а й реалізацію конкретних моральних дій, в основі яких лежить любов до ближнього. Така любов сприяє зародженню в людині турботи, добросердя, вона покликана викорінювати зло з внутрішнього стану особистості.

Подальший розвиток дослідження має проявитися в пошуку відповіді на питання: «Що саме змушує людину обирати зло, а не любов?»; важливо дослідити умови того особистісного вибору, якими керується людина, коли «сприймає» волю до вчинку як наслідок егоїзму і гордині, а не як наслідок безкорисливості і любові.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. – М.: Эксмо, 2015. – 928 с.
2. Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. – М.: Айрис-Пресс, 2007. – 574 с.
3. Кантор В. К. Принцип «христианского реализма», или Против утопического своеволія («Свет во тьме» – духовное завещание С. Л. Франка) // Семен Людвигович Франк / под ред. В. Н. Поруса. – М.: РОССПЭН, 2012. – С. 287–314.
4. Карсавин Л. П. Малые сочинения. – СПб: Алетейя, 1994. – 532 с.
5. Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 4. – 556 с.
6. Мотрошилова Н. В. Третья часть трилогии С. Л. Франка «Духовные основы общества», ее исторические предпосылки и главные идеи // Семен Людвигович Франк / под ред. В. Н. Поруса. – М.: РОССПЭН, 2012. – С. 264–286.
7. Свендсен Л. Философия зла. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 352 с.
8. Соловьев В. С. Оправдание добра: Нравственная философия. – М.: Республика, 1996. – 479 с.
9. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. – 656 с.
10. Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Реальность и человек. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2009. – С. 341–426.
11. Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Человек и Бог. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010. – С. 77–524.
12. Франк С. Л. О невозможности философии // Франк С. Л. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – (Слово о сущем). – С. 88–95.
13. Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии // Франк С. Л. Свет во тьме. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. – С. 3–414.
14. Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Свет во тьме. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. – С. 415–827.
15. Элен П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. – М.: Идея-Пресс, 2012. – 304 с.

REFERENCES:

1. Dostoevskiy F. M. Brat'ya Karamazovy [The Brothers Karamazov]. – М.: Eksmo, 2015. – 928 s.
2. Il'in I. A. O soprotivlenii zlu siloyu [On resistance to evil by force]. – М.: Ayris-Press, 2007. – 574 s.
3. Kantor V. K. Printsip «khristianskogo realizma», ili Protiv utopicheskogo svoevoliya («Svet vo t'me» – dukhovnoe zaveshchanie S. L. Franka) [The principle of «Christian realism», or Against utopian self-will («The light in the darkness» – is the spiritual testament of S. L. Frank)] // Semen Lyudvigovich Frank / pod red. V. N. Porusa. – М.: ROSSPEN, 2012. – S. 287–314.
4. Karsavin L. P. Malye sochineniya [Small works]. – СПб: Aleteyia, 1994. – 532 s.
5. Leybnits G. V. Sochineniya: v 4 t. [Works: in 4 v.]. – М.: Mysl', 1989. – T. 4. – 556 s.
6. Motroshilova N. V. Tret'ya chast' trilogii S. L. Franka «Dukhovnye osnovy obshchestva», ee istoricheskie predposylki i glavnye idei [The third part of the trilogy of S. L. Frank «The spiritual foundations of society», its historical premises and main ideas] // Semen Lyudvigovich Frank / pod red. V. N. Porusa. – М.: ROSSPEN, 2012. – S. 264–286.
7. Svendsen L. Filosofiya zla [The philosophy of evil]. – М.: Progress-Traditsiya, 2008. – 352 s.
8. Solov'ev V. S. Opravdanie dobra: Nrvstvennaya filosofiya [The justification of the good: An essay on moral philosophy]. – М.: Respublika, 1996. – 479 s.
9. Trubetskoy E. N. Smysl zhizni [The meaning of life]. – М.: Institut russkoy tsivilizatsii,

2011. – 656 s.

10. Frank S. L. Krushenie kumirov [The downfall of idols] // Frank S. L. Real'nost' i chelovek. – Minsk: Belorusskaya Pravoslavnaya Tserkov', 2009. – S. 341–426.

11. Frank S. L. Nepostizhimoe [The unknowable]. // Frank S. L. Chelovek i Bog. – Minsk: Belorusskaya Pravoslavnaya Tserkov', 2010. – S. 77–524.

12. Frank S. L. O nevozmozhnosti filosofii [On the impossibility of philosophy] // Frank S. L. Russkoe mirovozzrenie. – SPb.: Nauka, 1996. – (Slovo o sushchem). – S. 88–95.

13. Frank S. L. Svet vo t'me. Opyt khristianskoy etiki i sotsial'noy filosofii [The light in the darkness. The experience of Christian ethics and social philosophy] // Frank S. L. Svet vo t'me. – Minsk: Izdatel'stvo Belorusskogo Ekzarkhata, 2011. – S. 3–414.

14. Frank S. L. S nami Bog. Tri razmyshleniya [God with us. Three meditations] // Frank S. L. Svet vo t'me. – Minsk: Izdatel'stvo Belorusskogo Ekzarkhata, 2011. – S. 415–827.

15. Elen P. Semen L. Frank: Filosof khristianskogo gumanizma [Semen L. Frank: Philosopher of Christian humanism]. – M.: Ideya-Press, 2012. – 304 s.

Скляр А. В., магистр философии, аспирантка кафедры философии Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара (Днепр, Украина), E-mail: anchiktigra@i.ua

Любовь как возможность преодоления зла в христианском реализме С. Л. Франка.

Аннотация. Рассмотрена проблема влияния любви на искоренение зла в контексте философских воззрений С. Л. Франка. Показано, что с точки зрения известного православного мыслителя, противоположностью зла является не добро, а любовь. Подчеркивается, что согласно мнению С. Л. Франка, ответственность за зло лежит именно на человеке. Особенное внимание уделено тому факту, что христианский реализм философа выделяет деятельную любовь как ключевой фактор борьбы со злом.

Ключевые слова: любовь, добро, зло, теодицея, христианство, православие, Бог, духовность.

Skliar A.V., Magister of philosophy, postgraduate student of the Department of Philosophy, Oles Honchar Dnipro National University (Dnipro, Ukraine), E-mail: anchiktigra@i.ua

Love as the possibility for overcoming of evil in the Christian realism of S. L. Frank.

Abstract: The purpose of this study is to explore the conceptual solutions of the possibility of overcoming evil with the help of love, as they appear in the philosophical heritage of S. L. Frank. The concepts of «Christian realism» and «politics of love» is studied. The article presents the research of active, spiritual, inspired love as a moral activity. The main type of love which was discriminated by S. L. Frank was discussed. Love in the philosophical world view of the thinker is aimed for the transformation of the surrounding reality; it acts as a special metaphysical light that can conquer the darkness of evil. It was concluded that love is the feeling of emotional experience of the certain sacred world; love is the special quality of transcendental. Love can be seen as a property of God, as His grace, as a metaphysical light, which includes charity and compassion. Love-agape (or love for one's neighbor, which is based on a good relationship) is the opposite of evil and selfishness. It was found that only this kind of love can overcome evil, because it contains the Spirit of God, which reveals the personal existence of man. A detailed analysis of the love between person and God has been carried out.

The article shows that the responsibility for evil lies only on the person himself, because he does evil by his actions and promotes the immersion of this world into the «kingdom of darkness». Love, as a metaphysical state of soul, originates from the field of transcendental. Thanks to it, a person can make a choice in favor of good and good actions. We recognize that it is impossible to get rid of world evil completely, but we are able to improve the world through the power of love. It is essential that the concept of love is broader than the concept of good, so the opposite of evil is not good, but love. Exploring the works of S. L. Frank, we can say that for him the reason of evil is the lack of love to the Other. Consequently, the problem of evil is the result of love's deprivation and it actualizes the exhortation to each person to take responsibility for the lack of love and compassion in one's own soul. According to the philosophy of S. L. Frank, only active love is a way of reducing evil. It has the implementation of specific actions, which are based on the love for one's neighbour. Thus, this kind of love is born in man a sense of caring, kindhearted; it is designed to eradicate evil from the inner state of the person.

Keywords: love, good, evil, theodicy, Christianity, Orthodoxy, God, spirituality.

Бредун І. В.,

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, Харківський національний університет будівництва
і архітектури
(Харків, Україна), E-mail: polk@i.ua

ІНДИВІДУАЛЬНА ЕСХАТОЛОГІЯ ЄГИПТЯН

***Анотація.** Проводиться послідовне осмислення релігійних ідей есхатологічного змісту у просторі стародавньої свідомості. У межах картини світу єгиптян виявляє смислові рівні теми, розробляє авторські інтерпретації. Есхатологічні ідеї розглядаються під кутом зору уявлень та вірувань про Долю людини та Долю Всесвіту. Есхатологія розкривається у контексті індивідуального виміру (як доля душі після смерті), в просторі якого осмислюються її додаткові контексти.*

***Ключові слова:** душа, есхатологія, ідея, індивідуальна, світогляд, циклічна.*

Актуальність. Проблема розкриття смислових обріїв есхатологічних ідей у вимірах різних релігійних традицій має ключове значення для осмислення феномену есхатології. Реконструкція стародавніх уявлень відкриває можливість відстежити його джерела виникнення та еволюцію. З одного боку, це поширює простір його смислотворення. З іншого боку, культивує інтелектуальну культуру, розширює межі світської та релігійної свідомості, розвиває духовну та індивідуальну культуру мислення.

Нашою **метою** виступає виявлення та інтерпретація есхатологічної проблематики в просторі стародавньої свідомості єгиптян, а саме розкриття ідеї Долі крізь призму їх сакральних думок; реконструкція світоглядного (смислового) ядра сакральної свідомості; виокремлення індивідуальної есхатології та окреслення можливих контекстів Всесвітньої есхатології (їх інтерпретація).

Ступінь розробленості проблеми. Есхатологічна проблематика пронизувала всі релігійні та філософські системи людства, сакральні тексти єгиптян, роботи яскравих авторів західноєвропейської парадигми культури, філософів: Цицерона, Піфагора, Платона, Аристотеля, Прокла, Ямвлиха, Дж. Бруно, Г. Лейбніца, Ф. Ніцше, А. Шопенгауера та ін..

Тема дослідження орієнтує на необхідність розкриття співвідношення ідей Долі і безсмертя, виявлення ролі та вимірів здійснення есхатологічних ідей в єгипетській картині світу. Світогляд стародавніх єгиптян орієнтує на дві сфери буття Всесвіту. Духовну та земну, з акцентом на першій. Джерелом Долі духовних сутностей мислиться небесна реальність. В ній концентруються уявлення про посмертну мандрівку душ (вектор індивідуальної есхатології), всесвітню пам'ять (як воскресіння Долі минулого в містичному спогаді).

Треба зазначити, що міфологічна свідомість єгиптян презентує ідею Долі через теми, які змістовно розкривають питання джерела походження світу, людського життя (духовну та земну Долю душ), тобто Долю земного світу. Стародавній світогляд окреслює погляди на Долю небесних світил, тайну «народження та смерті», «воскресіння», посмертного суду та ін.. У літературі існує думка, що есхатологічні міфи (як уявлення про кінець світу) були відсутніми у первісних культурах. Але, архаїчна міфологія підготувала певні уявлення та ідеї есхатологічного навантаження: теми про смерть та воскресіння Природи; про злих та добрих духів, які стають загрозою для життя людини та світу. Отже, стародавні уявлення про життя та смерть, загробний світ (та зазначені вище теми) поступово окреслюють коло есхатологічних ідей.

Цікаво відзначити (у контексті невеликого екскурсу в історію), що есхатологічна міфологія була характерною рисою ацтеків. Вона оповідала про цикли та епохи Сон-

ця, його чотири етапи (форми) існування. Розповідала про його загибель. Небесне світило втілювало в собі ідею стабільності космосу. Зміни в ньому сприймалися як певні знаки, які свідчили про кінець світу. З часів ацтеків ведуть свій початок вірування про необхідність підтримувати силу богів та небесних світил за допомогою певних ритуалів жертвоприношення. Їх метою було відкладення кінця світу. Останній сприймався як час очищення, катастрофи, землетрусів та голоду. Первісна людина вважала, що ритуал гармонізує цілі Всесвіту та людства, підтримує життя. Як наслідок, виступає гарантом існування, продовжує Долю живих істот. Окресленні ідеї отримують свій розвиток і в інших релігійних світоглядах.

Есхатологічна модель єгиптян: загальні риси. Дуалістичні уявлення про Долю людини та Всесвіту осмислюється нами у відповідності з двома концепціями часу (характерних для стародавніх єгиптян). Перша концепція мала назву «нехех». У смислового відношенні під її владу підпадає все мінливе. «Нехех» у вигляді пам'яті повертала до першооснови (сфери Духу). У нашому контексті так тлумачиться Доля земна. Другий вимір розуміння часу носило ім'я «джет», яке орієнтувало на вічно існуюче. Цей вимір орієнтує на експлікацію Ідеї Доли, яка «продовжується» у вічності (джет). Вона розкриває погляд на безсмертне існування духовних сутностей у потойбічному світі, мислиться поза часом, але актуалізується в ньому. Ця ідея об'єднує подвійне розуміння Доли (мінливої та вічної). З одного боку, Доля духовних істот реалізується у поцейбічному їх існуванні. З іншого боку, їх життя продовжується в Абсолюті, над сущим.

Велика есхатологія у контексті розкриття теми Доли спонукає нас до окреслення деяких уявлень єгиптян пов'язаних з космогонією. В космогонії періоду епохи Стародавнього Царства йдеться про Ра-Атума, який створив Шу (Повітря) і Тефнут (Вологу). Потім від них з'явилися Геба (Земля) та Нут (Небо). Останні породили Осіріса, Сета, Ізиду та Нефтіду. Отже, з часу творіння богів починає свій рух їх Доля та Доля світу (його представників) [3].

Смисловий вимір індивідуальної есхатології розкриває теологія храму Ра (у Геліопі). Вона оповідала про Долю царя після смерті, який усвідомлювався як бог, формувала уявлення та вірування у шляхи душі за гробом. Отже, Бог Сонця приймає фараона у вічність, в небесне буття. В образі птаці, саранчі, або скарабея фараон сходить у блаженні Поля. Перехід до них пов'язаний з необхідністю очищення. Потойбічне буття уявляється як багаторівневе. Щоб перейти на наступний рівень цар повинен був відповісти на певні питання (у вигляді магічної формули). Ця процедура нагадує відомий обряд ініціації, але такий, що відбувається в іншому світі. У літературі ми зустрічаємо розповідь про небесну Долю царя. А саме, у загробному світі цар не зустрічається з Осірісом (суддею). Цар усвідомлюється як рівний богу. Він сідає на небесний трон, починає правити народом у вічності. З одного боку, це окреслює картину небесного світу (культивує ідею небесного Суду), тобто вказує на ідею загробного суду над душами людей. З іншого боку, орієнтує на карту небесного світу, а саме на світоглядні цілі у досягненні вищого існування (виміри, які душа повинна пройти) [2; 3].

На протязі аналізу стародавніх уявлень ми періодично стикаємось з ідеєю Єдиного цілісного буття, яка змістовно розкриває у його межах безперервний зв'язок небесного та земного світів, тобто його Долю (проявлену у Долі інших істот). Вона презентується у поглядах на Дух та Природу. Остання презентується в образі богині. Разом вони керують Долею Всесвіту, духовними та земними Долями духів (процесом їх втілення в земну реальність). Отже, проходить контекстуальна акцентуація на духовному вимірі буття, який проявляється у земному його втіленні та є джерелом життя, тобто Доль всього існуючого. Під цим кутом зору стає зрозумілим погляд єгиптян на богів, а саме на культ фараона (представника небесних вимірів). Він вказує та орієнтує на цей вічний взаємозв'язок, взаємовплив двох сторін однієї реальності (Єдиного).

В поглядах, віруваннях, сакральних культурах дедалі закладаються ідеї Долі обраних небесами (царів, фараонів, богів), тобто їх божественного походження та земного втілення, а також їх шляхи сходження (та всіх душ) з небесних сфер (мандри душ за гробом). У загальному вигляді формується розгалужений змістовно вимір індивідуальної есхатології, а саме роздуми про індивідуальні Долі різних видів душ.

Уявлення про божественну сутність фараона постійно культивуються у просторі стародавньої свідомості, ведуть свою історію з глибин первісних вірувань. Вище ми говорили про Долю царя у контексті його сходження у небесну сферу. Тепер її окреслимо в іншому векторному осмисленні. Доля володаря починається (у божественному бутті), а потім продовжується у земному його житті. Відомості про неї ми черпаємо з уявлень про першого царя Менеса. Завершується небесне коловертання Долі царя його сходженням на небо. Після смерті фараон своє земне існування продовжував на небесах. Там актуалізувалась його Доля небесна (безсмертя). Це наштовхує на думку про зародження ідеї Єдиної Долі його душі, яка презентує та віддзеркалює ідею Долі всіх душ.

Доля всіх фараонів сприймалась як Доля богів, які керують світом та забезпечують процвітання країни. У нашому контексті боги дбають про Долю земну та Долю всіх її представників. Саме з цієї сакральної ідеї починає формуватись єгипетська карта світу. Ідея безсмертя стає її світоглядною засадою. Доля божеств розкриває світоглядні орієнтири віри у Долю людських душ (індивідуальну), формує уявлення про сходження та мандри душ за гробом.

Доля богів. Розвинена теологія щодо богів склалась у стародавньому Єгипті (щодо бога Птаха, згодом Осіріса та Гора). Релігійні уявлення Єгипту оберталися навколо ідеї їх земної Долі, тобто фізичного втілення. Отже, Доля представників божественного пантеону не уявлялась поза реалій цього світу, їх земних життів. Відбитки уявлень про неї зафіксовані на стародавніх стінах храмів, склепів, тобто в артефактах культури. У межах стародавніх уявлень єгиптян Доля богів існує в ареолі ідеї вічного життя, безсмертя [3].

У цьому контексті згадується Ізіда, яка співала «Піснь Воскресіння». Вона призивала душу померлого чоловіка до земного існування. Під різними кутами зору у колі стародавніх вірувань єгиптян розкривається земна Доля богів. У цьому сенсі особливу популярність в межах релігійної свідомості тих часів отримала Доля Осіріса. Він був єдиним богом який після смерті був оживленим, а саме отримав перемогу над смертю. Ця легенда укорінює ідею вічного життя, можливість його продовження у небесних вимірах, дає надію на майбутню Долю душі.

Долі божеств знаходяться у стані постійних коловертань, тобто вищі духовні сутності періодично втілюються. Ця ідея підтримує вірування єгиптян у безсмертя, в непорушність космічного світоустрою [3]. Ідея Долі богів закладається у просторі уявлень про великого бога, який іменувався Птахом. Він мислився як творець життя та вищих істот (богів). Йому приписувалась також функція творіння їх земних Доль. Саме він керував їх перевтіленнями. Отже, Доля земних сутностей, земного буття формується завдяки богам. На початку творення світу перші Долі богів асоціюються у єгиптян з їх втіленнями у світ речей (в глину, камінь, рослинний світ, в усі різновиди існуючих форм). Доля богів окреслює структуру Всесвіту. Їх сходження в царство мертвих символізує вічне життя та переходу душ по інший бік реальності, з одного боку. З іншого боку, формує уявлення про небесні сфери, духовні виміри по яким мандрує душа за гробом. Зasadничою стає тема духовної трансмутації, яка «фіксує» у свідомості людини ідею вічної Долі (Єдиної) індивідуальної душі [3]. Так чи інакше, а ідея Долі отримує свій розвиток в стародавньому світогляді, фіксується на рівні свідомості культури. Ідея вічної Долі богів породжує ідею вічної Долі людських душ. Наступним її значущим виміром здійснення є наступна сфера.

Фізична реальність та її Долі. У черговий раз ми стикаємось з думкою, що в стародавньому світогляді єгиптян Доля Космосу та земного світу повністю за-

лежить від прихильності богів. Всесвіт створений вищими істотами, які керують ним, Долями його представників (людей, птахів, тварин) та небесними світилами. Як наслідок, в стародавню епоху сформувалась та отримала свій розвиток солярна теологія. Космос та Небесні світила обожнювались. Стародавні люди вірили, що бог Ра (Сонце) кожен день вмирає та відроджується на світанку. Загробна Доля фараона (з часом) починає мислитися як його оживлення в образі молодого бога Ра. Поступово Доля людини починає уподібнюватися сонячному циклу, тобто мислиться як перехід від однієї форми буття до іншої, тобто пульсує у межах замкнутого циклу «народження – життя – смерть – відродження».

Доля душі, або індивідуальна есхатологія. Тема індивідуальної есхатології, Доля душі представлена у поширеному вигляді у просторі культури стародавніх єгиптян. Її система координат охоплює земну її Долю та Долю небесну. Єгиптяни першими сформуvalи доктрину безсмертної Доля душі, яка презентується нами як Єдина. Ідея Доля душі, її шляхів після смерті, загробних мандрів привертала особливу увагу стародавніх людей.

В давньоєгипетських уявленнях життя після смерті усвідомлювалось як народження людської душі в зоряних світах (небесах). Небесну сферу розуміли як Матір. В ній відбувається небесне народження душі (її Доля). Душа звільняється від земного тіла, перероджується у божественному житті, актуалізує небесну Долю в позаземних вимірах [3].

Душа вважається безсмертною. Після руйнування фізичного тіла її подальша Доля може розвиватись двома шляхами. Перший шлях розкриває її Доля небесні за гробом, втілюється в ідею небесного воскресіння. Інший шлях вказує на повернення її до земного буття, тобто входження в нове тіло (дитини). Останнє пояснюється як земне воскресіння, процес оновлення Доля земної, яка продовжується у стані нового дитинства. На протязі всієї історії формування та існування єгипетських вірувань атрибутом існування індивідуальної душі усвідомлювалась її Доля у фізичному тілі. Ці ідеї фіксуються на стінах стародавніх храмів. В одному з фрагментів зображена Душа, яка тягнеться до тіла, намагається з'єднатися з ним. На об'єднання останніх були спрямовані різні погребальні ритуали та обряди, молитви жерців. Це фіксується у Книзі Мертвих (буде далі) [3].

Йде мова про те, що єгиптяни приділяли велику увагу *Доля земної* у контексті значущості здійснення «правильного» переходу. Значення мало збереження тіла померлої людини, особливо голови, яку іменували як «сідницю життя». Страшною Долею (смертю) вважалось спалення та обезголовлення, а також розтерзання шакалами людського тіла. У Книзі мертвих йдеться про те, що перед здійсненням ритуалу погребіння спочатку тіло покійного ретельно мила, потім очищали солями натрію, потім «збирали» та бальзамували. Світоглядні акценти припадали на небесну Долю душі, а не на земну.

Треба окремо зазначити, що муміфікація тіл почала здійснюватись при царях перших династій (початок III тис. до н. е.). Ця традиція тісно пов'язана з уявленнями єгиптян про Долю людської душі за гробом, які концентрувались у поглядах на людину та її духовні тіла.

Отже, стародавні єгиптяни поступово розробили вчення про майбутню Долю душі після смерті. Воно складалось також у відповідності до солярних міфів. В священних текстах йдеться мова про підземні сфери. Оповідується як мертві проходять через отвори у Сонці, яке заходить. Шляхи їх небесної Доля йдуть через темряву, ведуть їх до небесного отця Осіріса.

Нами зазначалось, що тема індивідуальної есхатології (Доля душі за гробом) віддзеркалювалась в обрядах жерців стародавнього Єгипту. Відомо, що існувала традиція, коли труп мерця перевозили через озеро (на його західний бік). Останній асоціювався з місцем сходження Сонця. Всі релігійні системи світу окреслювали уявлення про потойбічний світ, його виміри. Поширеним було його сприйняття та

тлумачення як місце кари небесної, місце очищення та суду [1].

Нагадаємо, що боги (як представники вічності) уособлювали вічне життя. Їх Доля (Всесвітня) презентувала переходи, коловертання буття, культивувала засади сприйняття універсуму як Єдиного (існування Всесвіту). Йдемо далі. Ідея Доли богів поступово еволюціонувала. Від Доли земної, історій про їх царювання на єгипетському престолі (Осіріса), його смерті (від брата Сета) і до чуда воскресіння (сином Гором). Під нашим кутом зору ця тема (ідея Доли бога) поступово універсалізується. Бог починає мислитися (у розширеному вигляді) як життєва енергія, яка забезпечує вічне коловертання буття, його відродження (циклічний розквіт та цвітіння рослинного світу). Під цим кутом зору згадаємо, що Осіріса сприймали як дух хліба. Висихання Нілу тлумачилось як вмирання бога. Наповнення водою ріки сприймалось як результат плачу богині за мертвим чоловіком. Зростання рослинності сприймалось як його оживлення. Бог асоціювався з новим врожаєм. У різних варіаціях міфу про Осіріса він тлумачився по-різному. Інколи як дух дерева (злаків). Взагалі мислився як дух рослинності, бог плодючості. Інколи йому вклонялись як богу Сонця. Смерть та воскресіння бога святкувалось у всіх кутках Єгипту, інколи вона інсценізувалась. Ідея Доли бога породила низку обрядів та ритуалів, які розкривають тему вічного життя по інший бік світу. Обряд погребіння статуї Осіріса в могилу людей здійснювалось з метою призиву воскресіння мертвих, а саме отримання дару духовного безсмертя [2; 3]. Отже, Осіріс сприймається як основа існуючого життя, його джерело. Він з'єднує світи (небесний та земний). Йде мова про ідею Доли Духу життя.

З легендою про Осіріса пов'язані уявлення про загробну Долю душі. Після своєї смерті бог став царювати в царстві мертвих. Він став царем вічності, володарем підземного світу та мертвих. Осіріс здійснював суд над душами останніх. Мертві повинні були сповідатись перед богом. Після цього їх тіла звисували на вагах правосуддя. Грішних карали, а добродійні душі відправлялись у вічне царство. Знову підкреслимо, що воскресіння Осіріса єгиптянами сприймалось як гарантія існування вічної індивідуальної Доли душі. Вони вірили, що кожна душа може жити вічно у небесному царстві [2].

Ідея Доли землі (матерії) укорінюється в уявленнях про богів, які вмирають та відроджуються. Ця ідея розвивається в різних кутках світу, релігійній свідомості Фінікії. Її мотиви оповідає міф про Долю бога Аттіса (Мала Азія). Стародавній єгипетський міф про Долю Ізіді розповідає про воскресіння плоті. Ця ідея згодом отримає свій розвиток і у просторі античного світу.

Отже, реконструкція засадничих ідей стародавнього світогляду презентує різні виміри здійснення есхатологічної теми Доли (певну структуру есхатологічної моделі світу). Ідея Доли проростає в релігійному світогляді єгиптян, стає базовою ідеєю їх релігійних поглядів. У вигляді теми Доли богів вона виступає значущим атрибутом їх релігійної картини світу. Основними віхами її розвитку стали теми: Доля небесна та земна; Доля душі за гробом; Доля представників божественного пантеону; Доля країни; воскресіння Людства; небесного Суду та ін.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Тейлор Э. Первобытная культура; [пер с англ.]. – М.: Социально-экономическое издательство, 1939. – 567 с.
2. Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь: Умирающие и воскресающие боги растительности; [пер. с англ.]. – М.: АТЕИСТ, 1928. – Вып. III. – 197 с.
3. Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. – М.: Академический Проект, 2008. – 622 с.

REFERENCES:

1. Teylor E. Pervobytnaya kul'tura; [Primitive culture]. – М.: Sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo, 1939. – 567 s.
2. Frezer Dzh. Dzh. Zolotaya vetv': Umirayushchie i voskresayushchie bogi rastitel'nosti; [The Golden bough: the Dying and resurrecting gods of vegetation]. – М.: АТЕИСТ, 1928. – Вып. III. – 197 s.

3. Eliade M. Istoriya very i religioznykh idey: Ot kamennogo veka do elevsinskiikh misteriy [History of faith and religious ideas: From the stone age to the Eleusinian mysteries]. – М. : Akademicheskii Proekt, 2008. – 622 s.

Бредун И. В., кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, Харьковский национальный университет строительства и архитектуры (Харьков, Украина), E-mail: polk@i.ua

Индивидуальная эсхатология египтян.

Аннотация. Проводится последовательное осмысление религиозных идей эсхатологического содержания в пространстве древней сознания. В рамках картины мира египтян обнаруживает смысловые уровни темы, разрабатывает авторские интерпретации. Эсхатологические идеи рассматриваются с точки зрения представлений и верований о Судьбе человека и Судьбу Вселенной. Эсхатология раскрывается в контексте индивидуального измерения (как судьба души после смерти), в пространстве которого осмысливаются ее дополнительные контексты.

Ключевые слова: душа, эсхатология, идея, индивидуальная, мировоззрение, циклическая.

Bredun I., PhD in philosophical sciences, docent, associate professor of the Department of philosophy, Kharkov national University of construction and architecture (Kharkov, Ukraine), E-mail: polk@i.ua

Individual eschatology of the Egyptians.

Abstract. The author addresses the problem of revealing the semantic horizons of eschatological ideas in the measurement of the ancient tradition, which are key to understanding the phenomenon of eschatology. Reconstruction of ancient representations opens the opportunity to track its sources of origin and evolution. On the one hand, it spreads the space of its thinking. On the other hand, it cultivates intellectual culture, expands the boundaries of secular and religious consciousness, develops a spiritual and individual culture of thought.

The purpose of the article is the discovery and interpretation of eschatological issues in the space of ancient Egyptian consciousness, namely the disclosure of the idea of Fate through the prism of their sacred thoughts; Reconstruction of the ideological (semantic) core of sacred consciousness; The isolation of individual eschatology and the outline of possible contexts of the World's eschatology (their interpretation).

The author concludes that the reconstruction of the basic ideas of the ancient world outlook presents various dimensions of the implementation of the eschatological theme of the Fate (a certain structure of the eschatological model of the world). The idea of Fate sprouts in the religious outlook of the Egyptians becomes the basic idea of their religious views. In the form of the theme of the fate of the gods, she acts as a significant attribute of their religious picture of the world. The main milestones of its development were the theme: Fate of heaven and earth; The fate of the soul behind the coffin; The fate of representatives of the divine pantheon; The fate of the country; The resurrection of mankind; Heavenly Court and others.

Keywords: soul, eschatology, idea, individual, world view, loop.

УДК 316.37

Палагута В. И.,

доктор философских наук, профессор
заведующий кафедрой инженерной педагогики
Национальной металлургической академии Украины
(Днепр, Украина), E-mail: visnukdnu@i.ua

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ КОЛЛЕКТИВНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕ- СТВЕ

Аннотация. В статье анализируются три взаимосвязанных вопроса, актуальные для оценки состояния и развития современного украинского общества, а именно, – что такое историческая память как социокультурный феномен? Как историческая память со-

относится с коллективной идентичностью? И как, в контексте исторической памяти, коллективная идентичность соотносится с индивидуальной идентичностью человека?

Исследование показывает, что историческая память как феномен всегда сопряжен с животрепещущим вопросом в контексте изучения коллективной идентичности – «кто мы такие?» и «в чём наше предназначение?». Но эти животрепещущие вопросы, служащие одновременно и определённым мерилom человеческого опыта и жизни в целом, а также, изучением коллективной и индивидуальной идентичности людей, намертво связывают прошлое, настоящее и будущее.

Ключевые слова: историческая память, коллективные идентичности, национальная идентичность, индивидуальная идентичность, самоидентификация, политика идентичности.

Тема нашей статьи вызвана достаточно сложной, если не сказать кризисной социальной, идеологической и культурной ситуацией в Украине. Эта ситуация во многом обусловлена появлением новых форм, порой весьма искаженных, обращения к прошлому, которые сейчас широко востребуются в правящих политических кругах и принадлежащих им масс – медиа для форматирования мононациональной коллективной идентичности, и навязываемой всем украинским гражданам, независимо от региона, культуры и языка, на котором они разговаривают. Именно сейчас для всех украинских граждан настал момент истины в плане личного определения своей национальной принадлежности. Но речь здесь уже не идёт о выборе из двух вариантов – одного, а именно проблема выбора мононациональной коллективной идентичности или многонациональных коллективных идентичностей уже не стоит, этот выбор уже сделан за украинских граждан правящей националистической элитой и насаждается её административно – политическим аппаратом. Да и само понятие «национальная идентичность» и его содержательное наполнение сейчас относится исключительно к сфере политики и идеологии, что позволяет правящей власти формировать по своему усмотрению *политику идентичности*. При этом культурная, научно-гуманитарная общественность оставлена не у дел, ей остаётся лишь принимать как существующее положение вещей реформаторские социально-культурные «преобразования» власти. Но как показывает мировая культурно-историческая практика – это опасная во всех отношениях игра с огнём.

Тем более, в современную эпоху глобализации возникают, или приобретают особую значимость в жизни отдельного человека такие типы коллективной идентичности как религиозная, цивилизационная, гендерная, фанатская, интернетная и многие другие типы коллективной идентичности. Открытым в социально-гуманитарной науке остаётся и вопрос, какой подход в наибольшей степени будет способствовать эффективности исследования механизмов формирования национальной как коллективной идентичности. Речь здесь идёт о трёх подходах в исследовании национальной идентичности – *примордиальном* (органицизм, почвенность, кровное родство), *модернистском* (ориентация на монолит политической нации и гражданственность) и *постмодернистском* (конструктивизм), где нация рассматривается или как воображаемое сообщество, или как дискурсивная формация, или как общегосударственный символ.

Поэтому, на первый взгляд, можно утверждать, что нынешняя правящая политическая элита с помощью подчинённых ей институтов власти повсеместно проводят политику идентичности на основе одной – мононациональной базисной модели, используя модернистский подход. Этот подход открывает им неограниченные возможности для всевозможных манипуляций с историей и исторической памятью в угоду политическим интересам. Это, в свою очередь, позволяет героизировать и приукрашивать одни исторические события и замалчивать, игнорировать, а порой и фальсифицировать другие.

Но что такое *историческая память* как социокультурный феномен? Как тако-

вая она – лишь поле для изучения одних только обществоведов через архивные источники, воспоминания очевидцев, принятые социальными группами интерпретации тех или иных событий со стороны политиков, учёных - историков, философов, политологов? Или же, историческая память представляет собой нечто гораздо большее, чем просто воспоминание о событиях уже минувших, и ставших достоянием архивов и всевозможных интерпретаций? Как историческая память соотносится с коллективной идентичностью? И как в контексте исторической памяти коллективная идентичность, в свою очередь, соотносится с индивидуальной идентичностью человека в контексте исторической памяти?

Прежде всего, вкратце рассмотрим последний вопрос - о соотношении, точнее – совмещении у человека двух типов идентичностей – коллективной и индивидуальной. Действительно, как никогда становится актуальным исследование механизмов формирования коллективной идентичности, их взаимосвязи с процессами идентификации и самоидентификации субъекта, изучение противоречий и неоднородности коллективной идентичности. Сейчас ставится под большой вопрос существование индивидуальной идентичности как своего рода гипостазированной сущности, производной от западного понятия «самости» субъекта, благодаря чему возникло множество мнимых, надуманных, «фантомных» индивидуальных идентичностей, своего рода симулякров, в которых пребывает в течение жизни человек или то, что именуется личностным мифом. Известный американский социальный мыслитель Р. Брубейкер в этой связи отмечает: «Если идентичность находится везде, то её нет нигде» [1, с. 62]. По мере их увеличения сам термин идентичность начинает утрачивать свою исследовательско-аналитическую значимость. Более того, она мало чего имеют общего с реальным *процессом* самоидентификации субъекта, изначально имеющего коллективистскую, а не индивидуалистическую основу. В этой связи возникает ряд проблемных вопросов, которым Р. Брубейкер дал точную формулировку: «Если идентичность текуча, то, как понять, каким образом самопонимания крепнут, твердеют и кристаллизуются? Если она множественна, то, как понять ту ужасную единичность и единственность, которой часто жаждут и иногда достигают политики, желающие превратить простые категории в унитарные и исключаяющие группы? Как мы тогда можем понять силу и пафос политики идентичности?» [1, с. 62].

Если обратиться к рассмотрению процесса субъективной самоидентификации, то, действительно, форма вопрошания субъекта о самом себе наглядно свидетельствует о непрерывно совершаемом, смысложизненным по своему содержанию, процессе субъективного самоуверения, основа которого заключается в ключевом вопросе человека: «Откуда и куда я?». Данный акт самоуверения является одним из основных индикаторов идентификации человеком с социумом и миром в целом, и осуществляется он в форме речевого или ментального вопрошания о своей идентичности, то есть вопросом, адресуемым к самому себе, а потом, – и к миру. Но этот вопрос и получаемый ответ всегда переменчив, поэтому индивидуальная идентичность всегда ускользает, носит изменчивый и пульсирующий характер, ей трудно дать чёткое и однозначно зафиксированное определение. В некотором смысле её нет как таковой. Скорее всего, здесь важен сам процесс самоидентификации, а не индивидуальная идентичность как таковая.

И в этом смысле глубоко прав Р. Брубейкер, когда говорит о том, что «концептуальное осмысление всех сходств и присоединений, всех форм принадлежности, всякого опыта восприятия общности, связанности и сплочённости, всех самопониманий и самоидентификаций с помощью идиомы идентичности навязывает нам грубый, плоский, недифференцированный словарь» [1, с. 63]. Более того, можно с некоторыми допущениями утверждать, что как таковой индивидуальной идентичности в «чистом виде» не существует. Поэтому, само понятие «идентичность» ввиду его действительной и мнимой многозначности не может в полной

мере удовлетворяют требованиям полноценного социального анализа соотношения коллективной и индивидуальной (само)идентификации и ориентирует на поиск новых концептуальных решений данного вопроса. И в этом смысле человек уже изначально идентифицирует себя с той или иной наперед заданной, уже как бы для него предуготованной коллективной идентичностью, будь-то воображаемое сообщество, дискурсивная формация или общенациональные символы.

Но это уже постмодернистский подход, предусматривающий *конструирование* коллективных идентичностей, и который не просто допускает, а открывает широкие возможности для всевозможных манипуляций с исторической памятью. Поэтому, можно утверждать, что базисной является коллективная идентичность, которая предполагает как факт своё переформирование, и это хорошо понимают власть имущие, проводящие политику идентичности.

Возвращаясь к рассмотрению первого и второго вопросов статьи, мы в дальнейших рассуждениях будем обращаться к работам известного немецкого философа истории и историка культуры Алейды Ассман. Поэтому, в свете вышерассмотренного вопроса, вполне очевидным уже становятся рассуждения А. Ассман, о том, что ««мы – идентичность» группы имеет приоритет перед «я – идентичностью». Иначе говоря: идентичность есть социальное явление, она «социогенна» [2, с. 140]. Вместе с тем, «коллективная, или мы – идентичность, не существует вне индивидуумов, которые образуют и воплощают это «мы». Оно существует в индивидуальном знании и сознании» [2, с. 140]. Необходимо добавить и в индивидуальном бессознательном, о котом субъект имеет или смутные представления, или их не имеет вовсе.

Но самое интересное другое – как же, всё – таки, конституируется общность, что мы называем коллективной или социально-культурной идентичностью и как влияет на её формирование историческая память? Коллективная, равно как и индивидуальная идентичность как её клон предопределена социально- культурным существованием субъекта, многообразием его форм – языком, сложившимися представлениями, устоявшимися нормами деятельности и общения, ценностями и приоритетами данного социума и исторической эпохи в целом, которые все в совокупности и формируют историческую память. Тем самым, коллективная, равно как и индивидуальная идентичность, всегда являются продуктом социального конструирования, являясь, по сути, социально-культурной идентичностью. И в этом их глубинное сходство.

И что примечательно, – коллективная идентичность в плане темпорального определения подчиняется той же закономерности, что и индивидуальная идентичность. Весьма показательны в этом плане рассуждения украинской исследовательницы Л. Драгунской об имманентном чувстве времени человека как о данности, в которой морфологизируются переживания, *созидающие субъективную темпоральность*: «Есть постоянно бегущая граница, где будущее перетекает в прошлое. Если принять это, то настоящее – это наше прошлое, смотрящее на нас. Прошлое – это то, что нас формирует. Настоящее – это реализация нашего прошлого. *Здесь и сейчас – это бесконечные там и тогда*» [3, с. 264]. Поэтому, связь между прошлым, настоящим и будущим имеет *триединую основу*, что обращает нас к рассмотрению исторической памяти как важнейшему условию формирования и индикатору коллективной идентичности.

Вместе с тем, можно указать и на их принципиальное различие, о котором очень точно выразилась А. Ассман: «Различие же состоит в том, что коллективная идентичность, в отличие от личной, не опирается на естественную явленность телесного субстрата. Явленность коллективной идентичности – исключительно символического характера. «Социальное тело» нельзя ни увидеть, ни потрогать. Оно представляет из себя *метафору, мнимую величину, социальную конструкцию*. Но в этом качестве оно вполне реально» [2, с. 141]. Иначе говоря, коллективная

идентичность – это существующая реальность, но особым – физически «ненаблюдаемым», не материальным, а знаково-символическим способом. Коллективная идентичность представляет собой символическую конструкцию, которую можно видоизменять и переформатировать любым способом и в любом направлении.

Поэтому, особый интерес вызывает рассмотрение взаимосвязи коллективной идентичности и исторической памяти. В самом деле, коллективная идентичность той или иной социальной группы, в идеале всех граждан общества, поддерживается сложившимися дискурсивными практиками, значимыми социальными и историческими событиями, памятными местами, культурными артефактами, всеобщими праздниками. Они формируют у социальной группы определённое отношение к истории, сознание собственного своеобразия и неповторимости, а порой и исключительности, и понимания нерасторжимой связи прошлого с настоящим и будущим. Любая социальная группа или сообщество, не говоря уже об обществе в целом, нуждается в прошлом, прежде всего в целях самоопределения. Говоря о нации как о воображаемой, символической мегаколлективной идентичности, можно сказать, что нация живёт только тогда, когда оживляет своё прошлое в настоящем и постоянно актуализирует его для ближайшего и отдалённого будущего. Роль исторической памяти всегда была определяющей для исследования коллективной идентичности, и особенно, сейчас. В этой связи А. Ассман, ссылаясь на немецкого историка Юргена Кока, замечает: «Теперь от истории ждут *освоения прошлого*, воспоминаний, обеспечения и удостоверения идентичности» [4, с. 235].

Вот эта тесная связь, точнее – взаимозависимость и взаимовлияние, между исторической памятью и коллективной идентичностью требует, чтобы «культурная память создавала идентификационные возможности и партиципативные структуры, позволяющие осуществлять индивидуальное и коллективное освоение истории» [4, с. 236]. Тем самым, отчетливо просматривается тенденция определять историческую память как прояснение животрепещущего вопроса при изучении коллективной идентичности – «кто мы такие?» и «в чём наше предназначение?». Но эти животрепещущие вопросы, служащие одновременно и определённым мерилom человеческого опыта и жизни в целом, и изучением коллективной и индивидуальной идентичности людей, намертво связывают прошлое, настоящее и будущее.

Вот почему, историческая память – представляет собой нечто, гораздо большее, чем просто узкий предмет изучения историков, философов и прочих обществоведов и гуманитариев, или покрытые пылью архивов воспоминания и свидетельства о событиях минувших, которым, за редким исключением, уготована участь общественного забвения. Ещё когда-то Морис Хальбвакс, работы которого сейчас переживают второе рождение, подчёркивал, что «рамки памяти помещаются одновременно и внутри, и вне времени. Будучи вневременными, они в какой-то мере сообщают свою устойчивость и обобщённость тем образам и конкретным воспоминаниям, из которых они состоят. Но отчасти они и вовлекаются в течение времени. < Точнее сказать, в зависимости от избранного направления движения – одни и те же представления кажутся нам то воспоминаниями, то понятиями или общими идеями» [5, с. 337]. Тем самым, историческая память связана не только с осью времени, но и с вечностью, она во многом определяет социокультурное наполнение жизни отдельного человека и социальных групп, придает ей смысловые импульсы и принимает деятельное участие в проектировании социальными группами и отдельным человеком своей будущности.

Поэтому, актуальным становится сейчас интерес к изучению феномена исторической памяти не только для самих обществоведов, но и со стороны всего украинского общества, прежде всего культурной и научно-гуманитарной её части, как предмета целенаправленного *социального конструирования*. Именно сейчас сформировалось отчётливое понимание того, что представления о прошлом определяются обстоятельствами коллективного настоящего той или иной социальной,

этнической или конфессиональной социальной группы, которыми пронизан весь социум сверху донизу. Более того, само размежевание общества на иерархически подчинённые и конкурирующие, а порой, и конфликтующие социальные группы и сообщества вынуждает его историческую память складываться не в одномерном и прозрачном пространстве понимания, а в когда-то исторически возникшем, фрагментированном и сингулярном пространстве социального опыта и мироотношения, которые никем и никогда нельзя изменить. Оно складывается на протяжении десятилетий, а порой и столетий.

При этом, есть ещё одна особенность функционирования исторической памяти – она и формируется, и деформируется одновременно, то есть должна рассматриваться как двусторонний процесс разрушения и созидания. Характер её сингулярности и фрагментации допускает всевозможные манипуляции исторической памятью, востребованной той или иной социальной группой и обществом в целом. Поэтому и не секрет, что определяя политику идентичности, украинские власти совершенно не учитывают историческую память севера – и юго-восточного региона страны, этнически разнородных, имеющих ряд своих специфических черт своей коллективной идентичности и распадающегося на целый ряд сингулярных коллективных идентичностей.

Вот почему, создаётся парадоксальная ситуация – где же *правда*, а где ловко сконструированная в угоду сиюминутным интересам власти *фикция*? По словам А. Ассман: «Если отныне будет считаться, будто любая идентичность «конструируется» в настоящем, то какие критерии смогут отличить исторически обоснованные представления коллектива о самом себе от мифических и фиктивных?» [4, с. 243]. И в этом смысле хотелось бы отметить, что если говорить о формировании общенациональной коллективной идентичности, всегда подразумевающей историческую память, то национальная историческая память предусматривает воображаемую национальную, относительно однородную общность, пронизывающую прошлое, настоящее и будущее, то есть требует дискурсивно оформленную и воображаемую преемственность, уходящую вглубь времён. Но, а если её просто нет или она явно недостаточна для мононациональной коллективной идентичности или как принято сейчас говорить – общенациональной идеи? Что тогда делать?...

И, наконец, особый интерес представляет взаимозависимость прошлого и будущего в феномене исторической памяти и их взаимосвязи с коллективной идентичностью. Современные процессы деформации и одновременного формирования новых коллективных идентичностей фактически *разрывают* связь прошлого, настоящего и будущего. Сейчас происходит процесс переопределения содержания таких понятий как «прошлое», «настоящее» и «будущее», мешающие разработке концепции национальной идентичности. Упускается из виду или просто не замечается, и что ни в коем случае нельзя не принимать в расчёт и не учитывать, и что наглядно показали последние украинские события, так это глубинная эмоционально-психологическая связь людей и социальных образований с прошлым. Как замечает в этой связи А. Ассман «Действует эмоциональная связь с настоящим или прошлым, которую нельзя игнорировать, терять и тем более *разрушать*; её следует сделать предметом особой заботы» [4, с. 257].

Но что значит, «предмет особой заботы»? Действительно, ещё не только живы люди, приобщённые к принципиально иной исторической памяти, чем та, которую формирует ныне действующая власть, но и имеется поколение, социальный опыт которого невозможно в одиночку переформировать и заменить их устоявшиеся представления о прошлом совершенно иной исторической памятью. в которой черное называется белым, где фальсификации исторического прошлого становятся нормой. Попытки переписать историю, изменить историческую память живущих поколений, переформатировать коллективные идентичности в обществе, составленном их различных по своей ментальности и миропониманию этнических

образований и, придерживающихся различных представлений о прошлом, ни к чему хорошему не приведут в украинском обществе.

В заключении, можно сказать, что историческая память как социокультурный феномен хранит и воспроизводит не только своё прошлое, но через настоящее и своё будущее, о чём полностью забывают нынешние «социальные реформаторы». Поэтому, радикальный вопрос к настоящему, за которое несут ответственность перед историей все без исключения украинские граждане, звучит ныне так – чего требует *будущее*, и *прошлое* от настоящего?

Возможно, когда-нибудь в будущем украинское общество придёт к той степени взаимной толерантности и понимания, которое культивируется в американском обществе и о политике идентичности которого пишет известный американский социальный теоретик Як Бернард: «Нужно заменить модели сообщества, сформированные образами национальной солидарности или коллективной идентичности, моделью, сформированной отношениями взаимной попечительности и лояльности, характерных для того, что я называю социальной дружбой» [6, с. 11–12]. Но это, как говорится, уже совершенно другая история.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Брубейкер Р. Этничность без групп – М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2012. – 408 с.
2. Ассман А. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
3. Драгунская Л. Бытие во времени как методологический аспект глубинной психологии // Синхрония и диахрония. Логос, 2006, № 1(52), С. 262–270.
4. Ассман А. Распалась связь времён? Взлёт и падение темпорального режима Модерна. – М.: Новое литературное обозрение, 2017. – 272 с.
5. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти – М.: Новое издательство, 2007. – 348 с.
6. Бернард Я. Национализм и моральная психология сообщества. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. – 520 с.

REFERENCES:

1. Brubeyker R. Etnichnost' bez grupp [Ethnicity without groups]. – М.: Izd. Dom Vyshey shkoly ekonomiki, 2012. – 408 s.
2. Assman A. Kul'turnaya pamyat': Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti [Cultural memory: writing, memory and political identity in the high cultures of antiquity]. – М.: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2004. – 368 s.
3. Dragunskaya L. Bytie vo vremeni kak metodologicheskii aspekt glubinnoy psikhologii [Genesis in time as a methodological aspect of depth psychology] // Sinkhroniya i diakhroniya. Logos, 2006, № 1(52), С. 262–270.
4. Assman A. Raspalas' svyaz' vremen? Vzlet i padenie temporal'nogo rezhima Moderna [Has the time? The rise and fall of the temporal mode of Modernity]. – М.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2017. – 272 s.
5. Khal'bvaks M. Sotsial'nye ramki pamyati [The Social frameworks of memory]. – М.: Novoe izdatel'stvo, 2007. – 348 s.
6. Bernard Ya. Natsionalizm i moral'naya psikhologiya soobshchestva [Nationalism and the moral psychology of community]. – М.: Izd-vo Instituta Gaydara, 2017. – 520 s.

Палагуга В. І., доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри інженерної педагогіки Національної металургійної академії України (Дніпро, Україна), E-mail: visnukdnu@i.ua

Історична пам'ять як фактор формування колективних ідентичностей в сучасному суспільстві.

Анотація. В статті аналізуються три взаємозв'язаних питання, актуальні для оцінки стану та розвитку сучасного українського суспільства, а саме, – що таке історична пам'ять як соціокультурний феномен? Як історична пам'ять співвідноситься з колективною ідентичністю? І як, у контексті історичної пам'яті, колективна ідентичність співвідноситься з індивідуальною ідентичністю людини?

Дослідження показує, що історична пам'ять як феномен завжди зв'язаний з животрепетним питанням в контексті вивчення колективної ідентичності – «хто ми такі»?

і «в чому наше призначення»? Але ці животрепетні питання, які одночасно слугують і певним мірилом людського досвіду і життя в цілому, а, також, вивченням колективної і індивідуальної ідентичності людей, намертво зв'язують минуле, сьогодні і майбутнє.

Ключові слова: історична пам'ять, колективні ідентичності, національна ідентичність, індивідуальна ідентичність, самоідентифікація, політика ідентичності.

Palaguta V. I., Doctor of philosophical sciences, Professor, Head of the Department of engineering pedagogics, National metallurgical Academy of Ukraine (Dnipro, Ukraine), E-mail: visnukdnu@i.ua

Historical Memory as a Factor of collective identities formation in contemporary society.

Abstract. *The article analyzes three interrelated issues relevant to assessing the state and development of the contemporary Ukrainian society, namely, what historical memory as a socio-cultural phenomenon is? How does historical memory correlate with collective identity? And how, in the context of historical memory, does collective identity correlate with the individual's identity?*

The Research shows that historical memory as a phenomenon is always associated with the burning issue in the context of the collective identity study – «who are we?» and «what is our mission?» But these burning questions, which simultaneously serve as a certain measure of human experience and life in general, and the study of the people collective and individual identity, bind the past, the present and the future tightly. That is why, historical memory is something more than just a narrow historians', philosophers' and other social scientists' and humanists' subject study, or memories and testimonies covered by the dust of archives about past events, which, with rare exceptions, are destined for the public oblivion. Historical memory is associated not only with the axis of time, but also with the timelessness, or metaphorically speaking – with eternity, it largely determines the socio-cultural filling of the individuals' and social groups' lives, gives meaningful impulses to it and takes an active part in the social groups' and an individual's design of their future.

By revising the relationship between collective and individual identity in the context of historical memory, the basic identity is considered to be the collective one, but its reformation is allowed. Thus, it can be stated with some assumptions that in the context of historical memory, the individual identity in the «pure form» does not exist, the subject already initially identifies himself with a given, pre-planned collective identity as it were for him. And here it does not really matter whether the collective identity is real, imaginary or symbolic.

Keywords: *historical memory, collective identities, national identity, individual identity, self-identification, identity policy.*

УДК 316.012

Бродецкая Ю. Ю.,

кандидат социологических наук, доцент, докторант кафедры философии
Днепропетровского национального университета им. О. Гончара
(Днипро, Украина), E-mail: visnukdnu@i.ua

ОТ ВЛАСТИ ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ К ПЕРСПЕКТИВЕ ЦЕЛОСТНОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА

Аннотация. Фокус статьи сводится к анализу природы интеграционного потенциала духовной культуры. Автор обращается к условиям формирования событийности и тем аспектам, которые отвечают за ее гармонию, порядок. Выражаясь в категориях соответствия, меры, порядка, духовная культура не просто наполняет социальный контекст смыслом, содержанием, целостностью прочтения, она непосредственно участвует в формировании среды *communitas* – пространства гармоничного со-бытия. В качестве условия духовного совершенствования человеческой природы, культура открывает паттерн продуктивной коммуникации со-бытия, сохраняет преемственность и уникальность времен и поколений, организует внутренний порядок, целостность человека и окружающих его отношений. Данное исследование является необходимым теоретическим шагом в формировании комплексной методологии анализа проблематики социальной целостности.

Ключевые слова: *духовная культура, социальное единение, целостность, цельное знание, со-бытийность.*

Постановка проблемы. Попытки преодоления проблемы социального порядка, целостности становятся фокусом анализа современной социальной, политической и философской традиций. Однако как показывает опыт, решение данного вопроса требует выхода за традиционные модусы экспликации, поиска сущностных, глубинных механизмов анализа, позволяющих проникать в суть человеческой природы. Поскольку проблема социального есть проекция индивидуального начала, следовательно, содержание и экзистенция природы человека открывает богатое исследовательское поле для возможности «помыслить природу со-бытия». В этом моменте коммуникация целостной со-бытийности есть всегда интеграция естественная, осознаваемая, рефлекслируемая. Потенциальность, ресурс данной общности предполагает определенность, структурированность, последовательность отношений. Другими словами целостное со-бытие человека имеет внутреннюю логику, организацию, за которой стоит духовная культура, наделяющая сущее человека и его отношений содержанием, смыслом, единством.

Разнообразие исследовательских интуиций, рассматривающих единство и целостность культуры под влиянием семиотики, социологии, антропологии, психоанализа, позволяет свести фокус анализа статьи на духовном потенциале феномена, его соотнесенности индивидуальному и социальному порядкам. Данная философская традиция представлена работами В. Оствальда, Э. Тайлора, Л. Уайта, М. Вебера и А. Вебера, А. Тойнби, М. М. Бахтина, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, А. Ф. Лосева и достаточно гармонично сочетается с дискурсом социальности (Ф. Теннис, Г. Зиммель, Н. Лосский, В. Соловьев, С. Франк, В. Ядов, У. Бек, З. Бауман, П. Штомпка, Э. Гидденс и др.), настойчиво актуализирующим проблематику *человеческого* (чувств, эмоций, переживаний) в современной культуре.

Обращаясь к сложившейся традиции в решении проблемы социального порядка, представители классической и современной философии используют потенциал духовной культуры, как цельного знания, социального багажа продуктивного человеческого опыта, выступающего непосредственным контекстом конструирования *феномена социальной целостности*. Открывая для себя транслируемые культурной традицией знания, личность способна сформировать продуктивную систему отношений с окружающей реальностью, систему в которой она это уникальная часть макромира, как целостного, сложенного и четко организованного живого организма, в котором каждый человек - его ценная частица, а сам организм – их динамичное единство.

Как условие проявления экзистенции «быть», духовная культура формирует целостность индивидуального порядка, транслируя последнюю в социальное пространство. Поэтому основной **целью** данной работы является анализ контекста, условий конструирования и логики развертывания социального единения – духовной культуры, цельного знания, конструирующего единство ценностей, традиций, поколений. Исходя из этого, **проблемная ситуация** статьи заключается в необходимости разработки механизмов и логики развертывания феномена социального единения с целью дальнейшего формирования комплексной методологии решения проблематики социальной целостности.

В качестве механизма формирования и развития индивидуальной и социальной целостности, духовная культура открывает перспективу *экзистенции человека «быть»*. Уже само по себе это цельное знание смыслообразующее, интегрирующее, объединяющее. Весь потенциал духовной культуры ориентирован на воссоздание личностного (а, следовательно, и социального) порядка, раскрытие духовного потенциала человека и общества. Посредством организации, структуризации социальной среды, придания смысла, а следовательно, и понимаемости, опознаваемости и уникальности окружающего человека мира, мира Другого, на индивидуальном

уровне цельное знание интериоризируется в виде системы отношений личности (мотивационной системы). В этом контексте и созревает продуктивная установка человека – стремление «быть».

Экзистенциальная сущность и в то же время уникальность последней в отличие от стремления «иметь» заключается в открытости миру Другого. В связи с этим Ж. Делез отмечает, что «быть открытым для других – это исконное определяющее свойство Человека, а не некий поступок. Любое действие – поступить как-то с людьми, что-то сделать для них (или навредить им) – всегда предполагает предварительное пассивное состояние открытости человека... это основа всевозможных «социальных отношений», чистое присутствие в моей жизни людей – присутствие, представляющее собой подлинное со-присутствие «Другого» (в единственном или множественном числе) [1, с. 125]. Другой, согласно Ж. Делезу, это не просто субъект, это структура перцептивного поля, в которой мы можем воспринимать мир, приспособляться к нему, жить в нем. Другими словами, лишь в организованной определенным образом системе социальных отношений, коммуникационной среде, человек способен оформляться в качестве участника, со-творца (Я всегда существует как система отношений с Ты, Другим, Мы). Само по себе Я вне структурированных коммуникативных актов существовать не может, поскольку, как отмечает С. Франк: «Я – коммуникативный очаг, где непрестанно пульсирует совокупность отношений, без которых мы не можем встроиться в близкий нам мир» [2, с. 254-255]. А, по мнению французского философа М. Монтеня: «Во всяком индивиде уже присутствует другое Я, оно заранее составляет конституитивный элемент сознания. Таким образом, со-бытие «других Я» дается не эмпирически, а трансцендентально, составляет внутреннюю структуру личности, и эта структура является онтологическим основанием индивидуального опыта. Ядро самовосприятия индивидуума есть процесс, суть которого составляет направленность на Другого. Пока человек не может посмотреть на себя как на другого, акт самовосприятия не может состояться [3, с. 132].

Иными словами, внутренняя структура личности (его установки, потребности, стимулы) есть *система отношений человека к окружающему миру*, детерминирующая характер, способы, модусы его активности. Выходя за границы сознания в виде практик, действий, *из индивидуальной, последняя трансформируется в социальные отношения, структурируясь в пространство Целого*. То, насколько эта система будет упорядочена, гармонична, слажена, то есть то, какая из экзистенциальных установок будет реализовываться («быть» либо «иметь») зависит от влияния цельного знания на участников коммуникативного процесса. Речь идет о принципах духовной организации личности, транслируемых средой в процессе воспитания, гармонизации и интеграции индивидуального опыта в систему социальных отношений. «Платон, О. Конт, Г. Спенсер, М. Вебер и многие другие исследователи в один голос утверждают, что природа человека неизменна. Невзирая на характер и особенности той или иной исторической эпохи, им так же движут определенные внутренние мотивы, заставляющие совершать те или иные действия, вызывать те или иные ситуации. Все так же, как и тысячи лет назад, человечество задается вопросом о смысле жизни, все так же старается понять себя. Изменился лишь метод познания, однако стимул остается прежним. Все так же каждый из нас нуждается в хороших отношениях, любви, принятии, хочет раскрыть себя и обнаружить собственную уникальность. Можно сказать, что природа человека в целом не меняется, она все так же требует своего раскрытия.

Методы, которыми современное человечество стремится раскрыть «секреты» счастья, гармонии, творчества, становятся все более многообразными, но их эффективность не подтверждается. Вместе с тем, на фоне высокого уровня цивилизационного развития, технологизации, рационализма, все чаще и настойчивей звучит необходимость в возвращении человечества к community – традиционным общин-

ным отношениям. Разве это не парадокс? На самом деле, ситуация объясняется несоответствием реальным требованиям развития (человека, общества, реальности в целом) продуцируемых технологической эпохой знаний. Другими словами, отказ от объективных знаний о действительности, порядке, человеке и его отношениях, равносильно отказу от себя и заводит современное общество все дальше в тупик» [4, с. 234].

Выражаясь в категориях соответствия, меры, порядка, духовная культура не просто наполняет социальный контекст смыслом, содержанием, целостностью прочтения, она непосредственно участвует в формировании среды *communitas* – пространства гармоничного со-бытия. В этом смысле, интериоризация цельного знания неизбежно ведет к единству (но не тождеству) понимания, восприятия окружающего мира, его гармонии, порядка. Находясь на «одной волне», в одном коммуникативном пространстве, Я и Ты, под влиянием цельного знания сливаются в Мы, открываются Друг Другу. Так, *механизм культурного влияния незримо для его участников формирует ощущение общности, причастности к Целому, приоткрывая тайну любви к ближнему.*

Как отмечает в связи с этим С. Франк, «в опыте «мы» направленное на меня откровение «ты» сливается, спаивается с самооткровением моего собственного бытия в первичное единство внешнего и внутреннего бытия, которое так открывается «мне», что это откровение есть тем самым самооткровение внутренней основы моего собственного бытия. В откровении «мы» нам дан радостный и укрепляющий нас опыт внутренней сопринадлежности и однородности «внутреннего» и «внешнего» бытия, опыт интимного сродства моего внутреннего самобытия с окружающим меня бытием внешним, опыт внутреннего приюта души в родном доме. Отсюда – святость, умиленность, неизбывная глубина чувства родины, семьи, дружбы, вероисповедного единства. В лице «мы» реальность открывается как царство духов, и притом через внутреннее самооткровение самой себе. Сами онтологические категории «внутри» и «вне» здесь, в сущности, – как уже было сказано – преодолены в высшем единстве. Другими словами: единство раздельности и взаимопроникновения, образующее трансрациональную сущность реальности как «непостижимого по существу», дано впервые лишь здесь в форме самооткровения, т.е. в качестве истинного, безусловно первичного, самоочевидного единства, не допускающего и не требующего никакого дальнейшего анализа» [5, с. 200].

Этот принцип слияния, выраженный в христианской философии в заповеди: «возлюби ближнего своего, как самого себя», наиболее символично отражает цель и характер культурной детерминации – принятие уникальности мира Другого. Принять, значит, стремиться постичь духовную суть ближнего, как ценного, значимого для меня. Принять, значит направлять свой потенциал на единение с ним, понимания его. То, что значимо для него, не может быть неважно для меня, его душевная боль вызывает боль в моей душе. Другими словами, по своей сути, любовь к ближнему есть результат стремления «быть», познавать мир Другого. Именно оно, проецируясь в потребности в Другом, дает ощущение нашей общности, чувство и понимание того, что Мы – одно Целое, Мы – идентичны, но не тождественны в своей *человеческой* сущности. «А поскольку все мы имеем общий статус – человек, то одинаково нуждаемся в помощи, поддержке, понимании, участии. Это отношения без зависимостей, без борьбы, без стремления использовать другого, быть на его фоне (за счет него) кем-то лучшим [4, с. 206].

Формируя в человеке потенциал любви к ближнему, именно духовная культура формирует условия раскрытия и совершенствования его духовной сути, его лучшей природы, обнаруживает и воспитывает в человеке стремление к единению, общности, «учит» жить сообща, раскрывая потенциал его творческой активности. Другими словами, влияние культуры проявляет себя в организации человека на внутреннюю работу над собой, самопознание, открывающее соответствие его

духовной природы, научение его принимать Другого, не тождественного мне, но идентичного по сути. Только так, преодолевая себя, познавая собственную суть, человек обретает перспективу творческой реализации в пространстве со-бытийности. Лишь раскрывая себя и развивая в себе стремление к единению, сопричастности с миром он способен обрести себя настоящего. В этой связи духовная культура выступает *целостным феноменом, задающим базовые условия формирования установки «быть» – познания-единения*, преображающим личность, открывающим ее уникальный духовный потенциал. Феноменом, позволяющим познать себя, свою человеческую природу, обрести корни, связь с землей, родом.

По мнению философа Г. Сковороды, рождаясь дважды: физически и духовно, лишь духовное рождение человека является истинным, поскольку дает возможность осязать в себе божественное, предпосылки которого находятся в сердце человека от рождения, однако сразу скрыты для нашего осознания. Духовного человека творит путь добра: через познание, осознание и понимание своей истинной духовной природы, своего предназначения в мире, через усвоение высоких качеств веры, надежды, любви, уважения к родной земле, роду, народу [6]. В качестве условия и механизма социальной интеграции, *сущность культурного развития заключается в движении к органическому единству, целостности, которое формируется благодаря участию цельного знания в реализации экзистенциональных стремлений человека, раскрытию сущностного потенциала личности*¹. «Культура – это всегда движение к всеобщности и единству надбиологического типа. В этом смысле культура представляет собой совокупность средств и механизмов для преодоления человеческой конечности «индивидуальных» сил и способностей человека... Культура – это согласование «индивидуальных опытов» вплоть до самого ограниченного и их расширение до всеобщности и единства, то есть именно преодоление человеческой конечности внутри целостности культуры» [7, с. 11].

Познавая цельное знание, человек формирует гармоничную систему восприятия окружающей реальности, систему отношений, которая не противопоставляет его миру, а наоборот, приобщает к нему. Речь идет о том, что открывая для себя транслируемые культурной традицией знания, личность способна сформировать продуктивную систему отношений с окружающей реальностью, систему в которой она это уникальная часть Целого. Это индивидуальное представление является проекцией макромира, как целостного, сложенного и четко организованного живого организма, в котором каждый человек - его ценная частица, а сам организм – их динамичное

¹ Как система цельных знаний, детерминирующих гармоничное развитие Целого, культура эксплицирует человеку правила и условия совместной жизни, транслирует продуктивные знания о коммуникативном пространстве, помогая принимать и понимать окружающую реальность, становиться активным участником со-бытия, не претендующим на обособленность и неподчинение, и, в конечном счете, не выступающим угрозой социальной целостности. Инструментом формирования общности, направленным на организацию, преемственность, сохранение общинного порядка является воспитание, в процессе которого человек инкультурируется в социокультурный контекст, растолковывает и осваивает культурный текст. Именно в процессе длительной и кропотливой работы по формированию, организации и поддержанию такого результата реализуется интегративный потенциал культуры. Поскольку в процессе воспитания достигается необходимое соответствие внутреннего и внешнего, реализуется модель индивидуальной и социальной целостности.

Говоря об этом, имеется в виду что культура позволяет воспитывать, формировать в человеке чувство общности – *sensus comunitas*. Она как бы связывает в единое Целое и расставляет на свои места, упорядочивает наши мысли и чувства, представления и ожидания, потребности и желания с устремлениями других, формируя пространство Мы. Через организацию внутренней структуры личности культурная традиция, учит воспринимать окружающие события в целостном объективном, а не искаженном нашими иллюзиями разрозненном свете. Другими словами, культурное развитие направлено на работу над искажениями индивидуального и социального порядков

единство. При этом уникальность каждой частицы это не какая-то абстрактная иллюзия о собственном превосходстве, неотъемлемым следствием которой является индивидуализация, обособление личности. Уникальность человека это результат реализации его сущностных сил в пространстве Мы. Другими словами, исходным условием последней выступает труд, как процесс совершенствования, гармонизации человека в контексте окружающих его отношений. Поэтому *овладеть культурой, значит сформировать в себе потребность в труде над собственной личностью, научиться продуктивной коммуникации друг с другом, выйти на принцип: общность как одна семья.*

Познавая себя, совершенствуя свое отношение к миру Другого, человек учиться слышать Другого, отношения конкуренции, превосходства и алчного стремления «иметь» трансформируются в порядок культурного потребления. Вне культурного развития, «второго рождения» человек остается животным, живущим по потребительским законам эгоизма, непозволяющих выйти за пределы дефицитарного сознания «иметь». Другими словами, с преобразования себя под воздействием влияния цельного знания и начинается процесс гармонизации социальных отношений.

Дезактуализация роли духовной культуры в жизни человека и общества неизбежно ведет к дисгармонии, ведет к формированию интеграции иного порядка – тотальной системы отношений, где *место культуры – живой ткани человеческих отношений, занимает цивилизация – мертвый технос, стремительно ловящий человеческие души на потребительском «хочу».* Происходит консервация духовной природы человека, дезориентация человеческого развития. *Вместо совершенствования духовного потенциала личности, признания ее несовершенства и стремления к усовершенствованию природы, жизнь человека фокусируется на культе желания «иметь», разрушающего все вокруг себя.* В силу этого, базовой установкой личности становится стремление «иметь»: весь духовный потенциал человеческого развития, направляется на достижение желаемого любым путем. Масштабным результатом данных трансформаций выступает превращение социальных отношений в «машину желаний», конвейер, ориентированный на производство все новых объектов удовольствия.

Таким образом, выступая условием духовного совершенствования человеческой природы, культура открывает смысл, паттерны продуктивной коммуникации события, сохраняет преемственность и уникальность времен и поколений, организует внутренний порядок, целостность человека и окружающих его отношений. Стимулируя в личности стремление к удовлетворению духовных потребностей, поиск смысла, Истины, культура формирует в нем осознание собственной уникальности, сути, предназначения, сродненности с Целым. Она указывает человеку путь, следуя которому он способен познать себя. Поэтому отвергая ее значение, реифицируя смыслы в знаки, человек, таким образом, лишает себя связи с Целым, шанса познать свой творческий потенциал – Дар, реализуя который он и становится способен стать уникальной, неотъемлемой частью Единого.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Делез Ж. Фуко. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998 (Французская философия XX века). – 172 с.
2. Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 512 с.
3. Монтень М. Опыты: В трех книгах. Кн.1. Пер. с фр. – М.: Голос, 1992. – 384 с.
4. Бродецкая Ю. Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности. Монография. – Днепрпетровск: Инновация, 2014, – 370 с.
5. Франк С. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Сочинения. – М., 1990. – 608 с.
6. Сковорода Г. Твори: [у 2 т.] – Т.1.– К., 1994.– 530 с.
7. Пигалев А. И. Культура как целостность: (Методологические аспекты). – Волгоград. Изд-во: ВГУ, 2001. – 468 с.

REFERENCES:

1. DelezZh. Fuko [Foucault]. – М.: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury, 1998 (Frantsuzskaya filosofiya XX veka). – 172 s.
2. Frank S. L. S nami Bog. Tri razmyshleniya [God With us. Three reflection] // Frank S.L. Dukhovnye osnovy obshchestva. – М.: Respublika, 1992. – 512 s.
3. Monten' M. Opyty [Experiments]: V trekh knigakh. Kn.1. Per. s fr. – М.: Golos, 1992. – 384 c.
4. Brodetskaya Yu. Obshchestvo chelovecheskikh otnosheniy: v poiskakh utrachennoy tselostnosti [Society of human relations: in search of the lost integrity]. Monografiya. – Dnepropetrovsk: Innovatsiya, 2014, – 370 s.
5. Frank S. Nepostizhimoe: Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii [Inconceivable: Ontological introduction in the philosophy of religion] // Frank S. Sochineniya. – М., 1990. – 608s.
6. Skovoroda H. Tvory [Works]: [u 2 t.] – Т.1.– К., 1994.– 530 s.
7. Pigalev A. I. Kul'tura kak tselostnost': (Metodologicheskie aspekty) [Culture as integrity: (Methodological aspects)]. – Volgograd. Izd-vo: VGU, 2001. – 468 s.

Бродецька Ю. Ю., кандидат соціологічних наук, доцент, докторант кафедри філософії Дніпропетровського національного університету ім. О. Гончара (Дніпро, Україна), E-mail: visnukdnu@i.ua

Від влади цільного знання до перспективи цілісного буття людини.

Анотація. Фокус статті зводиться до аналізу природи інтеграційного потенціалу духовної культури. Автор звертається до умов формування спів-буттєвості і тих аспектів, які відповідають за її гармонію, порядок. Висловлюючись в категоріях відповідності, міри, порядку, духовна культура не просто наповнює соціальний контекст змістом, цілісністю прочитання, вона безпосередньо бере участь у формуванні середовища *communitas* - простору гармонійного спів-буття. Як умова духовного вдосконалення людської природи, культура відкриває патери продуктивної комунікації спів-буття, зберігає спадкоємність і унікальність зв'язків поколінь, організовує внутрішній порядок, цілісність людини і оточуючих її відносин. Дане дослідження є необхідним теоретичним кроком у формуванні комплексної методології аналізу проблематики соціальної цілісності.

Ключові слова: духовна культура, соціальне єднання, цілісність, цілісне знання, спів-буттєвість.

Brodetskaya Ju., PhD in Social Science (PhD), associate professor, doctoral student of philosophy, O. Honchar Dnipro National University (Dnipro, Ukraine), E-mail: visnukdnu@i.ua

From integral knowledge power to integral human being perspective.

Abstract. The article is focused on analyzing the nature of the spiritual culture integration potential. The social integrity problem, social cohesion, the formation of a common whole occupies an extensive field of social discourse. This is an existential form of harmonious co-existence, constituting an alternative to any totality. This is the attitude of a person «to be» - to cognize, be included in the surrounding reality on the rights of not the exploiter, the colonialist or slave, but the active participant, the co-creator. Potentiality, the resource of this mode of relations is infinite. But this does not mean the absence of any certainty, structuredness of these relations. On the contrary, *communitas* communication is always clearly organized, consistent, logical.

In this regard, the author explores the conditions for the co-existence formation and those aspects that are responsible for its harmony, order: It's about the spiritual culture phenomenon. Spiritual culture expresses itself in terms of conformity, measure, order. This phenomenon not only fills the social context with meaning, content, integrity, it directly participates in the formation of the environment of *communitas* - the space of a harmonious co-existence. Spiritual culture, as integral knowledge, is an essential condition for constructing an experience of unity. This is a symbolic embodiment of the existential «to be» in the space of human relations, the ersatz of humanity, which concentrates in itself and translates the patterns of harmonious co-existence.

As a condition for the spiritual improvement of human nature, culture opens up a pattern of productive communication with co-existence, preserves the continuity and uniqueness of times and generations. This phenomenon organizes the internal order, the integrity of the person and the relationships surrounding him. Answering the question about the possibility of solving the problem of social order; integrity, representatives of classical and modern philosophy repeatedly turned to the potential of spiritual culture. It is a program of improving personal and public potential, a baggage of whole knowledge, which is focused on the reconstruction of the Whole, in the context

of developing the spiritual potential of the individual. This methodological perspective of analysis requires insight, the heart of spiritual culture. Therefore, the main purpose of this article is to analyze the context, the construction conditions and the development logic of social cohesion - a spiritual culture that as integral knowledge, constructs the unity of values, traditions, generations. Thus, the article problem is to develop mechanisms and logic for the development of the social cohesion phenomenon with the aim of further developing an integrated methodology for addressing the problems of integrity.

Keywords: *spiritual culture, social unity, integrity, integral knowledge, co-existence.*

УДК 17.023.32

Шаталович А. М.,

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

СЕМЬЯ В ФИЛОСОФСКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ: ПРОБЛЕМА НАУЧНОЙ ПОЗНАВАЕМОСТИ

Аннотация. *Проблема научной познаваемости семьи сводится к четырем вопросам: целостного понимания семьи, научной объективности, допустимых границ редуцирования и онтологизации научных моделей. Показано, что собственная семья исследователя не может быть полностью элиминирована в его научном опыте. Акцентировано внимание на проблеме редуцирования семьи, поскольку в процессе научного познания возникает научный схематизм, который существенно обедняет фамилистическую реальность. Сохраняет свою актуальность вопрос онтологизации научных моделей, когда при моделировании рационально-логический конструкт семьи отрывается от этического, аксиологического и экзистенциального аспектов и онтологизируется.*

Ключевые слова: *семья, фамилистика, социология семьи, психология семьи, философия семьи.*

Семья – важнейший атрибут человеческого бытия, фундаментальный признак антропосоциума, осмыслению которого в истории философии были посвящены работы Аристотеля, Августина, Т. Гоббса, Г. Гегеля, С. Кьеркегора, Ф. Энгельса, Г. Спенсера, В. Розанова, И. Ильина, С. Троицкого, Д. Гильдебранда и др. Но, начиная с XX столетия, тема семьи была в большей степени монополизирована социологией, психологией, демографией и социокультурной антропологией. Каждая из наук, обособленно изучавшая этот многогранный феномен, оказалась не в состоянии охватить его во всей полноте, что и привело к выдвиганию идеи о междисциплинарном синтезе наук о семье (А. Антонов, В. Медков, Е. Рашковский). Указанный синтез, по своей сути, связан с решением философской задачи рассмотрения семейной формы человеческого бытия с наиболее общей точки зрения или, в перспективе, с формированием новой философской дисциплинарной разновидности – философии семьи, в русле которой проводится и наше исследование.

Флагманами научного познания семьи по праву сегодня можно считать *социологию* и *психологию*, которые имеют в своей структуре соответствующие научно устоявшиеся разделы: социологию семьи и психологию семьи. Социология семьи репрезентирована трудами П. Амато, А. Антонова, Т. Библарц, С. Буровой, Э. Вестермарка, С. Гаврова, Ю. Гаспаряна, У. Гуда, Т. Гурко, С. Голода, А. Карлсона, А. Клещина, Ч. Кули, М. Мацковского, В. Медкова, Т. Парсонса, Д. Попено, А. Синельникова, П. Сорокина, Д. Стейси, А. Харчева, К. Циммермана, Е. Черняка. Социологи изучают семью как социальный институт (макросоциология семьи) и первичную группу (микросоциология семьи), уделяя первостепенное внимание выяснению структуры и функций семьи. В социологии семьи исследуются также своеобразие семейного образа жизни при смене исторических эпох, институт на-

следования детьми социального статуса родителей, жизненный цикл и динамика семейных взаимоотношений, кризис и распад семьи [7, т. 10, с. 582]. Психологи обращают главное внимание на межличностные отношения в семье [8, с. 10]. Психология семьи балансирует между сферами бессознательного (психоанализ) и социального (социальная психология) и во многом ориентируется на терапевтическую функцию.

Свой существенный вклад в спектр фамилистических исследований вносят также и другие науки: *демография* (В. Архангельский, С. Голод), уделяющая первостепенное внимание репродуктивной функции семьи; *этнография* (И. Бахофен, Э. Вестмарк, Дж. Мак-Леннан, Л. Морган, Н. Бутинов, В. Кабо), рассматривающая семью с точки зрения этнических особенностей и традиций; *социокультурная антропология* (Б. Малиновский, А. Рэдклифф-Браун, К. Леви-Строс), структурирующая и систематизирующая огромное разнообразие обычаев, регулирующих брак и родство у разных народов; *психотерапия*, имеющая ярко выраженный терапевтический характер (В. Сатир); *педагогика*, концентрирующаяся на социализирующей и образовательной функциях семьи (Б. Бим-Бад, Г. Тарасенко); *правоведение*, изучающее процессы легитимации тех или иных сторон семейных отношений (И. Косарева); *экономика*, рассматривающая семейно-брачные отношения в контексте экономического подхода (Г. Беккер).

Каждая из наук указанного (далеко не полного) перечня, изучающая феномен семьи, так или иначе, сталкивается с **проблемой научной познаваемости семьи**. Экспликация данной проблемы в философско-гносеологическом ключе будет **целью статьи**.

Для выявления проблемы научной познаваемости семьи рассмотрим четыре вопроса: целостного понимания семьи, научной объективности, допустимых границ редуцирования и онтологизации научных моделей. Остановимся на каждом из них подробнее.

Начнем с *вопроса целостного понимания семьи*. Данный вопрос имеет качественную и количественную составляющую. В *количественном* плане он связан с разобщенностью фамилистических исследований, которая выглядит непреодолимой за счет лавинообразно увеличивающегося объема. Так, по данным Национального совета по семейным отношениям США, за первую половину XX века, с 1900 по 1960 год, в западных странах опубликовано около 12 тысяч книг и статей, посвященных семье, а во второй половине, за период с 1960 по 1986 год, вышло уже более 50 тысяч публикаций по данной проблематике [7, т. 10, с. 646]. В первом десятилетии XXI века научный интерес к проблемам семьи еще более возрос в контексте демографических, социологических, психологических и правовых исследований. В перечень рассматриваемых сегодня проблем входят: депопуляция коренного населения и государственная политика во время второго демографического перехода, альтернативные формы семьи и усыновление детей однополыми союзами, формирование гендерной идентичности и толерантности. Обратим внимание на то, что вместе со стремительным ростом объема фамилистических исследований растет и проблема целостного понимания семьи. Обобщенный портрет семьи пока не вырисовывается, а огромный пласт знаний, накопленных конкретными дисциплинами, с трудом подвергается комплексному осмыслению.

В *качественном* плане вопрос целостного понимания семьи связан с тем, что каждая наука «знает» семью лишь со своей стороны, по аналогии с известной притчей о слоне, которого с разных сторон ощупывали слепцы. Так, к примеру, А. Антонов предупреждает об угрозах уклонения в «социологизм» либо «психологизм» при анализе фамилистической сферы: «Структуралисты ныне уповают на социальный *perpetuum mobile*, который якобы спасет от кризисных тенденций, а психологизаторы, размывая границы семьи до «влечения сердец», убеждают себя в сверхценности многообразных форм «осколочной семейности»» [2, с. 49].

Таким образом, исследование семьи лишается целостности, становится мозаичным и фрагментарным. В этой связи стоит отметить дробный характер сегментов фамилистических исследований. В социологии семьи, например, в качестве оценочной характеристики семейной деятельности используются понятия качества и успешности брака, которые являются узкими, так как не охватывают всей совокупности отношений в семье [14, с. 47–49].

Возникновение фрагментарности, как правило, вызвано прикладным характером фамилистических исследований, о котором еще в 60-х годах XX столетия писал известный социолог У. Гуд. Он, в частности, обратил внимание на тот факт, что хотя в области социологии семьи было проведено исследований больше, чем в какой-либо другой значимой отрасли, однако лишь в немногих из них предприняты попытки теоретического осмысления. Исследования в основном носили прикладной характер и были направлены, например, на профилактику супружеских конфликтов [5, с. 194]. Аналогичный вывод делает и современный специалист в области социологии семьи Т. Гурко. Она подчеркивает, что с начала 2000-х годов интерес к проблемам семьи возрос, в частности, на политическом уровне в связи с депопуляцией коренного населения. Соответственно возросло и число исследований по семейной проблематике. Но в большинстве своем, по мнению исследовательницы, их связь с теоретическими подходами не очевидна, а теоретические основания в них подменяются ценностными позициями [6, с. 5].

Основной недостаток фрагментарно-прикладного характера исследования семьи, в первую очередь, заключается в сужении исследовательского поля семьи. К примеру, социология семьи ограничивается социальными рамками и основаниями. А как же мифические, религиозные, экзистенциальные основания? А как же мистические и сакральные браки? Как их учесть? Это все надо отбросить, или быть может редуцировать к социальному? По мнению автора статьи, социальное скорее не предопределяет, а отражает исходящее из целостного мировоззрения более глобальное видение семьи в ту или иную эпоху. Кроме того, фрагментарное познание семьи имеет недостатки в историческом ключе. Проиллюстрируем данный тезис на примере эволюционной схемы исторического развития брачных отношений: древние формы брака – дуально-родовой брак – моногамия – эгалитарный брак. В данной схеме укажем следующие недостатки: 1) феномен брачности рассматривается здесь, прежде всего, в социальном контексте, что исключает, к примеру, полноценный учет мистического понимания брака; 2) позитивистские по своей сути идея прогресса и линейный характер переходов фамилистических форм, требуют сегодня существенного пересмотра.

Следует обратить внимание, что к постановке задачи целостного познания семьи уже вплотную подошли современные фамилистические науки, в частности, социология семьи. Так, современный специалист в области социологии семьи С. Бурова обращает внимание на то, что отсутствует общая макротеория семьи в строгом ее понимании в силу чрезвычайной сложности и многогранности семьи. Существуют различные направления и подходы при анализе семьи: биологизаторский, эволюционистский, культурологический, структурально-функциональный, интеракционистский, конфликтологический, институциональный, групповой. Однако каждый из подходов имеет свои изъяны и ограничения. Проблема понимания семьи как целостного явления состоит, по ее мнению, в адекватности применяемых концепций и терминологии. Этому может соответствовать системный подход, в котором семья анализируется как система на макро- и микроуровнях в пространственном и временном континууме. Однако это, полагает исследовательница, – перспективная цель, чрезвычайно сложная и осуществляемая лишь общими усилиями многих специалистов и ученых [17, с. 903–904]. А. Антонов и В. Медков, как уже подчеркивалось, видят выход в создании междисциплинарного системного подхода к семье – *фамилистики* [3, с. 6].

Таким образом, артикулированные учеными задачи по построению макротеории семьи или созданию междисциплинарного фамилистического синтеза свидетельствуют о современной востребованности философского подхода, способного в качестве методологического базиса вывести исследователей за фрагментарные рамки, установленные той или иной фамилистической наукой.

Второй вопрос, который будет рассмотрен в рамках заявленной темы – вопрос научной объективности. Ученые, в частности социологи, настаивают на возможности достичь (хотя и с затруднениями) научной объективности в фамилистических исследованиях. Так, по признанию А. Антонова [2, с. 14–16], поиск истины в социологии тяжок, особенно в социологии семьи, так как здесь сцепленность объекта с методами наблюдения и вовлеченность самого ученого в объект исследования через личный опыт семейной жизни непосредственно заставляют обратить особое внимание на познавательную работу социолога, его инструментарий, надежность и обоснованность измерения фамилистических феноменов. А. Антонов подчеркивает, что социологу, изучающему семью, призванному профессионально открывать людям глаза на всем давно известные феномены, непросто предпринять путешествие по собственному дому. Индивидуальный опыт семейной жизни самого ученого в еще большей степени, чем неискренность и самозащита респондентов, препятствует беспристрастному изучению семейных отношений. Поэтому социолог всегда рискует стать сторонником тех теорий, в которых отображается привычный ученому семейный образ жизни. В связи с этим А. Антонов полагает, что первый методологический принцип фамилиста – перешагнуть через самого себя, через конвенциональность своего пола, преодолеть личный опыт семейной жизни и принять этические нормы профессионала, которые, конечно же, легче сформулировать, нежели осуществить на практике. Социолог-фамилист, по мнению исследователя, должен уметь провести границу между профессиональным интересом к семье вообще и личной жизнью – если собственная семья неизбежно становится частью предмета исследования. И, чтобы уберечься от коварного импульса подстраивать научные истины под свое повседневное бытие, он советует, подобно гоголевскому кузнецу из «Вия», очертить вокруг себя мелом спасительный круг сциентизма. Такой подход неизбежно предполагает постепенный отказ от личного взгляда на мир, мир здравого смысла, данный нам в непосредственных ощущениях и принимаемый как самоочевидный. То есть А. Антонов, по сути, постулирует возможность «отбросить» жизненный мир, избавиться от личностной вовлеченности и достичь научной объективности при исследовании семьи.

Насколько исполнимы на деле заявленные рекомендации? По мнению автора статьи, они практически нереализуемы. Как справедливо подчеркивает С. Катречко, для получения объективного знания, каковым выступает наука, субъект познания должен находиться по отношению к объектам в позиции «внешнего» наблюдателя. В случае же метафизических целостностей это невозможно, поскольку мы не можем «выпрыгнуть» из Мира или собственного «Я» и занять по отношению к ним позицию внешнего наблюдателя [10, с. 12].

Аналогично и семья – это феномен, который охватывает человека метафизически и, будучи метафизической целостностью, не дан человеку полностью как объект исследования. Собственная семья не может быть полностью элиминирована в нашем научном опыте, подобно тому, как не может быть элиминировано время, в среде которого пребывает человек. То есть человек не может «выскочить» из семьи для ее изучения. Мы укоренены в семью через рождение, воспитание, жизненный мир, и у нас не получится (как бы мы ни хотели) отрешиться от наших имплицитных семейных установок, абстрагироваться от того опыта, который нас сформировал и продолжает формировать. Семейный опыт стоит во главе нашего социального опыта и априорно предопределяет ценностные ориентации. Даже изучая другую семью, мы будем невольно сравнивать ее с опытом своей семьи, по-

этому нам так трудно понять чужую семью. Хотя верно и обратное, в другой семье мы сможем понять лишь то, что было дано нам в опыте нашей семьи.

Таким образом, в фамилистическом познании ключевую роль играет *не столько объективность, сколько интерсубъективность семьи*: лишь в ракурсе своей семьи мы можем воспринять и другую семью. В фамилистическом познании не следует сбрасывать со счетов наш персональный опыт ради достижения научности. В этом отношении интересны наблюдения С. Аверинцева. Он обращал внимание, что наука живет в конкретной множественности научных дисциплин и снимает с изучаемого предмета проекции на свои экраны. Люди же ошибочно принимают образованные схемы за подлинный образ реальности. В частности, когда мы, сами того не замечая, в бытовом разговоре, говорим о «психологии» человека (когда имеется в виду его духовная жизнь), и о его «физиологии» (когда имеется в виду его телесная жизнь), то мы подменяем даже на лексическом уровне понятие некоей реальности понятием науки, эту реальность изучающей. Эта же проблема касается и семьи. Из чего складывается действительность супружества? Физиологии, психологии, социологии, экономики, морали... «Но все вместе – не труха ли? – задает вопрос С. Аверинцев. – И не то – и не то – и не то. Все проекции – только не сама вещь, слава Создателю, известная мне по опыту» [1, с. 797–798]. Наряду с опытом супружеской жизни С. Аверинцев подчеркивает экзистенциальную важность детско-материнских отношений. Он пишет, что материнство естественным образом занимает в жизни женщины более существенное место, чем отцовство – в жизни самого доброго и ответственного мужчины. Кроме того, каждый из нас, подчеркивает мыслитель, кто был в младенчестве вскормлен материнской грудью и утешен материнской лаской, получил первоначальное посвящение в высокие таинства [1, с. 810–811]. Следовательно, можно сказать, что наши биографии весьма укоренены в нашем семейном опыте, и за каждой трагической судьбой следует искать предшествующую ей семейную трагедию.

Итак, автор статьи убежден в том, что можно и должно изучать семью через свой внутренний опыт. Семья как метафизический объект аналогична разуму как метафизическому объекту. Соответственно, те выводы, которые мы сделаем относительно своей семьи, могут оказаться универсальными и для других людей, подобно тому, как универсальными для других оказались выводы И. Канта при исследовании собственного разума.

Перейдем к рассмотрению *третьего вопроса*, который касается *допустимых границах редуцирования семьи при ее анализе*. Процесс научного познания неразрывно соединен с процедурой редукции, необходимой для моделирования и идеализации. Неизбежность данных процедур и связанных с ними затруднений в социальных науках описывают В. Добреньков и А. Кравченко [7, т. 1, с. 572–574]. Они обращают внимание на то, что специалист огрубляет, упрощает, искажает объективную реальность и создает очень приблизительный субъективный образ, но только этот образ, по их мнению, помогает правильно ориентироваться в бесконечных фактах, найти верный курс и прийти к желанной цели. Упрощение – это та цена, которую приходится платить за то, чтобы увидеть мир осмысленным и понятным. Следовательно, моделируя реальность, мы что-то находим и что-то теряем. Важно, как подчеркивают исследователи, чтобы потери не превысили находки.

Насколько научные находки в фамилистических исследованиях превышают потери? Вопрос остается открытым. Дело в том, что семья, как и большинство жизненных явлений, слишком сложна, чтобы описывать ее во всей полноте. Поэтому многое из фамилистической действительности отбрасывается, усредняется или упрощается в научном измерении. В связи с этим возникает вопрос пределов редукции при познании семьи, который выводит нас к следующим вопросам.

Во-первых, не убивает ли редукция специфически семейное? Быть может, мы

рисуем пройти мимо чего-то главного, что делает семью таковой? Например, мимо любви. Можно ли считать семью или брак таковыми без любви? Со всей остротой указанный вопрос был неоднократно артикулируем в истории философии. Так, И. Ильин полагал, что всякая настоящая семья возникает из любви и дает человеку счастье, а там, где заключается брак без любви, семья возникает лишь по внешней видимости [9, с. 132–133]. Быть может, рассуждая о несчастливой семье, следует говорить о семье с искаженной любовью? С точки зрения научного подхода, находящегося под влиянием идеалов позитивизма, это бессмысленно. Любовь не входит в современный научно-энциклопедический перечень формальных признаков семьи. Любовь невозможно научно и достоверно верифицировать, а значит о ней, с позитивистской точки зрения, и говорить не имеет смысла. Лучше, к примеру, фиксировать удовлетворенность браком или его успешность, но даже от таких критериев многогранный феномен семьи зачастую «ускользает». Возникает необходимость во все новых и новых критериях и концепциях. Не случайно А. Коробейникова пишет о таких методических требованиях к исследованию социального конструкта семьи, как принципиальная неполнота изначальных эмпирических данных, принципиальная незаконченность процедуры исследования, непрерывное конструирование процедур и тактик исследования [11, с. 18].

Во-вторых, может ли семья как индивидуалия быть усредненной величиной? Может. Но при этом она низводится до уровня некоей безжизненной математической точки. Так, под исследуемой семьей в фамилистических науках (в частности, социологии) зачастую подразумевается семья среднестатистическая, в которой не учитываются отклонения от основной модели. Как пишут В. Добренков и А. Кравченко: «В жизни трудно найти такой феномен, который бы точно подходил под идеально сконструированный чистый тип... Поэтому-то социологи, не имея абсолютно точного инструмента, пользуются средними величинами или типами, которые имеют статистический характер» [7, т. 1, с. 581–582]. Каждая же семья, по мнению автора статьи, есть специфическая комбинация экзистенций, некая неповторимая монада, которая с трудом поддается обобщению. И хотя исследователи классифицируют ее типы, но вследствие идеализации семья оказывается рационально-логическим конструктом, отсутствующим в реальности. В частности, на этом аспекте идеализирования акцентирует внимание О. Волжина: «... идеальный тип семьи, являясь методическим средством, не отражает действительность. Это теоретическая, логически непротиворечивая конструкция, включающая круг наиболее типичных ценностных характеристик семьи, выраженных обобщающими категориями» [4, с. 206–207].

В-третьих, можно ли при помощи рациональной редукции «ухватить» и описать жизнь семьи? Как прекрасно показал А. Бергсон, кинематографическому способу работы нашего интеллекта намного проще описывать статические, безжизненные процессы, но оказывается неподвластным описание жизни без существенного искажения. Это же, по мнению автора статьи, справедливо и в отношении жизни семьи. При позитивистском описании семьи обычно указываются минимальные, сводимые к статическому фиксированию, сведения, например: группа, связанная брачными отношениями или родственными связями, общностью быта. То есть акцентируются социальные и биологические признаки, а этические и аксиологические отодвигаются на второй план. При этом выхолащивается содержательная сердцевина семейно-брачных отношений, не «схватывается» ее истинная экзистенциально-феноменологическая и нравственно-ценностная сущность, вследствие чего, остается в основном формальное, несколько «безжизненное» понимание семьи, видимость семьи как выхолащенной, «неживая» схема, некий «мертвый» механизм, внешние рамки. Ученые, исследуя эти рамки, как правило, проходят мимо оживотворяющей сердцевины семьи. Ведь не внешние рамки создают семью, а наоборот некая сердцевина порождает эти рамки. Говоря

терминами Н. О. Лосского, в данном понимании отсутствует тот субстанциальный деятель, который активизирует, оживотворяет это социально-биологическое образование. То есть за счет позитивистского подхода происходит вначале некое «умерщвление» жизненной реальности, а потом этот «мертвый» механизм пытаются искусственно оживить. В результате, появляются всевозможные теории семьи, например, символического интеракционизма, социального конфликта, социального обмена и рационального выбора.

Таким образом, семья типична и в то же время неповторима. Научный же схематизм обедняет фамилистическую реальность, и цена редукции оказывается слишком дорога. Если для естествознания подобная редукция не настолько чувствительна, то для гуманитарных наук она составляет проблему. Так, идеализация и статистическое усреднение в естествознании способны предсказать поведение общей системы, к примеру, идеального газа в целом, а не каждой его молекулы. Переход же к реальному газу осуществляется через эмпирические коэффициенты, неофициально называемые «коэффициентами незнания». В социальных же науках «коэффициенты незнания» обходятся значительно дороже: их цена – людские судьбы и жизни. Поэтому ключевые экзистенциальные, этические, аксиологические основания, на наш взгляд, не подлежат редуцированию или вытеснению на второстепенные позиции в фамилистическом познании.

Рассмотрим последний *вопрос*, который связан с *онтологизацией научных моделей*. Как известно, ее остро поставил Э. Гуссерль в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». С тех пор данный вопрос остается открытым, и его отголоски доносятся до нас в рассуждениях ученых. Так, в научной литературе можно встретить следующие пассажи: «Хотя теория явно направлена на объяснение объективной реальности, описывает она не окружающую действительность, а идеальный объект» [7, т. 1, с. 492]; «... образовав с помощью идеализации понятие о такого рода объекте, можно в дальнейшем оперировать с ним в рассуждениях как с реально существующей вещью» [18, с. 196]; или: «... сам по себе объект изучения – абстракция, наделяемая свойством реального, объективного существования» [2, с. 48].

«Кризис», в котором находятся не только науки, но и все «европейское человечество», связан, по мнению Э. Гуссерля, с тем, что наглядное восприятие мира, «оживляющее» любые смысловые конструкции, постепенно в ходе развития западных наук все больше подменялось определенными конструктами, живой смысл которых был утрачен. Произошло превращение живого смысла, преисполненного наглядностью и связанного с нашим жизненным миром, в пустые «окаменелости» знаков и теорий. И, хотя использование этих знаков и теорий позволяет науке развиваться очень быстро и эффективно, но в то же время придает им такую власть, что мы начинаем действовать, руководствуясь этими безжизненными схемами и игнорируя всякую живую очевидность того, что мы делаем. В результате, происходит «забвение жизненного мира» [12, с. 21–22]. И хотя жизненный мир – источник как повседневной жизни человека, так и науки, но в истории западноевропейской культуры наука настолько отдалается от жизненного мира, что противопоставляется повседневности. Корень этого противопоставления науки и жизни Э. Гуссерль усматривает в своего рода фальсификации идеи греческой науки [15, с. 185]. Эта фальсификация происходит в Новое время, когда наука начинает апеллировать не к вещам, окружающим человека, а к моделям этих вещей. Как подчеркивают Д. Антисери и Дж. Реале, драма современной эпохи началась с Галилея, который выделил из жизненного мира физико-математическое измерение, и это измерение стали считать конкретной жизнью [16, с. 377].

Таким образом, произошло своего рода сращивание научного и мифического восприятия мира, о котором, в частности, пишет А. Лосев. Он обращает внимание, что в Новое время, к примеру, понятие материи гипостазировалось и проеци-

ровалось вовне в виде какой-то реальной вещи, а понятие силы понималось почти всегда реально-натуралистически, то есть по существу ничем не отличалось от религиозных представлений о демонических силах природы [13, с. 53]. Можно сказать, что подобно тому, как в мифе отождествляется поэтическое восприятие мира с реальностью, так и новоевропейская наука создала свои модели и восприняла, что они и есть реальность. То есть когда ученый или общество, использующее его идеи, забывают, что научная схема есть именно модель (картина мира), а не сама реальность, то происходит мифизация, а с нею и кризис, о котором говорил Э. Гуссерль.

Если же перейти к фамилистическому контексту, то здесь мы столкнемся с аналогичной проблемой – отождествлением схем и моделей семьи с реальностью. Вначале, во имя объективного научного исследования семьи, происходит отрыв гносеологического аспекта от этического, аксиологического и экзистенциального аспектов, а потом этот рационально-логический конструкт онтологизируется, что, по сути, есть аналог мифического восприятия, которое прикрывается научностью.

Выход из кризиса Э. Гуссерль видел в феноменологическом освоении мира через обращение к изначальным источникам нашего опыта и изменение стиля видения, о чем говорит и его знаменитый лозунг: «Назад к вещам!». Его идеи не прошли бесследно. Под влиянием феноменологии возникла, к примеру, феноменологическая социология (А. Шюц). Но в целом сдвиги происходят не настолько быстро и вопрос онтологизации научных моделей в фамилистических исследованиях, по мнению автора статьи, все также остается открытым.

Подводя итог, отметим, что современные фамилистические исследования сталкиваются с метафизической по своей сути проблемой научной познаваемости семьи. Автор статьи акцентирует внимание на характерных для наук, исследующих семью, вопросе *целостного понимания семьи*, который имеет качественную и количественную составляющую, а также вопросе *научной объективности*. Познавание семьи не вписывается в традиционные научные представления о субъекте и объекте исследования: семья, будучи метафизической целостностью, не дана человеку полностью как объект научного исследования. Кроме того, автор статьи обращает внимание на то, что в поле исследовательских интересов остается открытым вопрос *о допустимых границах редуцирования семьи* при ее анализе, когда, по причине сложности познания, многое из фамилистической действительности отбрасывается, усредняется или упрощается, что создает опасность выхолащивания содержательной сердцевины семейно-брачных отношений, ее истинной экзистенциально-феноменологической и нравственно-ценностной сущности. Обосновано, что сохраняет свою актуальность вопрос *онтологизации научных моделей*. Обособление гносеологического аспекта познания семьи приводит к замене метафизики бытия метафизикой научных моделей.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Аверинцев С. С. Брак и семья. Несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи // София-Логос-Словарь. Собрание сочинений; Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. – К.: Дух і Літера, 2006. – С. 796–815.
2. Антонов А. И. Микросоциология семьи. – М.: ИНФРА-М, 2005. – 368 с.
3. Антонов А. И., Медков В. М. Социология семьи. – М.: Изд-во МГУ; Изд-во Международ. ун-та бизнеса и управления Братя Карич, 1996. – 304 с.
4. Волжина О. И. Идеально-типическая модель семьи как предмет социологии культуры // Знание. Понимание. Умение, 2012, №3, С. 202–207.
5. Гуд У. Развитие теории семьи // Социология сегодня. Проблемы и перспективы : Пер. с англ. / Под ред. Р.К. Мертона и др. – М.: Прогресс, 1965. – С. 194–217.
6. Гурко Т. А. Теоретические подходы к изучению семьи. – М.: Институт социологии РАН, 2010. –184 с.
7. Добренков В. И., Кравченко А. И. Фундаментальная социология: В 15 т. – М.: ИНФРА-М, 2003-2007. – Т. 1 : Теория и методология. – 2003. – XXII, 908 с.; Т. 10 : Гендер. Семья. Родство. – 2006. – 1094 с.

8. Дружинин В. Н. Психология семьи. – 3-е изд. – СПб. : Питер, 2006. – 176 с.
9. Ильин И. А. Путь духовного обновления: [сборн. соч.]. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. – 1216 с.
10. Катречко С. Л. Как возможна метафизика: на пути к научной [трансцендентальной] метафизике // Вопросы философии, 2012, № 3, С. 3–14.
11. Коробейникова А. П. Социальное конструирование: теоретико-социологический анализ (на примере семьи) : автореф. дис. ... канд. социологич. наук : 22.00.01 – Теория, методология и история социологии. – Екатеринбург, 2002. – 19 с.
12. Куренной В. Феноменология Эдмунда Гуссерля // Гуссерель Э. Избранные работы; Сост. В. А. Куренной. – М. : Территория будущего, 2005. – С. 7–22.
13. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». – М. : Мысль, 2001. – 559 с.
14. Мацковский М. С. Социология семьи: Проблемы теории, методологии и методики. – М. : Мысль, 1989. – 120 с.
15. Разеев Д. Н. В сетях феноменологии // Разеев Д. Н., Гуссерель Э. В сетях феноменологии. Основные проблемы феноменологии. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2004. – С. 15–219.
16. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4; Пер. с итал. С. Мальцевой. – СПб. : Петрополис, 1997. – 880 с.
17. Социология : Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов и др. – Минск : Книжный Дом, 2003. – 1312 с.
18. Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев и др. – М. : Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.

REFERENCES:

1. Averintsev S. S. Brak i sem'ya. Nesvoevremennyy opyt khristianskogo vzglyada na veshchi [Marriage and the family. The late experience of the Christian view of things] // Sofiya-Logos-Slovar'. Sbornie sochineniy; Pod red. N. P. Averintsevoy i K. B. Sigova. – K.: Dukh i Litera, 2006. – S. 796–815.
2. Antonov A. I. Mikrosotsiologiya sem'i [Microsociology family]. – M.: INFRA-M, 2005. – 368 s.
3. Antonov A. I., Medkov V. M. Sotsiologiya sem'i [Sociology of the family]. – M.: Izd-vo MGU; Izd-vo Mezhdunarod. un-ta biznesa i upravleniya Brat'ya Karich, 1996. – 304 s.
4. Volzhina O. I. Ideal'no-tipicheskaya model' sem'i kak predmet sotsiologii kul'tury [The ideal-typical model of the family as a subject of sociology of culture] // Znanie. Ponimanie. Umenie, 2012, №3, S. 202–207.
5. Gud U. Razvitie teorii sem'i [The development of the theory of the family] // Sotsiologiya segodnya. Problemy i perspektivy : Per. s angl. / Pod red. R.K. Mertona i dr. – M.: Progress, 1965. – S. 194–217.
6. Gurko T. A. Teoreticheskie podkhody k izucheniyu sem'i [Theoretical approaches to the study of the family]. – M. : Institut sotsiologii RAN, 2010. – 184 s.
7. Dobren'kov V.I., Kravchenko A. I. Fundamental'naya sotsiologiya: V 15 t. [Fundamental sociology: 15 t.]. – M. : INFRA-M, 2003–2007. – Т. 1: Teoriya i metodologiya. – 2003. – XXII, 908 s.; Т. 10 : Gender. Sem'ya. Rodstvo. – 2006. – 1094 s.
8. Druzhinin V. N. Psikhologiya sem'i [Psychology of the family]. – 3-е изд. – СПб. : Питер, 2006. – 176 с.
9. П'ин И. А. Пут' dukhovnogo obnoveniya: [sborn. soch.] [Path of spiritual renewal]. – М.: Institut russkoy tsivilizatsii, 2011. – 1216 с.
10. Katrechko S. L. Kak vozmozhna metafizika: na puti k nauchnoy [transscendental'noy] metafizike [How is metaphysics possible: on the way to science [transcendental] metaphysics] // Voprosy filosofii, 2012, № 3, S. 3–14.
11. Korobeynikova A. P. Sotsial'noe konstruirovaniye: teoretiko-sotsiologicheskii analiz (na primere sem'i) [Social construction: a theoretical sociological analysis (for example, family)]: avtoref. dis. ... kand. sotsiologich. nauk : 22.00.01 – Teoriya, metodologiya i istoriya sotsiologii. – Ekaterinburg, 2002. – 19 s.
12. Kurennoy V. Fenomenologiya Edmunda Gusserlya [Phenomenology of Edmund Husserl] // Gusserel' E. Izbrannye raboty; Sost. V. A. Kurennoy. – М.: Territoriya budushchego, 2005. – S. 7–22.
13. Losev A. F. Dialektika mifa. Dopolnenie k «Dialektike mifa» [Dialectics of myth. Addition to the «Dialectic of myth»]. – М.: Mysl', 2001. – 559 с.

14. Matskovskiy M. S. Sotsiologiya sem'i: Problemy teorii, metodologii i metodiki [Sociology of the family: Problems of theory, methodology and methods]. – М. : Mysl', 1989. – 120 s.
15. Razeev D. N. V setyakh fenomenologii [In networks of phenomenology] // Razeev D. N., Gusserel' E. V setyakh fenomenologii. Osnovnye problemy fenomenologii. – SPb. : Izd-vo SPbGU, 2004. – S. 15–219.
16. Reale Dzh. Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashikh dney. T. 4 [Western philosophy from the origins to the present day]; Per. s ital. S. Mal'tsevovoy. – SPb.: Petropolis, 1997. – 880 s.
17. Sotsiologiya: Entsiklopediya [Sociology : Encyclopedia] / Sost. A. A. Gritsanov i dr. – Minsk: Knizhnyy Dom, 2003. – 1312 s.
18. Filosofskiy entsiklopedicheskiy slovar' [Philosophical encyclopedic dictionary] / Gl. redaktsiya: L. F. Il'ichev, P. N. Fedoseev i dr. – М.: Sov. Entsiklopediya, 1983. – 840 s.

Штаталович О. М., доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпро, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Сім'я в філософсько-гносеологічному вимірі: проблема наукової пізнаваності.

Анотація. Проблема наукової пізнаваності сім'ї зводиться до чотирьох питань: цілісного розуміння сім'ї, наукової об'єктивності, допустимих меж редукування і онтологізації наукових моделей. Показано, що власна сім'я дослідника не може бути повністю елімінована в його науковому досвіді. Акцентовано увагу на проблемі редукування сім'ї, оскільки в процесі наукового пізнання виникає науковий схематизм, який суттєво збіднює фамілістичну реальність. Зберігає свою актуальність питання онтологізації наукових моделей, коли при моделюванні раціонально-логічний конструкт сім'ї відривається від етичного, аксіологічного і екзистенціального аспектів і онтологізується.

Ключові слова: сім'я, фамілістика, соціологія сім'ї, психологія сім'ї, філософія сім'ї.

Shatalovych O., doctor of philosophical sciences, docent, associate professor of the Department of philosophy Oles Honchar Dnipro National University (Dnipro, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

The Family in the philosophical-gnoseological dimension: the problem of scientific cognition.

Abstract. The subject of research is the family. The family is a complex and multifaceted phenomenon. The sociology, psychology, demography and other sciences are exploring the (problem of the) family today. The sciences of the family require an interdisciplinary synthesis. In this regard, the philosophical studies of the family are relevant and (have been) actively developed in recent decades. The author of the article explores the family in the philosophical-gnoseological dimension. Explication of the problem of scientific knowability of the family is the purpose of the work.

The author of the article considers four questions. The first question is connected with a holistic understanding of the family. Each science examines the family only for its part. This is a one-sided approach. The fragmentary of the family research impede the holistic understanding of the family. Different sciences have accumulated a lot of knowledge about the family, but they are difficult to understand comprehensively. In addition, this knowledge is of an applied nature and is oriented towards a functional understanding of the family. Thus, a huge volume of the familistic research does not provide a holistic understanding of the family.

The second question is related to scientific objectivity. The family is a phenomenon that embraces a person. We are rooted in the family through birth, education, the life-world. The family is not given to man as an object of study. The researcher's own family can not be eliminated completely in the scientific experience. We can not ignore our family experience, which has formed us and continues to form. That is, a person can not «jump out» of the family to study it.

The third question concerns the permissible limits of reduction. Family is too complicated a phenomenon. It is difficult to describe it in its entirety. Therefore, much of the familiarity of reality is discarded, averaged or simplified in the scientific dimension. In the description of a family, the minimum information is usually indicated, which reduces to static fixation, for example: a group that is related by marital or kinship ties, the commonality of life. That is, social and biological signs are emphasized, but ethical and axiological signs are pushed to the background. In the opinion of the author of the article, scientific reduction significantly

impoverishes the familistic reality. Key existential, ethical, axiological foundations should not be reduced or occupy secondary positions in familial cognition.

The fourth issue is related to the ontologization of scientific models. Scientists identify the schemes and models of the family with reality. The rational-logical construct of the family breaks away from the ethical, axiological and existential aspects and is ontologized, which is unacceptable.

The practical importance of the article. This article contributes to the development of philosophy of family and the formation of interdisciplinary synthesis of family sciences.

The conclusions. The problem of scientific knowledge of the family is reduced to four issues: a holistic understanding of the family, scientific objectivity, permissible reduction and ontologization of scientific models.

Keywords: family, familistics, sociology of the family, family psychology, family philosophy.

УДК 1(091)

Пронякин В. И.,

доктор философских наук, профессор,
профессор кафедры философии

Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара
(Днипро, Украина), E-mail: vladimir-pronyakin@rambler.ru

ПРАГМАТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ОПЫТА В СОСТАВЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ КАК ДЕЙСТВУЮЩЕМ СУЩЕСТВЕ

Аннотация. Рассмотрена прагматическая концепция опыта в его доктринальном отношении к человеку как действующему существу. Сделан вывод о том, что опыт трактуется прагматистами как нечто субъективное, конкретное и индивидуальное. Для Ч. С. Пирса опыт есть неструктурированная субъективная реальность. У. Джеймс понимал опыт как поток сознания, из которого мы сами должны сконструировать мир, в котором будем действовать. Таким образом, у каждого наличествует свой «мир», тогда как в потоке опыта существует множество «неустойчивых миров». Дж. Дьюи считал, что человек живет в непостоянной и полной опасностей среде. Вот потому-то прагматизм и стремится выработать мировоззрение, которое дало бы возможность человеку жить в этом зыбком и опасном мире. Прагматизм исследует опыт человека, хотя и психологизирует его, основывая логику познания на привычках и субъективном выборе верований. В конечном счете, прагматическое представление о человеке как действующем существе тесным образом связано с формированием (назовем его так) протонеклассического представления об опыте как основанном на внерациональном, жизненно-практически опосредованном единстве объекта и субъекта.

Ключевые слова: человек, опыт, объект, субъект, сознание, эмпиризм, рационализм, монизм, плюрализм.

Постановка проблемы и актуальность темы исследования. Исследование представленной темы актуально с точки зрения сохраняющегося на протяжении многих десятилетий интереса к философии прагматизма. Такое исследование может быть обусловлено задачами всестороннего раскрытия мировоззренческого и методологического содержания, которое образует состав прагматизма и которое не нашло достаточного отражения и переосмысления в современной отечественной философской литературе. Хорошо известно, что в число приоритетных задач национального возрождения, стоящих перед народами бывшего СССР, входит задача культурной интеграции в систему европейских (и шире: западных) ценностей, мировоззренческих установок, поведенческих нормативов и стандартов. Установка на прагматизм (и даже на утилитаризм) является вполне «естественной» для западного человека, и ее концептуальная разработка американскими философами на рубеже XIX и XX веков явилась в определенном смысле лишь ее теоретической «легитимизацией». Вместе с тем, не менее хорошо известно и то,

что эта установка никогда не была характерной (и тем более – доминантной) для ценностной составляющей культуры восточноевропейских народов, по крайней мере тех, что наследуют «православную» культурную традицию. Философская рецепция и анализ теоретических основ прагматизма, позволит, как представляется, прояснить ряд актуальных вопросов, которые стоят перед современными культурами, переживающими «переходно-ренессансный» период, и, в частности, таких: содержит ли прагматизм как достаточно редукционистская мировоззренческая доктрина, антропологически значимую аксиологическую составляющую; и в связи с этим: способен ли прагматизм представить позитивно оцениваемую гуманитарную перспективу в решении культурно-интеграционных задач, стоящих перед современной Украиной?

Задача исследования. Для того, чтобы квалифицированно осветить все потенциально значимое содержание этих и других схожего рода вопросов, необходимо произвести комплексные фундаментальные исследования. В представляемой работе рассматривается частная проблема: как оценить – в аксиологическом, жизненно-практическом плане – прагматическое понимание опыта в его доктринальном отношении к человеку как действующему существу.

Состояние исследования темы. Зарубежная библиография по антропологической стороне прагматизма практически неисчерпаема. В числе отечественных авторов, исследовавших прагматизм в последние десятилетия (в разных его контекстах) находятся: Ермоленко А., Ситниченко Л. (коммуникативно-практический и семиотический контекст), Предко О. (вероисповедальный контекст), Заиченко Г., Кебуладзе В., Лой А., Окороков В. (общеметодологический и феноменологический контекст) и др.

Изложение основного материала.

Вполне естественным будет начать разговор с «основоположника» прагматизма, Ч. С. Пирса. Являясь оригинальной, самобытной, антропология Пирса в то же время образует органичную, неотъемлемую составляющую антропологической доктрины прагматизма в целом. Существенным аспектом этой доктрины является представление о человеке как действующем существе.

Напомним, что в основе прагматизма заложена определенная концепция опыта, в которой не различаются субъект и объект познания, духовное и материальное. Прагматизм не сосредоточивается специально на вопросе об объективно-реальном существовании мира, опыт мыслится как сама реальность. В данном отношении очевидным есть тот факт, что, формируя свою концепцию опыта, Ч. С. Пирс переосмысливает фундаментальные установки философии Нового времени, в частности, классическую концепцию истины как соответствия мысли объекту.

Важно иметь в виду, что для западной цивилизации в конце XIX в. – и особенно это заметно в культуре Америки – все менее значимой культурной ценностью становилось следование нормам и стереотипам, что были унаследованы от предков или навязаны властями, и все большее значение в глазах общественности приобретал жизненный, практический успех. Именно понятие успеха стало центральным в философии прагматизма, и следствием этого стало изменение места человека во Вселенной: если раньше, образно говоря, каждый сверчок должен был знать и любить свой шесток (и не пытаться его покинуть в поисках лучшей доли), то теперь перед человеком открылось обширное – и даже, как казалось тогда, бесконечное – поле возможностей, перспектив, потерь и приобретений, и это поле уже не было запретным. Человек получил возможность и право самостоятельно определять свое место в мироздании, свои цели и способы их достижения – и, разумеется, нести полную ответственность за последствия своего выбора.

Однако, как известно, любой деятель культуры – дитя своего времени, и Пирс не был исключением из этого правила. «Конфликт науки и религии — это фокус и исток противоречий и ключ ко всей философии Пирса» [6, с. 33]. Идеалы религии

все еще оказывали весьма сильное воздействие на его мировоззрение, и сложность, неоднозначность философских взглядов этого мыслителя обусловлена во многом именно этим конфликтом между религиозными ценностями и идеалами свободного исследования природы, направленного на овладение ею, — конфликтом, в котором он не мог уверенно отдать предпочтение ни одной из сторон, и пытался их примирить.

Прагматическое представление об опыте наглядно демонстрирует, в какую сторону начали смещаться акценты в западноевропейской философии конца XIX ст. Опыт — это всегда опыт человека, именно человек является его субъектом; человеку может быть очень многое дано, в том числе и непосредственное видение Абсолюта, но смысловым приоритетом всегда обладает человек, а Бог или Абсолют оказываются приравненными по своему статусу ко всем другим объектам опыта — как к реальным предметам, так и к плодам воображения. Таким образом, именно человек обретает у Пирса онтологическую значимость центра мироздания, а антропология и теория познания в его философии формируют концептуальное ядро, служащее исходным пунктом в постановке и решении всех других философских проблем. Схожую точку зрения отстаивает другой виднейший представитель прагматизма, У. Джеймс. В его учении человек обретает статус особого самостоятельного активного центра в «плюралистической вселенной», в которой наличествует столько центров самоорганизации, сколько существует самосознающих волей.

Что касается Пирса, то, по его словам, мы живем в двух мирах: мире фактов и мире фантазий. Любой из нас привычно считает себя творцом своего собственного мысленного мира. Каждый считает, что в этом мире существуют вещи согласно его желанию, которое не требует усилий и которому ничто не может противодействовать. Мы называем мир фантазий внутренним миром, тогда как мир фактов для нас — что-то внешнее. Защищаясь от упрямых фактов, человек делает мир обычным и полным удобств. Если бы человек не тяготел к привычке, он бы каждый раз был бы вынужден уяснять, что его внутренний мир потревожен, а его желания преобразованы в ничто грубым вмешательством извне. Пирс объясняет такие вынужденные изменения способов мышления влиянием мира фактов, или опыта.

Одним из специфических свойств опыта, согласно Пирсу, является его неструктурированность. Нет никаких закономерностей, которые были бы присущи самому миру, поэтому ориентироваться в такой Вселенной, опираясь лишь на опыт, невозможно. Привычки же, считает Пирс, подобны одежде, которую человек латает, стараясь выяснить природу и причины этих внешних вмешательств и отстраняя от своего внутреннего мира те идеи, которые приносят ему беспокойность [см.: 9]. Вместо того, чтобы ждать, когда опыт застанет неожиданно, человек не наносит себе вреда, провоцирует себя самого и в зависимости от результатов изменяет установки своего внутреннего мира. Мы воспринимаем внешние к нам объекты, тем не менее, то, что мы действительно получаем опытным путем — это событие. При этом нельзя считать событие в точности объектом нашего восприятия. С событиями, с изменениями восприятия нас сближает именно опыт. Неожиданные изменения можно охарактеризовать как шок. Шок представляет собой феномен воли. Длинный свисток приближающегося локомотива, вызывает во мне определенного рода инерцию, так что внезапное понижение тона встречает определенного рода сопротивление. Так образуется факт [см.: 9].

Шок есть нечто «безошибочное», и слово «опыт» мы используем, когда речь идет именно об изменениях и контрастах в восприятии. Опытным путем мы познаем изменчивость, непостоянство времени. Мы не можем иметь опыт этой изменчивости без опыта, подвергнутого изменениям восприятия, однако понятие опыта шире понятия восприятия и содержит многое из того, что не является в

точном смысле слова объектом восприятия.

Мы не можем иметь идею в нашем разуме, связанную с чем-то еще, кроме мыслимых чувственных последствий вещей. Наша идея чего-нибудь есть наша идея его чувственных последствий; и если мы воображаем, что владеем какой-нибудь идеей кроме этого, то мы обманываем самих себя и по ошибке выдаем ощущение, которое сопровождает нашу мысль, за часть самой мысли.

Отсюда Пирс выводит свою прагматическую максиму: «рассмотрите, какого рода следствия, которые могут иметь практическое значение, являются, как мы считаем, объектом нашего представления. Тогда наше представление об этих следствиях и есть наше представление об объекте». Тем не менее, замечает Пирс, опыт одного конкретного человека ничего не означает. Если он видит то, чего не могут видеть другие, мы называем это галлюцинацией. Не «мой» опыт, а «наш» является предметом мышления; и это «мы» обладает бесконечными возможностями. Нам не следует понимать практику в каком-то низком и корыстном смысле. Индивидуальное действие является средством, а не целью [см. об этом: 8, с. 266-298].

У. Джеймс, вопреки сосредоточенности его философии именно на индивиде, также видит человека общественным существом. Метафизика Джеймса основывается на плюралистической полиморфности действительности и хотя именно человек выбирает из этого многообразия возможностей тот мир, в котором он существует, согласно своим стремлениям и убеждениям, тем не менее, человек у Джеймса выступает не как обособленный собственной идеологией индивид, а как часть сообщества, которое постоянно взаимодействует с его другими членами. Именно благодаря постоянному поиску средств приспособления, и стремлению к «наведению мостов» между отдельными частями «плюралистической вселенной», между индивидами устанавливаются взаимовыгодные связи, создаются некоторые общие истины, ценности и стремления, которые делают отдельную личность полноправным членом общества.

Таким образом, действуя индивидуально, каждый член общества принимает участие в формировании общего опыта с другими индивидами [10].

Среду, действительность со всеми ее аспектами, в которой существует человек, У. Джеймс характеризует средствами прагматизма, а точнее, как он называет свою концепцию, радикального эмпиризма. Эмпиризм, по Джеймсу, признает свои наиболее достоверные выводы о фактах в качестве простых гипотез, которые могут изменяться по мере накопления опыта; чтобы называться радикальным, эмпиризм не должен включать в себя ни одного элемента, который не может быть данным в непосредственном опыте, равно как и исключать любой элемент, непосредственно данный в опыте, а любые отношения, связывающие данные в опыте элементы, должны считаться реальными, как и все в этой системе. Каждого, кто признает в качестве основной гипотезы, что плюрализм – постоянная форма мира, Джеймс называет радикальным эмпириком [1, с. 6].

В своей системе логики и онтологии рационализм склонен возвеличивать универсалии и ставить целое выше части. Эмпиризм, наоборот, обустроивает свой объясняющий принцип на части, элементе, индивиде; целое рассматривает как совокупность частей, а универсалии считает абстракциями. В сущности, это мозаичная философия, философия множественных фактов.

Философию часто определяли как исследование единства мира. Но как же стоит дело с разнообразием в вещах? Джеймс предлагает обратить внимание на нужды нашего разума, и мы увидим, что потребность в единстве есть лишь одной из многих. Цель устремлений разума – не единство, не многообразие, взятые сами по себе, а *цельность*. В силу рационалистической традиции мы привыкли воспринимать мир как единое, иначе как бы он мог вообще быть миром?

Единство вещей всегда рассматривалось как нечто более достойное, более пре-

красное, чем их разнообразие. Джеймс замечает: по обыкновению эмпирики – такие же непреклонные монисты, как и рационалисты. Разница лишь в том, что единство не застигает эмпирикам видения других вещей, не убивает в них любознательности и интереса к конкретным фактам.

Как мы видим, люди склонны к созданию рационалистической картины мира. Тем не менее, все попытки исчерпывающим образом определить и сформулировать смысл бытия или предложить общую схему действительности Джеймс расценивал как неудачные, преждевременные обобщения. По его мнению, ни одна концепция не принимает во внимание все аспекты реальности. Характерные для монистической философии попытки выявить в разнообразном и незаконченном опыте, в природе или истории единую логику, гармонию или цель, не приводят к успеху: «Философ требует или все или ничего. Если мир не может быть рациональным так, как я это понимаю, т. е. в смысле безусловного покорения мне, я отказываюсь признавать его рациональным вообще. Он – воплощенный беспорядок, хаос...» [1, с. 172].

Центральное место в концепции радикального эмпиризма занимает понятие чистого опыта. Последний определяется как недифференцированный поток ощущений и противопоставляется опыту осознанному, структурированному под влиянием разума. У Джеймса «опыт» теряет значение низшей ступени познания, принятое в рационалистической философии, и становится синонимом «жизни», всего, того, что человек переживает, включая в себя и религиозную веру, превращая всю философию в учение о человеке, учение, краеугольный камень которого – идея, утверждающая могущество воли. Сам термин «рациональность» уже не означает привилегированную область психического и интерпретируется на уровне «повседневности» – как экономия, эффективность мышления или действия [7, с. 397].

У. Джеймс условно изображает чистый опыт в качестве единой мировой субстанции или универсального «вещества», объединяющего субъект и объект, вещи и мысли о них, предметы и отношения. Тем не менее, он считает, что невозможно судить о том, представляет ли собой опыт в целом универсальное единство, поскольку он есть незавершенным и постоянно расширяется за счет новых фрагментов, дополняющих уже существующую картину мира.

Итак, радикальный эмпиризм Джеймс характеризует как «мозаичную», плюралистическую философию. Элементы изображенной философом картины опыта напоминают частицы мозаики, лишённые общей основы и соединённые друг с другом за счет непрерывных переходов. Опыт в целом имеет неопределённые, подвижные границы и постоянно расширяется. Множество соединений фрагментов опыта, например, отношение места и времени, имеют внешний и случайный характер, который не зависит от внутренней природы вещей [10].

Согласно Джеймсу, недостатком предыдущей эмпирической картины мира было отсутствие связей между частями, поэтому в своих работах он обращает особое внимание на отношения, которые также считает компонентами опыта. Отношения включают в себя как объединение, так и разъединение предметов. Из всех отношений объединения наиболее интересными философ называет переход от одного фрагмента опыта к другому в рамках одного индивидуального сознания. По Джеймсу, эти отношения позволяют непосредственно познавать непрерывность опыта. Непрерывность является важной характеристикой опыта и означает, во-первых, отсутствие переживания разрыва и, во-вторых, определенное чувство последовательности. «Я придерживаюсь, писал Джеймс, – того неопровержимого представления, что каждый момент опыта в результате перехода всегда наполняет собой другой, следующий и все переходы, соединяющие и разъединяющие, продолжают плетение общей ткани» [2, с.392]. Джеймс артикулирует, что одним из острейших интеллектуальных желаний человека является жажда последователь-

ности. Другими словами, картина мира должна быть связной, в ней не должно быть элементов, которые прямо противоречат друг другу. Как следствие, можно предположить, что прагматизм как метод нацелен не на познание действительности как таковой, а скорее на «наведение мостов» между отдельными фактами, вещами, личностями, между индивидом и обществом, и, наконец, между отдельными обществами.

Джеймс подчеркивал, что хотя прагматизм безусловно должен стать «на сторону» плюрализма, тем не менее, его радикализм не должен впадать в безудержную крайность. По мнению философа, прагматизм должен одинаково отвергать как абсолютный монизм, так и абсолютный плюрализм. Мир един ровно настолько, насколько его части соединены между собой какой-нибудь определенной формой связи.

Смещение акцентов в понятии опыта, которое повлек за собой прагматизм, ярко отображается и во взглядах Дж. Дьюи. Его главные интересы были сосредоточены на социальных вопросах, в центре которых стоял человек и его практические проблемы. Дьюи считал, что прагматизм осуществил своего рода «коперниканскую революцию», осуществив переход от чисто философских проблем к решению человеческих. По его словам, новая концепция опыта и новая концепция отношения разума к опыту, или, точнее, места разума в опыте стали возможными благодаря двум обстоятельствам. Первое – это изменения, которые произошли в реальной сущности опыта который мы переживаем, в его содержании и методах. Второе связано с развитием психологии, основанной на биологии; согласно Дьюи, это обстоятельство повлияло на возможность по-новому, «научно» подойти к сущности опыта.

Концепция Дьюи, равно как прагматизм в целом, исходит из разумения опыта, определяющего все, что встречается в жизни. По словам Дьюи, ценность опыта для философской рефлексии заключается в том, что он означает как поле, солнце, тучи и дождь, так и человека, который трудится, составляет планы, изобретает, пользуется вещами, страдает и наслаждается. Опыт означает все, что переживается, мир событий и лиц, деятельность и судьба человека. Дьюи понимает опыт совсем не так, как скажем, Бэкон или Локк, для которых опыт был способом познания. Для него опыт – это повседневный опыт людей, это мир чувств, переживаний и активности человека, сфера его обычной жизнедеятельности.

Понятие «опыт» является центральным пунктом учения как у Джеймса, так и у Дьюи. Но если У. Джеймс определял опыт довольно абстрактно, как «поток сознания» или «поток субъективной жизни», то Дьюи дает более развернутую характеристику; учитывая фактор непрерывности, Дьюи считает большой ошибкой рассмотрение опыта как познания, а данных в нем объектов как познавательных или непознавательных. Опыт, заявляет Дьюи, совсем не сводится к познавательному отношению. Напротив, существует множество иных способов отношения к вещам и обращения с ними. Взаимодействие организма и окружающей среды, которое приводит к некоторой адаптации организма, облегчающей ему пользование благами среды, есть первичный факт, основная важная категория. Знание отстает на производные позиции, позиции вторичного происхождения. Знание не является чем-то отдельным и самодовлеющим, оно вовлечено в процесс, которым поддерживается и изменяется жизнь. Мы прежде всего владеем вещами, наслаждаемся ими, используем их или страдаем от них. «Весь познавательный опыт должен начинаться и заканчиваться в бытии вещей и во владении ими». «Мы должны мыслить мир в терминах, которые допускают, что преданность, благочестие, любовь, красота и тайна были бы не менее реальными, чем что-нибудь другое» [5, с. 125]. Таким образом, опыт для Дьюи – это будничные, заурядные опыт людей, их обычная жизнедеятельность. Поэтому Дьюи оценивает в соответствующих категориях: «Успех и неудача есть первичные «категории» жизни, достижение блага

и избежание зла – ее высочайшие интересы, надежда и тревога – господствующие качества опыта» [5, с. 98]. Дьюи считает, что мы самые служим причиной своего опыта. Он говорит, что организм не ждет, пока что-то произойдет само собой. Он не ждет пассивно и безвольно, когда что-то извне подействует на него. Организм сам действует на свое окружение в соответствии с собственной, простой или сложной, структурой. В свою очередь изменения, которые он вызвал в среде, сказываются на организме и его жизнедеятельности. Живое существо подчинено влиянию, страдает от последствий своего собственного поведения. Эта тесная связь действия и страдания, или склонности к действию, и образует то, что мы называем опытом. Ни изолированное действие, ни изолированное страдание не образуют опыта [5, с. 78]. Настоящим «поток» опыта признаются процессы адаптивных действий, привычки, активные функции, связи, сенсорно-моторные координации. Опыт в самом себе несет принципы связи и организации. И эти принципы есть ничуть не «худшими» оттого, что они жизненные и практические, а не гносеологические.

По словам Дьюи, человеческий опыт становится человеческим благодаря наличию в нем ассоциаций и воспоминаний, которые фильтруются через сетку воображения в соответствии с определенной эмоциональной потребностью. По-человечески интересная жизнь – это жизнь, когда нам не повторяют об умерщвлении плоти, когда пустоту свободного времени заполняют образы, волнующие человека и отвечающие ее потребностям. Именно поэтому в человеческом опыте поэзия исторически предшествует прозе, религия опережает науку, а орнаментальное и декоративное искусство, которое поначалу имело утилитарное значение, рано достигло непропорционально высокого развития сравнительно с навыками практической направленности. Для того, чтобы предположения, вытекающие из прошлого опыта, приносили нам удовлетворение, чтобы они питали эмоции, придавая потоку сознательного существования глубину и цвет, они обрабатываются таким образом, что неприятные моменты сглаживаются, а радостные усиливаются.

Опыт по Дьюи означает кое-что новое, что «приказывает нам отвергнуть благосклонность к прошлому, что открывает новые факты и истины. Вера в опыт порождает не верность обычаю, а направленность к прогрессу. В пределах реального опыта по мере его проживания должны происходить любые конкретные и жизненно важные изменения [5, с. 45]. Ведь учение об опыте, в конце концов, подражает опыту и моделируется в соответствии с опытом, который реально переживается. По словам Дьюи, сегодня мы начинаем испытывать удивление тем, насколько «разум» как способность, изолированная от опыта, направленная на высшую область универсальных истин, далека, неинтересна и неважна для нашей жизни. Разум, как описанная Кантом способность привносит в опыт общезначимость и законосообразность, все больше и больше шокирует нас своей ненужностью. Интеллекту и науке отводится роль вспомогательного средства для достижения практических целей. Их задача, согласно Дьюи, состоит в том, чтобы составлять планы на будущее и отыскивать средства для их осуществления, в том, чтобы более эффективно решать человеческие проблемы.

Вернемся к ходу рассуждений У. Джеймса. В отличие от традиционных подходов, ориентированных в первую очередь на содержание мысли, Джеймс настаивал на необходимости постараться понять саму природу мысли. Он утверждал, что, не сделав этого, мы не узнаем, как функционирует наш разум. Одна и та же мысль некогда не приходит дважды. Нам часто случается видеть знакомые предметы, слышать знакомые звуки; казалось бы, все знакомое должно одинаково влиять на наши ощущения, тем не менее, каждый раз мы воспринимаем знакомые предметы и явления несколько по-иному. То, что на первый, поверхностный взгляд кажется одной и той же повторяемой мыслью, на самом деле представляет

собой серию измененных мыслей. Каждая такая мысль уникальна, и каждая при этом зависит от предыдущих модификаций исходной мысли. Джеймс утверждал, что самое главное в сознании – это его постоянная изменчивость. Проследив ход наших мыслей, мы приходим к очевидному парадоксу: хотя мысли постоянно трансформируются, в тот же время не менее бесспорным является то, что мы постоянно ощущаем нашу личностную непрерывность. Джеймс назвал это потоком сознания: каждая из наших мыслей влияет на следующую. Каждая мысль, которая возникает в сознании, берет часть своей силы, содержания и направленности от предыдущих мыслей. И вдобавок сознание не кажется само себе расчлененным на части. Одновременно с этим, мысли каждого отдельного сознания изолированы от мыслей другого: между ними не существует никакого непосредственного обмена, никакая мысль одного личного сознания не может стать непосредственным объектом мысли другого сознания.

Абсолютная разобщенность сознаний, плюрализм, который не подвергается объединению, составляют психологический закон. Разрыв между такими мыслями представляет одну из самых абсолютных граней в природе [4].

Поток сознания непрерывен. Могут быть определенные перерывы в чувствах и ощущениях; действительно могут быть перерывы в осознании самого себя и всего, что происходит; тем не менее, даже если и возникают осознанные перерывы в сознании, они не сопровождаются чувством личностной прерывности. Например, когда вы просыпаетесь утром, вы никогда не задаетесь вопросом: «Кто это проснулся?» Вы не ощущаете необходимости броситься к зеркалу, лишь бы убедиться, что это именно вы. Вам не нужно подтверждения того, что вы проснулись с тем же сознанием, с которым легли спать. Идея изменчивости сознания вытекает прежде всего из представления Джеймса о чистом опыте.

Таким образом, в самом по себе опыте, если очистить его от наших концептуальных конструкций, привнесенных культурой, в которой мы воспитывались и через призму которой невольно рассматриваем все, что с нами происходит (в том числе в нашей психике), то окажется, что разделение всего сущего на духовное и материальное необоснованно, поскольку чистый опыт не духовный и не материальный – он нейтральный относительно этих категорий. Духовное и материальное, таким образом, выступают лишь как условные ментальные конструкции, граница между которыми устанавливается самым человеком в зависимости от его интересов и намерений и потому постоянно изменяется, а соответственно и сознание не является чем-то константным.

С точки зрения Джеймса сознание является функцией, которая, вероятно, как и другие биологические функции, развивалась потому, что она полезная. Исходя из такого приспособительного характера сознания, он отводил иную роль инстинктам и эмоциям, а также индивидуальным физиологическим особенностям человека. Джеймс постоянно отслеживал связь между телом и сознанием. Сущность душевной и телесной жизни заключается в одном и том же, а именно – в приспособлении внутренних отношений к внешним [4]. Все душевные явления сопровождаются телесными процессами. Он считал, что даже наиболее высокодуховная личность обязана считаться с физическими нуждами тела, поскольку само тело является первоисточником чувств. Однако сознание может на некоторое время превосходить любой уровень физических потрясений, поскольку телесная оболочка человека подчиняется деятельности разума. Например, мысль может быть настолько сконцентрированной и целенаправленной, что человек не будет ощущать даже острейшую боль. Существуют много многочисленные свидетельства того, как солдаты, получавшие серьезные ранения, не ощущали их, пока бой не прекращался. Подобные же случаи наблюдаются и у спортсменов. Исследуя схожие случаи, Джеймс делает вывод, что от сфокусированности внимания зависит, будут ли внешние физические ощущения влиять на деятельность сознания. Из-

вестен афоризм американского философа: «Мои переживания – это лишь то, что я согласился признать достойным моего внимания» [4].

Сознание оказывается у Джеймса подмножеством всего множества духовных элементов опыта, наиболее тесно связанное с нашим телом, т. е. с биологической и инстинктивной стороной личности. Согласно Джеймсу, главной особенностью сознания есть его непрерывная способность все время делать выбор. Разум на каждой стадии своей активности предоставляет нам одновременно несколько возможностей. Работа сознания заключается в том, чтобы сравнивать эти возможности, одни из них выбирать, а другие игнорировать. В этом процессе значительную роль играет внимание. Прежде чем опыт станет действительно нашим опытом, на него следует обратить внимание. Джеймс так об этом говорит: «Мой опыт – это то, на что я склонен обратить внимание. Только то из опыта, что я отмечаю, формирует мой разум – без выборочного интереса опыт представляет собой полный хаос. Лишь интерес придает особое значение и расставляет акценты, создает свет и тень, задний и передний план – одним словом, разумную перспективу» [4].

Итак, мы можем выделить основные свойства сознания:

1. Каждое состояние сознания стремится быть частью личного сознания.
2. В пределах личного сознания его состояния непостоянны.
3. Любое личное сознание представляет собой непрерывную последовательность ощущений.
4. Одни объекты оно воспринимает с желанием, другие отталкивает, и вообще все время делает выбор между ними.

В конечном счете выходит, что Джеймс подчеркивает активную творческую роль человека по отношению к потоку сознания. Человек, как скульптор, высекает этот мир из потока ощущений, в котором потенциально существуют разнообразнейшие миры, из которых, тем не менее, для жизни выбирается лишь один.

Отсюда, далее, следует, что познание осуществляется с целью выяснить для себя те свойства объектов окружающего мира, которые имеют отношение к намерениям человека: так, один и тот же камень, который лежит на дороге, будет рассматриваться простым прохожим или дворником как мусор или препятствие, скульптором – как кусок породы, которая ему необходима для работы, а хулиганом – как предмет, которым можно запустить, скажем, в прохожего, дворника или скульптора и ликовать, глядя на их страдания [3, с. 56].

В схожем ракурсе сознание и познание рассматривается и Ч. С. Пирсом. Мы познаем для того, чтобы успешно осуществлять наши желания, потому и в объектах выделяем как важные те черты, что имеют какое-нибудь отношение к нашим интересам. Так, если мы исследуем свойства элементарных частиц, а решение поставленной задачи зависит от оценки их энергии, то именно этот параметр мы постараемся определить с наибольшей возможной точностью, игнорируя при этом координату частиц. Поэтому представление об объектах мы составляем для себя в зависимости от того, чего мы старались достичь с помощью этих объектов.

Согласно Пирсу, наше сознание, как и опыт, играет важную роль в процессе познания. Он считает, что вся жизнь сознания заключается в его настоящем. Пирс выделяет три области проявления жизни сознания, которое после И. Канта рассматривались большинством философов как должное; это: переживание, знание и желание. Единодушие, с которым принимается это распределение, не берет своего начала у Канта, наоборот – оно заимствовано из догматической философии. Пирс полагает, что принимая его, Кант делает уступку догматизму, против которого, увы, не возражает даже психология. Тем временем, основам ее такое распределение противоречит. В этом смысле психология открыта для целого ряда отрицаний, которые находят свое обоснование именно в том, на чем держится само распределение. Во-первых, желание включает в себя элемент удовлетворения в той же степени, что и элемент воли. Желание не то же именно, что и воление. Оно

представляет собой умозрительную разновидность, смешанную с умозрительным предчувствием удовлетворения. Далее, любой феномен нашей сознательной жизни в том или иной степени есть познание, равно как и любая эмоция, проявление воли. По словам Пирса, остается признать, что истинными категориями сознания есть: первое, или переживание – сознание, которое может быть полностью заключено в том или другом моменте времени, пассивное качественное состояние, которое не есть осознанным и не подвергается анализу; второе – уразумение сознанием вмешательства в его личный ареал, отсюда – мотивация сопротивления; третье – синтетическое сознание, связанный временной поток, накопление знаний, мысль.

Новация Ч. Пирса в сравнении с предшествующей философской традицией заключалась в том, что он одним из первых осознал наличие между субъектом и объектом посредника, проводящего любой познавательный процесс. Согласно классическому рационализму, представленному Декартом и Лейбницем, мы познаем объект полностью и во всех его существенных чертах, а если в познавательный процесс вмешиваются наши интересы, симпатии и антипатии, то познание становится в той или другой степени неадекватным и неточным. Пирс выдвинул идею о том, что познание в принципе не может отвечать Декартовой модели идеального познания и всегда в своих специфических чертах обусловлено иррациональным аспектом нашей личности – прежде всего нашими интересами; в конечном счете все выразилось в прагматической максиме: рассмотрите, какого рода следствия, имеющие практическое значение, составляют, как мы думаем, объект нашего понятия. Тогда наше представление об этих следствиях и есть полное понятие об объекте [8, с. 270].

Выводы. В целом у прагматистов опыт трактуется как нечто субъективное, конкретное и индивидуальное. Для Ч. С. Пирса опыт есть неструктурированная субъективная реальность. У Джеймса понимал опыт как поток сознания, из которого мы сами должны сконструировать мир, в котором будем действовать. Таким образом, у каждого наличествует свой «мир», тогда как в потоке опыта существует множество «неустойчивых миров». Дж. Дьюи считал, что человек живет в непостоянной и полной опасностей среде. Вот потому-то прагматизм и стремится выработать мировоззрение, которое дало бы возможность человеку жить в этом зыбком и опасном мире. Прагматизм исследует опыт человека, хотя и психологизирует его, основывая логику познания на привычках и субъективном выборе верований. В конечном счете, прагматическое представление о человеке как действующем существе тесным образом связано с формированием (назовем его так) протонеклассического представления об опыте как основанном на внерациональном, жизненно-практически опосредованном единстве объекта и субъекта.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Джеймс У. Воля к вере // Воля к вере / пер. с англ., сост. Л. В. Блишников, А. П. Поляков. – М.: Республика, 1997. – (Мыслители XX века). – С. 9–27.
2. Джеймс У. Мир чистого опыта // Воля к вере / пер. с англ., сост. Л. В. Блишников, А. П. Поляков. – М.: Республика, 1997. – (Мыслители XX века). – С. 373–393.
3. Джеймс У. Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления // Джеймс У. Прагматизм. – К.: Україна, 1995. – С. 3–154.
4. Джеймс У. Психология. – 1991. – URL: <http://www.klex.ru/1fj>. (Дата звернення 4.09.2017)
5. Дьюи Д. Реконструкция в философии. Проблемы человека / пер. с англ., послесл. и примеч. Л. Е. Павловой. – М.: Республика, 2003. – 494 с. – (Мыслители XX века).
6. Мельвиль Ю. К. Чарлз Пирс и прагматизм. – М.: Издательство Московского университета, 1968. – 503 с.
7. Павлова Л. Е., Гуревич П. С., Хорьков М. Л. Философское благовестие прагматизма // Воля к вере / пер. с англ., сост. Л. В. Блишников, А. П. Поляков. – М.: Республика, 1997. – (Мыслители XX века). – С. 394–408.
8. Пирс Ч. С. Как сделать наши идеи ясными // Избранные философские произведения

ния / пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. – М.: Логос, 2000. – С. 266–295.

9. Пирс Ч. С. Начала прагматизма / пер. с англ., предисл. В. В. Кирющенко, М. В. Колопотина. – СПб.: Алетейя, 2000. – 318 с. – (Метафизические исследования).

10. James W. A Pluralistic Universe. – 1909. – URL: <http://www.fullbooks.com/A-Pluralistic-Universe.html>. (Accessed 4.09.2017)

REFERENCES:

1. Dzheymys U. Volya k vere [The Will to faith] // Volya k vere / per. s angl., sost. L. V. Blinnikov, A. P. Polyakov. – М.: Respublika, 1997. – (Mysliteli XX veka). – S. 9–27.

2. Dzheymys U. Mir chistogo opyta [The World of pure experience] // Volya k vere / per. s angl., sost. L. V. Blinnikov, A. P. Polyakov. – М.: Respublika, 1997. – (Mysliteli XX veka). – S. 373–393.

3. Dzheymys U. Pragmatizm. Novee nazvanie dlya nekotorykh starykh metodov myshleniya [Pragmatism. A new name for some old ways of thinking] // Dzheymys U. Pragmatizm. – К.: Ukraïna, 1995. – S. 3–154.

4. Dzheymys U. Psikhologiya [Psychology]. – 1991. – URL: <http://www.klex.ru/1fj>. (Accessed 4.09.2017)

5. D'yui D. Rekonstruktsiya v filosofii. Problemy cheloveka [Reconstruction in philosophy. Problems of the person] / per. s angl., poslesl. i primech. L. E. Pavlovoy. – М.: Respublika, 2003. – 494 s. – (Mysliteli XX veka).

6. Mel'vil' Yu. K. Charlz Pirs i pragmatizm [Charles pierce and pragmatism]. – М.: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1968. – 503 s.

7. Pavlova L. E., Gurevich P. S., Khor'kov M. L. Filosofskoe blagovestie pragmatizma [Philosophical gospel of pragmatism] // Volya k vere / per. s angl. – М.: Respublika, 1997. – (Mysliteli XX veka). – S. 394–408.

8. Pirs Ch. S. Kak sdelat' nashi idei yasnymi [How to make our ideas clear] // Izbrannye filosofskie proizvedeniya / per. s angl. K. Golubovich, K. Chukhruidze, T. Dmitrieva. – М.: Logos, 2000. – S. 266–295.

9. Pirs Ch. S. Nachala pragmatizma [The Beginning of pragmatism] / per. s angl., predisl. V. V. Kiryushchenko, M. V. Kolopotina. – СПб.: Aleteyya, 2000. – 318 s. – (Метафизические исследования).

10. James W. A Pluralistic Universe. – 1909, – URL: <http://www.fullbooks.com/A-Pluralistic-Universe.html>. (Accessed 4.09.2017)

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

Прагматична концепція досвіду у складі уявлення про людину як діючу істоту.

Анотація. Розглядається прагматичне розуміння досвіду в його доктринальному відношенні до людини як діючої істоти. Робиться висновок, що у загальному вигляді досвід в прагматиків постає як децю суб'єктивне, конкретне та індивідуальне. Для Ч. С. Пірса досвід є неструктурована суб'єктивна реальність. В. Джеймс розумів досвід як потік свідомості, з якого ми самі маємо сконструювати світ і у якому будемо діяти. Таким чином, у кожного є наявним свій «світ», тоді як у потоці досвіду існує множинність «нестійких світів». Дж. Дьюї вважав, що людина живе у нестійкому та заповненому небезпеками середовищі. Тому прагматизм і прагне утворити світогляд, який сприятиме людині у здійсненні її життєво-практичних прагнень. Прагматизм досліджує досвід людини, ґрунтуючи логіку пізнання на звичках та суб'єктивному виборі вірувань. Врешті-решт, прагматичні уявлення про людину як діючу істоту безпосередньо пов'язані з формуванням (назвемо його так) протонекласичного уявлення про досвід як про позараціональну, життєво-практично опосередковану єдність об'єкта і суб'єкта.

Ключові слова: людина, досвід, об'єкт, суб'єкт, свідомість, емпіризм, раціоналізм, монізм, плюралізм.

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

Pragmatic concept of experience as part of the view of man as usable presence

Abstract. *Considered concept of experience in pragmatism in its doctrinal attitude to human as usable presence. Concluded that the experience in pragmatism is preserved as something subjective, concrete and individual. For Ch. S. Pierce experience is unstructured subjective reality. W. James understood the experience as a stream of consciousness from which we must construct a world in which we doing. Thus, everyone there is your «world», whereas in the stream of experience there are many «fragile worlds». J. Dewey claimed that people live in unstable and full of dangers situations. Consequently, pragmatism tends to develop an outlook that allows a person to live in this volatile and dangerous world. Pragmatism explores the human experience, basing logic learning habits and subjective selection of beliefs. Ultimately, pragmatic conception of man as usable presence required to provide as follows: this is experience of non-rational, vital practical mediated unity of object and subject. It is important to keep in mind that it is (call it so) proto-non-classic conception.*

Keywords: *man (human), experience, object, subject, consciousness, empiricism, rationalism, monism, pluralism.*

З М І С Т

ФІЛОСОФІЯ

Аветисян А. І.	Культурфілософські акценти візуальної теорії То- маса Мітчела	4
Несправа М. В.	Вплив релігії на процеси економічного зростання та європейської інтеграції: аналіз наукових досліджень у парадигмі соціального конструктивізму	12
Борноволоков О. В.	Життя і служіння англійського богослова Дональда Джи в Україні напередодні Другої світової війни	23
Грабовська І. М., Талько Т. М.	Деякі аспекти використання постколоніальної про- блематики у гібридній війні Росії проти України	29
Марасюк С. С.	Провінціалізм в соціокультурному аспекті	35
Скляр А. В.	Любов як можливість подолання зла в християнсь- кому реалізмі С. Л. Франка	42
Бредун І. В.	Індивідуальна есхатологія єгиптян	51
Палагута В. І.	Історична пам'ять як фактор формування колектив- них ідентичностей в сучасному суспільстві	56
Бродецька Ю. Ю.	Від влади цільного знання до перспективи цілісного буття людини	63
Шаталович О. М.	Сім'я в філософсько-гносеологічному вимірі: про- блема наукової пізнаваності	70
Пронякін В. І.	Прагматична концепція досвіду у складі уявлення про людину як діючу істоту	80

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Аветисян А. И.	Культурфилософские акценты визуальной теории Томаса Митчелла	4
Несправа Н. В.	Влияние религии на процессы экономического роста и европейской интеграции: анализ исследований в парадигме социального конструктивизма.	12
Борноволоков О. В.	Жизнь и служение английского богослова Дональда Джи в Украине накануне Второй мировой войны	23
Грабовская И. М., Талько Т. М.	Некоторые аспекты использования постколониальной проблематики в гибридной войне России против Украины	29
Марасюк С. С. Скляр А. В.	Провинциализм в социокультурном аспекте Любовь как возможность преодоления зла в христианском реализме С. Л. Франка	35 42
Бредун И. В.	Индивидуальная эсхатология египтян	51
Палагута В. И.	Историческая память как фактор формирования коллективных идентичностей в современном обществе	56
Бродецкая Ю. Ю.	От власти цельного знания к перспективе целостного бытия человека	63
Шаталович А. М.	Семья в философско-гносеологическом измерении: проблема научной познаваемости	70
Пронякин В. И.	Прагматическая концепция опыта в составе представления о человеке как действующем существе	80

CONTENT

PHILOSOPHY

Avetysian A.	Philosophical emphases of Thomas Mitchell's visual theory	4
Nesprava M.	The religion's influences on the processes of economic growth and European integration: analysis of social constructivism paradigm researches	12
Bornovolokov O.	Life and ministry of the English theologian Donald Gee in Ukraine before the World War II	23
Grabovskaya I. M., Talko T. M.	Some aspects of using the postcolonial problematics in hybrid russian's war against Ukraine	29
Marusyk S.	Socio-cultural aspect of provincialism	35
Skliar A.V.	Love as the possibility for overcoming of evil in the Christian realism of S. L. Frank	42
Bredun I.	Individual eschatology of the Egyptians	51
Palaguta V. I.	Historical Memory as a Factor of collective identities formation in contemporary society	56
Brodetskaya Iu.	From integral knowledge power to integral human being perspective	63
Shatalovych O.	The Family in the philosophical-gnoseological dimension: the problem of scientific cognition	70
Pronyakin V.	Pragmatic concept of experience as part of the view of man as usable presence	80

ISSN 2312 4342

**ФІЛОСОФІЯ І ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ
СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ**

Науковий журнал

2017

Випуск 2 (17)

Українською, російською та англійською мовами

Свідоцтво про
державну реєстрацію (перереєстрацію)
друкованого засобу масової інформації
Серія КВ-21334-11134 І від 26 березня 2015 року

Редактор В. Пащенко
Технічний редактор О. Тит

Підписано до друку 15.07.2017. Формат 70x108 1/16.

Папір друкарський.

Друк плоский. Гарнітура Times New Romans.

Ум. друк. арк. 15,75. Ум. фарбовідб. 15,75. Обл.-вид. арк. 18,00.

Тираж 300 прим. Вид. № 1771. Зам. №

Видавництво НДУ імені Миколи Гоголя

м. Ніжин, вул. Воздвиженська, 3/4

(04631)7-19-72

e-mail: vidavn_ndu@mail.ru

Свідоцтво про внесення до Державного Реєстру

ДК № 2137 від 29.03.2005 р.

ISSN 2312-4342



9 772312 434002

