

ISSN 2312 4342

**Дніпровський національний університет
імені Олеся Гончара**

**ФІЛОСОФІЯ І
ПОЛІТОЛОГІЯ
В КОНТЕКСТІ
СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ**

Науковий журнал

2017

Випуск 1 (16)

Дніпро
2017

Філософія і політологія в контексті сучасної культури

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

ISSN 2312 4342

Фахове видання з **філософських наук**, затверджено наказом МОН України
№ 1328 від 21 грудня 2015 р.

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

Періодичність: **6 разів на рік**

Редакційна колегія не завжди 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.
О कोरोков 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 1 (16). – 260 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 1 (16). - 260 p.

© Oles Honchar Dnepropetrovsk
national university, 2017
© Authors

ФІЛОСОФІЯ

УДК 7.038.6

Бистрякова В. Н.,

доцент кафедри рисунка та живопису
Київського національного університету технологій та дизайну
(Київ, Україна), E-mail: visnukdnu@i.ua

Осадча А. М.

старший викладач кафедри рисунка та живопису
Київського національного університету технологій та дизайну
(Київ, Україна), E-mail: visnukdnu@i.ua

Гула Є. П.,

професор кафедри рисунка та живопису
Київського національного університету технологій та дизайну
(Київ, Україна), E-mail: visnukdnu@i.ua

ВПЛИВ ДИЗАЙНЕРСЬКИХ РОЗРОБОК ТА КОНЦЕПЦІЙ НА СУЧАСНИЙ РОЗВИТОК ЛЮДСТВА

***Анотація.** У рамках мистецтвознавчого дискурсу розглянуті специфічні риси впливу дизайнерських розробок та концепцій на сучасний розвиток людства. Запропонований ряд визначень дизайну в контексті його впливу на культуру людини. Проаналізоване вивчення дизайну в його зв'язку з художньою творчістю й розвитком культури людства у працях багатьох вітчизняних і зарубіжних науковців. Визначені складові критерії сучасного дизайнерського мистецтва. Відзначається, що новою роллю дизайну в світовій культурі XXI століття стала взаємодія мистецтв, цілісність та єдність навколишнього середовища і місце людини у цьому гармонійному просторі. Досліджені окремі прояви впливу розробок промислового дизайну на розвиток людства на прикладі дизайну великих міст.*

***Ключові слова:** дизайн, дизайнери, мистецтво, мистецтвознавство, розробки, концепції, людство, проект, проектування, технології, урбаністика*

Постановка проблеми. Не викликає заперечень твердження, що дизайнерські розробки і концепції здійснили величезний позитивний вплив на сучасний розвиток людства. Початок періоду рукотворної діяльності людини, тобто час, коли люди стали створювати предмети та їх елементи, можна вважати початком творчої діяльності людини. Пошук нових, оригінальних рішень у процесі творчої діяльності людини тривав кілька десятків тисяч років, що в остаточному підсумку й визначив розвиток людської цивілізації та її сьогоdnішній рівень.

Найбільш інтенсивний розвиток дизайну спостерігався у два останні сторіччя, коли почався розвиток промислових мануфактур і фабрик; на зміну ремісничому дизайну (один майстер) прийшов «індустріальний дизайн», що використовує високопродуктивні машини й автомати. Крім того, останнє десятиліття характеризується революційним розвитком матеріальної бази. Так, наприклад, якщо для виготовлення тенісної ракетки на початку ХХ ст. використовувалося п'ять основних матеріалів (в основі було дерево), через півстоліття це число збільшилося до 10 (основа – алюмінієвий сплав), то наразі число використовуваних для виготовлення ракетки матеріалів наблизилося до 50 (основа – графітові матеріали).

Створення нових матеріалів спричиняє вдосконалення технології їх обробки, виникненню нових технологічних процесів, що характеризуються більш широкими можливостями впливу на матеріал. Розвиток матеріально-технологічної бази сприяє, у свою чергу, поступальному розвитку дизайну практично в усіх сферах людської діяльності [4, с. 15].

Зв'язок даної проблеми із важливими завданнями ряду наукових дисциплін полягає у тому, що вивчення дизайнерських розробок і концепцій неможливе без залучення теоретичного й методологічного інструментарію мистецтвознавства, колористики, теорії дизайну, соціальної психології, естетики тощо.

Дизайнерські розробки й концепції поступово стають об'єктом спеціальних наукових пошуків, представлених у формі дисертаційних досліджень, монографій чи публікацій. Відомими теоретиками у сфері концепцій дизайну є О. Бойчук, В. Турчин [1], Е. Глінтернік [3], І. Голубятніков [5], Н. Ковешнікова [6], І. Кузнецова [9], Г. Османкіна [10; 11], І. Розенсон [12], Л. Турчак [15], В. Устін [16] та ін.

Віддаючи належне вже проведеним дослідженням, науковцям слід і в подальшому здійснювати опрацювання різних парадигм впливу дизайнерських розробок та концепцій на сучасний розвиток людства. Зазначене власне і є метою цієї публікації.

Об'єктом дослідження являється комплексний вплив дизайнерських розробок та концепцій на сучасний розвиток людства.

Виклад основного матеріалу. Сучасний соціальний світ, що ускладнюється, формує нові вимоги до людини й предметного середовища, не скасовуючи у той же час зв'язки, що традиційно зв'язують людину із фізичним і соціальним середовищем. З іншого боку, предметний світ створюється сьогодні у сфері проектувальної діяльності, яка повинна мати механізм проектування предметного середовища, адекватної ідеалам сучасної людини в умовах складного, багатолікого соціального світу. Проектування середовища пов'язане із предметним, штучним оточенням людини, що організує соціально-культурне середовище людського існування. З іншого боку, пошук нових способів існування людини у просторі культури пов'язаний із виявленням її соціокультурної активності.

Культура наразі впливає на всі сфери суспільної й індивідуальної життєдіяльності – праця, побут, дозвілля, мислення, на спосіб життя суспільства й особистості. У культурі постійно здійснюється перегляд і відновлення цілей і орієнтирів, типів і форм, інструментарію й технологій, тобто культура безупинно проектує й перепроєктує саме себе. При цьому мова йде про універсальний, стратегічний проектний підхід. Безпосередньо розглядаючи специфіку дизайну з погляду проектної культури, можна визначити її як нове бачення світу, як явище проектної діяльності за сучасних умов. Із усіх видів проектування подібними властивостями найбільшою мірою володіє дизайн – «міжпрофесійна» проектна дисципліна, якій притаманне прагнення до всеосяжного удосконалення предметного універсуму, яким і визначається сутність культури, що створюється даним суспільством.

Дизайн – це творча діяльність людини, спрямована на розробку й створення об'єктів матеріальної й духовної культури, що формують комфортне середовище існування людини [4, с. 11]. У 60-і рр. ХХ ст. викладачі Англійського Королівського коледжу мистецтв визначили дизайн як «сукупний досвід матеріальної культури й сукупний масив знань, навичок і цінностей, втілений у мистецтві планування, винаходу, формоутворення й виконання» [17, с. 1001]. Вони запропонували свій погляд на природу дизайну як проектної культури, що полягав у наступному:

- основне завдання дизайну – концептуалізація й втілення нових предметних форм;
- дизайн звернений до матеріальної культури й використовує в якості методу мистецтво планування, винаходу, формоутворення й виконання;
- інструментарієм дизайну є мова моделювання, еквівалентна мові науки й гуманітарній мові;
- дизайн має свої власні предмети, способи й методи репрезентації.

Наразі дана концепція лишається як і раніше пріоритетною.

Дизайн у його зв'язку з художньою творчістю й розвитком культури людства став предметом дослідження багатьох науковців. Зокрема, дизайн як засіб художньо-

комунікативної системи розглядає Е. Глінтернік [3], на думку якого дизайн має бути не просто графічним зображенням, а повинен викликати певні асоціації, символічні образи. Це твердження є особливо актуальним у контексті культури епохи постмодернізму, що як напрям характеризується інтертекстуальними зв'язками: асоціативним сенсом, ремінісценціями, алюзивністю тощо. Е. Глінтернік зауважує, що зміна акцентів зі споживацького характеру на естетику товару призводить до необхідності пошуку таких дизайнерських рішень, які б вербалізували комунікативні смисли [3, с. 55].

Вчені-мистецтвознавці у контексті вивчення впливу дизайну на розвиток людства зазначають, що в об'єкті дизайну поєднується користь та краса, естетика й інженерно-технічне проектування. Зокрема, Г. Османкіна вважає, що дизайн потребує від фахівця синтезу емоційного та понятійного станів. З огляду на вказане, важливо додати, що дизайн є особливим пластично-смісловим і одночасно – утилітарно-художнім засобом комунікації з оточуючим світом. Внутрішня форма дизайну в цьому аспекті постає як духовна складова, вираження гармонії, яку відчуває людина [10].

Таким чином, Г. Османкіна визначає складові критерії сучасного дизайнерського мистецтва – користь, краса, надійність, причому дизайн виступає способом синтезу зазначених елементів. Лінії та форма дизайнерського об'єкту можуть впливати на сприйняття глядача. На думку цього автора, дизайнерське мистецтво неодмінно звертається до аналогів минулого, яке можна відстежити на матеріалі ліній. У такий спосіб дослідницею відзначається, що модерну властиві хвилеподібні лінії, кубізму – прямі, експресіонізму – розмашисті, яскраві, ламані лінії та ін. [11]

Моделювання візуального сприйняття об'єктів дизайну, декоративно-прикладного і образотворчого мистецтва досліджені І. Кузнецовою, яка наголошує на тому, що візуальне сприйняття дизайн-об'єктів людством змінюється із часом, саме тому при створенні будь-якого виробу необхідно прогнозувати особливості сприйняття на поточному етапі. Науковець акцентує увагу на важливості означеної проблеми у зв'язку з потребами забезпечення споживачів товарами, які зможуть конкурувати на зовнішньому та внутрішньому ринку. Для цього для дизайнерів пропонується звернення до національних традицій, технік декоративно-прикладного мистецтва тощо [9].

О.Бойчук вивчає процеси становлення та розвитку дизайнерської майстерності саме у розрізі еволюції архітектурно-художніх стилів та науково-технічного прогресу. Матеріал, який пропонує автор, є важливим засадничим фактором для моделювання сучасних дизайн-форм та розуміння сутності дизайн-мистецтва. Також науковець розглядає роль вітчизняного дизайну в культурно-мистецькому житті України [1].

Питання розвитку графічного дизайну в зв'язку із тотальним поширенням комп'ютерних технологій розглядає Л. Турчак [15]. Наголошується, що з 90-х років художники-графіки починають освоювати нові техніки та комп'ютерні «ноу-хау». Зокрема вказується на масовому характері, що поступово набуває рекламна графіка, саме завдяки поширенню інформаційно-комп'ютерних технологій.

К. Кантор відзначав, що до 1990-х рр. найбільш значним досягненням теорії дизайну виявилось те, що у своєму прагненні розібратися в дизайні саме як у проектуванні особливого роду вона звернулася до виявлення сутності проекту як такого, до з'ясування проектності мистецтва, а також філософії й науки, до розуміння проектного характеру культури суспільства. На його думку, проект – це те, що ідеально передує (будучи опредмеченим у природній мові, а також у мовах релігії, філософії, мистецтва, науки, техніки, у мові речей) відтворенню даного суспільства. «Проект є взагалі ідеальне передбачення результату всякої діяльності – матеріально-практичної або духовної, що виражається в змінах або зовнішнього, або внутрішнього світу людини» [5, с. 244].

Отже, серед науковців надаються неоднозначні оцінки, тривають дискусії та пропонуються різні варіанти щодо основних критерій і засад впливу дизайну на розвиток людства. Підсумовуючи спільні погляди зарубіжних та вітчизняних дослідників, можна вказати, що новою роллю дизайну в світовій культурі XXI століття стала взаємодія мистецтв, цілісність та єдність навколишнього середовища і місце людини у цьому гармонійному просторі.

Прагнучи зрозуміти вплив дизайну на розвиток людства саме через інструменти розробок і концепцій, необхідно, насамперед, дати їм визначення. Відповідно до Інтернет-словнику «Вікіпедія», розробка може означати процес проектування й конструювання виробу. При цьому процес розробки нового продукту йде за двома паралельними шляхами: один включає генерування ідеї, промисловий дизайн і конструювання, а інший – маркетингове дослідження й аналіз. Отже, навіть у визначенні терміну «розробка» вже присутнє згадування дизайну [13].

Що стосується концепції, то вона представляє собою систему поглядів, те або інше розуміння явищ і процесів; єдиний, визначальний задум. Концепція визначає стратегію дій і різним концепціям відповідає свій термінологічний апарат [8].

Розробки й концепції дизайну, як виду цілеспрямованої творчої діяльності людства характеризуються трьома головними особливостями:

- 1) сприяють розвитку людської цивілізації шляхом створення нових і удосконалення відомих рукотворних об'єктів;
- 2) створюють оптимальне середовище проживання людини з метою досягнення максимальної комфортності її існування;
- 3) сприяють формуванню творчих складових особистостей людини, її цілеспрямованої діяльності у системі людей, що є однією з головних соціальних завдань суспільства.

Відзначимо, що проектування (і виробництво) речей становлять особливу область людської соціальної діяльності. Як дуже великий, глобальний підрозділ людської діяльності, воно перебуває в одному ряді з наукою – як створенням ідеальних предметів, наукових знань і систем знань, навчанням і вихованням – як виробництвом і «виготовленням» людей, мистецтвом – як витворенням художніх цінностей.

Виділення й формування практики й теорії дизайну є, таким чином, певним новим етапом у розвитку великого підрозділу людської соціальної діяльності. Воно пов'язане із принциповими перетвореннями в соціально-економічній і соціально-технологічній структурах сучасного суспільства і являє собою становлення й ідеальне завершення нових поверхів у традиційно існуючих сферах діяльності.

Якщо теорія дизайну як методу художнього конструювання окремих промислових виробів виникає слідом за розвитком практики, а власне художнє конструювання, у сучасній його формі, складається до виникнення його теорії й обходить без неї, то загальна теорія дизайну – теорія загального проектування – має передувати додаванню цієї сфери людської соціальної діяльності; вона виступає як основа її побудови. Водночас формування сфери тотального проектування й наступне її функціонування припускає підготовку фахівців іншого роду, чому сучасні дизайнери [14, с. 37].

Для людини, що працює у сфері дизайну, всі його зміни виступають як результат «природного» процесу, незалежного від діяльності людей і обумовленого або внутрішніми факторами самого дизайну, або зовнішніми умовами його існування.

Водночас людина прагне не тільки пристосовуватися до цього стихійного процесу розвитку й зміни, вибираючи найбільш вигідні для себе траєкторії особистої поведінки й життя – вона прагне управляти цим процесом, щонайкраще організувати сам дизайн і перебудовуючи його, якщо рух починає йти не так, як це потрібно.

Така людина бачить дизайн інакше – як об'єкт свідомої й цілеспрямованої

діяльності людства у цілому, а зміну й розвиток дизайну – як продукт цієї діяльності, її утворення. Увесь дизайн за такого підходу подібний виробу, який ми можемо проектувати й виготовляти, він є нашої «штучною» конструкцією.

Дизайн (дизайнерська творчість) обґрунтовано називають феноменом проектною діяльності, проектною культурою ХХ ст. Але якщо у минулому столітті дизайн – це організатор речового наповнення, то на початку ХХІ ст. – це організація креативного середовища, тобто спосіб подолання розриву між технічною цивілізацією й духовною культурою, а дизайнерське проектування представляється способом гармонізації життя людини в урбаністичному середовищі. Особливо дане положення стосується середовищного дизайну, який сформувався в контексті ідеології постмодернізму.

Дизайн середовища наразі розглядається як доповнення до архітектури, як проектування предметного середовища. Даний напрямок у дослідженні культурної функції дизайну перебуває тільки в стадії розробки. Дизайн середовища, на думку фахівців, ще не виробив власної, визнаної професіоналами й суспільством надійної теоретичної бази [4, с. 186]. Він знаходиться на стадії пошуків, експериментів, постійно пристосовуючись до умов, стрімко змінюючи свій зміст і форми сучасності.

Розвиток культури ХХІ століття припускає подальше поширення урбанізації та дизайну великих міст. Урбанізацію розуміють як «історичний процес зростання ролі міст у розвитку суспільства, який охоплює соціально-професійну, демографічну структуру населення, його спосіб життя, культуру, розміщення продуктивних сил, розселення тощо. Урбанізація справляє значний вплив на розвиток різних соціально-економічних формацій і держав, саме з містами пов'язані основні досягнення цивілізації» [7, с. 72–73].

Дизайн міста актуально було б розглянути на прикладі міських планувальних структур. Всього існує вісім основних геометризованих схем, що охоплюють все різноманіття міських планувальних структур: вільна; радіальна; радіально-кільцева; трикутна; прямокутна; прямокутно-діагональна; гексагональна; комбінована.

У сучасних містах такі чіткі схеми вуличної мережі зустрічаються рідко. Планувальна схема вулиць міста залежно від міри розвитку, його транспортної системи здобуває вигляд спочатку радіальної схеми, потім, після будівництва обхідних доріг по границях міста і вулиць, що оперізують центр міста, радіально-кільцевої. У межах одного району найчастіше зберігається прямокутна схема вулиць.

Лінійна планувальна структура міста бере свій початок від плану звичайного малого сільського поселення, де будинки розташовуються вздовж дороги. Така планувальна забудова завжди була характерна для міст, розташованих на невеликих територіях прибережної смуги морів і великих рік, у гірських долинах тощо.

Лінійні планувальні структури набули розвитку у дизайні значних агломерацій США (Бостон – Нью-Йорк – Філадельфія – Вашингтон) і Японії (Осака – Токіо – Нагоя), де основою містобудівного каркасу є загальнонаціональні транспортні коридори (автостради й швидкісні залізниці).

Певний досвід реалізації лінійних структур показав їх недоліки і проблеми, суцільність забудованої смуги штучно розкреслюють природні ландшафти, у рамках лінійної структури важко досягти рівноцінних умов доступу центрів різних рангів, значна частина населення заходиться досить віддалено. Сучасне проектування лінійного плану далеке від його первісного прототипу, зараз допускається поєднання лінійної орієнтації розвитку з компактною формою міських районів, а також розвиток поперечних зв'язків. Розвиток лінійних, а також центричних структур у масштабі великих міст практично приводить до їхнього переродження в структури мережного типу. Останні припускають відносно рівномірне освоєння території [2, с. 45].

Отже, розглянувши у загальних рисах вплив дизайнерських розробок та концепцій на сучасний розвиток людства, можна прийти до таких висновків:

– Серед науковців надаються неоднозначні оцінки, тривають дискусії та пропонуються різні варіанти щодо основних критерій і засад впливу дизайну на людину й соціум у цілому. Підсумовуючи спільні погляди зарубіжних та вітчизняних дослідників, можна зазначити, що новою роллю дизайну в світовій культурі XXI століття стала взаємодія мистецтв, цілісність та єдність навколишнього середовища і місце людини у цьому гармонійному просторі. Виділення й формування практики й теорії дизайну є певним новим етапом у розвитку великого підрозділу людської соціальної діяльності. Воно пов'язане із принциповими перетвореннями у соціально-економічній і соціально-технологічній структурах сучасного суспільства і являє собою становлення й ідеальне завершення нових «поверхів» у традиційно існуючих сферах діяльності.

– Розробки й концепції дизайну, як виду цілеспрямованої творчої діяльності людства характеризуються трьома головними особливостями: а) сприяють розвитку людської цивілізації шляхом створення нових і удосконалення відомих рукотворних об'єктів; б) створюють оптимальне середовище проживання людини з метою досягнення максимальної комфортності її існування; в) сприяють формуванню творчих складових особистостей, їх цілеспрямованої діяльності у соціумі, що є однією з головних соціальних завдань суспільства. В останній третині XX сторіччя дизайн перетворився у глобальне явище постіндустріального світу, що охопило нові сфері проектно-практики. У цей час питання розвитку дизайну розглядається за двома лініями: гуманізації й гуманітаризації. Перша пов'язана з розширенням екологічних об'єктів дизайну, друга – зі зростанням інтересу до проектно-культури, що спостерігається в усьому світу.

– Одним із вагомих сегментів життєдіяльності людства, безпосередньо пов'язаним із дизайном, є містобудування (урбаністика). Розглянувши дизайн міста на прикладі формування міських планувальних структур, слід вказати, що із ростом міста трансформується його планувальна структура. Такий перехід відбувається при досягненні містом деяких граничних співвідношень між його розмірами і рівнем розвитку структурного каркаса – транспортно-інженерної, соціальної, екологічної інфраструктури. Цей етап супроводжує за собою зміни у плануванні, ускладнення, доповненні новими елементами. В процесі таких послідовних трансформацій і відбувається логічний розвиток структури міського плану.

Розглядаючи *перспективні напрями дослідження*, до них слід, імовірно, віднести такі:

- прогнозування нових дизайнерських розробок і концепцій у найближчому та віддаленому майбутньому;
- аналіз співвідношення традицій та новаторства у сучасному дизайні;
- оцінка впливу дизайнерських розробок на розвиток культурного життя і виробництва на рівні окремих національних дизайнерських шкіл світу.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Бойчук О. В., Турчин В. В. Професійні стимули розвитку проектно-образного мислення у провідних дизайнерських школах // Реклама і дизайн XXI сторіччя: освіта, культура, економіка / Вісник наукових праць інституту підприємництва, права і реклами. – К.: Інститут підприємництва, права і реклами, 2001, Випуск 2, С. 85–86.
2. Вечерський В. В. Спадщина містобудування України: Теорія і практика історико-містобудівних пам'яток охоронних досліджень населених місць. – К. : НДІПІАМ, 2003. – 560 с.
3. Глинтерник Э. М. Графический дизайн как художественно-коммуникативная система и средство рекламы. – СПб.: Изд. «Петербургский институт печати», 2002. – 136 с.
4. Дизайн. История, современность, перспективы / Под ред. И. В. Голубятникова. – М.: Мир энциклопедий Аванта+, Астрель, 2011. – 224 с.
5. Кантор К. М. Правда о дизайне. – М. : АНИР, 1996. – 286 с.

6. Ковешникова Н. А. Дизайн: история и теория: учеб. пособие для студентов архитектурных и дизайнерских специальностей. 3-е изд., стер. – М.: Омега-Л, 2007. – 224 с.
7. Коган Л. Б., Покшишевский В. В. Урбанизация // Большая Советская Энциклопедия. – 3-е изд. – М.: Советская энциклопедия, (1969–1978). – Т. 27. – 1977. – С. 72–73.
8. Концепция, – URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Концепция>. (Дата звернення 23.04.17)
9. Кузнецова І. О. До питання про моделювання динаміки візуального сприйняття об'єктів дизайну, декоративно-прикладного та образотворчого мистецтва // Геометричне та комп'ютерне моделювання : зб. наук. праць, Харків, 2007, Вип. 19, С. 97–111.
10. Османкина Г. Ю. Взаимосвязь функций и линий в дизайне, – URL: http://www.rusnauka.com/31_NNM_2013/Philosophia/4_147801.doc.htm. (Дата обращения 23.04.17)
11. Османкина Г. Ю. Форма в дизайнерском творчестве, – URL: http://www.rusnauka.com/27_OINXXI_2011/Philosophia/4_92609.doc.htm. (Дата обращения 23.04.17)
12. Розенсон И. А. Основы теории дизайна: учебник для вузов. – СПб. : Питер, 2007. – 219 с.
13. Розробка, – URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Разработка>. (Дата звернення 23.04.17)
14. Теоретические и методологические исследования в дизайне. – М. : Изд-во Шк. Культ. Полит, 2004. – 372 с.
15. Турчак Л. І. Еволюція образотворчого мистецтва в незалежній Україні : автореф. дис. ... канд. мистецтвознав. : 26.00.01; Київ. нац. ун-т культури і мистец. – К., 2011. – 16 с.
16. Устин В. Б. Учебник дизайна. Композиция, методика, практика. – М. : АСТ: Астрель, 2009. – 254 с.
17. Хрестоматия по дизайну / сост. Г. В. Вершинин, Е. А. Мелентьев. – Тюмень: Ин-т дизайна, 2005. – 1056 с.

REFERENCES:

1. Boichuk O. V., Turchyn V. V. Profesiini stymuly rozvytku proektno-obraznoho myslennia u providnykh dyzainerskykh shkolakh [Professional incentives for the development of design creative thinking in leading design schools] // Reklama i dizain XXI storichchia: osvita, kultura, ekonomika / Visnyk naukovykh prats instytutu pidpriemnytstva, prava i reklamy. – К.: Instytut pidpriemnytstva, prava i reklamy, 2001, Vypusk 2, S. 85–86.
2. Vecherskyi V. V. Spadshchyna mistobuduvannya Ukrainy: Teoriia i praktyka istrykomistobudivnykh pamiatkookhoronnykh doslidzhen naselenykh mist [The Legacy of urban development of Ukraine: Theory and practice strike-urban monument protection research residential areas]. – К. : NDITIAM, 2003. – 560 s.
3. Glinternik E. M. Graficheskii dizayn kak khudozhestvenno-kommunikativnaya sistema i sredstvo reklamy [Graphic design as an artistic and communicative system and a means of advertising]. – SPb.: Izd. «Peterburgskiy institut pechati», 2002. – 136 s.
4. Dizayn. Istoriya, sovremennost', perspektivy [Design. History, present, prospects] / Pod red. I. V. Golubyatnikova. – М. : Mir entsiklopediy Avanta+; Astrel', 2011. – 224 s.
5. Kantor K. M. Pravda o dizayne [The Truth about the design]. – М. : ANIR, 1996. – 286 s.
6. Koveshnikova N. A. Dizayn: istoriya i teoriya: ucheb. posobie dlya studentov arkhitekturnykh i dizaynerskikh spetsial'nostey [Design: history and theory: studies. a manual for students of architecture and design professions]. 3-e izd., ster. – М.: Омега-Л, 2007. – 224 с.
7. Kogan L. B., Pokshishevskiy V. V. Urbanizatsiya [Urbanization] // Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya. – 3-e izd. – М.: Sovetskaya entsiklopediya, (1969–1978). – Т. 27. – 1977. – С. 72–73.
8. Kontsepsiia [Concept], – URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Kontsepsiya>. (Accessed 23.04.17)
9. Kuznetsova I. O. Do pytannia pro modeliuвання dynamiky vizualnoho spryiniattia ob'ektiv dizainu, dekoratyvno-prykladnoho ta obrazotvorchoho mystetstva [To the question on modeling the dynamics of visual perception of objects of design, decorative and fine art] // Heometrychne ta kompiuterne modeliuвання : zb. nauk. prats, Kharkiv, 2007, Vyp. 19, S. 97–111.
10. Osmankina G. Yu. Vzaimosvyaz' funktsiy i liniy v dizayne [The Interconnection of functions and lines in the design], – URL: http://www.rusnauka.com/31_NNM_2013/Philosophia/4_147801.doc.htm. (Accessed 23.04.17)
11. Osmankina G. Yu. Forma v dizaynerskom tvorchestve [Form in the design field], – URL: http://www.rusnauka.com/27_OINXXI_2011/Philosophia/4_92609.doc.htm. (Accessed 23.04.17)
12. Rozenson I. A. Osnovy teorii dizayna: uchebnik dlya vuzov [Fundamentals of the theory

of design: textbook for universities]. – SPb. : Piter, 2007. – 219 s.

13. Rozrobka [Development], – URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Razrobotka>. (Accessed 23.04.17)

14. Teoreticheskie i metodologicheskie issledovaniya v dizayne [Theoretical and methodological research in design]. – M. : Izd-vo Shk. Kul't. Polit, 2004. – 372 s.

15. Turchak L. I. Evoliutsiia obrazotvorchoho mystetstva v nezalezhnii Ukraini [The Evolution of the visual arts in independent Ukraine : author. dis. kand. milestones]: avtoref. dys. ... kand. mystetstvovnav. : 26.00.01; Kyiv. nats. un-t kultury i mystets. – K., 2011. – 16 s.

16. Ustin V. B. Uchebnik dizayna. Kompozitsiya, metodika, praktika [The tutorial design. Composition, technique, practice]. – M. : АСТ: Astrel', 2009. – 254 s.

17. Khrestomatiya po dizaynu [Reader in design] / sost. G. V. Vershinin, E. A. Melent'ev. – Tyumen': In-t dizayna, 2005. – 1056 s.

Быстрякова В. Н., доцент кафедры рисунка и живописи Киевского национального университета технологий и дизайна (Киев, Украина), E-mail: visnukdnu@i.ua

Осадчая А. М., старший преподаватель кафедры рисунка и живописи Киевского национального университета технологий и дизайна (Киев, Украина), E-mail: visnukdnu@i.ua

Гула Е. П., профессор кафедры рисунка и живописи Киевского национального университета технологий и дизайна (Киев, Украина), E-mail: visnukdnu@i.ua

Влияние дизайнерских разработок и концепций на современное развитие человечества.

Аннотация. В рамках искусствоведческого дискурса рассмотрены специфические черты влияния дизайнерских разработок и концепций на современное развитие человечества. Предложен ряд определенных дизайнов в контексте его влияния на культуру человека. Проанализировано изучение дизайна в его связи с художественным творчеством и развитием культуры человечества в работах многих отечественных и зарубежных научных исследователей. Определены составляющие критерии современного дизайнерского искусства. Отмечается, что новой ролью дизайна в мировой культуре XXI века стал взаимодействие искусств, целостность и единство окружающего среды и место человека в этом гармоническом пространстве. Исследованы отдельные проявления влияния разработок промышленного дизайна на развитие человечества на примере дизайна крупных городов.

Ключевые слова: дизайн, дизайнеры, искусство, искусствоведение, разработки, концепции, человечество, проект, проектирование, технологии, урбанистика

Bystriakova V., associate professor of the Department of drawing and painting, Kyiv national University of technologies and design (Kiev, Ukraine), E-mail: visnukdnu@i.ua

Osadcha A., senior lecturer of the Department of drawing and painting, Kyiv national University of technologies and design (Kiev, Ukraine), E-mail: visnukdnu@i.ua

Hula Ye., Professor of the Department of drawing and painting, Kyiv national University of technologies and design (Kiev, Ukraine), E-mail: visnukdnu@i.ua

Impact design developments and concepts in the modern development of mankind

Abstract. Within an art criticism discourse peculiar features of influence of design developments and concepts on modern development of humanity are considered. A number of determination of design in the context of its influence on culture of the person is offered. Studying of design in its connection with art creativity and cultural development of mankind in works of many domestic and foreign scientific researchers is analyzed. The making criteria of modern design art are defined. It is noted that interaction of arts, integrity and unity surrounding environments and the place of the person in this harmonious space became a new role of design in world culture of XXI century. Separate manifestations of influence of developments of industrial design on development of humanity on the example of design of the large cities are investigated.

Keywords: design, designers, art, art criticism, developments, concepts, mankind, project, design, technologies, urbanistics.

Бондар Т. І.,

доцент, кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії
Київського університету ім. Бориса Грінченка
(Київ, Україна), E-mail: polones_@mail.ru

СОФІСТИКА В ІНФОРМАЦІЙНИХ ВІЙНАХ

***Анотація.** Прийнята сьогодні модель принципово відкритого суспільства сприяє значному збільшенню обсягу інформаційних потоків. Міждержавні, ідеологічні, політичні конфлікти протікають в інформаційному полі як боротьба за вплив на масову свідомість. При цьому використовуються різноманітні маніпулятивні методики, зокрема софістика. Мета статті – розкрити основні софістичні прийоми та специфіку використання їх в інформаційних війнах задля вироблення конкретних засобів протидії. Одним з основних напрямків захисту проти таких маніпуляцій є вдосконалення культури мислення широких верств населення.*

***Ключові слова:** інформаційна війна, маніпуляція, софістика, софізм, інтелектуальні технології, переконання, поняття, мова, номінація, метафора.*

В наш час міждержавні та міжнаціональні конфлікти все частіше протікають в інформаційному полі. Цьому сприяє виникнення єдиного світового інформаційного простору, що дозволило перетворити його в поле протиборства міжнародних суб'єктів, процес глобалізації інформаційних потоків, повсюдної інформатизації та широка участь громадськості у сфері масової комунікації. Використовуючи свою інформаційну перевагу, ті чи інші держави, суспільні класи, політичні партії здійснюють інформаційне протиборство з менш сильними суперниками. В результаті відбувається цілеспрямований і методичний вплив на свідомість мас шляхом різної інформації.

Суттєва залежність сучасної цивілізації від інформаційної складової зробила її багатого вразливішою. «Швидкодія і широке поширення інформаційних мереж багаторазово збільшили потужність саме інформаційної зброї. Додатково впливає на ситуацію і прийнята сьогодні модель суспільства як принципово відкритого, що передбачає багатого більший обсяг інформаційних потоків, ніж в разі закритого суспільства» [6, с. 28].

Інформаційний вплив як такий існував завжди. У давні часи в якості перших інформаційних атак використовувалися, наприклад, міфи. Так, війська Чингісхана йшли слідом за розповідями про їх неймовірну жорстокість, що значною мірою підривало дух супротивників [11]. Український гетьман Б. Хмельницький, не знаючи терміну «психологічна війна», пречудово усвідомлював принципи її застосування. У своїх універсалах він наполягав на необхідності створювати для ворога настрої приреченості, постійної напруги і непевності у власних силах, бо вважав, що коли ляхи «будуть мати щоденно перед очима ворогів, будуть бачити, як здобуваються і самим пострахом займаються міста, аж тоді ляхи зненавидять війну, вернуть волю козакам, аби мати спокій» [5, с. 26–27].

Інформаційна війна ініціюється з метою впливу на масову свідомість, і використовує розширений арсенал маніпулятивних методик, спрямованих на формування громадської думки в ключі, необхідному маніпуляторам. Для цього використовуються різні способи пропаганди та ідеологічної обробки громадян. Мета цієї війни – досягнення стійкого результату у формуванні громадської думки в заданому маніпуляторами ключі, закладання патернів поведінки – стійких механізмів, при впливі на які відбудеться запланована (очікувана) реакція – в підсвідомість. Далі такі установки формують відповідні патерни поведінки, які і впливають на свідомість народу, а значить впливають на думки і вчинки як окре-

мих індивідів, так і індивідів, об'єднаних в маси [6, с. 84].

Життєві стандарти, ідеї, ідеологічні постулати в інформаційному суспільстві пропагуються і поширюються за допомогою певних технологій, основним об'єктом впливу яких є масова свідомість. Інформаційні та психологічні війни звели до рангу інтелектуальних технологій гірші сторони софістичної аргументації [4, с. 95]. Інтелектуальне шахрайство, цілеспрямоване обдурювання, формування світоглядних орієнтирів відповідно до волі і бажання маніпуляторів не можуть не викликати занепокоєння і відповідної протидії останнім. Здійснювати ж таку неможливо без достатньо глибокого і всебічного вивчення суті цих інтелектуальних технологій.

Проблематика інформаційних воєн носить міждисциплінарний характер. Вона має управлінський, економічний, організаційно-технічний, психологічний, правовий, культурологічний та інші аспекти. Наукові знання про інформаційні війни та супутні їм процеси є комплексом результатів досліджень політологів, істориків, соціологів, філософів, психологів, правознавців, теоретиків засобів масової інформації та відносин. Проблемою інформаційних воєн у політиці займалися українські дослідники Г. Почепцов, Г. Карпенко, В. Ліпкан, В. Остроухов, Я. Корочод та інші. Зокрема, В. Карпенко аналізує інформаційний простір України, О. Саприкін, П. Шевчук, І. Костюк, О. Цуканова розкривають сутність процесів інформаційного впливу на суспільство. Багато уваги проблемам дослідження маніпуляцій свідомістю мас приділяє в своїх працях відомий політолог С. Карамурза. Про софістику у контексті неklasичної філософії ХХ ст. починають говорити як про гуманітарний рух, цілком звернений до сфери людського світу і проблем мови. З найбільш відомих дослідників, що займаються питаннями софістики, можна назвати Д. Кефорд, М. Унтерстейн, П. Адо, Б. Кассен, В. Татаркевич. Вони вбачають заслугу софістики в тому, що вона вперше в найбільш категоричній формі поставила філософію перед проблемою мовних ефектів, піднявши тим самим цілий комплекс питань співвідношення мови і дійсності. Особлива увага приділяється вивченню педагогічних стратегій софістів і їх риторичної діяльності.

У вивченні проблем, піднятих софістикою, таких як контекстуальна аргументація, риторичні ефекти, феномен переконання, психологічні прийоми аргументації незаперечний внесок зробили К. І. Бахтіяров, І. А. Герасимова, А.А.Івін, Г. І. Рузавин, Г. В. Соріна, В. М. Брюшинкін, Л. А. Котельникова. Однак в сучасних умовах подальшої глобалізації інформаційних процесів, бурливого розвитку маніпуляційних технологій, актуалізується необхідність їх дослідження та розробка засобів протидії. Перш за все це стосується софістики у всьому багатоманітні її проявів.

Мета статті – розкрити основні софістичні прийоми та специфіку використання їх в інформаційних війнах задля вироблення конкретних засобів протидії технологіям, спрямованим на маніпуляцію суспільною думкою, переконаннями, настроями, а отже, і діями мас. впливу

Оксфордський словник англійської мови трактує маніпуляцію як «акт на людей або управління ними зі спритністю, особливо із зневажливим підтекстом, як приховане управління або обробку». Таким чином, термін «маніпуляція» є метафора і вживається в переносному сенсі: спритність рук у поводженні з речами. Виданий в 1969 р в Нью-Йорку «Сучасний словник соціології» визначає маніпуляцію як «вид застосування влади, при якому той, хто володіє нею, впливає на поведінку інших, не розкриваючи характер поведінки, якої він від них очікує» [Цит.по 7, с. 28].

Інформаційна війна спрямована на досягнення національних, політичних, державницьких чи інших цілей за допомогою інформації. В своїй основі вона стосується ідей і епістемології, оскільки займається областю того, як люди думають і як приймають рішення. Тому зрозуміло, що основним об'єктом впливу

в інформаційній війні стає людський розум, особливо розум тих, хто приймає ключові рішення. Маніпулювання громадською думкою є специфічною формою духовного впливу, що виражається у формі прихованого панування над свідомістю тих чи інших груп населення, що здійснюється без застосування фізичного насильства.

У розроблюваних на Заході концепціях інформаційної війни значна увага приділяється поширенню по інформаційних каналах противника або в світовому інформаційному просторі дезінформації або тенденційної інформації для впливу на оцінки, наміри і орієнтацію населення і осіб, що приймають рішення, з метою формування громадської думки, вигідної для впливаючої сторони.

Розвиток засобів і технологій інформаційної війни робить все більш актуальною розробку засобів протидії маніпуляційним технологіям, а також розвиток методів управління і захисту інформаційного простору, заснованих на демократичних нормах свободи слова.

По суті, ідеологічна обробка населення базується на підміні помилковими, спотвореними образами справжньої дійсності. В софістиці були розроблені, застосовувалися, а також надалі розробляються і застосовуються різноманітні прийоми маніпулювання свідомістю, прийоми, які можна назвати інтелектуальним шахрайством, як от: гра на багатозначності, оперування неточними визначеннями і метафорами, навмисне порушення логічних правил, законів мислення, парадокси, гіпостазування та ін. В межах однієї статті розглянути всі їх неможливо. Тому ми зупинимось лише на окремих із них, що, на наш погляд, використовуються в інформаційних війнах найчастіше.

Ще за умов розвитку давньогрецької демократії закономірно відбувається усвідомлення мови як механізму завоювання і утримання влади. Протагор, що заговорив про слово як про «великого володаря», піднімає одну з найбільш актуальних на сьогоднішній день проблем – проблему мови і влади. У софістичному дискурсі проявляється енкратична (владна) спрямованість мови, переконати – значить підкорити собі співрозмовника, мова стає засобом перемоги над партнером. Для логіків мистецтво переконання цікаве перш за все своїм раціональним ядром – доказом і аргументацією. Тому останнім часом і спостерігається підвищена увага до теорії аргументації як методології переконання.

Софістика доповнює логіку як самостійна мовна практика, що являє собою один з риторичних підходів до аргументації. Аргументація софістів звернена в першу чергу до глядача («епідейктичний вид красномовства»), а її мета – справили враження. Як наслідок, софістичний дискурс спирався і на логічно-послідовну аргументацію, і на дуже підступні тактичні прийоми. Софісти включають до практики переконання провокаційні міркування на довільно вибраних альтернативах, перериви в логіці, свідомо некоректно використовуються логічні і семантичні правила, що призводять до парадоксів і неоднозначності.

Софістика відзначається широким використанням пізнавальних прийомів, які виключаються з простору логіки. Багатозначність, неточність визначення, «туманна» і «темна» мова, безглузде (нонсенс), абсурд, доведені до надмірності художні тропи, метонімії, окказіональність, перебільшення, гіпостазування – всі ці прийоми в логіці розглядаються як помилки або «пастки мови», але займають важливе місце в софістиці [8].

Якщо для класичної логіки важливо усунути невизначеність, де це можливо, вдаючись до дотримання термінологічної конвенції, то для софістики важлива багатозначність і свобода у використанні слів. І ця особливість софістики широко використовується як засіб впливу на масову свідомість, оскільки широкі маси народу підпорядковуються насамперед силі усного слова. Маніпулятивні можливості мови експлуатуються в ідеологічній боротьбі і в політичній пропаганді. Гра на багатозначності – один із найпоширеніших софістичних прийомів.

Багатозначність містить в собі потенціальну можливість логічної помилки і порушує принцип тотожності. Арістотель у праці «Про софістичні спростування» докладно аналізує варіанти софістичної гри на багатозначності. Розглядаючи прийоми софістів, він переслідує цілком зрозумілу мету: структуруючи і детально аналізуючи промову противника, ти будеш до неї підготовлений і зможеш уникнути тих установок і ситуацій, в які тебе, використовуючи конкретну техніку, намагаються поставити [1, с. 571–572].

Мова як система являє собою один з можливих способів концептуалізації, усвідомлення і розуміння дійсності. «Власне мова» більш-менш явно відображає структуру суспільних і владних відносин в певному суспільстві і неминуче приймає деяку точку зору, тобто приймає чиюсь сторону. Поняття, виражене словом, може викликати почуття або емоції. Емотивний компонент видно більш менш виразно, якщо взяти два або більше слів, що відносяться до одного і того ж об'єкту, але активізують зовсім різні емоції. Створити позитивне чи негативне враження про ту чи іншу людину, країну, партію, предмет чи явище допомагають оціночні поняття, виражені відповідними словами. Проілюструвати це можна прикладами. Так, у сучасному суспільстві більшість людей працюють за наймом. Але як ми називаємо тих, на кого вони працюють? Мовний ярлик може багато що сказати про те, як ми сприймаємо і розуміємо цю роль, або точніше, якої інтерпретації цієї ролі чекають від нас ті, хто має владу управляти присвоєнням найменувань (в тим самим нашим розумінням). Працюючому за наймом протиставляється роботодавець, тобто той, хто дає людям роботу або службу. Даний конкретний термін підкреслює деякі аспекти цієї ролі, в той час як інші аспекти залишені на задньому плані. Той, хто купує працю чи наймач зрештою були б настільки ж адекватними іменуваннями. Однак ці ярлики зосереджували б увагу на зовсім інших аспектах даної ролі. Образ «жорстокого експлуататора, який купує працю робітників за максимально низькою ціною» справляє сильніше враження, ніж образ «милосердного підприємця, що дає людям засоби до існування». Людину, що взяла в руки зброю і використовує її, можна, в залежності від контексту і мети, представити як захисника інтересів народу, борця за справедливість, повстанця, народного месника чи ж бандита, злочинця, терориста, вбивцю.

Акт номінації, супроводжуваний у зв'язку з вибором мовних засобів деякими схвальними або несхвальними обертонами, – це улюблений пропагандистський прийом і зразок вищої витонченості в мистецтві брехні.

Безпорадність, що виникає у нас в результаті цього, і змусила, очевидно, політичних коментаторів зосередити свою увагу на брехні, поєднаній з номінацією. Генрі Стіл Коммаджер звинувачує адміністрацію Р. Ніксона в тому, що вона замінила Велику Брехню безліччю дрібніших обманів. «Псування мови – це спеціальна форма обману, яку нинішня адміністрація за допомогою своїх ставлеників на Медісон-авеню довела до високого рівня досконалості. Так, бомбардування стають «захисною реакцією», особливо точні бомбардування – «хірургічними ударами», концентраційні табори – «центрами умиротворення» або «таборами біженців»... Бомби, що лягли далеко від цілі, суть «перевитрачені боєприпаси», а якщо ці бомби накрыли селища на вашій же території, то це і є всього лише «вогонь по своїй території». Розбомблений будинок автоматично стає «військовим об'єктом» [Цит. по 2, с. 35]. Важливим софістичним прийомом, що часто використовується в інформаційно-психологічних війнах, є оперування метафорами. «Метафора – це не просто приналежність мови, тобто одних лише слів. Процеси людського мислення значною мірою метафоричні. Саме це ми маємо на увазі, коли говоримо, що понятійна система людини метафорично структурується і визначається. Метафори як лінгвістичні вирази можливі саме тому, що вони є в концептуальній системі людини» [10, с. 130]. Прикладом однієї з них є саме поняття «інформаційна війна». Боротьба різних інформаційних потоків і бойові

дії суть різні сутності – вербальний дискурс і збройний конфлікт. Але боротьба за вплив на свідомість має за допомогою інформації частково структурується, розуміється, обговорюється і здійснюється в термінах бойових дій. Поняття метафорично структурується, діяльність метафорично структурується і, отже, метафорично структурується мова. Використання висловів «атакувати позицію» являється для нас нормальним способом говорити про атаку на позицію опонента в суперечці. Наші загальноприйняті способи обговорення доводів ґрунтуються на метафорі, яку ми навряд чи коли усвідомлюємо. Метафора полягає не просто в використовуваних нами словах - вона в самому понятті інформаційного впливу.

Значна частина логічних помилок, а отже, і софізмів, пов'язана з порушенням законів мислення, особливо закону достатньої підстави. Помилка «після цього, отже, з причини цього» виникає тоді, коли просту послідовність подій у часі розглядають як події, пов'язані між собою причинно-наслідковим зв'язком.

Тут хотілось би звернути увагу на такий важливий аспект інформаційних воєн, як намагання формувати і змінювати історичну свідомість і історичну пам'ять народу, переконувати народ у його меншовартості, формувати цю історичну пам'ять відповідно до мети інших держав. За основну причину визвольної війни українського народу під проводом Богдана Хмельницького іноді намагаються видати той факт, що у самого Б. Хмельницького поляками було відібрано хутір та викрадено кохану жінку. Так, наприклад, О. Бузина писав з цього приводу: «Якби поляки не відібрали у хазяйновитого Богдана його хутора з карасями та баби, ні за що б він не заступився за права співвітчизників»[3, с. 154]. Однак, як підкреслює відомий історик Ю. Джеджула, в історичних джерелах збереглася згадка про те, що видатний український просвітител, митрополит-філософ Петро Могила благословив Богдана Хмельницького на боротьбу за волю українського народу. Тривалий час ця згадка здавалася малоімовірною, позаяк тоді належало б визнати, що таємна підготовка до Визвольної війни велася задовго до її початку, адже Петро Могила помер у ніч на 1 січня 1647 року. Однак архівна знахідка українського пошуковця Юрія Мицика розвіяла ці сумніви. Було виявлено лист турецького султана до Богдана Хмельницького, датованого літом 1647 року, в якому повелитель Великої Порти дякував козакам за отримані відомості і обіцяв свою підтримку [5, с. 17]. Це – один з яскравих прикладів використання софістичної помилки «після цього, отже, з причини цього».

Часто експлуатується і такий софістичний прийом як «передбачення підстави», або, як ще його називають, «випередження підстави». Так у 2003 році представники США обґрунтовували необхідність введення коаліційних сил в Ірак. Вони говорили, не підтверджуючи свої слова фактами, про наявність у Саддама Хусейна зброї масового ураження. Природно, ніякої ядерної або бактеріологічної зброї в Іраку згодом не знайшли, але це було вже й не важливо – помилка *Petitio principii* (передбачення підстави) відкрила можливість для зміни авторитарного політичного режиму [9].

Досить розповсюдженим софістичним прийомом і в ідеологічній, міжпартійній боротьбі та інформаційно-психологічних війнах між окремими державами є «підміна тези». Замість того, щоб доводити свою власну правоту, у справжніх чи вигаданих гріхах вони звинувачують своїх супротивників. Такий прийом, як «від сказаного щодо частини до сказаного стосовно цілого» експлуатувався для створення певного негативного образу цілих народів раніше і використовується в даний час. Гітлерівська пропаганда, спекулюючи на негативних рисах діяльності чи моралі окремих представників єврейського народу, ці негативні риси приписувала всім представникам даної нації, забуваючи про відомих вчених, діячів культури, мистецтва та ін. В наш час нерідко представники арабського світу ототожнюються з терористами, негативні риси окремих злочинців поширюються на весь народ з метою викликати негативне ставлення до нього громадськості.

Ми живемо зараз в епоху швидких соціальних змін. Сьогодні людство вступило в фазу пошуку нових стратегій цивілізаційного розвитку, пошуку нових ціннісних орієнтирів, коли необхідним стає аналіз попередніх життєвих смислів, які спрямовували розвиток цивілізації. Софісти нашого часу стали куди більш винахідливими. Вони пішли набагато далі, взявши на озброєння передові технології піару і пропаганди. Головною рисою сучасного софізму стала маніпуляція громадською думкою.

«Це – та технологія, яка проникає в кожен будинок і від якої людина в принципі не може сховатися. Але вона може вивчити її інструменти і прийоми, а значить, створити свої «індивідуальні засоби захисту». Якщо ж знання про інструменти та прийоми маніпуляції свідомістю стане доступним для досить великого числа людей, то можливі і спільні акції опору або, спочатку, акції захисту проти маніпуляції» [7, с. 15].

Одним з основних напрямків захисту проти таких маніпуляцій є вдосконалення культури мислення широких верств населення, формування критичного мислення як вищого рівня логічної культури. Однак воно залишається переважно стихійним процесом, якому не приділяється належна увага. Сьогодні хвиля алогізму і ірраціоналізму заповонила нашу культуру. Незаперечним, на жаль, є факт падіння рівня культури мислення, раціонального міркування, вміння вести конструктивні діалоги, нездатність і небажання багатьох членів суспільства до критичного аналізу тих чи інших ситуацій, відсутність навичок послідовного і обґрунтованого викладу власних думок. Така догматичність мислення, абсолютна довіра до авторитету і пошуки цих авторитетів, справжніх чи уявних, є характерною рисою людини тоталітарного суспільства, готової виконувати точно і беззаперечно накази своїх лідерів. Це – атавізм тоталітарного менталітету.

Той факт, що в наш час багато говориться про культуру мовлення, культуру спілкування, харчування, одягу, політичну, правову культуру і таке ін., і при цьому таке поняття як «культура мислення», «логічна культура» зустрічаються лише при спілкуванні вузького кола фахівців, вже є логічним парадоксом. Адже в основі будь-якої культури лежить культура мислення, і саме її рівень визначає і рівень всіх інших «культур».

Логічна культура не є вродженою. Для її розвитку необхідно перш за все ознайомлення з основами логічної науки, що накопичила теоретично обґрунтовані методи і прийоми раціонального міркування та аргументації. Логіка сприяє становленню самосвідомості, інтелектуальному розвитку особистості, допомагає формуванню у неї наукового світогляду.

Звичайно, маніпулятори будуть винаходити нові інструменти і нові прийоми. Але це вже буде нелегка боротьба, а не придушення безбройного і беззахисного населення. І боротьба нікчемної меншості (яка хоча і володіє грошима і організацією) проти величезної маси творчо мислячих, винахідливих людей. Сам перехід до боротьби означатиме важливий поворот у долі не лише одного народу, а може бути, і всього людства [7, с. 316].

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ :

1. Аристотель. О софистических опровержениях // Сочинения: в 4 т. – Т. 2: Пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1984. – С. 533–594.
2. Болинджер Д. Истина – проблема лингвистическая // Язык и моделирование социального взаимодействия. – М.: Прогресс, 1987. – С. 23–44.
3. Бузина О. Тайная история Украины-Руси. – 7-е изд., испр. и доп. – К.: Арий, 2011. – 384 с.
4. Герасимова И. А. Имя, образ, понятие // Мысль и искусство аргументации. М.: Прогресс-Традиция, 2003 – С. 93–105.
5. Джеджула Ю. Таємна війна Богдана Хмельницького: Історико-документальна оповідь. – К.: Молодь, 1995. – 224 с.
6. Зелинский С. А. Информационно-психологическое воздействие на массовое сознание. Средства массовой коммуникации, информации и пропаганды – как проводник

манипулятивных методик воздействия на подсознание и моделирования поступков индивида и масс. – СПб.: Издательско-Торговый Дом «СКИФИЯ», 2008. – 407 с.

7. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием. – М, 2007, – 864 с.

8. Краснопольская А. П. Софистическая аргументация: идеал и методы // Мысль. Ежегодник С.-Петербургского философского общества, 2006, №6, С. 121–132

9. Кулик А. 10 логических ошибок нашего времени // Зеркало недели. Украина, №42, 23 ноября 2012 .

10. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем, и понятия, которыми мы живем // Язык и моделирование социального взаимодействия. – М.: Прогресс, 1987. – С. 126–170.

11. Павлютенкова М. Ю. Информационная война: реальная угроза или современный миф // Власть», 2001, №12, С. 19–23.

REFERENCES:

1. Aristotel'. O sofisticheskikh oproverzheniyakh [On sophistical refutations] // Sochineniya: v 4 t. – Т. 2: Per. s drevnegrech. – М.: Mysl', 1984. – S. 533–594.

2. Bolindzher D. Istina – problema lingvisticheskaya [Truth – the linguistic problem] // Yazyk i modelirovanie sotsial'nogo vzaimodeystviya. – М.: Progress, 1987. – S. 23–44.

3. Buzina O. Tainnaya istoriya Ukrainy-Rusi [The secret history of Ukraine-Rus]. – 7-e izd., ispr. i dop. – К.: Ariy, 2011. – 384 s.

4. Gerasimova I. A. Imya, obraz, ponyatie [Name, image, concept] // Mysl' i iskusstvo argumentatsii. М.: Progress-Traditsiya, 2003 – S. 93–105.

5. Dzhedzhala Yu. Taiemna viina Bohdana Khmelnytskoho: Istoryko-dokumentalna opovid [Secret war of Bohdan Khmelnytsky: Historical and documentary narration]. – К.: Molod, 1995. – 224 s.

6. Zelinskiy S. A. Informatsionno-psikhologicheskoe vozdeystvie na massovoe soznanie. Sredstva massovoy kommunikatsii, informatsii i propagandy – kak provodnik manipulyativnykh metodik vozdeystviya na podsoznanie i modelirovaniya postupkov individa i mass [Information-psychological influence on mass consciousness. Mass communication, information and propaganda – like conductor manipulative methods of influencing the subconscious and modeling of the actions of the individual and of the masses]. – СПб.: Izdatel'sko-Torgovyy Dom «SKIFIYA», 2008. – 407 s.

7. Kara-Murza S. G. Manipulyatsiya soznaniem [Manipulation of consciousness]. – М, 2007, – 864 s.

8. Krasnopol'skaya A. P. Sofisticheskaya argumentatsiya: ideal i metody [Sophistic argumentation: ideal and methods of] // Mysl'. Ezhegodnik S.-Peterburgskogo filosofskogo obshchestva, 2006, №6, S. 121–132

9. Kulik A. 10 logicheskikh oshibok nashego vremeni [10 logical fallacies of our time] // Zerkalo nedeli. Украина, №42, 23 noyabrya 2012 .

10. Lakoff Dzh., Dzhonson M. Metafory, kotorymi my zhivem, i ponyatiya, kotorymi my zhivem [Metaphors that we live in, and the notion that we live] // Yazyk i modelirovanie sotsial'nogo vzaimodeystviya. – М.: Progress, 1987. – S. 126–170.

11. Pavlyutenkova M. Yu. Informatsionnaya voyna: real'naya ugroza ili sovremennyy mif [Media war: a real threat or a modern myth] // Vlast'», 2001, №12, S. 19–23.

Бондарь Т. И., доцент, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Киевского университета им. Бориса Гринченко (Киев, Украина), E-mail: polones_@mail.ru

Софистика в информационных войнах.

Аннотация. Принятая сегодня модель принципиально открытого общества способствует значительному увеличению объема информационных потоков. Межгосударственные, идеологические, политические конфликты протекают в информационном поле как борьба за влияние на массовое сознание. При этом используются различные манипулятивные методики, в частности софистика. Цель статьи – раскрыть основные софистические приемы и специфику их использования в информационных войнах для выработки конкретных мер противодействия. Одним из основных направлений защиты против таких манипуляций является совершенствование культуры мышления широких слоев населения.

Ключевые слова: информационная война, манипуляция, софистика, софизм, интеллектуальные технологии, убеждение, понятие, язык, номинация, метафора.

Bondar T., docent, PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of philosophy, Borys Grinchenko Kyiv University (Kiev, Ukraine), E-mail: polones_@mail.ru

Sophistry in information wars.

Abstract. *The emergence of a single world information space and modern civilization dependent on the information component opens up the possibility of targeting the mass consciousness through information. Widespread information networks greatly enhances the power of information and weapons transfers interstate and ideological conflicts in the information field. Information warfare aimed at achieving sustainable results in the formation of public opinion manipulators in a given direction, laying the behavior patterns of the masses.*

Purpose of the article – to reveal the main sophistical methods and specific use in the information wars to develop specific means of combating technologies aimed at manipulating public opinion, beliefs, attitudes, and hence the actions of the masses.

Sophists our time become more inventive. They have adopted advanced technology PR and propaganda. The main feature of modern sophism was the manipulation of public opinion. One of the main protection against manipulation is to improve the culture of thinking of the general public.

Keywords: *information war, manipulation, chicanery, sophistry, intelligent technology, beliefs, concepts, language, nomination, metaphor.*

УДК 2:001.8

Бортнікова О. Г.,

кандидат філософських наук, доцент, докторант,
Київський національний університет ім. Тараса Шевченка
(Київ, Україна), E-mail: bortnikova.olena@ukr.net

МАТРИЦЯ РЕЗУЛЬТАТІВ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВЗАЄМОДІЙ У КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ ПОЛІТИЧНОЇ НАЦІЇ

Анотація. *У статті проведено теоретико-методологічне обґрунтування принципу матричної рентабельності релігійного простору у контексті формування політичної нації та показано специфіку проектування абстрактних моделей міжконфесійних відносин суспільства як матриць цілісності.*

Ключові слова: *релігія, релігійний простір, міжконфесійні відносини, матриця результатів міжконфесійних взаємодій.*

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими та практичними завданнями. Сьогодні Україна перебуває на відповідальному етапі державотворення, який значною мірою характерний до періоду конституювання національних держав та формування політичної нації. Важливим чинником для створення сприятливих умов є гармонізація міжконфесійних відносин в суспільстві. Тому існує необхідність розробки науково обґрунтованого шляху розвитку нашої держави. У цьому контексті актуалізується проблема розробки матриці релігійного простору, що базується на теоретичних засадах філософії, культурології, релігієзнавства, політології, психології, педагогіки, соціології, економіки. На базі часткових теоретичних розробок робиться загальний висновок, щодо окреслення напрямів і змісту міжконфесійної взаємодії в релігійно-політичному просторі України, взаємозв'язок з основними соціальними інститутами, які беруть участь у вирішенні завдань формування політичної нації, що покликані сприяти створенню партнерського середовища, яке надає можливості для реального зростання і розвитку.

Аналіз останніх публікацій за проблематикою та виділення невирішених раніше частин загальної проблеми. Вітчизняні науковці А. Арістова, М. Бабій, В. Бондаренко, О. Бучма, В. Єленський, С. Здіорук, В. Климов, В. Лубський, А. Коллодний, М. Новиченко, О. Саган, Е. Харьковщенко, Л. Филипович, А. Юраш, З. Швед, П. Яроцький та ін. розробляють практичні аспекти релігійного життя, зокрема стан державно-церковних відносин та міжконфесійної взаємодії, їхні

моделі, правове забезпечення свободи совісті, реституція церковного майна, набуття релігійними об'єднаннями прав юридичної особи. Водночас робіт, у яких застосовано матричний метод з дослідження релігійного простору у контексті формування політичної нації на сьогодні бракує.

Мета статті – дослідити специфіку застосування матричного методу щодо вирішення завдання побудови матриці результатів міжконфесійних взаємодій у контексті формування політичної нації.

Виклад основних результатів та їх обґрунтування. Стратегія міжконфесійної взаємодії визначається культурою вірувань (релігія), емоцій (мистецтво) і міркувань (філософія). Релігійні ідеї, навіть найфантастичніші, зображують у своєрідній формі досвід спілкування десятків, сотень поколінь, різних племен, етносів, народів. Неважко помітити, що пріоритети щодо етнонаціональних відносин відповідають, якщо не всім, то принаймні багатьом релігійним ідеологіям, які визнають над людиною владу, велич або надрозум Всевишнього. Те, що релігійні фантазії можуть допомагати орієнтуватися в реальному світі – це факт, який підтверджений історією людства. Єдність релігійних поглядів згуртовує групи людей (племена, етноси, нації, народи), дає змогу, нехай навіть на ірраціональній основі, координувати їх дії. Разом із тим саме ці обставини можуть роз'єднувати людей, етноси, нації. Пояснень цьому існує декілька. Одне з них полягає в тому, що поле суспільно-релігійних відносин в Україні досі продукує низку проблем. Як вважає Л. Филипович: «3-посеред найскладніших – розділеність православ'я, яку періодично намагаються вирішити, але без позитивного результату. Друга проблема у тому, що держава досі, принаймні на регіональному рівні, не відмовилася від патерналізму у ставленні до церкви і релігійних організацій. Не всі помітили, що вони із спільнот, яким дозволено було існувати на українських теренах, перетворилися на такі, що самі собі дозволили таке існування, і для них визнання держави не обов'язкове. Для них важливіше визнання суспільства. На них вже не можна впливати погрозами або криком. Надходить нова пора партнерства між церквою і державою, де обидві виступають рівноправними суб'єктами цих відносин. Це мають бути досунки між інституціями, прописані в законі, а не міжособистісні взаємини між добрим чиновником і добрим священнослужителем, які знаходять між собою спільну мову. Нарешті потрібно завершувати процес релігійної ідентифікації віруючих, ціннісної орієнтації їх громад, щоб не опинитися в тенетах тіньової цивілізації, поза всесвітньою історією, яка завдяки Майдану дала нам такий шанс» [5].

Запобігання згаданим загрозам ускладнюється низкою причин: 1) відсутністю достатньо репрезентованих даних спостережень, що характеризують реальні міжконфесійні ситуації стосовно формування політичної нації; 2) схематичністю імітаційних матричних моделей, призначених для відтворення (і прогнозу) етнонаціональних процесів, що відбуваються в суспільстві; 3) відсутністю обґрунтованих пріоритетних цілей, черговості (за важливістю) розв'язання цих взаємопов'язаних міжконфесійних, соціальних, політичних проблем.

Важливим кроком у вирішенні вказаних завдань є потреба усвідомлення і затвердження методом наукових доказів – наскільки це можливо – пріоритету принципу матричної рентабельності міжконфесійних відносин у контексті українського державотворення. Сутність його в тому, що будь-які соціальні проекти повинні оцінюватися, зокрема, за тими змінами в міжконфесійних відносинах, що орієнтуються, перш за все, на духовний світ людини, високі моральні цінності, визнання всемогутнього Бога, водночас – на стійкий суспільний розвиток й формування політичної нації. Що слід зробити для цього практично? Пріоритети можуть відповідати просторово-часовим масштабам міжконфесійних взаємодій як соціальні явища.

Після цих попередніх зауважень повернемося до *проектуювання* абстрактних

моделей міжконфесійних відносин суспільства як матриць цілісності. Спробуємо показати їх специфіку.

Поняття «проект» застосовуємо відповідно до положень, які формулює С. Кримський: «Проект розраховує співвідношення цілей, перспектив, можливих результатів, структури затрат, терміну, організаційних заходів та управлінських структур. Тому він поєднує логіко-гносеологічні та соціальні аспекти. Відповідно, за своєю будовою проект включає такі компоненти: 1. Предиктор (комплекс умов розв'язання певного класу проблем, настановно-нормативний опис із смислу та «дерево цілей»). 2. Структурно-номологічну схему та її епістемічну карту (чи то у вигляді теорії або окремих теоретичних орієнтирів, чи то у вигляді програмних настанов). 3. Проектор чи формоутворювач (ієрархізована система поетапних дій). 4. Варіативне поле можливих реалізацій з блоками контролю та оцінки» [2, с. 141–142].

Предиктор, у нашому випадку, характеризує повний предметний процес міжконфесійних відносин (чи процес-оригінал), що є джерелом проблемних ситуацій у формуванні політичної нації та виявляє ступені свободи в оперуванні можливостями їх розв'язання. Він фіксує вихідний стан завдань проекту, критерії їх осмисленості, містить опис наявних засобів, типу побудов та міркувань, передбачає вибір розрахунків значень умов, оцінки забезпечення цілей ресурсами.

Структурно-номологічна схема репрезентує ті закономірності та закони, які дозволяють оперувати ідеальними об'єктами на зразок реальних. У ній «засоби аналітичного дослідження ідеальних об'єктів представлені системою теоретичних конструктів, які в онтологічній формі фіксують зв'язок предметного змісту з математичним апаратом теорії» [4, с. 37]. Структурно-номологічна схема визначає режим проектування, його процесні показники, ліміти застосування теоретичних ідеалізацій. Вона задає систему вимірюваних ситуацій, розкриває прогнозно-аналітичний потенціал моделей реалізації проекту.

Проектор чи формоутворювач є процедурно-алгоритмічною частиною проекту, що становить механізм його здійснення.

І, нарешті, варіативне поле можливих реалізацій виступає як множина варіантів здійснення проектування. Ступінь відповідності цим показникам та критеріям певних варіантів (тобто міра їх здійснення) можна вважати конкретними значеннями вимірів якості проекту.

З точки зору структурно-номологічної схеми та її епістемічної карти будемо мати на увазі таке. Безперечно-пріоритетним компонентом будь-якої соціальної системи, у тому числі релігійної, є комунікація. «Релігійна комунікація відбувається через поняття Бога, охоплює все іманентне через трансцендентне. Функція формули контингентності в релігійній системі полягає в тому, щоб затвердити зовнішню по відношенню до світу контингентність у внутрісвітовій неkontингентності Бога, і таким чином зробити її визначальною» [6, с. 136]. Н. Луман виходить з подібності спостережуваного в усіх громадських підсистемах між складовими частинами системи і розвитком символічно генералізованих комунікативних медіумів. Такими медіумами для різних підсистем є віра, право, влада, любов тощо [11, с. 33]. Для релігії медіумом є віра, що пов'язано із суспільною функцією релігії. Код для релігійного комунікативного процесу – іманентне/трансцендентне (див. табл. 1.1).

Таблиця 1.1

Реалізація основних понять системної теорії в межах релігійних підсистем

Медіум	Код	Програма	Формула контингентності	Догматизація	Підсистема
Віра	Іманентне / трансцендентне	Одкровення, священні тексти	Бог	Догматика	Релігія

Відповідно до зазначених вище обставин вихідним аспектом оцінки

міжконфесійних відносин має бути аналіз чинників впливу з метою обґрунтування можливих сценаріїв суспільного розвитку й формування політичної нації. Основна складність такого аналізу пов'язана з чисельністю чинників і необхідністю обмеження їх кількості з урахуванням пріоритетів суспільного розвитку. Виходячи з перспектив подальшого проектування і розробок матриць міжконфесійних відносин, евристичне значення має **встановлення предиктора** (комплексу умов розв'язання певного класу проблем, настановно-нормативного опису із смислу та «дерева цілей»). Одним із варіантів вирішення таких завдань є розробка матриці якості міжконфесійних відносин в етнонаціональній сфері.

У найзагальнішому вигляді така матриця означає основу, схему, якусь вихідну, початкову модель, форму, яка породжує подальші наступні відтворення, у нашому випадку – процес формування політичної нації. Матриця соціальних результатів – це інструмент класифікації, за допомогою якого релігійні організації можуть визначати, у якій сфері й для яких груп віруючих здійснюється їх суспільно значуща діяльність. У матриці, що відображає сфери/сегменти діяльності та категорії віруючих, використовується система маркерів (тегів), що дає змогу розпізнавати потреби конкретних цільових аудиторій. У кожному осередку матриці вказані результати і відповідні їм показники, що забезпечують сферу етнонаціонального розвитку інструментарієм для збирання зіставлення типів відносин різних релігійних конфесій.

Досягнення однієї релігійної організації можуть відобразитися в кількох осередках матриці, і політичні суб'єкти можуть використовувати цю «карту результатів» для створення профілів власних впливів і оцінки факторів, що впливають на ефективність етнонаціональної політики з формування політичної нації. Цей осередок матриці об'єднує дві категорії – якість і кількість. Міра якості представляє собою число, яке, залишаючись постійним, формує закон збереження суті субстанціональної системи [3]. Відповідно під матричною структурою субстанціональної системи можна розуміти вихідну модель базових релігійних цінностей (інваріантів), здатну змінюватися, але зберігати сутність цінностей. Ця матриця включає безліч взаємопов'язаних елементів, які визначають подальший розвиток досліджуваної системи (структури) [1, с. 33].

Поняття якості, як універсальної характеристики субстанціональним систем, має слугувати для вимірювання окремих властивостей з точки зору їх якісної визначеності. У проблемі оцінки якості, як системної й інтегральної характеристики реальних явищ і об'єктів, саме показники якості повинні володіти інваріантними властивостями. Власні значення матриці властивостей соціальної системи можна використовувати для визначення показників якості як інваріантних показників згідно з такими міркуваннями. Відомо, що інваріантні характеристики матриць можуть бути представлені як деякі функції. Функціонування релігійної системи безпосередньо через суспільну комунікацію відображає ієрархію функцій церкви. Мається на увазі не церква як інститут або організована соціальна система, а, з одного боку, – ритуал, та з другого – комунікація з приводу віри, яка виділяється на рівні спонтанного виступу і далі ділиться на системи взаємодії.

Таким чином, простір міжконфесійних відносин може бути інтерпретовано як «простір соціальної якості», який характеризується великою кількістю певних соціальних властивостей і системних показників якості, які є інваріантними функціями певних моделей конкуренції або взаємодії (див. табл. 1.2).

Таблиця 1.2

Моделі конкуренції і співробітництва в просторі міжконфесійних відносин

Знак	Знак	Модель взаємодії	Опис моделі міжконфесійних відносин
+	+	Симбіоз	Обидва види сприятливо впливають один на одного
+	-	Хижацтво	Один вид пригнічує інший вид, одержуючи від цього користь
-	-	Конкуренція	Обидва види змагаються один з одним
+	0	Коменсалізм	Один з видів отримує користь від співробітництва, не приносячи другому виду ні шкоди, ні користі
-	0	Аменсалізм	Один вид пригнічується іншим видом, не приносячи іншому виду ні шкоди, ні користі
0	0	Нейтралізм	Жоден вид не впливає на інший

За допомогою системи показників якості можна оцінити співвідношення «якість – властивість». Якість властивостей, що взаємодіють з іншими підсистемами, характеризують послуги. Послуги спрямовані на оточення релігійної системи – інші підсистеми або персоналії. Для релігійної системи послуги реалізуються в діаконії. Особливість цих послуг у тому, що вони персоналізовано сприймають соціально-структурні проблеми і обробляють відповідним чином те, що накопичилося в інших системах як нерозв'язна проблема. Зв'язки з державними, політичними та іншими суб'єктами можуть здійснюватися за умов відповідності в структурах або нормах.

Кожна якість має внутрішню кількість, яку можна оцінювати деяким числом. Усі показники якості, що можливі, взаємопов'язані й у викладеному підході щодо кількісного вимірювання (оцінки) пов'язані із саморефлексією. Саморефлексія в релігії здійснюється через теологію та догматику. Її завдання – ідентифікація релігійної системи перед віруючими та оточенням з інших конфесій.

З точки зору динаміки міжконфесійних відносин у контексті формування політичної нації принципове значення має вибір **індикаторів проектора чи формоутворювача** (ієрархізованої системи поетапних дій). Можна висловити деякі міркування про засоби розв'язання проблеми.

1. Постає питання про змінність або незамінність релігійної комунікації в функціонально диференційованому суспільстві. І разом з цим виникає питання про можливість виникнення функціонального еквівалента релігії. До таких еквівалентів традиційно відносять науку, мораль або громадянську релігію. Ми не будемо спеціально спинятися на проблемі функціональних еквівалентів релігії. Докладному аналізу науки як функціонального еквівалента релігії присвячено дослідження Ф. Шольца [12, с. 114–117]. Аналіз уявлень про феномен громадянської релігії провів Н. Луман [10, с. 175–194], а про функціональні еквіваленти релігії йдеться в роботах Г.-У. Дальмана та А. Кьотта та [7, с. 105–108; 8, с. 142–144]. У рамках теорії комунікації одним із ключових є поняття формули контингентності. Формули контингентності гарантують підтримку єдності й утворюються через бінарні коди розрізнення і обмежують область їх проникнення. Така селекція у сфері комунікації тлумачиться Н. Луманом як контингентна: «Через формули контингентні ми хочемо позначити символи або групи символів, які призначені для того, щоб перетворювати невизначену контингентність особливих функціональних сфер у визначену контингентність» [9, с. 201].

Релігійна комунікація відбувається через богів й охоплює все іманентне через трансцендентне. Функція формули контингентності в релігійній системі полягає в тому, щоб затвердити внутрішню до світу контингентність стосовно зовнішньої контингентності і таким чином зробити її визначальною. Так, наприклад, у

християнстві як формула контингентності діє поняття Бога. Через нього весь внутрішньоосвітний потенціал подій належить до формули контингентності й у такий спосіб стає релевантним релігійної системи щодо її бінарних кодів. Через формулу контингентності виникає можливість усе повсякденне, у тому числі процес формування політичної нації (на перший погляд взагалі не релігійного явища) відносити до комунікації з трансцендентним Богом. Бог трансцендентний, святий і милостивий, він сам належить до однієї зі сторін бінарного коду релігії (трансцендентне/іманентне). Саме тому в понятті Бога вже існує наукова, моральна, політична, громадянська оцінка. Звідси питання: «Як Бог взагалі й релігія конкретно можуть виконувати функцію трансформації невизначеної комплексності у визначену»? Науково доведено, що будь-яка комунікація – це внутрішня суспільна дія, яка відтворює суспільство, і де є комунікація, там є і суспільство, а ні одкровення, ні молитву не можна назвати комунікацією.

2. Знаходження індикаторів проєктора чи формоутворювача змушує нас шукати відповідь на таке запитання: «Чи може церква як організація і наскільки широко вона може виконувати релігійні функції в сучасній суспільній системі?» До доцільних заходів як відповіді на це запитання належить складання матриці результатів міжконфесійних взаємодій у контексті формування політичної нації.

Ця матриця – це інструмент класифікації, за допомогою якого можна визначати, у якій сфері й для кого здійснюється їх суспільно значуща діяльність. У матриці, що відображає сфери/сегменти діяльності та категорії релігійних суб'єктів, використовується система маркерів (тегів), що дає змогу розпізнавати потреби конкретних цільових аудиторій. У кожному осередку матриці вказані результати і відповідні їм показники, що забезпечують сектор соціальних перетворень інструментарієм для збирання та зіставлення результатів змістових портфелів і різних організацій. Соціальні системи зазнають певних змін (еволюції). У процесі еволюції підсистеми також змушені змінюватися й в них відбувається процес функціональної диференціації. Це ускладнення Н. Луман описує в трьох вимірах – в суспільстві, в організації і в інтеракції (див. табл. 1.3).

Таблиця 1.3
Матриця результатів міжконфесійних взаємодій у контексті формування політичної нації

Типи системних відносин в релігійній підсистемі	
Функція	Церква як інститут (організована соціальна система)
Саморефлексія	Герменевтична рефлексія текстів, її традиції як змістова тема утворення політичної нації
Послуги	Персоніфіковане сприйняття соціально-структурної проблеми утворення політичної нації
Інструмент відображення соціальних результатів міжконфесійних взаємодій	

<p>Взаємна варіативність членства і структури</p>	<p>Тип членства: лічильно-пасивне; діяльнісно-інтерактивне; професійне</p>	<p>Зміна громадської думки і моделей поведінки громадян. Підвищення соціально-релігійної активності громадян. Посилення релігійно-громадянського впливу і контролю. Широкий доступ до інститутів прав людини і наявність можливостей для реалізації законних прав та свобод</p>	<p>Церковний зв'язок членства відповідає типу організації, де рішення про вхід і вихід пов'язані з певними структурними рішеннями</p>
<p>Догматика (теологія) як організаційна програма управління соціальними процесами</p>			
<p>Реалізація основних понять системної теорії в межах релігійних підсистем (див. табл.4.4)</p>	<p>Догматика як інструмент структурування нації і визначення загальних зразків мотивацій і рішень. Догматика як утворювач другої управлінської структури – церковних рад або церковних політик</p>	<p>Посилення процесів суспільного впливу на державу, участі громадян в політиці і реалізації законних прав та свобод. Підвищення ступеня обізнаності населення і участь громадськості в процесах прийняття рішень</p>	<p>Роль пастора / священика; включеність в організаційну структуру; активність священика (від богослужіння до душеопікування)</p>
<p>Аналіз мотивів і умов співробітництва, конкуренції та міжконфесійних конфліктів у контексті формування політичної нації</p>			
<p>Моделі конкуренції і співробітництва в просторі міжконфесійних відносин (див. табл.4.5)</p>	<p>Ключові теми релігійної комунікації щодо утворення політичної нації: почуття єднання з церквою; структура мотивації членства в церкві (поряд з релігійними мотивами, це також раціональні мотиви щодо етнонаціонального процесу); риси віруючого конфесії як відображення рис етносу, нації</p>	<p>Наявність механізмів волевиявлення і саморегулювання (правила гри): наявність у діяльності релігійних суб'єктів мотивуючої ролі національного самоусвідомлення; оцінка рентабельності національного проекту (колективна вигода від виникнення політичної нації); наявність національної еліти (організованої групи промуотерів національного проекту із представників діаконії); здатність подолати внутрішні конфесійні, групові та ідеологічні суперечності, сформувати та утвердити спільні принципи й цінності політичної нації</p>	<p>Очікування від церкви щодо утворення політичної нації: реалізація духовної комунікації через сповіщення благої вісті; богослужіння і опікування; надання допомоги через ритуали переходу і виступ з мотивацією щодо формування політичної нації</p>

Перша горизонтальна вісь – указані типи міжконфесійних відносин між релігійними суб'єктами, категоріями громадян та групи населення, серед яких відбуваються зміни.

Вертикальна вісь – стійкі соціальні результати за сферами діяльності. Соціальні перетворення можуть зачіпати одну або кілька сфер життя спільноти або конкретного громадянина. Досягнення однієї церкви можуть відобразитися в декількох осередках матриці, і можна використовувати цю «карту результатів» для створення профілів міжконфесійної взаємодії й оцінки факторів, що впливають на ефективність функціонування. Функція займає привілейоване становище порівняно з рефлексією та послугами, відповідає за диференціацію релігійного простору, співвідноситься з кодом і на її основі проводиться рефлексія ідентичності системи.

Функція, як відношення з усією соціальною системою в цілому, буде реалізовуватися безпосередньо через систему суспільної комунікації, з одного боку, як ритуал, а з другого – комунікація з приводу віри, яка виділяється на рівні спонтанного виступу (у нашому випадку – формування політичної нації) і далі ділиться на релігійні суб'єкти (системи) взаємодії.

Саморефлексія в релігії здійснюється через теологію. Її завдання – ідентифікація релігійної системи перед різним оточенням. Рефлексія вказує на здатність відмовитися від власної ідентичності або зробити ситуативну фіксацію власної ідентичності, у нашому випадку, щодо проблеми формування політичної нації. Для релігійної системи це означає, що «потенціал рефлексії церкви вимірюється не тільки в її фіксації, втягуванні суб'єкта, що перебуває в стані рефлексії і розташуванні його в системі. Він розміщується у формі, у якій невизначеність її ідентичності приводить до догматичного визначення, і в цьому полягає привабливість для відносно вільного і відповідного духу часу суб'єкта» [6, s. 103].

Послуги, спрямовані на оточення релігійної системи – на інші підсистеми або мирян. Для релігійної системи такого виду послуги реалізуються в дияконії. Особливість цих послуг полягає в тому, що вони персоніфіковано сприймають соціально-структурні проблеми і обробляють відповідним чином те, що накопичилося в інших системах як нерозв'язні проблеми. Зв'язки з іншими системами можуть здійснюватися за умови, що є відповідність у структурах або нормах. Релігійні суб'єкти діють «ірраціонально», і тому їх дії не обов'язково узгоджуються з функціонально диференційованим суспільством.

Таким чином, перша горизонтальна вісь матриці – це відображення діяльності будь-якої соціально орієнтованої церковної організації, що як правило, поширюється на кілька осередків даної матриці. Відображення відповідної «сфери впливу» здійснюється у вигляді карти або опису соціальних результатів, до досягнення яких прагнуть певні інституції – церкви і конфесії. Цю інформацію можна використовувати для формулювання/класифікації цілей і сортування даних щодо формування політичної нації. Через те, що карти результатів засновані на єдиній концепції міжконфесійної взаємодії, з їх допомогою можна визначити зони активності релігійних суб'єктів, а також завдання, вирішенню яких вони сприяють у рамках етнонаціонального процесу.

Друга горизонтальна вісь є інструментом розпізнавання соціальних результатів організації в широкому спектрі суспільних перетворень і впливів на етнонаціональне середовище. Взаємна варіативність членства і структури, як релігійної організації, є можливою для церкви в тому разі, якщо суспільна функція релігії буде досить однозначно пізнана. Тоді релігійний характер можливості входу і виходу в релігійну організацію буде визначатися на підставі наявної догматики і створюватиметься на підставі відповідних змін церковного, догматичного опису структур.

Матриця допомагає сприймати конфесійну діяльність як цілісний, єдиний

комплекс. За допомогою такого інструменту організації можуть розпізнавати перспективні сфери діяльності, де вони, найімовірніше, зможуть домогтися істотних результатів, але які поки не знайшли відображення в системі вимірювання й оцінках соціальної ефективності. Крім того, матрицю можна використовувати для виявлення інших напрямків, які представляють інтерес для благоотримувачів, що не є прихильниками будь-якої релігійної інституції але до теперішнього моменту не отримували належної уваги і, через цю обставину, відкривають можливості для розвитку послуг або усунення джерела проблеми в партнерстві з іншими організаціями, в тому числі у формуванні політичної нації.

Третя горизонтальна вісь розглядається як спосіб урахування інтересів благоотримувачів. Проблема догматики (теології) полягає в тому, щоб сформулювати організаційну програму і взяти на себе управління соціальними системами. Розрізнення між «мирськими» і «духовними» справами в управлінні у справах церкви (консисторії) проводяться непослідовно, рішення приймаються в адміністративній підсистемі. Ця обставина утруднює сприйняття змістового сенсу та розглядає себе як інтерпретатора одкровення. Єдина ієрархічна структура залишає різницю між духовним і світським не поясненою. Базовою категорією є індивідуальний благоотримувач – особистість чи приватна особа; до другої групи належать більш значні за величиною групи – від місцевого населення до суспільства в цілому. Крім цього матриця приділяє значну увагу групам організацій, які працюють в аналогічних сферах діяльності, утворюючи сектори, орієнтовані на отримання конкретних результатів і суспільних благ.

Четверта горизонтальна вісь – спосіб урахування інтересів благоотримувачів як етап вирішення масштабного внутрішнього конфлікту, що охоплює всі сторони життя спільноти і призводить до необхідності кардинального колективного вибору щодо формування політичної нації. Динаміка суспільних уявлень демонструє нам спосіб, у який відбувається самовизначення спільноти. Колізії цього конфлікту, лінії розмежування, теоретичні, культурні та масові комунікативні дискурси, що склалися навколо проблемних питань, утворюють надалі смислову і поведінкову матрицю колективних форм співжиття релігійних інституцій у даній спільноті (національний софт), є її основним ресурсом самовідтворення, що надалі використовується для розв'язання поточних проблем.

Висновки. Використання соціальних результатів як ключового структурного принципу означає, що матриця насамперед ураховує інтереси благоотримувачів. Таким чином, використання матриці гарантує, що, будучи зайнято створенням умов для надання послуг, організація буде завжди орієнтуватися на результати формування політичної нації, які необхідні людям, й одночасно стежити за змінами, що відбуваються.

База даних, що включає показники соціальних результатів, ураховує показники аналізу мотивів і умов співробітництва, конкуренції та міжконфесійних конфліктів у контексті формування політичної нації. Соціальні зміни вищого порядку складаються з цілого ряду менш масштабних показників і результатів, які в конкретних сферах діяльності є істотними, наочними, і (на даному / початковому етапі розробки стандартів) вважаються найбільш репрезентативними. І якщо релігійні організації використовують матрицю для визначення бажаних результатів і категорій благоотримувачів, то, відповідно, вони також потребують властивих їм показників, які можна вибрати із запропонованого загального списку.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Беллман Р. Э. Введение в теорию матриц. – М. : Наука, 1969. – 368 с.
2. Кримський С. Б. Запити філософських смислів. – Київ. : Вид. ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
3. Робертс Ф. С. Дискретные математические модели с приложениями к социальным, биологическим и экологическим задачам. – М. : Наука, 1986. – 496 с.
4. Симоненко О. Д. Методологические особенности теоретического технического

знания // Вопр. Философии, 1987, № 5, С. 35–48.

5. Филипович Л. О. Релігія дуже повільно і слабо повертається у публічний простір України // РІСУ, 2017, 03 січ, – URL: <http://risu.org.ua/> (Дата звернення 23.04.2017)

6. Dahnelt R. Funktion und Gottesbegriff. Der Einfluss der Religionssoziologie auf die Theologie am Beispiel von Niklas Luhmann und Falk Wagner – Leipzig, 2009.

7. Dallmann H.-U. Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption – Stuttgart, Berlin, Köln, 1994.

8. Kött A. Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann. – Würzburg, 2003.

9. Luhmann N. Funktion der Religion. – Frankfurt am Main, 1977.

10. Luhmann N. Grundwerte als Zivilreligion // Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa – München, 1986.

11. Luhmann N. Macht. – Stuttgart, 1975.

12. Scholz F. Freiheit als Indifferenz. Alteuropäische Problem mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns. – Frankfurt, 1982.

REFERENCES:

1. Bellman R. E. Vvedenie v teoriyu matrits [Introduction to the theory of the multiplied matrices]. – М. : Nauka, 1969. – 368 s.

2. Krims'kiy S. B. Zapiti filosofsk'ikh smisliv [Requests philosophical meanings]. – Кіїв : Vid. PARAPAN, 2003. – 240 s.

3. Roberts F. S. Diskretnye matematicheskie modeli s prilozheniyami k sotsial'nym, biologicheskim i ekologicheskim zadacham [Discrete mathematical models with applications to social, biological and environmental problems]. – М. : Nauka, 1986. – 496 s.

4. Simonenko O. D. Metodologicheskie osobennosti teoreticheskogo tekhnicheskogo znaniya [Methodological features of theoretical technical knowledge] // Voпр. Filosofii, 1987, № 5, S. 35–48.

5. Filipovich L. O. Religiya duzhe povil'no i slabo povertaet'sya u publichniy prostir Ukraїni [Religion very slow and weak returns in the public space of Ukraine] // RISU, 2017, 03 sich, – URL: <http://risu.org.ua/> (Accessed 23.04.17)

6. Dahnelt R. Funktion und Gottesbegriff. Der Einfluss der Religionssoziologie auf die Theologie am Beispiel von Niklas Luhmann und Falk Wagner Leipzig, 2009.

7. Dallmann H.-U. Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption, Stuttgart, Berlin, Köln, 1994.

8. Kött A. Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann. Würzburg, 2003.

9. Luhmann N. Funktion der Religion. Frankfurt am Main, 1977.

10. Luhmann N. Grundwerte als Zivilreligion // Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa / H. Kleger, A.Müller, hrsg. München, 1986.

11. Luhmann N. Macht. Stuttgart, Ferdinand Enke, 1975.

12. Scholz F. Freiheit als Indifferenz. Alteuropäische Problem mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns. Frankfurt, 1982.

Бортникова О. Г., кандидат философских наук, доцент, докторант, Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко (Киев, Украина), E-mail: bortnikova.olena@ukr.net

Матрица результатов межконфессиональных взаимодействий в контексте формирования политической нации.

Аннотация. В статье проведено теоретико-методологическое обоснование принципа матричной рентабельности религиозного пространства в контексте формирования политической нации и показано специфику проектирования абстрактных моделей межконфессиональных отношений общества как матриц целостности.

Ключевые слова: религия, религиозное пространство, межконфессиональные отношения, матрица результатов межконфессиональных взаимодействий.

Bortnikova O., PhD in philosophical science, docent, Post-doctoral, Taras Shevchenko Kyiv National University (Kyiv, Ukraine), E-mail: bortnikova.olena@ukr.net

Results matrix of interfaith interactions in the context of the formation of a political nation.

Abstract. *In this article the author has identified the specifics of use of matrix method concerning solving the problem of constructing a matrix of interfaith interactions results in the context of the formation of a political nation. The subject of study is inter-confessional relations in the legal field concerning religion and the conceptual foundations of system of state-Church relations existing in Ukraine that is an actual problem of the modern state.*

The rationale for the specificity of the matrix theory on the study of religious space allows us to define its structure, to verify the correctness of the symbolism that it has, a scheme of development of algorithms and functioning, and on the basis of consistent use of the matrix method is to make a matrix of results of interfaith interactions in the context of the formation of a political nation.

Keywords: *religion, religious space, interfaith relations, interfaith interactions matrix results.*

УДК 279.17(477.81/.82)«1940/1980»

Булига І. І.,

кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії
Рівненський державний гуманітарний університет
(Рівне, Україна), E-mail: visnukdnu@i.ua

ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ КОНФЕСІЇ СВДКІВ ЄГОВИ У ВОЛИНСЬКОМУ РЕГІОНІ (1940–1980-ТІ РОКИ)

Анотація. *Протягом означеного хронологічного періоду представники досліджуваної нами «віросповідної меншості» Волинського регіону позиціонували себе своєрідним ізольованим соціальним інститутом, що живе за іманентними йому законами та правилами. Підпільна / конспіративна діяльність адептів цієї конфесії фактично перетворювала їх на одну з найбільш небезпечних і некерованих для влади із власними ідеологічними парадигмами, специфічною життєвою програмою реалізації, а відтак і відображенням онтологічної і соціальної буттєвості.*

Ключові слова: *свідки Єгови, Волинський регіон, інституціоналізація, радянський період.*

Актуальність дослідження тенденцій розвитку протестантської конфесії свідків Єгови радянської доби зумовлюється сучасним динамічним поширенням цього релігійного об'єднання у Волинському регіоні та віднайденням своєї соціальної ніші у суспільстві. Хоча численний прихід неофітів до цієї конфесії протягом 90-х років минулого століття призупинився, проте характерною тенденцією все ж таки залишається, хоча й мінімальний (у межах 2%), проте приріст. Утім, нині у регіоні свідки Єгови залишаються певним ізольованим соціальним інститутом, який живе за іманентними йому законами та соціальними нормами. Останній факт дозволяє говорити про власні ідеологічні парадигми відображення онтологічної та соціальної дійсності, специфічну концепцію життєдіяльності. Відтак вищеперераховані аспекти спонукають до аналізу причин такої ситуації та аналізу тенденцій розвитку свідків Єгови Волинського регіону тоталітарного періоду, що і постає **метою** нашого дослідження.

Ступінь наукової розробленості даної проблеми на сьогодні аж ніяк не можна назвати вичерпною. Зокрема проблеми організованої релігійної діяльності свідків Єгови поставали у полі наукових студій В. Войналовича, К. Бережка, М. Гордієнка, П. Яроцького та інших дослідників.

Під час нацистської окупації значно зросла кількість Свідків Єгови в Західній Україні, масово виникали групи на Волині, Львівщині, Прикарпатті і Закарпатті [7, с. 409]. Зокрема, згідно архівних даних у Берестечківському районі було 23 сім'ї Бадачів або Дослідників Святого писання, у Волинському – 33 сім'ї, в Порицькому – 13 [6, арк. 43]. Хоча інституціонально ця конфесія не відновила свій зв'язок із польською філією, проте у цей період свідки Єгови беззастережно дотримувались віросповідних принципів, незважаючи на загрозу фізичного знищення: не вивішували нацистських прапорів, як цього вимагали окупанти, не вітали Гітлера,

відмовлялись брати участь у будівництві військових об'єктів. Початок війни у низці випадків посеред адептів цього вчення асоціювався із почином Армагедону. Такі міркування обґрунтовувалися інтерпретацією перспективи завершення Другої світової війни закономірною розв'язкою – Армагедоном і втручання в подальший світовий процес Верховного Теократа – Єгови, який мав виступити, щоб остаточно вирішити спірну проблему свого всесвітнього суверенітету [9, с. 471]. Така соціально-есхатологічна парадигма, по суті, створювала для адептів цієї пізньопротестантської конфесії містифіковане розуміння тогочасної соціальної реальності. Тому на основі конфесійно-критичного підходу можемо висновити, що таке богословське осмислення соціальної практики істотно відрізняло Свідків від інших протестантських організацій та, відповідно, викликало вороже ставлення до них німецької влади. Діяльність конфесії обмежувалася публічно або була цілком заборонена німецькими урядовими чиновниками.

Нелегальне функціонування свідків Єгови після Другої світової війни з-поміж західноукраїнських територій відбувалося і у Волинському регіоні. І надалі представники цієї «віросповідної меншості» позиціонували себе своєрідним ізольованим соціальним інститутом, що живе за іманентними йому законами та соціальними правилами. Це було основною причиною масових репресій вірян досліджуваної нами релігійної організації, мотивація яких, на думку М. Гордієнка – абсурдна, а форми проведення – нелюдські [5]. Підпільна/ конспіративна діяльність свідків Єгови фактично перетворювала їх на одну з найбільш небезпечних і некерованих для влади конфесій із власними ідеологічними парадигмами, специфічною життєвою програмою реалізації, а відтак і відображенням онтологічної і соціальної буттєвості. Звісно, така особливість інституціонального облаштування, спонукала державну та партійну владу до пильного нагляду та «виняткової» уваги до релігійної організації свідків Єгови. По суті, у Волинському регіоні, ідеологія та соціальна практика представників цього віросповідного напрямку суперечила традиційній тогочасній державній політиці в ідеологічному, політичному, економічному, нормативно-законодавчому, соціальному аспектах.

По-перше, теократичний центр свідків Єгови знаходився поза межами Радянського Союзу, у США, а відтак і ідеологічно ворожій державі. Це дало підстави на державному офіційному рівні розглядати вірян конфесії як політичне знаряддя «імперіалістичних держав» у боротьбі проти СРСР та публічно прихильників цього релігійного вчення ідентифікувати як людей з ворожою ідеологією. Під таким оглядом констатуємо, що фундаментальні основи релігійного вчення та соціальної практики наголошують на неприйнятній позиції щодо насильницьких, протиправних трансформацій суспільства. По-друге, політичний абсентеїзм: відмова від будь-якої участі у політичному та громадському житті країни, а відтак і пасивний протест населення проти існуючої форми правління, політичного режиму, прояв байдужості до виконання людиною своїх прав та обов'язків. Адже участь у всіх рівнях виборів оголошувалася лише правом, а не зобов'язанням громадян. До того ж свідки Єгови відмовлялися від будь-яких оцінок існуючої влади, від політичних закликів до своїх одновірців. Лише в 70-х роках ХХ ст. у спеціальній літературі вперше з'являються твердження про те, що вони є не політичною, а релігійною організацією [3, с. 497]. По-третє, відмова від участі неприйняття економічних заходів радянського уряду, а відтак і незгоду від передплати займів, що стали фактично засобом додаткового податкового впливу на усе радянське суспільство. Хоча де-юре, ця підписка була добровільною, і віряни конфесії сприймали її саме так буквально та не піддалися тиску тих, хто перетворив це на примус. По-четверте, відмова від виконання військового обов'язку, причому заздужували не лише свідків Єгови призовного віку, але всю організацію в цілому. Навіть чисто декларативного трактування негативного відношення до війни (як форми конфлікту) було достатньо, щоб «затаврувати свідків Єгови як осіб, які

підривають боєздатність армії і тим створюють пряму загрозу обороноздатності країни» [5]. По-п'яте, на законодавчо-нормативному рівні, свідків Єгови звинувачували у відмові від реєстрації. Адже така «державна легалізація» стала єдиноможливою нішою «законної діяльності» релігійних організацій. По-шосте, у правовій площині свідків Єгови звинувачували у контрабанді та нелегальному поширенні конфесійної літератури, що друкувалася Товариством Вартової Башти, яка ідентифікувалася як «антирадянська». Хоча у змістовному плані жодного криміналу ця література не містила, її функціональність обмежувалася виключно вузько релігійними запитами і потребами вірян. Фактично така «несумісність» і стала магістральною лінією у виробленні державної політики щодо означеної нами релігійної інституції та неписаністю цієї конфесії у радянську дійсність. Адже, ця невелика група осіб по суті, за допомогою конфесійної догматики відмовлялася сакралізувати соціалізм.

Зважаючи на вищезначене, перші арешти свідків Єгови розпочалися відразу на початковому етапі другої радянзації Волинського регіону. Наприкінці 40-х рр. XX ст. адепти цієї віросповідної доктрини здійснили спробу легалізації (таке клопотання адресувалося до Міністерство внутрішніх справ та до Президії Верховної Ради СРСР – 1949 р.). Зокрема, троє «старійшин» з Волинського регіону (Микола П'ятоха, Ілля Бабійчук, Михайло Чумак), після написаного листа-прохання мали змогу зустрічі з представниками уряду у Москві (16 серпня 1949 р.). Речники влади запропонували їм наступні умови можливої легалізації: випустити на свободу всіх свідків Єгови, які погодяться на співпрацю із владою; легально (проте під цензурою) друкувати релігійну літературу свідків Єгови в типографіях СРСР, легально користуватися Біблією, але в межах свого місцепроживання (квартири); дозволити зв'язок із штаб-квартирою свідків Єгови в Брукліні, проте вона має здійснюватись виключно через офіційні канали СРСР. Зі своєї сторони уряд вимагав повідомлення імен та адрес усіх віруючих свідків Єгови на території СРСР. І, головне, представники цієї віросповідності мали визнати існуючу ідеологію і пропагувати побудову комуністичного суспільства [4, с. 78]. Звісно, останній аргумент став запорукою неможливості позитивного вирішення цього питання. Таким чином, безуспішність такої акції стала наперед прогнозованою. Адже, з тією організаційною структурою та доктринальними принципами як частини загальносвітового релігійного руху, релігійне о'б'єднання свідків Єгови не могло бути зареєстроване у радянській державі. А умови легалізації свідки Єгови виконати ап'орі не могли, адже вони суперечили релігійним переконанням вірян: розрив з Керівним Центром, відмові від ввозу до країни конфесійної літератури («Вартова Башта», «Біблія», «Пробудись!»), зміна позиції з політично нейтральної на активно громадянську. Як результат, за дві неділі після «московської зустрічі» Микола П'ятоха, Ілля Бабійчук були заарештовані та засудженні до 25-річного ув'язнення, після якого офіційна влада не дозволила повернутись їм на Волинь. А у секретній вказівці, що була надана з Москви Головою Ради в справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР уповноваженому по Волинській області зазначалося, що «релігійний культ Свідків Єгови є яскраво вираженою антирадянською течією, тому не підлягає реєстрації». Уповноваженому наказувалося контролювати Свідків Єгови та повідомляти про це у відповідні органи [8, с. 531].

Так, до масових депортацій вірян цієї конфесії, лише у Волинській області станом на 1 січня 1951 р. було «викрито» 23 групи (743 особи) [11, с. 384]. У таємній записці міністра державної безпеки СРСР В. Абакумова (19 лютого 1951 р.) свідки Єгови ідентифікувались провокаторами, антирадянськими агітаторами та зрештою обґрунтовувалась необхідність здійснення військової операції по їх виселенню з рідинами до Сибіру. Як наслідок, усіх «викритих» свідки Єгови з Волинського регіону було вивезено у 1951 р. до Сибіру із заборонаю їх повернення на батьківщину. Так, за «Довідкою МГБ СРСР про контингент, відправлений на

спецпереселення в 1951 р.» (11.1951) із м. Здолбунів 23 квітня 1951 р. було примусово виселено 1111 чоловік та 26 квітня – 1052 чоловіки [1, с. 54]. Як бачимо із 6140 висланих свідків Єгови з УРСР 2163 – були з Рівненської області (35%). А їх майно та статки були конфісковані державою. Кому, за певних обставин вдалося уникнути такої участі, їх чекала доля «соціальних ізгоїв». Можливість офіційної інституалізації у Радянській державі у них була відсутньою, залишався єдино можливий варіант збереження власної релігійної ідентичності – нелегальний статус та релігійне підпілля (в якому вони де-факто і перебували).

Відтак з другої половини 40-х рр. – впродовж 50-х ХХ ст. свідки Єгови разом із п'ятидесятниками стають частиною протестантського релігійного підпілля регіону, а відтак і піддаються репресіям та саботованому судочинству. Їхні дії кваліфікувалися як «особливо небезпечних злочинців», «ворогів народу», «військових злочинців», вироки, здебільшого виносилися на підставі статті 54-10, ч. II, 54-11 Карного Кодексу УРСР («антирадянська пропаганда і участь в релігійній антирадянській організації»). Іншим вірянам потрапити на суди над їхніми одновірцями фактично було неможливо. Проте, намагання здійснення цього поставало обов'язком кожного одновірця. «Адже саме на суді, зазначає у своєму дослідженні дослідник цієї конфесії К. Бережко, який зібрав значний масив документальних свідчень про свідків Єгови, – засуджений мав можливість публічно захистити свою віру, не боячись за те, що його могли заарештувати або змусити мовчати. Тому кожен із засуджених Свідків Єгови використовував такий шанс у своєму останньому слові. Окрім останніх слів, присутніх в суді дивував дух людей, яких засуджували на довгі каторжні роки» [2].

На противагу свідкам Єгови радянського тоталітарного табору в загальносвітовому масштабі ця конфесія після Другої світової війни зазнає відчутної інституалізації – трансформуються в релігійну організацію, яка за своїми параметрами набуває рис деномінації. Завершення цих процесів припадає в 1971-1975 рр. у формі переходу від одноосібного до колегіального керівництва релігійною організацією свідків Єгови.

На 199 конгресах свідків Єгови, що відбулися протягом 1956–1957 рр. в різних країнах, одностайно прийняли звернення. З кожного конгресу копія звернення була направлена голові Ради Міністрів СРСР М. Булганіну. Текст включав заяву про проведення об'єктивного урядового розслідування та прохання про дозвіл Свідкам право організувати свою релігійну практику як це роблять в інших країнах світу. Окрім того змістовна частина цього документу містила прохання представникам конфесії у Радянському Союзі право встановлення відносин з їх керівною корпорацією у США, право на ввіз у країну конфесійної літератури.

Проте лише в 1965 р. у Волинському регіоні відчувався лише певний відголос послаблення репресій із виходом таємного указу Президії ВР СРСР «Про зняття обмежень по спецпереселенню з учасників секти свідки Єгови», що не підлягав опублікуванню у пресі. Так, цей документ приписував зняття обмеження зі спецпереселення і звільнення з-під адміністративного нагляду усіх членів свідків Єгови та їх сімей [8, с. 536]. Проте, для повернення у попереднє (до вислання) місце проживання потрібний був спеціальний дозвіл місцевих органів влади, у якому здебільшого на місцях відмовляли. Відтак не повернулись до Волинського регіону більшість тих, кого зачепили повоєнні репресивні заходи щодо представників розглядуваної нами віросповідності. Тому волинські Свідки Єгови змушені були інституалізуватися на території Сибіру, Далекого Сходу, Казахстану та інших регіонів СРСР, Донецькій, Дніпропетровській, Запорізькій областях, Криму, де до масових депортацій їх практично не було та де вони застосовували увесь потенціал своєї місіонерської роботи, а відтак основні форми соціальної практики – місіонерство і прозелітизм і надалі «давали» членам цієї релігійної організації нових adeptів та поширювали віросповідність на вказані території.

Основним каналом формування негативної суспільної думки щодо представників цієї конфесії були пропагандистські матеріали для населення та ЗМІ. У цих комунікаціях у Волинському регіоні свідки Єгови подавались бузувірською сектою темних і забитих фанатиків, що стояли на службі імперіалізму і не бажали реєструватися в органах влади. Так, із інтерв'ю, взятого у свідка Єгови Володимира Івановича Пуліковського із м. Рівного (прийняв хрещення у 1956 р.), 1924 р. н. ми дізнаємося, що серед його оточення та у пресі панували переконання, що представники цього віросповідного напрямку приносять кровні жертви, зокрема молодих дівчат і тому їх переслідують [9]. Безумовно, здебільшого громадськість була дезорієнтована такою інформаційною політикою, яка намагалася дискредитувати Свідків Єгови, характеризуючи їх як «антирадянщиків», «проамериканців» а відтак і «ворогів».

Проте і надалі у 60-80-х рр. найбільша концентрація Свідків Єгови Волинського регіону була у Рівненській області, де вони діяли нелегально. Після масового виселення їх сталінським режимом їх залишилося біля кількох десятків. Проте, до кінця 80-х років ХХ ст. кількість значно зросла. Найбільша віруючих цієї конфесії знаходилося у м. Рівне, м. Дубно, м. Костопіль (нелегальні групи нараховували біля 20-40 членів). Так, із інтерв'ю з Володимиром Пуліковським ми дізнаємося, що у Рівненській області діяло 5 кілок – Дубно, Рівне, Клевань, Костопіль. Керівники цих кілок разом із вірянами займались вивченням «Вартової башти» та місіонерською роботою. м. Рівне фактично стало нелегальним центром зборів Житомирської, Хмельницької, Рівненської областей. В. Пуліковський, зауважив, що були випадки, коли сусідам агенти «спеціальних органів» платили по 10 крб. за те, щоб вони доносили на Свідків. «Сусіди гроші брали, але не доносили» [9]. Ми бачимо до якої нищості, подвійних стандартів, лицемірства вдавалася радянська влада, «борючись» проти невеликої кількості людей, у діяльності яких вони вбачали загрозу радянському режимові.

А натомість у Волинському регіоні із середини 60-х років ХХ ст., як і інших регіонах Радянської України проходить активне вивчення динаміки релігійної відтворюваності, еволюції релігійної свідомості та поведінки Свідків Єгови. Науковців зокрема цікавило: змістовний аспект релігійної віри опитаних, ступінь релігійної ортодоксальності та поінформованості, співвідношення релігійного та нерелігійного у буденному житті, вплив релігійного середовища та трудових колективів на світоглядні та поведінкові установки адептів цієї конфесії. Відтак матеріали таких емпіричних досліджень дали змогу здійснити такі висновки, які нині слугують необхідним праксіологічним матеріалом для дослідження інституалізаційних процесів цієї конфесії. Так, з кінця 60-х років ХХ ст. посеред свідків Єгови була помітною тенденція вирівнювання чисельності чоловік та жінок у общинах конфесії (на відміну від інших протестантів, зокрема п'ятидесятників) та керівництвом релігійною общиною чоловіком. Ця тенденція пояснювалася мінімізацією релігійно-емоційних факторів у релігійній обрядовості, які, здебільшого сильно впливають на жінок [12, с. 660,]. Адже релігійна та соціальна практика свідків Єгови як у радянському минулому, так і нині, здебільшого ґрунтується місіонерстві, проповіді, вивчення Біблії, конфесійної літератури.

Основним каналом поповнення вірян була сім'я. Окрім того, варто наголосити, що активна місіонерська діяльність спонукала до того, що неофітами ставали також люди, які ідентифікували себе віруючими іншої конфесії, або атеїсти. Людина, яка проявила хоч найменшу зацікавленість, ставала об'єктом посиленої уваги найближчої общини. Адже місіонерство і прозелітизм – основні форми релігійної практики, якими мають займатися без виключення свідків Єгови незалежно від індивідуальних, вікових, професійних особливостей. Це дало підстави назвати їх активними «польовими проповідниками» (П. Яроцький).

Нова хвиля антирелігійної боротьби проти Свідків Єгови розпочалася на по-

чатку 80-х років ХХ ст. Безумовно, їх частина у Волинському регіоні до цього часу значно зросла, проте і надалі продовжували діяти нелегально. Хоча інституційна структура цієї релігійної організації відтворювала загальносвітову. Богослів'я свідків Єгови і надалі залишалося однією з форм протестантського фундаменталізму, з актуальною есхатологією та вірою в те, що потрібно звертатися до Бога, застосовуючи його особисте ім'я Єгова. Сприяло посиленню обмежень релігійної діяльності свідків Єгови постанова «Про стан та заходи посилення роботи з викриття і припинення протизаконної діяльності свідків Єгови» (29 травня 1980 р.). Згідно документу, пропонувалося використовувати всі засоби тиску на свідків Єгови, щоб примусити відійти останніх від традиційної для них соціальної та релігійної практики. Варто наголосити, що такі заходи дали свої плоди. Адже той суспільний негатив, що був апробований різними методами і засобами радянської влади і донині залишає у свідомості окремих жителів Волинського регіону негативний стереотип щодо конфесії, віряни якої показали жертвовність і непохитність щодо своїх переконань.

Таким чином, протягом усього радянського періоду свідки Єгови у Волинському регіоні діяли нелегально. Усі спроби легалізації закінчилися невдачею, що визначалося, насамперед, відмовою вірян цієї конфесії сакралізувати соціалізм. Політичний абсентеїзм та релігійна риторика Свідків стали викликом для радянського режиму. Відтак розуміння земної держави як «царство князя світу цього»; заборона на участь у політичному житті країни та відсутність активної громадянської позиції, заперечення патріотизму, відмова від шанування державних символів та святкування державних свят; відмова від служби в армії, та участі в військових діях стали причиною застосування репресивних механізмів та масової депортації щодо представників свідків Єгови.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Бережко К. Операція «Север» (1951 р.) – приклад релігійних репресій в Україні // Наукові записки РДГУ. – С. 53 – 56
2. Бережко К. История Свидетелей Иеговы на Житомирщине. Регионально-историческое исследование. – URL: <http://roman142.blogspot.com/2012/01/1.html> (Дата звернення 23.04.2017)
3. Войналович В. А. Партийно-державна політика щодо релігії та релігійних інститутів в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс. – К. : Світогляд, 2005. – 741 с.
4. Голько О. Сибирский маршрут. – М. : Библист, 2007. – 240 с.
5. Гордиенко Н. С. Российские свидетели Иеговы: история и современность. – URL: <https://religiophobia.appspot.com/jw/rsiis.html> (Дата звернення 23.04.2017)
6. Державний архів Волинської області. – Фонд Р-605. Оп. – Оп. 2. – Од. зб. 1. – Арк. 1–130.
7. Історія релігії в Україні : навч. посіб. / [А. М. Колодний, П. Л. Яроцький, Б. О. Лобовик та ін.]; за ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького. – К. : Т-во «Знання», КОО, 1999. – 735 с. – (Вища освіта ХХІ ст.).
8. Історія релігії в Україні : у 10 т. / [редкол. : А. Колодний (голова) та ін.]. – К. ; Дрогобич : Коло, 2007. Т. 6: Пізній протестантизм в Україні (п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови) / [ред. : П. Яроцький]. – 2007. – 632 с.
9. Інтерв'ю з Пуліковським Володимиром Івановичем/ З особистого архіву К. Бережка
10. Мотузко Г. Посилувати боротьбу за подолання релігійних забобонів // Комуніст України. Теоретичний і політичний журнал ЦК КПУ (ред. кол. Я. Ю. Пашко (гол. ред), М. К. Білогуров, Й. А. Вишневецький, М. З. Гетьманець, І. П. Головаха. – С. 28-39.
11. Соціальні трансформації в Україні: пізній сталінізм і хрущовська доба: Колективна монографія / Відп. ред. В.М. Даниленко; ред.-упоряд. Н.О. Лаас. — Київ: Інститут історії України НАН України, 2015. – 698 с.
12. Яроцький П. Л. Характер религиозности свидетелей Иеговы // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VI: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины: сборник. – Часть 1: Феномен советского религиоведения: украинский контекст

/ сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева, А. Н. Колодного, Л. А. Филипович, В. В. Шмидта, П. Л. Яроцкого – М. : ИД «МедиаПром». – 2010. – С. 659–674.

REFERENCES:

1. Berezko K. Operatsiia «Sever» (1951 r.) – pryklad relihiinykh represii v Ukraini [Operation «North» (1951) – an example of religious repression in Ukraine] // Naukovi zapysky RDHU. – S. 53 – 56
2. Berezko K. Istoriya Svideteley Iegovy na Zhitomirshchine. Regional'no-istoricheskoe issledovanie [History of Jehovah's Witnesses in Zhytomyr. Regional-historical study]. – URL: <http://roman142.blogspot.com/2012/01/1.html> (Accessed 23.04.2017)
3. Voinalovych V. A. Partiino-derzhavna polityka shchodo religii ta relihiinykh instytutiv v Ukraini 1940–1960-kh rokiv: politolohichnyi dyskurs [The Party-state policy towards religion and religious institutions in Ukraine 1940-1960-ies: political discourse]. – K. : Svitohliad, 2005. – 741 s.
4. Gol'ko O. Sibirskiy marshrut [Siberian route]. – M. : Bibleist, 2007. – 240 s.
5. Gordienko N. S. Rossiyskie svideteli Iegovy: istoriya i sovremennost' [Russian Jehovah's witnesses: history and modernity]. – URL: <https://religiophobia.appspot.com/jw/rsiis.html> (Accessed 23.04.2017)
6. Derzhavnyi arkhiv Volynskoi oblasti [State archive of Volyn region]. – Fond R-605. Op. – Op. 2. – Od. zb. 1. – Ark. 1–130.
7. Istoriia religii v Ukraini : navch. posib. [The history of religion in Ukraine : textbook. manual] / [A. M. Kolodnyi, P. L. Yarotskyi, B. O. Lobovyk ta in.]; za red. A. M. Kolodnoho, P. L. Yarotskoho. – K. : T-vo Znannia, KOO, 1999. – 735 s. – (Vyshcha osvita XXI st.).
8. Istoriia religii v Ukraini : u 10 t. [The history of religion in Ukraine : in 10 t.] / [redkol. : A. Kolodnyi (holova) ta in.]. – K. ; Drohobych : Kolo, 2007. T. 6: Piznii protestantyzm v Ukraini (piatydesiatnyky, adventysty, svidky Yehovy) / [red. : P. Yarotskyi]. – 2007. – 632 s.
9. Interviu z Pulikovskym Volodymyrom Ivanovychem [Interview with Pulkovskim Vladimir Ivanovich] / Z osobystoho arkhivu K. Berezka
10. Motuzko H. Posyliuvaty borotbu za podolannia relihiinykh zaboboniv [Intensify the struggle for the overcoming of religious prejudice]//Komunist Ukrainy. Teoretychnyi i politychnyi zhurnal TsK KPU (red. kol. Ya. Yu. Pashko (hol. red), M. K. Bilohurov, Y. A. Vyshnevetskyi, M. Z. Hetmanets, I. P. Holovakha. – S. 28-39.
11. Sotsialni transformatsii v Ukraini: piznii stalinizm i khrushchovska doba: Kolektyvna monohrafiia [Social transformation in Ukraine: late Stalinism and Khrushchev era: Collective monograph] / Vidp. red. V.M. Danylenko; red.-uporiad. N. O. Laas. — Kyiv: Instytut istorii Ukrainy NAN Ukrainy, 2015. – 698 s.
12. Yarotskiy P. L. Kharater religioznosti svideteley Iegovy [Harther religion of Jehovah's witnesses] // Voprosy religii i religiovedeniya. Vyp. VI: Antologiya otechestvennogo religiovedeniya: Religiovedenie Ukrainy: sbornik. – Chast' 1: Fenomen sovetskogo religiovedeniya: ukrainskiy kontekst / sost. i obshch. red. Yu. P. Zueva, A. N. Kolodnogo, L. A. Filipovich, V. V. Shmidta, P. L. Yarotskogo – M.: ID «MediaProm», 2010. – S. 659–674

Бульга И. И., кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, Ровенский государственный гуманитарный университет (Ровно, Украина), E-mail: visnukdnu@i.ua

Тенденции развития конфессии Свидетелей Иеговы в Волынском регионе (1940–1980-е годы).

Аннотация. В течение указанного хронологического периода представители исследуемого нами «вероисповедного меньшинства» Волынского региона позиционировали себя своеобразным изолированным социальным институтом, живущий по имманентным ему законами и правилами. Подпольная/ конспиративная деятельность адептов этой конфессии фактически превращала их в одну из самых опасных и неуправляемых для власти с собственными идеологическими парадигмами, специфической жизненной программой реализации, а значит и отражением онтологической и социальной бытийности.

Ключевые слова: свидетели Иеговы, Волынский регион, институционализация, советский период.

Bulyga I. I., PhD in philosophical sciences, docent, associate professor of the Department of philosophy, Rivne state humanitarian University (Rivne, Ukraine), E-mail: visnukdnu@i.ua

Development trends in the denomination of Jehovah's Witnesses in the Volyn region (1940-1980-ies).

Abstract. During appointed chronological period the representatives of studied «religious minority» of Volyn region positioned themselves as a kind of isolated social institution that lives on its immanent laws and regulations. Underground/ conspiratorial activities of adherents of this denomination actually turned them into one of the most dangerous and uncontrollable for the authority religions with their own ideological paradigms, specific life program implementation, and therefore with their own manifestation of ontological and social being. Of course, this feature of the institutional arrangement prompted state and party authorities to close supervision and «exceptional» attention to the religious organization of Jehovah's Witnesses. In fact, in the Volyn region, ideology and social practice of the representatives of this religious confession contradicted the traditional government policy of that time in ideological, political, economic, regulatory, legal, social aspects.

In contrast to Jehovah's Witnesses of Soviet totalitarian camp at a global scale this confession after World War II receives serious institutionalization of organizational structure, beliefs, and forms of activity. At that time it transforms into religious organization that gets features of denomination. The completion of these processes was in 1971–1975 in the form of transition from the sole to collegiate leadership of the religious organization of Jehovah's Witnesses.

Keywords: Jehovah's Witnesses, Volyn region, institutionalization, Soviet period.

УДК 130.2:77

Гончаренко К. С.,
кандидат філософських наук,
викладач кафедри філософії ФФОН,
НПУ імені М.П. Драгоманова
(Київ, Україна), E-mail: visnukdnu@i.ua

**ФОТОГРАФІЯ ВІДРАЗЛИВИХ ВІЗУАЛЬНИХ ОБ'ЄКТІВ ЯК БРЕНД:
ДЕФОРМАТИВНІСТЬ ПЛАСТИЧНОЇ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ**

Анотація. Надмірна схильність до чуттєвого, зокрема зорового сприйняття є однією з головних характеристик сучасної реальності, а водночас і однією з пріоритетних/домінуючих ознак повсякденності. Однією з характеристик сучасної фотографії є те, що вона виявляється псевдоестетичним та псевдоінтелектуальним базіканням, що створюється не так заради мистецтва, як з нудьги самого фотографа. Попри те, що природа фотографії має сама по собі надзвичайно складну будову, та все ж таки ці та інші аспекти є більш вивченими поряд з тими тенденціями, яких набуває сам візуальний образ відтворений на фото. Сучасна виставкова фотографія тягнє до демонстрації надмірної кількості фотографічних знімків Тіла. Тіло виступає головним об'єктом, до якого звертаються більшість фотографів. З одного боку – це є частково пов'язаним з виходом фотографії в горизонт кітчу, з іншого зумовлено викликами культури. Сучасного спостерігача/глядача приваблює деформоване, антиестетичне, понівечене Тіло. Дана стаття є спробою збагнути таємні смисли даної тенденції в візуальному мистецтві.

Ключові слова: візуальність, візуальний образ, фотографія, тіло, тілесність, потворність, відразливість, деформованість, псевдоестетизація, антиестетизм, кітч, нудьга.

Візуальність (*visualis – visus* «зір» та *videre* «бачити»), візуалістика, візуалізація – це певний ряд тих характеристик, що вивчають, констатують та пояснюють природу образної культури та саме завдяки яким виражається та сприймається сучасне мистецтво (зокрема). Сьогодення не можливо помислити поза візуальним образом. Починаючи від рекламного *prospectusa/postera* завершуючи задаванням теми за допомогою візуального у темах, що швидко створюються, не менш швидко сприймаються і в такому ж руслі відходять в небуття. Існує значна відмінність в самій природі візуального: відмінність візуального мистецтва картини/скульптури та фотографії. Для нас буде важливою саме фотографія.

Ми, можемо не споглядати картини видатних/маловідомих митців, можемо не відвідувати музей чи галерею, можемо співпереживати чи утриматися від суджень, коли в контексті політичних подій з постаменту зносять чергового Леніна чи Маркса, але вже більше не можемо відмовитися від фотографії. Людина не в змозі звільнити простір від візуалістики, яку вона сама й обслуговує, вона не може позбавитися фотографії, яка становить значну частину її життєвого простору. Журнали, газети, які переповнені і сприймаються через візуальні образи, що там фігурують: обличчя, події, ситуації; оголошення, афіші, пакунки для товару, каталоги; паспорт, водійське посвідчення, банківська картка, читацький в бібліотеку, пропуск в спортзал чи басейн, залікова книжка чи викладацьке посвідчення; сімейний альбом, «Галерея» в телефоні, Хроніка подій – Facebook, Twitter, Instagram; селфі. І це далеко не весь перелік того, як павутина фотографії поглинає життя людини.

Якщо ми говоримо про картину, то там дійсно можна вести мову про «оригінал» чи копію». Якщо ж говорити за фотографію, то в даному випадку оригінальність втрачається майже завжди, коли частина дійсності стає об'єктом фотографа: зафіксоване фото виключає будь-які можливості унікальної оригінальності. «Со-вокупность всего, что она (вещь) способна нести в себе с момента возникновения, от своего материального возраста до исторической ценности». [4, с. 58]. Кожне фото фіксує окремі предмети, речі, обличчя, які в свою чергу вимагають впізнаваності: вимагають універсального декодера за допомогою якого фото буде зрозумілим вірно (фото собою виголошує та вимагає у відповідь: «Копія з оригіналу – вірна»). Фотографія виключає монтаж, в ній самій відсутня тяглість, яка б дала змогу ввімкнути паузу (на кшталт кіноплівки) та зробити повторний дубль чи вирізати безглузді повтори. Фото вбиває реальність: воно безнадійно поглинає та деформує фактуру, колір залишаючи спостерігачеві лише ілюзію присутності.

Якщо ввійти в поле розуміння фотографії як такої, що буде легітимована філософією, то можна помітити, що «традиційно» фотографія виступала витвором мистецтва: гранню його естетичності та естетизації перед лицем раціонального осягнення самої сутності фотозображення. Інтеграція фотографії в поле художньої творчості зруйнувала пафос канонічного мистецтва та привнесла трансформаційно-інваріативні зміни до останнього. Якщо звернутися до історії, то в ході формування фотомистецтва, автор ніби намагався передати завдяки фотографії частину неспотвореної дійсності, але всього лише намагався. Адже, реальність як така втрачається в момент фіксації візуального об'єкту, що навмисне/випадково втрапив до об'єктиву фотографа.

Аналізуючи фотографію Сьюзен Зонтаг [15], вірно наголошує на тому, що фотографія – є лише одним з видів розваг сучасної людини: вона є такою ж як секс чи похід на дискотеку. Складно не погодитися з даним твердженням. Так, оскільки фотографія стала одним з виявів масового мистецтва то вона більше й не сприймається як витвір дійсно «високого» мистецтва. Фотографія – це засіб позбавлення він нудьги, це інструмент влади, це спроба всезагальної публічної демонстрації індивідуальних збочень, нахилів та пристрастей, це можливість маніпулювання хворобливою уявою але аж ніяк не мистецтво. Фотографія – це хлам, це ширпотреб, який з-поміж іншого продукується, розповсюджується та пропонується до вжитку сучасною культурою.

Сьогодні перенасичене візуальними образами, в той час як останні перенавантажені тілами, оскільки кожен може стати як об'єктом візуального образу так і ідеальним його споживачем. Тому сучасність вимагає все нових і нових варіацій фоторграфічного зображення, які б зупинили погляд Читача/Спостерігача/Фотографа. Як нам відомо, удосконалення технічних засобів фотографування відбувається безперестанку (наприклад, незвичний кадр, що дробить реальність

на частини та залишає ефект просторової незавершеності). Для того аби змусити фотографію бути сприйнятою потрібно переорієнтувати й саму техніку фотографування, і безпосередньо змінювати тенденції в візуальному образі як такому. Сучасну фотографію намагаються вивести в сферу «фотошоку»: вивести її з рівня фіксації естетичного здивування та підвести до медіа-трансляції інтимно-шокуючого. Останнє власне є тим епічним поворотом в фото-тіла, що руйнує всі межі та вибудовує умови за яких фотографія більше не долає час на користь тіла, а лише узурпує його.

Оскільки, людина має надмірну схильність до сприйняття оточуючої дійсності саме через візуальні образи, чому сприяє як інтенсифікація процесів глобалізації інформаційності так і домінування повсякденності в житті людини, то й культура переорієнтовується на візуальність в формі фотографічного відображення, яке (як би це не звучало парадоксально) як і раніше залишається на периферії (поза зоною) рефлексивності. Сучасна візуальна орієнтація спрямована здебільшого на тілесність. Тіло яке таке, що тиражується фотографією вже вийшло за межі рекламних постерів, відео роликів, фільмів, обкладинок журналів – тіло стало брендом пластичної репрезентації деформаційності соціокультурного простору. Візуальний образ сучасності, що обрав за об'єкт – тіло, породжує простір, що відображає ряд тенденцій сучасної культури.

Якщо з початком набирання обертів модо-рекламного дискурсу візуальний образ відображував тіло як дещо естетичне: гарне, модне, привабливе таке, що складало певний образ-макет надиктований ідеологією споживання то на сьогоднішній день в пріоритеті тіло, яке суперечить принципам естетичної привабливості: відразливе, деформоване, жахаюче, яке нібито намагається вийти за межі стереотипності та знаковості, та яке визначає/переорієнтовує повсякденну оптику сприйняття: «... на ней было что-то такое зловещее, что фотограф Леонид вдруг вспомнил картину, до сих пор отзывающуюся дрожью по всему телу...» [7, с. 3]. Це пов'язано з тим, що саме тіло стало ширмою, яка поєднує в собі як культуру споживання так і зміщення акцентів споживацької ідеології в бік антропологічного, або такого, що швидко поглинається. Відразливо-деформоване тіло – це не просто об'єкт споживання, оскільки саме споживання диктує умови того яким має бути тіло (умови того яке тіло в тренді), це, перш за все приманка для спостерігача, це момент зваби та залучення до уваги.

Фотографія реабілітує деформоване тіло перед лицем сучасності. Це власне той момент, який варто унаочнити певними прикладами. Одним з таких прикладів, може бути картина, яку влучно описано Жоржем Батаєм в одному з пасажів роботи «Історія ока» [11], коли герой твору розповідає історію, про те як, їдучи автівкою, на незначній, швидкості він випадково збив молоду та гарну велісопедистку: переїхавши їй шию колесами він потім дивився на її понівечене тіло, яке власне вже було трупом, а відчай і жах в поєднанні з відразую вимальовували в свідомості вишукану картину та відчуття неабиякого зацікавлення (з яким люди інколи дивляться один на одного). Іншим випадком прикладу, може стати ситуація, яка безпосередньо мала місце в житті самого Жоржа Батая [3, 11]. В 1925 році мислитель відвідував психоаналітика, деякого Бореля, в якого лікував нібито невроз. Так от, для досягнення терапевтичного ефекту, лікар видав пацієнтові-філософові фото, для того аби той проводив завдяки ньому медитативні вправи. Фото, котре отримав Батай належало до жанру фото «лїнь-чі», або ж «розтин живого», яке на той час було одним з трендових фото-жанрів в Китаї (і сам розтин живої людини здійснювався теж в Китаї). Це фото було неодноразово згадано Батаєм в його роботах. В руслі даної статті, цікавим є те, як сам мислитель описав враження від фото, що фактично є поясненням надмірної зацікавленості анти-естетичним фото.

Травматичні/анти-естетичні/деструктивні фото тіла в сучасному фотомистецтві

це фото, які власне як і порнографічні фото, є наділеними специфічною рисою – деконтекстуалізацією. Першою і найбільш головною рисою фото подібного жанру – є анонімність. Глядача не цікавить хто представлений на тому чи іншому фото (або ж він навмисно не цікавиться персоною зображуваного). Глядач/Спостерігач вбачає в такому фото, лише символічний сенс «страсти», «розтину», реформованості обличчя «аутизмом» та інше. Зображуваний же сприймається як «монстр», «ізверг» чи «позбавлений розуму покидьок». Фото відразливого тіла (інколи його деформованих частин), що циркулюють в галерейному просторі (та й поза його межами) позбавлені контексту його створення, вони позбавлені датування, ідентифікації персонажів, географічної належності, тому подібні фото визначаються як абсолютно Чужі, Далекі, але цікаві власною абсолютністю викриття (відразливе фото демонструє всю ту феноменологічну підозру про яку говорить Б. Гройс [6]). Висловлюючись термінологією Жоржа Батая [3] такі фото можна назвати шокуюче-екстатичними. Він говорив про те, що такі фото дають змогу «ковзкої акомодатії», тобто наштовхують глядача нібито не на Реальність чи сам Образ зображуваного, а саме на те, що знаходиться «між», «поза», «за» – тобто на все те, що приносить емпатичну любов та майже садистське задоволення. Так саме задоволення. Але чому?

П'єр Бурдьє [13] говорячи про фотографію звертається здебільшого до такого жанру фотографії, як «сільське фото», оскільки це саме й характеризує нашу сучасну епоху: будь-які фото, з будь-яким зображенням, з відображенням будь-кого і з будь-якою наступною оцінкою того чи іншого візуального образу. Він виокремлює два типи фото, які чітко відображують дійсність, тобто ті, які оцінюються «сільським спостерігачем» і визнаються миттєво і ті які на розсуд того ж таки «сільського спостерігача» викликають відчуття обману, деформованості дійсності, поряд з цим і відчуття назріваючого скандалу: «... объясняется это тем, что в абстрагирующей переинтерпретации усматривают технику исключения и попытку мистификации, но также и прежде всего немотивированное покушение на представленную вещь» [13, с. 68].

Звертаючись до аналізу повсякденного фото та тіла на ньому, Рудольф Арнхейм [2] говорить про те, що фотографія нібито намагається видалити з самої себе дещо зайве, таке що могло б виразити його недосконалість, а в той же час і індивідуальність. За таких умов фото виступає як таке, що дає лише незначний шанс та можливість наближення до фізичного тіла, саме такого тіла, яким воно «постає перед нами»: виправданим культурою та стилем – інвентарем, що складається з набору – форми та кольорів. Виправданість культурою є значущою характеристикою тієї ситуації в якій знаходиться фотографія сьогодні. Вся безглуздість та відразливість фото здебільшого зумовлена тим самим бажанням справити неабияке враження на глядача (саме тому «антиестетичне» фото та часто обирає своїм об'єктом, дещо жахаюче та відразливе – справити враження, що ніби-то буде легітимоване потребою та запитом сучасного стану культури). «Любимого художника Гитлера, професора Зиглера, в кругах, осуществлявших подрывную деятельность, называли «мастером лобковых волос» из-за идиотской тщательности, с какой тот выписывал женскую модель, например, выполненную в натуральную величину символическую фигуру «Богини искусства»». [2, с. 43]. На сьогоднішній день, якщо розглядати в якості об'єку для аналізу саме таке фото, такий пасаж вже не є вражаючим та не сприймається глядачем/спостерігачем як дещо надзвичайне. Досить часто ми можемо спостерігати карикатурні малюнки (наприклад, карикатуру на різних чиновників, які в своїй масі зображені в вигляді гладких, лисих чоловіків з запітнілим лобом та кволими ногами), на яких хоча б один з елементів тіла чи то якась частина самого концептуального зображення подається у гіпертрофованому вигляді (наприклад, карикатура Єжи Глушека «Відкриття» або карикатура Алессандро Гатто «Грішник, що не розкався»,

та навіть карикатура Герхарда Геппа «Еміграція»). Якщо взяти фотографію, то вона за своєю природою не може деформувати сама тіло, однак вона може обрати об'єкти, які будуть вражаючими. Якщо поглянути на фоторепортажі 90-х, то ми можемо побачити, що в об'єктив суспільно-політичних аналітиків, потрапляють чоловіки зі специфічними записинами, за звичай гладкі, в піджаках характерного кольору, які мають відповідний вираз обличчя та/чи характерну поставленість. В умовах сьогоденного стану політичної ситуації, культурного стану – таке фото вже нікому не буде цікавим, тим більше, воно нікого не вразить. Це тому, що у сьогодення інші запити, інші уявлення про чиновників (хоча ними вже ніхто й не цікавиться, оскільки вони досить часто змінюють свій «окрас», належність до партії чи власні погляди, тому відстежувати їх хамелеонування можуть хіба що журналісти, для власних розслідувань чи фанатики), інші потреби, інші бажання.

Саме по собі тіло на фото не є цікавим. Однак все, що пов'язане з тілом, стає для фотографа власне трампліном, який виведе його або ж на зліт, або призведе до падіння. Наприклад, фото відомого фотографа Річарда Керна. В них присутнє тіло, іноді з надмірною сексуалізацією, але воно більше не є вражаючим, оскільки наша культура звикла до візуальних образів подібного кшталту, та навіть більше цього вона перенаситилася подібним (сексуалізовані/оголені фото чи відверті фото нудистів не викликають цікавості, але викликають відразу, оскільки їх посилення до біологічного змушує постійно фіксувати недоліки та недосконалості людського тіла, які з'являються з плином часу: морщинки та складки на тілі фотомоделі, які не можливо приховати гримом, фізіологічні недоліки тіл нудистів, які взагалі нічим не приховані). Натуральне, біологічне тіло – це завжди засвідчення зношення матеріалу. На противагу цьому виникає/постає фото зі шкірою похилого фермера випаленою сонцем та вивіреною вітром, що жахає власною натуральністю, але притягує та заманує, яка в уяві вибудовує аналогію зі струпами на корі дерева чи будь-чого іншого. З-поміж визнаних світом фотографів, фото подібного кшталту часто фігурують у Вільяма Юджина Сміта чи Себастьяна Сальгадо (по при його схильність до фіксації гіпертрофованого катастрофізму та бідності). З ходом трансформаційних змін, сьогодні ми можемо вже побачити саме ту схильність до надмірного випинання гіпертрофованих форм потворності (фото Діани Арбус, на яких здебільшого фіксуються карлики, трансвестити, позбавлені розуму: ті в кого є характерні відмітини на обличчі, в манері поведінки, є очевидні дефекти зубів, очей, волосся та інше чи фото Еліота Ервіта, на яких застигають відбитки реалій в іронічному та абсурдистському вияві).

З таким станом справ не однозначною виявляється і постать самого сучасного фотографа/митця/представника «богеми». З розвитком та удосконаленням фототехніки, мабуть не є секретом те, що талановитість фото не знаходиться у прямій залежності від талановитості фотографа. «... ясновидение фотографа состоит не в том, чтобы «видеть», а в том, чтобы оказаться в нужном месте» [10, с. 76]. Також досить доречним та цікавим є аналогія щодо уявлення про митця та сучасне мистецтво в цілому, яка відображена в одному з пасажів роману Мішеля Уельбека «Світ як супермаркет»: «... цикл под названием «Фильмы без свойств». Одни фильмы были забавные, другие – странноватые, а в некоторых сочеталось и то и другое. Затем я посмотрел видеофильм Жака Лизена. Он одержим своими сексуальными страданиями. Его член выглядывал из дырочки, проделанной в листе фанеры, на него была надета скользкая веревочная петля. Художник долго дергал за веревочку, рывками, как тормозят вялую марионетку. Мне было очень не по себе. В этой атмосфере распада, характерной для современного искусства, среди этих жалких потуг на самовыражение начинаешь задыхаться... Я представлял себе набитые мусором мешки, откуда выпадают фильтры с кофейной гущей, яблочная кожура, вчерашнее жаркое в застывшем соусе. Я думал об искусстве как снятии кожуры, о ключьях живого мяса, приставших к очисткам» [9, с. 80–81].

А хто є спостерігачем, що сприймає сучасну виставкову фотографію? Свого часу Арто зазначав, що навіть маса здатна сприймати «високе» мистецтво, але для цього необхідними є певні умови. «толпа...она в состоянии охватить все высокие понятия, она так и домогается, как бы их осознать, но лишь при условии, чтобы с ней говорили на ее собственном языке и чтобы сведения об этих вещах доходили до нее не в фальшивых словах и выражениях мертвых эпох...» [1, с. 166]. Сучасний Глядач/Спостерігач галерейного мистецтва (не залишаючи поза увагою, зокрема, виставкову фотографію) – це Натовп, маса. Думки спостерігача стерилізовані, дезінфіковані, стандартизовані, сертифіковані та розсортовані... В кожній голові знаходиться просто системний чіп, який розрахований на присвоєння імені, роботи/роду діяльності, номера та певної спрямованості на сприйняття того, що циркулює навколо. У кожного є свій простір де він відчуває себе завідником: для когось таким місцем є галерея де він намагається досягнути мистецтво в будь-яких його проявах, для іншого бар, де напоєм надається статус вишуканості чи відразливості, для когось супермаркет, де перевага надається брендам, лейблам чи маркам. Але так чи інакше кожна з груп утворює масу, натовп. Те, що на сьогоднішній день, в засобах масової інформації прийнято називати – «широкою публікою», це власне і є натовп, який хворіє колективним слабощем, який позбавлений здатності індивідуальним чином реагувати на події/ситуацію/Реальність, а виступає в якості одного «з», що знаходиться в горизонті маніпуляцій «широкою публікою». Звісно, що така маса зі впевненістю буде «надиктовувати» власною підтримкою, схваленням трендові віяння в полі мистецтва. Як вірно зауважував Девід Лоуренс, в праці «Порнографія та непристойність»: «Сегодня ее используют в качестве курицы, несущей золотые яйца» [14, с. 56]. В той час, коли натовп, тішить себе думкою про те, що саме він в чомусь приймає участь, щось вирішує чи встановлює, саме в цей час «досвідчений лялькар» тішиться наявністю такого натовпу, оскільки завдяки йому виникає змога будь-що легітимізувати, виставити на показ та отримати завдяки ньому визнання (чи не-визнання). «Так было во все времена, и так будет всегда, пока существует наш мир. Хотите знать, почему? Да потому, что у толпы не хватает ума, чтобы отличать массовые значения слов от индивидуальных. Толпа навсегда обречена оставаться стадом по той причине, что она не делает разницы между своими естественными чувствами и чувствами, внушаемыми ей теми, кто манипулирует ею и использует ее в своих целях. Толпа никогда не перестанет быть вульгарной и грубой, потому что ею руководят разного рода пройдохи извне, а не естественные, искренние порывы, исходящие изнутри. Толпа не может не быть непристойной, потому что своего мнения у нее никогда не было и не будет... Если все мы станем полными идиотами, то мы этого попросту не заметим» [14, с. 72].

На даному етапі варто внести ще певні уточнення та пояснення до розуміння сприйняття. А саме встановити межі естетичного/антиестетичного. «С точки зрения социолога, для которого системы ценностей суть факты, различающиеся лишь по императивности и конечной ориентации, то, что может показаться эстету антиэстетикой, есть тоже эстетика, потому что – будучи хорошо или плохо сформулированной – она предполагает пережитой опыт, где чувство красоты занимает свое место. ...мы не можем не признать за простонародным кусом эстетического измерения, на которое он притязает, даже если эта претензия – по крайней мере отчасти – внушена ему отсылкой к ученой эстетике» [13, с. 117]. Тому, звісно, що кожен погляд, будь-то погляд з натовпу чи винесення власного судження, вони можуть мати як саме засвідчення естетичного, так і претензію на долучення до естетики.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Арто А. Театр и его двойник. – СПб.: Симпозиум, 2000. – С. 166.
2. Арнхейм Р. Блеск и нищета фотографа. Новые очерки по психологии искусства / Науч. ред. В. П. Шестаков. – М.: «Прометей», 1994. – С.133–152.

3. Багай Ж. Метафора глаза // Танатография Эроса. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 91–100.
4. Беньямин В. Краткая история фотографии // Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. – М.: Медиум, 1996. – С. 58.
5. Бодрийяр Ж. Животное очарование образами // Искусство кино, 1992, №10, С. 41–49.
6. Гройс Б. Комментарии к искусству. – М.: Художественный журнал, 2003. – 344 с.
7. Липскеров Дм. Пальцы для Керолайн. – М.: Астрель: АСТ, 2009. – 381 с.
8. Петровская Е. Антифотография. – М.: «Три квадрата», 2003. – 112 с.
9. Уэльбек М. Мир как супермаркет. – СПб.: Издательство «Ад Марганем», 2004. – 149 с.
10. Barthes R. La Chambre Claire Note sur la photographie. – P.: Gallimard. 1998. – 78 p.
11. Bataille G. Histoire de l'œil. – P.: Collection L'Imaginaire, Gallimard. 1993. – 140 p.
12. Baudrillard J. Photographies. Car l'illusion ne s'oppose pas a la realite. – P.: Paragrana, 1999. – 475 p.
13. Bourdieu P. Photography: A Middle-Brow Art. – London: Polity Press, 1990. – 218 с.
14. Lawrence D.H. Psychoanalysis and the Unconscious and Fantasia of the Unconscious. – Cambridge University Press, 1985. – 185 p.
15. Sontag S. On Photography. – New-York: Picador, 1979. – 208 с.
16. Sontag S. Regarding the Pain of Others. – New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2003. – 131 p

REFERENCES:

1. Arto A. Teat i ego dvoynik [Theatre and its double]. – SPb.: Simpozium, 2000. – S. 166.
2. Arnkheym R. Blesk i nishcheta fotografa. Novye ocherki po psikhologii iskusstva [Shine and poverty of the photographer. New essays on psychology of art] / Nauch. red. V. P. Shestakov. – М.: «Prometey», 1994. – S.133–152.
3. Batay Zh. Metafora glaza [Metaphor eyes] // Tanatografiya Erosa. – SPb.: Mifril, 1994. – S. 91–100.
4. Ben'yamin V. Kratkaya istoriya fotografii [A short history of photography] // Proizvedenie iskusstva v epokhu ego tekhnicheskoy vosproizvodimosti. – М.: Medium, 1996. – С. 58.
5. Bodriyyar Zh. Zhivotnoe ocharovanie obrazami [Animal charm images] // Iskusstvo kino, 1992, №10, S. 41–49.
6. Groys B. Kommentarii k iskusstvu [Comments to art]. – М.: Khudozhestvennyy zhurnal, 2003. – 344 s.
7. Lipskerov Dm. Pal'tsy dlya Kerolayn [Thumbs up for Caroline]. – М.: Astrel':AST, 2009. – 381 s.
8. Petrovskaya E. Antifotografiya [Antipatharia]. – М.: «Tri kvadrata», 2003. – 112 s.
9. Uel'bek M. Mir kak supermarket [THE World as a supermarket]. – SPb.: Izdatel'stvo «Ad Marganem», 2004. – 149 s.
10. Barthes R. La Chambre Claire Note sur la photographie. – P.: Gallimard. 1998. – 78 p.
11. Bataille G. Histoire de l'œil. – P.: Collection L'Imaginaire, Gallimard. 1993. – 140 p.
12. Baudrillard J. Photographies. Car l'illusion ne s'oppose pas a la realite. – P.: Paragrana, 1999. – 475 p.
13. Bourdieu P. Photography: A Middle-Brow Art. – London: Polity Press, 1990. – 218 с.
14. Lawrence D.H. Psychoanalysis and the Unconscious and Fantasia of the Unconscious. – Cambridge University Press, 1985. – 185 p.
15. Sontag S. On Photography. – New-York: Picador, 1979. – 208 с.
16. Sontag S. Regarding the Pain of Others. – New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2003. – 131 p.

Гончаренко Е. С., кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии ФФОН, НПУ имени Н. П. Драгоманова (Киев, Украина), E-mail: visnukdnu@i.ua

Фотография отвратительных визуальных объектов как бренд: деформативность пластической репрезентации.

Аннотация: Парадоксальность изучения технических способов воспроизводства и отображения реальности, состоит в том, что на периферии рефлексивного понимания остается переосмысливание всех тех тенденций и трансформаций, что происходят с фотографией и восприятием визуальных образов, которые она фиксирует и тем самым де-

монструює. Технічна обумовленість способів воспроизведення в достаточній мірі є вивченою та проаналізованою, в той час як існуючі підходи до осмислення візуальних образів, зафіксованих на фотографії, висвітлюються власною недостатністю або ж схильні до відкриття позитивних тенденцій фотографічного зображення. В даній статті акцент зсувається в бік переосмислення та проблематизації фотографії Тіла, а саме антиестетичного тіла, що відображає не прекрасне та возвишене, а те, що було визнано таким в класичному його розумінні, а навпаки, яка кричить своєю псевдоестетизацією, деформованістю, гіпертрофованою відвертістю.

Ключові слова: візуальність, візуальний образ, антиестетизм, фотографія, тіло, телесність, деформованість, відвертість, повсякденність, китч, скука, брезгливість.

Honcharenko K., PhD in philosophical Sciences, lecturer of the Department of philosophy FFON, NPU named after N. P. Dragomanov (Kiev, Ukraine), E-mail: visnukdnu@i.ua

Photo of retailing visual objects as a brand of deformation plastic representation.

Abstract. This article is an introduction to the photography in contemporary art. Visual images overflow everyday life. In classical art visual images were directed towards the aesthetic. Today in art is more inclined to anti-aesthetic, destructive, disgusting. This is clearly manifested in photography. The body is interested in photography. This body must be deformed and disgusting. It is such a body that becomes interesting to the viewer. The viewer is interested in something shocking. This desire is caused by cultural changes and transformations. Also the saturation of the living space with visual objects. After all, visual images surround a person everywhere. In this article, the emphasis shifts toward rethinking the body image. Technical conditionality of the ways of reproduction is sufficiently studied. But the trends in the mapping of certain visual objects have not been studied enough. A contemporary photographer is a person who through a photograph legitimizes his boredom. The contemporary viewer/perceiver is part of the crowd which is not critical, but only gives in to existing trends dictated to it. Circulation of deformed visual objects is also caused by the fact that the person is no longer surprised. A man is very demanding and fond of things. People want to see something hidden, something most secret. To some extent, this explains the trends that exist in photography.

Keywords: photography, visual images, visual objects, body, corporeality, anti-aesthetic, destructive, disgusting, everyday life, kitsch, boredom.

УДК 376.1: 022. 33

Тарасюк Л. С.,

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, політології та культурології
Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського
(Київ, Україна), E-mail: lora252@gmail.com

ЦІЛІСНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ ТА ІНТЕГРАЦІЯ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Анотація. Проведено філософський аналіз співвідношення цілісності особистості та інтегрованості в суспільстві. З'ясовано поняття «інтеграція» та «інтеграційні тенденції» у сучасному суспільстві. Обґрунтовано як корелює поняття «цілісність» з поняттям «інтеграція». Використано філософський метод компаративістики у дослідженні цих понять. Розкрито подібність процесів інтеграції та синтезу. Розглядається андрогінна цілісність як феномен соціального буття особистості та вплив такої особистості на інтеграційні процеси в суспільстві.

Ключові слова: цілісність, андрогінна цілісність, інтегрованість, інтеграція, особистість, суспільство, синтез.

Сьогодні особливо гостро стоїть проблема набуття цілісності особистості та цілісності суспільства. Аналізуючи процеси, які відбуваються, приходиться глибше усвідомлення того, що лише через створення, а не через руйнацію можна вий-

ти з даного становища. Змінити суспільство можна змінюючи себе внутрішньо. Змінюючи творчо, на основі вищих цінностей буття. Чому творчість робить життя кожного ціліснішим, щасливішим? Талановиті науковці, художники, музиканти, письменники, лідери великих корпорацій засвідчують це своїми відкриттями та здобутками. Ми всі знаходимося в потоці життя і яким воно є і буде залежить від кожного з нас.

Постановка проблеми. Цілісність суспільства може бути відтворена та відновлена цілісними людьми, які прагнуть створювати і створюють. У XXI столітті значення національного суспільства піддається переоцінці. Більш відомою стає модель суспільства, регіону як частини світової спільноти. Міжнародний досвід свідчить, що значення і важливість окремого регіону можуть зростати по мірі поглиблення в ньому інтеграційних тенденцій. Міжнародна економічна інтеграція являє собою процес зрощення економік сусідніх країн в єдиний господарський комплекс на основі стійких економічних зв'язків – це процес зближення, взаємоприсотування національних господарюючих систем, в основі якого лежить економічний інтерес господарчих суб'єктів і міжнародне розподілення праці. В кінці ХХ століття вона стала інструментом прискорення розвитку регіональних економік і підвищення конкурентоздатності на світовому ринку країн – членів інтеграційних угруповань. Інтеграція являє собою також процес руху і розвитку певної системи, в якій посилюється зв'язок її учасників і зменшується їх самостійність, при цьому з'являються нові форми взаємодії, яких не було в колишній системі.

Ціль статті: дослідити поняття «цілісність», «інтегрованість», «інтеграція», «синтез», використовуючи філософський метод компаративістики.

Розглянути андрогінність цілісності як соціальний феномен буття людини та її вплив на інтеграційні процеси в суспільстві.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Сучасні дослідження проблеми інтеграції в суспільстві свідчать про актуальність даної теми і про вище інтегрованості в самих науках. Наприклад, З. Гнатів обґрунтовує інтеграцію філософського і мистецтвознавчого підходів в сучасній музично-педагогічній практиці. Автор Войтович Р. розвиває розуміння глобальної інтеграції як нової форми суспільного розвитку. Ф. Ващук розкриває дану проблему у монографії «Інтеграція в європейський освітній простір: здобутки, проблеми, перспективи». С. Полянкіна розкриває поняття «інтеграції» в категоріальному апараті філософської освіти. О. Сокур описує теоретичні засади європейської інтеграції: концептуальний вимір. І. Бондаревич розглядає духовну цілісність особистості як атрибут саморозгортання людини. Васильєва Н. запропонувала юридичну концепцію права на цілісність особистості. Названі та інші сучасні дослідження свідчать про вище інтегрованості і в самих науках.

Викладення основного матеріалу дослідження: Термін «інтеграція» походить від латинського слова *integratio* – заповнення, *integer* – цілий. Загальне визначення інтеграції формулюється наступним чином: інтеграція – це зближення, злиття, об'єднання частин, утворюючих одне ціле, але при збереженні їх ідентичності, тобто країни зближаються, утворюють єдиний торговельний, економічний, валютний і політичний союз, але при цьому зберігається їх національна ідентичність [6]. *Інтеграція* (від *lat. integer* – цілий) – це поняття для пояснення цілі і змісту процесу. Інтеграція – злиття частини з цілим. Інтеграція – це процес руху до цілісності людської свідомості. За думкою Дж. Леонгарда, це повинно привести до екстатичного сприйняття світу. Сам процес інтеграції – екстатичний. Отже, інтеграція повинна привести до естетичного і до екстатичного сприйняття світу. Естетичне сприйняття світу задовольняє потребу в красі, а екстатичне сприйняття – потребу у внутрішньому задоволенні, більш того екстатичність дає еротичність, що є проявом еросу. Вище було зазначено, що андрогінність має властивість екса-

тичну, її природа еротична, ерос виступає як творча енергія. Андрогінна цілісність особистості є проявом харизматичної енергії. Нариклад, у музиці кульмінаційний момент є музичним естезісом, коли людина переживає апогей злиття з глибиною звуків, переживає свою цілісність, тобто стан «тут і зараз» («здесь и сейчас»). *Інтегрованість* – здатність до цілісного екстатичного сприйняття світу «тут і зараз» («здесь и сейчас») кожної миті потоку життя. Знаходячись у стані «тут і зараз», щоб не відбувалося, інтеграція частин особистості все рівно відбувається. Людина може знаходитися в стані цілісності, незалежно від обставин. «Тут» – поняття просторове; «зараз» – поняття часове. Отже, простір і час перетинаються і в цій точці людина досягає своєї цілісності. Мить і є концентрацією, в якій людина досягає цілісності та можливість найповніше проявитися у цьому світі. Цілісність філософського світосприйняття є в тому, щоб явища, події розглядалися в аспектах минулого, теперішнього і майбутнього часу. Тому космоїсність людини і є поверненням до цілісності. Невипадково виникають нові наукові галузі: космо-філософія, космо-фізика, космо-біологія і т. д.

Integration (від лат. Integer) – повний, цільний, непорушений – процес або дія, маючий результатом цілісність; об'єднання, поєднання, відновлення єдності; у філософії Г. Спенсера означає перетворення розпорошеного, непомітного стану в концентрований, видимий, пов'язаного з уповільненням руху, в той час коли дезінтеграція перетворення концентрованого стану в розщеплений, пов'язаного з прискоренням руху. За думкою Г. Спенсера «інтеграція» рівнозначна агрегації; розвиток Сонячної системи, планети, організму, нації, суспільства полягає в чередуванні інтеграції й дезінтеграції [14, с. 61]. У психології Е. Йенша інтеграція означає розповсюдження окремих духовних рис на всю сукупність духовного життя. У вченні Р. Сменда про державу під інтеграцією розуміється постійне самооновлення держави шляхом взаємного проникнення усіх направлених на неї видів діяльності.

У монадології Г. Лейбніца ми можемо віднайти цілісність у понятті «монада» як неподільної частинки, постійно активної, діючої сили [8]. Поняття «хронос» – також є неподільною частиною. У Платона є поняття «еон», яке означає вічність, що протистоїть тимчасовості. Згідно з філософом Ж. Дельозом, «по суті необмежені минуле і майбутнє, що збирають на поверхні безтілесні події-ефекти, суть «еону» – на відміну від завжди обмеженого сьогодення, що вимірює дії тіл як причин і стан глибинних сумішей (Хронос)» [13]. Еон – це минуле-майбутнє, котре в безкінечному діленні абстрактного моменту безупинно розкладається в обох смислах-напрямах, одразу і назавжди ухиляється від сьогодення. Є два часи: один складено тільки з сьогодні, що сплітаються; а другий постійно розкладається на розтягнуті минуле і майбутнє. Один має завжди певний вигляд – він або активний, або пасивний; другий – це вічний Інфінітив, вічно нейтральний час. Один – циклічний; він вимірює рух тіл і залежить від матерії, котра обмежує і заповнює його. «Другий – чиста пряма лінія на поверхні, безтілесна, безмежна, пуста форма часу, незалежна від усякої матерії» [13]. Еон – це місце безтілесних подій та атрибутів, що відмінні від якостей... Кожна подія в Еоні менша за найменший відрізок у Хроносі; та при цьому воно більше за найбільший діляк хроноса, а саме повного циклу. Безкінечно розділяючись у обох смислах-напрямах одразу, кожна подія пробігає увесь Еон і стає співрозмірним його довжині. Еон – пряма лінія, окреслена випадковою точкою... чиста пуста форма часу, що звільнилася від тілесної складової сьогодення... Кожна подія адекватна усьому Еону. Кожна подія комунікує з усіма іншими і всі разом вони утворюють одну Подію – Еон, де вони володіють вічною істиною. У цьому таємниці події: воно існує на лінії Еону, та не заповнює її... Уся лінія Еону пробігається «раптом», що безперестанку ковзає уздовж цієї лінії і завжди проскакує мимо свого місця. Тільки Хронос заповнюється положеннями речей і рухами тіл, котрим він дає міру. Та буду-

чи порожньою і розгорнутою формою часу, Еон ділить до безкінечності те, що переслідує його, ніколи не знаходячи в ньому пристановища – події усіх подій. Аристотель визначає «еон» як «життєвий вік» – «хронос», сподобляє еон боже-ству, трансцендуючому як простір і час [1; 8; 13]. Чи не підтверджують ці поняття рух до цілісності: все першопочаткове є цілісним і людина прагне її відновити, тобто повернутися до свого першопочаткового стану. М. Бердяєв зазначив, що кожна людина сумує за цілісністю. Поняття «цілісність» особистості корелює з поняттям «інтеграція» суспільства. У суспільстві процес інтеграції і є формування цілісності. *Інтеграція* (від лат. *integration* – «з'єднання») – процес об'єднання частин в ціле. Цей термін, в основі якого лежить латинське слово *integer* – «цілий», використовується у багатьох сферах наукової діяльності (філософії, психології, соціології, юриспруденції, геополітиці, історії, економіці); в загальному смислі означає процес з'єднання декількох суміжних об'єктів в єдиний об'єкт. Також інтеграцію можна зазначити як:

1. Функціональне об'єднання органів і тканин в єдиний організм.
2. Відновлення, заповнення – об'єднання в ціле частин, елементів.
3. Процес координування і об'єднання несумірних елементів в ціле.
4. Внутрішньогруповий процес – створення внутрішньої єдності, згуртованості групи як її ціннісно-орієнтаційної єдності, об'єктивності і прийнятті відповідальності за успіхи і невдачі в спільній діяльності.
5. Сторона процесу розвитку, пов'язана з об'єднанням в ціле різнорідних частин і елементів. Інтеграція характеризується ростом об'єму та інтенсивністю взаємозв'язків і взаємодії між елементами, їх упорядкуванням і самоорганізацією в деяке цілісне утворення з появою якісно нових властивостей.
6. Об'єднання нервових імпульсів, надходячи від безліч синапсів, в тілі нервової клітини. Надходячи від одних синапсів імпульси викликають збудження нервового волокна, а від інших – його гальмування; в залежності від того, які імпульси переважають, нервова клітина активізується, або навпаки – гальмується.
7. Процес співпраці різних класів, соціальних груп, об'єднаних в єдине ціле різних елементів суспільства. Існує багато визначень соціальної інтеграції (Т. Гоббс, Дж. Локк, Е. Дюркгейм, М. Вебер, Т. Парсонс та ін.). Розрізняють групову інтеграцію – процес перетворення групи в єдине ціле на основі взаємного адаптування членів групи один одного. Ступінь групової інтеграції обумовлена мірою усвідомлення своєї приналежності до групи, визнанням її цілей, цінностей та норм.

Проводячи філософський аналіз, використовуючи метод компаративістики, можна зазначити, що процеси інтеграції та процеси синтезу мають подібні характеристики. Тому виникає питання: подібні вони чи аналогічні, чи все ж таки мають певні відмінності. Синтез (від грец. *synthesis* – з'єднання, поєднання, зіставлення) – розумове з'єднання частин предмета, розчленованого в процесі аналізу, встановленої взаємодії і зв'язків частин та пізнання цього предмету як єдиного цілого. Хіба мова йде не про цілісність, не про інтеграцію? Але синтез є не просто сумою частин. У процесі синтезу ми пізнаємо щось нове: взаємодію частин як цілого. Академік Павлов І. П. говорив що ціль синтезу – оцінити значення кожного органу з його істинної сторони, вказати його місце і відповідну йому міру. Синтез як метод наукового дослідження, полягає в поєднанні різних явищ, якостей, протилежностей або суперечливої множинності в єдність, в якому суперечності і протилежності згладжуються і знімаються.

Поняття «знання» – філософський термін, який був введений Г. Гегелем для характеристики процесу руху «абсолютної ідеї», або «світового розуму» [3]. Знання – це діалектичне заперечення, яке включає в себе три моменти: збереження раціонального зерна і підйом на більш вищий рівень. Зняття виражає характер наступності в розвитку явища, коли нова вища якість не тільки заперечує стару,

але і включає в себе всі позитивні смисли попереднього явища. Так, в гегелівській тріаді смисл тезису «знімається» антитезисом з тим, щоб в синтезі на більш високій рівень розвитку зберегти все позитивне, що малось в тезисі.

Синтез являє собою одною з основ розумових операцій провідних до цілісного сприйняття. Синтез включається і в творчу діяльність мислення і уяви по створенню нових образів (ідей). У логіці під інтеграцією розуміють об'єднання в ціле, в єдність яких-небудь елементів, відновлення якої-небудь єдності. Інше тлумачення інтеграції – це процес упорядкування, структурування внутрішніх відносин єдності загальних цінностей, оптимізація. У психології «інтеграція» – це внутрішній процес – створення внутрішньої єдності, згуртованості. Що виражається в ідентифікації колективної згуртованості групи як її ціннісно-орієнтаційній єдності, об'єктивності в покладанні і прийнятті відповідальності в сумісній діяльності. Завдяки синтезу гештальтпсихологія дозволила вивчити ряд важливих особливостей. У педагогіці синтез розглядається на рівні інтеграційних процесів, а деякі дослідники ототожнюють його з інтеграцією. Тому порівнюють поняття «синтез» та «інтеграція». З лат. «інтеграція» – це відновлення, «об'єднання» в ціле або цільний, повний, цілісний. У своєму дисертаційному дослідженні «Структура і зміст теоретико-методологічного забезпечення педагогічної інтеграції» Н. К. Чапаєв говорить про можливість ідентифікації «синтезу» та «інтеграції». Звичайно, інтеграція і синтез пов'язані у своєму прагненні до єдності, цілісності, але єдність, цілісність у них різна в сумарній характеристиці. Але є й інші точки зору. Наприклад, Г. Ф. Федорець в якості головних відмінних рис виділяє: синтез означає злиття взаємодіючих систем в однорідну цілісність. Тоді як інтеграція є єдність різноманітного і не виключає диференційності. Або такий приклад, Х. Сантулов зазначає, що інтеграція – форма взаємодії, синтез – його результат. В. С. Безруков пише, що синтез – це та ж інтеграція, але в своїй вищій фазі розвитку. Досить цікавим є те, що ми постійно перебуваємо в тріаді, які б концепти не розглядали. Це ще раз підтверджує цілісність у філософських концепціях.

У «Тлумачному словнику російської мови» Ожегова С. І., Шведова Н. Ю. синтез розглядається як:

1. Метод дослідження в його єдності і взаємного зв'язку, узагальнення, зведення в єдине ціле даних, набутих аналізом.
2. Отримання складних хімічних сполучень з більш простих.
3. Єдність, нерозривна цілісність частин [12].

Г. Грасман у 1853 році сформулював закон синтезу кольору. Його дослідження показали, що змішання пофарбованих світлових пучків дають пучок нового кольору. Отримання нового кольору він назвав синтезом. У фізиці в процесі синтезу енергія системи понижується, тобто вона менша, чим сума енергій структурних елементів. Якість системи підвищується, а енергія самої системи понижується, при цьому якість і можливості, що реалізуються у зовнішньому просторі, зростають ($E = E - (E_1 + E_2) > 0$).

У філософії синтез розглядався Г. Гегелем, І. Кантом, Е. Гуссерлем. Г. Гегель як великий синтетик («схід і захід є в кожній речі»), цим виразом показує потребу людини в синтезі. У «Феноменології духу» прагнув досягти синтезу. Що дозволило йому вгадати синтетичну формулу – «тезис – антитезис – синтез» [3]. У вченні Р. Декарта про космічні вихори як власні синтетичні форми організації природи. В монадології Г. Лейбніца, його уявленнями про встановлену гармонію, визначено: чим вище синтез, тим якісніша гармонія. Філософ обґрунтовує когерентність (перебуваючи в зв'язку, узгодженість), як взаємну узгодженість всіх частин світу [8]. У понятті організму і природної самоорганізації Й. Шелінга (синтез людини з природою), введеними ним за аналогією з творчими пошуками людського духу [15]. В ідеях Ф. Ніцше про креативність ролі хаосу (той же синтез), вічному поверненню, циклічності і переддетермінації [9–11]. В уявленнях А. Бергсона існує

розуміння про незворотність еволюції. Творча еволюція по А. Бергсону включає в себе уявлення, резонуючі з категорією синтезу [2]. Це життя як деяка цілісність (синтетичність), як потік. Ціль еволюції як розгортання життєвого процесу, тобто можна говорити про цілісність як саморозгортання особистості. Можна говорити про синтез, інтеграцію як розгортання, розвиток суспільства. Наявність нових форм, нових артефактів культури забезпечує саме творчість, завдяки чому й оновлюється суспільство. Наведені уявлення можна представити як етапи механізму синтезу. Це цілісність процесу синтезу, вічно змінюючих форм, енергія яких менше суми їх частин, виникнення життя як прояву однієї з форм в процесі синтезу, і творчість як створення нового, структурування, інтеграції, отримання нової форм з новими характеристиками.

Вивчення синтезу, що проходить через свідомість були направлені праці І. Канта, Е. Гуссерля. І. Кант особливу увагу надавав синтезу, вважаючи основною дією мислення за допомогою якого результати емпіричного споглядання пов'язуються в єдність пізнання. В трансцендентальній логіці І. Канта синтез, проходячи через судження (синтетичні судження), приносить дещо нове в зміст... воно розширює пізнання в протилежність аналітичному судженню, яке тільки пояснює знання [5]. Ідея синтезу чітко простежується і у Е. Гуссерля [4]. Філософ прагне детальніше розвинути тему синтезу, який проходить через свідомість. При цьому Е. Гуссерля цікавить як: одна (свідомість) та інша (свідомість) не просто пов'язуються одна з одною, а поєднуються в одну свідомість, корелят якого – одна ноєма, яка зі своєї сторони оснований в ноємах взаємопов'язаних ноєзисом. За думкою Е. Гуссерля синтетична свідомість враховує раніше розглянуту сторону переживань – направленість «променів» чистого Я. Синтетична свідомість, констатуючи «сукупний предмет», виступає як свідомість плюральна (чисте «Я» в ній направляється на предметне багатьма променями). Тезис може бути лише кроком до синтезу; потім чисте Я робить новий крок до «все проникаючої єдності синтетичної свідомості». Синтетична свідомість продовжує утримувати «охоплене» і разом з тим схвачує новий тематичний об'єкт, її «погляд» направлений уже на новий об'єкт [4].

В «Агні Йогі» простежується думка, що синтез, який проходить через свідомість, відіграє вадливу роль в космічній еволюції людства. Головний енергетичний процес взаємодії духу і матерії, який проходить на цьому рівні тісно пов'язаний з моментами синтезу. Рівень енергетичного стану матерії та її одухотворення визначає рівень і якість свідомості людини. В той же час останнє обумовлює якість самого синтезу, який проходить у внутрішньому просторі людського духу. Одне з іншим настільки пов'язано, що являє собою цілісне, єдине явище, ступінь диференційності якого залежить від рівня мислення в просторі матерії певного стану. Іншими словами, чим вище енергетичний стан матерії, тим вище синтез, що йде в простір, і навпаки.

В. Вернадський розробив вчення про ноосферу – сферу синтезуючої інтелектуосфери. Вчення про ноосферу – це вчення про синтез цивілізаційного розвитку та біологічного розвитку сфер Землі. Вчення про ноосферу корелює з системою поглядів П. Флоренського про пневмосферу, в межах якої реалізується існування особливої частини речовини, залученої в коло обігу духу. За думкою П. Флоренського, у пневмосфері спостерігається особлива стійкість речових утворень, наприклад, породжуваних духом предметів мистецтва. У цьому розуміння пневмосфера П. Флоренського має інтелектуальну схожість з уявленнями К. Цюлковського про автомарнопанпсихічне безсмертя людини. В. Вернадський зазначив, що ріст наукового знання в ХХ ст. швидко стирає межі між окремими науками. Суспільство більш спеціалізується по проблемам, тому різні науки поєднуються для їх вирішення, що сприяло появленню синергетики. Термін «синергетика» походить від грецького слова «синергена» – сприяння, співробітництво

(І. Пригожин, В. Степин, Г. Хакен, Т. Кун, Е. Князева та ін.). Синергетика – мета-синтез гуманітарних та природничих наук як методологія фундаментальних наук [14].

Для цілісного суспільства досить важлива культурна інтеграція. У культурології розглядається синтез як взаємодія і поєднання різнорідних елементів, при яких виникає культурне явище, течія, стиль, відрізняючи від обох складових компонентів та маюче власний якісний зміст або форму. Культурна інтеграція – глобальний процес зближення національних культур і цінностей, укріплення культурних, комунікаційних, цивілізаційних зв'язків, в ході якого досягнення науки і мистецтва, нові форми соціальної і політичної діяльності швидко розповсюджуються і засвоюються в сучасному світі, формуючи його цілісність. Поступово оформлюються елементи нової, інтегральної світової культури, яка поєднує в собі основні ціннісні уявлення різних регіонів, релігій, культур. Розповсюджуються цінності, які сприяють зближенню народів і культур – терпимість і визнання рівноцінності різних культурних систем, відмова від завищеної оцінки власної системи, визнання ціннісного різноманіття. Разом з тим культура не означає уніфікації культурних норм, способів сприйняття і усвідомлення світу, культурних генотипів, систем традицій. Всякий етнос, держава, суспільство сприймають з глобальної системи загальнокультурних зв'язків те, що відповідає традиціям, менталітету, психологічному складу та ін. Процес синтезу в історії можна розділити на три основні періоди – родовий, національний і всесвітній (знову простежується троїчність). Протагор зазначив: «Людина – міра всіх речей». В. Вернадський доповнив: «Мисляча людина – міра всьому». Ми можемо доповнити: «Синтетично, цілісно мисляча людина – міра всьому». Згадаємо Ф. Достоевського: «Краса спасе світ». Світ може спасти гармонія, краса, мудрість, любов. Усвідомлення цього приходить при прагненні до цілісності.

Важливим аспектом цілісності особистості є її космізм, який може проявлятися також і в моральній орієнтованості. Моральність реалізується у відношенні до власної особистості, до особистості Іншого (прийняття цінності та унікальності, неповторності кожної особистості), у відношенні до світу в цілому, у пріоритеті цінностей, взаємодії свого «Я» та з іншими «Я» в цілісності свого життєвого простору (з людиною, групою, колективом, природою, Космосом). Цілісні особистості і формують цілісне суспільство.

Намагання глибше усвідомити процеси інтеграції та їх суть, ми не можемо не згадати про явище синтезу космізації та глобалізації. Синтез космізації та глобалізації свідомості людини та суспільної свідомості з таких позицій стає важливою умовою освіти як механізму цивілізаційного розвитку. Виникає імператив формування космопланетарної свідомості через становлення синтетичної свідомості у кожної особистості, завдяки чому відновлюється цілісність особистості (М. Бердяєв, В. Вернадський, Е. Леруа, П. Тейяр де Шарден, В. Соловйов, М. Федоров, К. Цюлковський, М. Реріх та ін.). Самопізнання людини відбувається не лише на рівні свідомості, але і підсвідомості, несвідомого. Відбувається синтез ірраціонального та раціонального в свідомості людини. Якість творчості забезпечується синтезом ірраціонального та раціонального, що призводить до освоєння дійсності, в якій «неповнота» набуває повноти, відновлення цілісності буття людини.

Висновки. Отже, інтеграція – об'єднання в єдине і володіюче новими якостями ціле якихось частин, елементів, фрагментів. Протилежний термін – дезінтеграція. Інтеграція – (відновлення, наповнення, ціле), сторона процесу розвитку, пов'язана з об'єднанням в ціле різнорідних частин і елементів. Процеси інтеграції можуть бути в рамках уже утвореної системи – в такому випадку вони ведуть до підвищення рівня цілісності та організованості, а також і можливості виникнення нової системи з раніше непов'язаних елементів. Окремі частини інтегрованого

цілого можуть володіти різним ступенем автономії. В ході процесів інтеграції в системі збільшується об'єм та інтенсивність взаємозв'язків і взаємодії між елементами, зокрема, надбудовуються нові рівні управління. Інколи під інтеграцією розуміється деякий результат процесу інтеграції, стан упорядкованості функціонування частин цілого. Соціальна інтеграція означає наявність упорядкованих відносин між індивідами, групами, державами і т. д. При аналізі інтеграції розрізняють рівень розглянутих систем інтеграції (інтеграція особистості, групи, суспільства і т. д.). використовуючи метод компаративістики проведені аналогії процесу синтезу та інтеграції. Розвивати інтегрованість в суспільстві здатні цілісні особистості, а також допомагати іншим в процесі об'єднання, створенні цілісних систем. Формувати нове інтегроване суспільство можуть особистості з якостями андрогінної цілісності. Андрогінність цілісності особистості проявляє великий та багатий набір якостей і гнучко-динамічно використовує його в залежності від плінно змінюючих соціальних процесів.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. Метафизика. – М.: Мысль, 1976; Т. 2. Категории. – М.: Мысль, 1978; Т. 3 Физика. – М.: Мысль, 1981; Т. 4; Политика. – М.: Мысль, 1983.
2. Бергсон А. Творческая эволюция. – М., «Канон-пресс», «Кучково поле», 1998. – 260 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духу; пер. з нім. П. Таращук; наук. ред. пер. Ю. Кушаков. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – С. 20–305.
4. Гуссерль Э. Логические исследования. Т.2. Введение. Исследование 1 // Логос, 1997, № 9, С. 25–41; № 10. – С. 5–64.
5. Кант И. Критика чистого разума. – К.: Юниверс, 2000. – С. 39–53.
6. Киселев М. И. Понятие «Интеграция» с точки зрения структурного функционализма // Молодой ученый, 2011, № 4. Т.2, С. 61–64.
7. Киселица С. М. Интеграция віри у людському бутті // Гілея: науковий вісник, 2012, № 75, С. 348–351.
8. Лейбниц Г. В. Монадология. Сочинения: В 4-х т. – М.: Мысль, 1982. – Т. 1. – С. 413–414.
9. Ницше Ф. Так сказал Заратустра. Жадання влади. Пер. з нім. А. Онишка, П. Таращук. – К.: Основи, Дніпро, 1993. – 415 с.
10. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки (Предисловие к Рихарду Вагнеру). Соч. В 2 Т. – М., 1990. – 246 с.
11. Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. Т.2. – М.: Мысль, 1990. – 830 с.
12. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. – М.: Российская академия наук. Институт русского языка им. В. В. Виноградова, 1999. – 815 с.
13. Платон. Собрание сочинений в 2-х томах. – Москва.: АСТ, 2000. – Т. 2. – 832 с.
14. Спенсер Г. Принципы социологии. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология // Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – С.5-26.
15. Шеллинг Ф.-В.-Й. Сочинения в 2-х т. – М., 1989. Т.2. – 250 с.

REFERENCES:

1. Aristotel'. Sochineniya: V 4 t. [Compositions: In 4 t.]. Т. 1. Metafizika. – М.: Mysl', 1976; Т. 2. Kategorii. – М.: Mysl', 1978; Т. 3 Fizika. – М.: Mysl', 1981; Т. 4; Politika. – М.: Mysl', 1983.
2. Bergson A. Tvorcheskaya evolyutsiya [Creative evolution]. – М., «Kanon-press», «Kuchkovo pole», 1998. – 260 s.
3. Hehel H. V. F. Fenomenolohiia dukhu [Phenomenology of spirit]. – К.: Vyd-vo Solomii Pavlychko «Osnovy», 2004. – S. 20–305.
4. Gusserl' E. Logicheskie issledovaniya. T.2. Vvedenie. Issledovanie 1 [Logical investigations. Vol. 2. Introduction. The Study 1] // Logos, 1997, № 9, S. 25–41; № 10. – S. 5–64.
5. Kant Y. Krytyka chystoho rozumu [Critique of pure reason]. – К.: Yunyvers, 2000. – S. 39–53.
6. Kiselev M. I. Ponyatie «Integratsiya» s tochki zreniya strukturnogo funktsionalizma [The concept of «Integration» from the point of view of structural functionalism] // Molodoy uchenyy, 2011, № 4. Т.2, S. 61–64.

7. Kyselytsia S. M. Intehratsiia viry u liudskomu butti [Integration of faith in human existence /] // Hileia: naukovyi visnyk, 2012, № 75, S. 348–351
8. Leybnits G. V. Monadologiya. Sochineniya: V 4-kh t [Monadology. Compositions: In 4 t.]. – М.: Mysl', 1982. – Т. 1. – S. 413–414.
9. Nitsche F. Tak skazav Zaratustra. Zhadannia vldy [So said Zarathustra. The lust for power]. Per. z nim. A. Onyshka, P. Tarashchuka. – К.: Osnovy, Dnipro, 1993. – 415 s.
10. Nitsche F. Rozhdenie tragedii iz dukha muzyki (Predislovie k Rikhardu Vagneru). Soch. V 2 T [The Birth of tragedy from spirit of music (Preface to Richard Wagner)]. – М., 1990. – 246 s.
11. Nitsche F. Sochineniya v 2-kh tt. [Works in 2 vols.] T.2. – М.: Mysl', 1990. – 830 s.
12. Ozhegov S. I., Shvedova N. Yu. Tolkovyy slovar' russkogo yazyka [Dictionary of the Russian language]. – М.: Rossiyskaya akademiya nauk. Institut russkogo yazyka im. V. V. Vinogradova, 1999. – 815 s.
13. Platon. Sobranie sochineniy v 2-kh tomakh [Collected works in 2 volumes]. – Moskva.: AST, 2000. – Т. 2. – 832 s.
14. Spenser G. Printsipy sotsiologii. Mistika. Religiya. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya [Principles of sociology. Mystic. Religion. Science. Classics of world religion. Anthology] // Per. s angl., nem., fr. Sost. i obshch. red. A.N. Krasnikova. – М.: Kanon+, 1998. – S.5-26.
15. Shelling F.-V.-Y. Sochineniya v 2-kh t [Works in 2 V.]. – М., 1989. T.2. – 250 s.

Тарасюк Л. С., кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, политологии и культурологии, Таврический национальный университет им. В. И.Вернадского (Киев, Украина), E-mail: loraa252@gmail.com

Целостность личности и интеграция в современном обществе.

Аннотация. Проведен философский анализ понимания «целостности» личности и «интеграции» в обществе. Обоснованы понятия «интеграция», «интеграционные тенденции» в современном обществе. Определено как соотносится понятие «целостность» с понятием «интеграция». Использован философский метод компаративистики в исследовании категорий. Проведена аналогия процессов интеграции и синтеза. Рассматривается андрогинная целостность как феномен социального бытия личности и ее влияние на интеграционные процессы в обществе.

Ключевые слова: целостность, андрогинная целостность, интегрированность, интеграция, личность, общество, синтез.

Tarasyuk L., PhD in philosophical Sciences, docent, associate Professor of the department of philosophy, politology and cultural studies, Tavriiskyi National University named after V. I. Vernadskyi (Kyiv, Ukraine), E-mail: loraa252@gmail.com

Personality's integrity and integration in contemporary society.

Abstract. Philosophical analysis of personality's integrity ratio and integrality in society is done. The concepts of «integration» and «integration tendencies» in modern society are clarified. Concept's «integrity» and concept's «integration» correlation is grounded. Philosophical method of comparative studies is used in researching of these concepts. The similarity of processes of integration and synthesis is revealed. Androgynous integrity as a phenomenon of personality's social being and the impact of such personality on the integration processes in society are taken a view of.

Keywords: integrity, androgynous integrity, integrality, integration, personality, society, synthesis.

Слівінська А. Ф.,

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософіїКиївський національний університет культури і мистецтв
(Київ, Україна), E-mail: alina.slivinska@gmail.com

КОНЦЕПЦІЯ КОГНІТИВНОГО КАПІТАЛІЗМУ І ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ ГОСТИННОСТІ ЯК КРЕАТИВНОЇ ІНДУСТРІЇ

***Анотація.** Концепція когнітивного капіталізму не тільки є відображенням наслідків трансформацій кінця XX – поч. XXI ст., а й є новою логікою глобального функціонування суспільного організму і його окремих складових, в тому числі й гостинних практик. Кризовий характер когнітивного капіталізму (криза короткострокового працевлаштування, криза свободи і криза творчих здібностей тощо) відкриває нові можливості розвитку креативних індустрій. Трансформаційні процеси в сфері гостинності спрямовані на подолання стандартизації та уніфікації гостинних практик і набуття креативного характеру. Креативність туристичних практик відображає цінності суспільства когнітивного капіталізму («живого знання», емоційного досвіду, нематеріальної праці тощо), а туристичний досвід оцінюється за ступенем новизни, унікальності, та смислової наповненості. Тенденція віртуалізації призводить до створення нових просторів туристичної гіперреальності.*

***Ключові слова:** когнітивний капіталізм, гостинність, креативна індустрія, креативність туристичних практик.*

Постановка проблеми. Глобальні трансформації кінця XX – поч. XXI ст. не лише призвели до зміни політичних і соціально-культурних векторів цивілізаційного розвитку, а й прискорили динаміку останнього. Необхідність осмислення сутності цих кардинальних змін обумовила появу ряду концепцій суспільного розвитку серед яких і теорія когнітивного капіталізму.

В соціально-гуманітарній науці концепт «когнітивний капіталізм» не отримав чіткого визначення. В багатьох випадках відбувається його ототожнення з такими поняттями як інформаційне і постіндустріальне суспільство, суспільство знань й мережеве суспільство, постфордистський капіталізм та ін.

Спроби вчених пояснити перебіг трансформаційних процесів утруднює безпрецедентна в історії людства темпоральність змін, яка визначається невпинним «зростанням чисельності інновацій на одиницю часу», «згущенням інновацій», спричинених інтенсивним впровадженням інноваційних технологій в суспільне буття й індивідуальне життя. Крім того, складність сучасного світу, його зростаюча взаємозалежність, нелінійність і невизначеність процесів, зумовлює появу непередбачуваних, аномальних подій величезної сили впливу, які Н. Талеб назвав «чорними лебедями». А наслідки від цих «чорних лебедів», як доводить вчений, можуть бути як позитивні, так і негативні [1].

В соціально-політичній ситуації, що склалася в Україні, на тлі зростання агресії і виявів ксенофобії, морального релятивізму значної частини населення, і в першу чергу представників влади, зростає ймовірність появи «чорних лебедів». В такому контексті виникає необхідність суспільної актуалізації загальнолюдських цінностей, серед яких особливої ваги набуває гостинність, її гуманістичний потенціал, відповідальна й толерантна модель поведінки суб'єктів гостинної взаємодії, яка виявляється в діапазоні від індивідуального прийому гостя до гостинних практик і креативних індустрій, що постають як дієві чинники міжособистого, міжкультурного і цивілізаційного діалогу.

Концепція когнітивного капіталізму розробляється французькими та італійськими теоретиками постмарксистської орієнтації М. Лаззарато, Т. Терранова, А. Негрі, П. Вірно та ін. До цієї проблеми зверталися в своїх

дослідженнях вітчизняні та російські вчені Д. Єфременко, Н. Данієлян, М. Маяцький, В. Щербін, А. Гагельстром, Б. Маліцький, З. Вихованець, Є. Прохоренко, С. Родзієвська та ін.

Різні аспекти питань, що пов'язані з функціонування вітчизняної та світової індустрії гостинності і перспективами її розвитку в контексті економічних, політичних, соціокультурних проблем сучасного світу розглядали такі вчені, як Г. Яковлев, К. Балашова, О. Кусков, А. Медик, Х. Інграм, Л. Шмакова, В. Кохненко, О. Любіцева, Х. Роглев, В. Ревенко, П. Пуцентейло, М. Мальська, І. Пандяк, В. Мазур, О. Дишкантюк, В. Архипов та ін.

Однак роботи, в яких розглядається гостинність в ракурсі концепції когнітивного капіталізму як однієї з нових теорій соціально-економічного розвитку не представлені у вітчизняному науковому дискурсі.

Мета статті - на основі аналізу концепції когнітивного капіталізму здійснити спробу виявити типологічні характеристики гостинності як креативної індустрії і розглянути перспективи її розвитку.

Виклад основного матеріалу. Прибічники теорії когнітивного капіталізму, серед яких філософи, економісти, соціологи П. Вірно, А. Горц, М. Хардт, Б. Польєре, А. Негрі, Я. Мульє-Бутан та ін., виходять з того, що поняття «когнітивний» стосовно капіталізму, не повинно сприйматися в розумінні когнітивних наук і когнітивізму, а в першу чергу підкреслює визначальний характер знання на новому етапі розвитку капіталізму. Звичайно, важлива роль наукового знання в накопиченні капіталу не є нововведенням, оскільки вже перехід від торгового і мануфактурного капіталізму до індустріального був би неможливий без постійних наукових та технологічних інновацій і забезпечення тісних зв'язків між наукою і товарним виробництвом. Але відмінність когнітивного капіталізму від промислового полягає в тому, що в останньому домінував вклад у розвиток машинного виробництва і організацію праці, а в когнітивному - у накопичення знань.

П. Вірно, один із теоретиків когнітивного капіталізму, для означення його сутності використовує поняття «епістемологічної парадигми». Він стверджує, що загальний інтелект людини і людства виявляється не тільки у продукуванні товарів і послуг, а організовує «весь життєвий контекст». П. Вірно вважає, що когнітивний капіталізм – це більше, ніж новий спосіб виробництва, це нова цивілізація [2].

Вчені ґрунтуються на передбаченні Х. Арендт стосовно зміни сутності праці під час еволюції капіталістичних відносин, набутті останньою публічного і політичного характеру. Вона стверджувала, що дія людини, її активність, ініціативність і творчість як здатності засновувати щось нове, немислима поза публічним простором [3]. І тому теоретики когнітивного капіталізму, при всіх їх розбіжностях, продовжують розвивати цю думку та стверджують, що «коли мислення вривається в процес виробництва, воно перестає бути невидимою діяльністю і стає чимось зовнішнім або публічним» [4, с. 104].

В цьому контексті однією з сутнісних ознак когнітивного капіталізму є нематеріальна праця, значущість якої невпинно зростає. Будучи результатом інтенсивного розвитку інформаційно-комп'ютерних технологій й синтезу різних типів інновацій вона обумовлює необхідність перегляду усталеного розуміння роботи і робочої сили, робочого часу та інших основних понять, що характеризували класичний капіталізм.

Нематеріальна праця постійно породжує і перетворює форми і умови комунікації, які в свою чергу відіграють роль інтерфейсу, який регулює відносини виробництва і споживання. Основним продуктом нематеріальної праці стають в першу чергу суспільні відносини - тобто виробляються не тільки товари й послуги як такі, а й відносини, як різновид соціального капіталу.

Основна ідея когнітивного капіталізму полягає в тому, що накопичення, яке ґрунтується на знанні в широкому сенсі, включаючи крім науки й інші форми

знань і творчості, поступово стає визначальним в суспільній динаміці. А знання в розумінні «живого знання» та інформація складають основне джерело продуктивності [5, с. 73].

«Живе знання», як основа «когнітивної» трудової діяльності, охоплює широкий спектр різних здібностей, різноманітних знань, талантів і навичок серед яких інтуїція і кмітливість, художні здібності, освіченість, потреба і здатність до постійного навчання, вміння пристосуватися до несподіваних ситуацій, а в разі необхідності приймати відповідне рішення. Тобто, нематеріальна праця вимагає від суб'єкта, включеного в цей процес трудової діяльності, наявності креативних здібностей. Потреба в креативності найбільш зримо виявляються у сфері послуг, розвиток якої в суспільстві когнітивного капіталізму зростає не стільки за рахунок її розширення, а завдяки формуванню розгалуженої системи так званих «відносин послуг». А власне послуги постають як результат творчого процесу, до якого залучені як їх продуценти, так і споживач.

При цьому орієнтація на самостворення і самовдосконалення стає необхідною умовою будь-якої нематеріальної трудової діяльності і мобілізує ті ж здібності і ті ж особисті схильності, що і вільна діяльність в неробочий час. М. Комб і Б. Асп пишуть: «В цьому сенсі можна говорити про «тотальну мобілізацію» здібностей і схильностей, включаючи почуття і емоції» [6, с. 16]. Тобто, йдеться про зміну характеру трудової діяльності й трансформацію трудової мотивації, про що в свій час писав Е. Тоффлер: «...мільйони вимагають не просто роботи, але роботи творчої, психологічно наповненої, соціально відповідальної» [7, с. 218].

Високі технології і розвиток інформаційно-комунікаційних мереж змінили якісні характеристики праці. По-перше, вона стає більш мобільною і гнучкою з точки зору її організації, робочого часу, кваліфікаційних вимог. По-друге, на думку теоретиків когнітивного капіталізму, в ряді випадків когнітивний працівник стає самопідприємцем або підприємця щодо власної робочої сили [8]. Якість нематеріальної праці, в основі якої креативність, спрямована на створення багато в чому унікальних вартостей і тому відмінних від індустріальної праці, орієнтованої на масовість. Виробництво креативного продукту і надання креативної послуги є запорукою успішного розвитку гостинності та її складових.

Трансформація характеру праці, її креативність змінюють і ставлення роботодавців до працівників, які турбуються про добробут останніх, комфорт та дозвілля. В реаліях когнітивного капіталізму, як пише П. Арора, в контексті боротьби за продуктивність праці елементи дозвілля вбудовуються в структуру робочого часу і робочого місця. А межа між робочим і вільним часом, який в моделі фордизму йде на відтворення сутнісних сил, розмивається. Використання нових технологій (*general purpose technologies*), взаємодія з інноваційними технічними пристроями також призводить до відсутності чіткої диференціації між часом роботи і відпочинку [9]. Так ігрові елементи стають невід'ємною складовою трудової діяльності, оскільки приходить розуміння того, що подібна атмосфера сприяє появі нових ідей й підвищує продуктивності праці. Відбувається, з одного боку, пом'якшення примусу, а з іншого, постає можливість нової форми експлуатації, про яку пише Я. Мульє-Бутан [6, с. 13–14].

В моделі когнітивного капіталізму працівник у процес продукування товарів і послуг привносить весь свій культурний багаж і досвід, набутий в неробочий час, під час участі в командних змаганнях, в іграх, дискусіях, відвідуванні театральних виставах, музичних концертів тощо. Подібні та інші форми проведення дозвілля, в тому числі і туристичні практики, розвивають гнучкість розуму, формують креативне мислення, здатність до імпровізації, прийняття нестандартних рішень, що особливо важливо в ситуаціях невизначеності дії «ефекту чорних лебедів». Ці якості особистості при когнітивному капіталізму включається в трудовий процес і експлуатуються певною мірою. Я. Мульє-Бутан називає включення

нематеріальної праці в категорію капіталу, причому як живої праці, а не як «могутності науки і машин» експлуатацією другого ступеня. «Працівник постає вже не тільки володарем своєї, привнесеної ззовні робочої сили, тобто визначених за нього і впроваджених роботодавцем умінь, а продуктом самовиробництва і продовженням роботи над самотворенням» [6].

Когнітивний капіталізм базується не на knowledge based economy, а на генетичних, комунікативних технологіях та технологіях бачення і сприйняття. Зв'язок інформаційних технологій з біотехнологіями утворюють різні гібридні форми, які найбільш адекватно виражає метафора «кіборг». Під останньою розуміють продукт злиття органічного і технічного, а також результат різних історичних і культурних практик. Однією з таких гібридних форм в кулінарії як формі гостинності є молекулярна кухня і 3-D ресторани, які можна назвати своєрідним «гостинним кіборгом».

Біотехнології здоров'я, культура, освіта, комунікації, гостинність складають основу динаміки того, що називають культурною економікою, а її питома вага в глобальній економіці стрімко зростає. І тому сутність когнітивного капіталізму визначають всі ці нові «індустрії» здоров'я, гостинних послуг, «догляд», так звані «тілесні індустрії», індустрія комунікацій і розваг [10].

Невпинно розвиваються туристичні практики, оскільки найбільш повно відображають мінливість, плинність способу життя сучасного світу, який Дж. Уррі назвав «світом мобільностей» [11].

Креативність безпосередньо пов'язана з інноваційністю. Впровадження інновацій в сфері гостинності відбувається завдяки відкритості процесу надання гостинних послуг, постійного оновлення останніх на основі врахування нових цінностей й орієнтацій споживачів цих послуг.

Необхідність врахування нових цінностей передбачає підтримку певних «режимів буття», форм екзистування споживачів гостинних послуг. Так, зростання значення усамітнення, як однієї із цінностей сучасної людини, знаходить відображення в тенденції переходу від масового туризму до його індивідуалізації. Це пов'язано, з одного боку, з тим, що сучасна людина відчуває втому під тиском зростаючих навантажень і стресів повсякденного життя і прагне самотності під час відпочинку. А з іншого боку, туристичні подорожі, при видимій різноманітності маршрутів і засобів пересування, стають частиною повсякденного життя, а тим самим відбувається їх «рутинізація». Внаслідок чого спостерігається втомленість і розчарованість людини, яка відвідала багато країн, побачила безліч пам'яток культури і мистецтва, але вони не збагатили її емоційно, не торкнулися її внутрішнього духовного світу.

Таким чином, в глобалізованому просторі сучасного туризму втрачається привабливість новизни і тому сучасний турист-мандрівник відмовляється від стандартизованих групових турів на користь індивідуальних у відповідності з особистими уподобаннями. Що пояснюється й наявністю у сучасних туристів «життєвого знання», різноманітного життєвого досвіду і тому вони прагнуть до отримання нового унікального досвіду від подорожування.

Так Н. Бариле доводить, що когнітивний капіталізм розвивається в напрямі розширення спектру емоційного досвіду як основи емоційного інтелекту (emotional intelligence). І однією з домінуючих тенденцій розвитку туризму як креативної індустрії є формування і розвиток тур-індустрії як індустрії досвіду і вражень. Тобто, прагнення «дерутинізації» індивідуального життя сприяє еволюції індустрії, що виробляє масові тур-послуги, до креативної індустрії, яка продукує туристичний досвід, що ґрунтується на нових переживаннях, емоціях, враженнях. В цьому контексті набуває популярності креативний туризм як прагнення сучасних мандрівників до екстремальних подорожей в етнічні глибини, ще не освоєні територій, як задоволення бажання повторити маршрути давніх мореплавців та

першопрохідців. Прикладом може бути джайлоо-туризм, який передбачає життя туриста у первісному племені з дотриманням усіх їх побутових звичаїв і традицій. «Суть джайлоо-туризму, - пишуть дослідники, - в тому, що туриста відправляють у дикі, іноді важкодоступні місця, де він має можливість пожити так, як жили наші предки - без усіляких благ цивілізації, наодинці з природою» [12].

Причина популярності креативного туризму у потенційних споживачів туристичних послуг полягає у поєднанні новизни й гнучкості формату, створення яскравого, такого, що запам'ятовується образу і який, при цьому сприймається з легкістю.

Оскільки креативний туризм є своєрідною реакцією на стандартні пропозиції туристичних компаній, то основна задача організаторів - створення для туристів таких умов, за яких вони змогли відкрити для себе щось нове, позитивне, що дозволило б відволіктися від повсякденних проблем. Головна увага приділяється не лише місцю, куди відправляються туристи, а й враженням, які вони можуть отримати і створенню особливої атмосфери, поглиблюючи «життєві знання» і розширюючи життєвий досвід.

Запит сучасного суспільства на розширення чуттєвого «життєвого знання» призводить до виникнення нових видів подорожей і екскурсій, що орієнтуються на нетрадиційність і маргінальність, епатаж і ексцентричність, гру і розважальність, ризик і небезпеку. До цих видів крім екстремального туризму відносять, подорожі міськими нетрями (slums), містичний (mystic), похмурий (dark) або чорний (black) - місцями загадкових смертей; меморіальний (memorial) і цвинтарний (grave grief tourism) - відвідування цвинтарів та місць поховань; туризм негараздів і поневірян (hardship tourism, troublestourism); туризм стихійних лих і катастроф (disastertourism); танатотуризм (від давн. грец. бога смерті Танатос) - місцями, пов'язаними з насильницькою смертю та ін. [12; 13; 14].

Ці нові види туризму й спрямовані на отримання нового досвіду, пов'язаного, як правило, з подоланням труднощів, уникненням різних небезпек, в тому числі і смертельних. Такій спокусі піддаються як любителі гострих відчуттів, так і шукачі реальності, що докорінно відрізняється від повсякденного життя.

Нові простори, де людина може сховатися від раціоналістичної, упорядкованої реальності, з її повсякденною рутиною можуть бути не лише «фізичними», реальними, але й віртуальними. І тому, крім зазначеної раніше тенденції індивідуалізації туризму виділяють ще й тенденцію його тотальної технологізації як результату впровадження електронних технологій у всі сектори туристичної індустрії. Що є характерною ознакою нематеріальної праці, яка конституює себе в безпосередньо колективних формах, що існують у вигляді мереж і потоків. У зв'язку з цим в когнітивному капіталізмі особливого значення набуває користування соціальними мережами, які, на думку П. Арора, стають полем битви брендів за емоції й ставлення до них індивідів і соціальних груп [9].

«Віртуальна консолідація», як об'єднання туристичних фірм з компаніями інформаційних технологій для свого представництва в мережі Інтернет дозволяє, з одного боку, просувати реальні тури та екскурсії, рекламувати курорти і готелі, тематичні парки і музеї, а з іншого, стимулювати віртуальні подорожі, «диванний» або віртуальний туризм. Відвідувачі інтернет-сайтів здійснюють подібні подорожі і знайомляться із світом, використовуючи різні гаджети, й перебуваючи вдома, в дорозі чи будь-де інде.

Існує величезна кількість сайтів, які об'єднують людей з різних країн з метою допомоги у здійсненні їхніх планів, обміну враженнями, інформацією, фотографіями, відео тощо. О. Маліновська і А. Ісакова вважають віртуальний туризм різновидом комп'ютерних он-лайн-ігор і наводять приклад функціонування одного з таких «он-лайн-світів», популярних останнім часом, як «Second Life». Це - тривимірний віртуальний світ з елементами соціальної мережі, який був

розроблений і запущений у 2003р. та нараховує сьогодні понад 1 млн. активних користувачів [12].

Теорія когнітивного капіталізму відображає нову логіку як його глобального функціонування, так і окремих складових, в тому числі й гостинності. Внаслідок своїх внутрішніх протиріч та під впливом зовнішніх чинників когнітивний капіталізм є вкрай нестійким і розвивається з самого початку як кризовий. Він відображає та породжує нові суспільні загрози і виклики серед яких криза зайнятості, криза короткострокового працевлаштування, криза свободи і криза творчих здібностей. Кожна з цих криз взята окремо небезпечна, а їх сукупність здатна спровокувати, на думку А. Горца, «кризу глибоку і драматичну». яка загрожує появою нових соціокультурних конфліктів і соціальних антагонізмів, що торкаються й духовності людини. Але вчений також вважає, що когнітивний капіталізм - це криза нового типу, яка, будучи внутрішньо пов'язана зі специфікою інформаційно-комунікативних технологій, відкриває можливість суспільного розвитку в різних напрямках. Що підвищує відповідальність людства і окремої людини за долю цивілізації й актуалізує питання креативності в різних його аспектах [15].

Висновки. Теорія когнітивного капіталізму відображає глибинні зміни в характері праці, розкриває специфіку встановлення нового типу відносин між наукою, капіталом і життям, як на рівні логіки капіталу і способів його накопичення, так і на рівні його перетворень в різних сферах суспільного буття. Що свідчить про трансформаційні процеси в сфері гостинності, спрямовані на подолання стандартизації та уніфікації гостинних послуг, а відтак і її перетворення на креативну індустрію. Гостинні послуги при цьому набувають особливої ваги і суспільної значущості, якщо процес їх надання здатний забезпечити споживачеві отримання якісного і нового «життєвого знання».

Креативність туристичних практик відображає цінності суспільства когнітивного капіталізму, а туристичний досвід оцінюється за ступенем новизни, унікальності, та смислової наповненості. В основі нового туристичного досвіду - культурне та природне розмаїття місць подорожування, незвичайність ресурсів, самобутність культури і культурних традицій, креативність і технологічність інфраструктури, дружелюбність і толерантність суб'єктів гостинного процесу.

Розвиток когнітивного капіталізму «продукує» досвідчених, вибагливих і вимогливих туристів, які формують образ туристів майбутнього. Вони будуть прагнути до більшої індивідуалізації досвіду, виходячи з власних інтересів та уподобань, що можливо за умови подальшої диверсифікації спеціалізованих подорожей.

Тенденція віртуалізації призведе до формування категорія віртуальних туристів, які з огляду на фінансові, часові, вікові і інші обмеження й причини не зможуть здійснювати реальні подорожі. І тому зростання попиту на віртуальний туризм зумовить створення віртуальних просторів туристичної гіперреальності, що призведе в процесі розвитку когнітивного капіталізму до появи розгалуженого і потужного ринку віртуальних туристичних послуг.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Талеб Н. Черный лебедь. Под знаком непредсказуемости [пер. с англ. В. Сонькина, А. Бердичевского, М. Костионова]. – М.: КоЛибри; Азбука-Аттикус, 2015. - 736 с.
2. Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни [пер. с ит. А. Пензина]. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. – 176 с.
3. Арндт Х. Vita activa, или О деятельной жизни [пер. с нем. и англ. В.В. Библихина]. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с.
4. Верчеллоне К. Вопрос о развитии в век когнитивного капитализма [пер. с ит. Е. Собенниковой-Гигахс] // Логос, 2007, № 4(61), С. 144–167.
5. Польрэ Б. Двусмысленности когнитивного капитализма [пер. с ит. Е. Собенниковой-Гигахс] // Логос, 2007, № 4(61), С. 70–113.

6. Горц А. Знание, стоимость, капитал. К критике экономических знаний [пер. с нем. и фр. М. Сокольской] // Логос, 2007, № 4(61), С. 5–63.
7. Тоффлер Е. Третья хвиля [пер з англ. А. Євса]. – К.: Вид. дім «Всесвіт». –2000. – 480 с.
8. Корсани А. Трансформации труда и его темпоральностей. Хронологическая дезориентация и колонизация нерабочего времени [пер.] // Логос. – 2015. – №3 (105). – С. 51–71.
9. Арора П. Фабрика досуга: производство в цифровой век [пер. с англ. М. Бендет]. // Логос, 2015, №3 (105), С. 88–119.
10. Корсани А. Капитализм, биотехнонаука и неолиберализм. Информация к размышлению об отношениях между капиталом, знанием и жизнью в когнитивном капитализме [пер. с ит. Л. Фирсовой] // Логос, 2007, № 4 (61), С. 123–143.
11. Урри Дж. Мобильности. [пер. с англ. А. Лазарева]. – М.: Практикс, 2012. – 576 с.
12. Малиновська О. Ю., Ісакова А. І. Інноваційні види туризму // Географія та туризм, 2014, Вип. 27, С.46–55.
13. Бордун О. Ю., Деркач У. В. Теоретичні та прикладні засади дослідження похмурого туризму України // Географія та туризм, 2014, Вип. 30, С. 62–72, – URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/gt_2014_30_8 (Дата звернення 23.04.2017)
14. Шандор Ф. Ф., Кляп М. П. Сучасні різновиди туризму : підручник. – К. : Знання, 2013. – 334 с.
15. Горц А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал [пер. с нем. и фр. М. Сокольской]. – М.: Изд. дом Гос. ун-та Высшей школы экономики, 2010. – 208 с.

REFERENCES:

1. Taleb N. Chernyy lebed'. Pod znakom nepredskazuemosti [Black Swan. Under the sign of unpredictability]. – М.: KoLibri; Azbuka-Attikus, 2015. - 736 s.
2. Virno P. Grammatika mnozhestva: k analizu form sovremennoy zhizni [Grammar of the multitude: for an analysis of contemporary forms of life]. – М.: ООО «Ad Marginem Press», 2013. – 176 s.
3. Arendt X. Vita activa, ili O deyatel'noy zhizni [Vita activa, or active life]. – SPb.: Aleteyya, 2000. – 437 s.
4. Verchellone K. Vopros o razvitiy v vek kognitivnogo kapitalizma [The Question of development in the age of cognitive capitalism] // Logos, 2007, № 4(61), S. 144–167.
5. Pol're B. Dvumyslennosti kognitivnogo kapitalizma [Ambiguity of cognitive capitalism] // Logos, 2007, № 4(61), S. 70–113.
6. Gorts A. Znanie, stoimost', kapital. K kritike ekonomicheskikh znaniy [Knowledge, cost, capital. Critique of economic knowledge] // Logos, 2007, № 4(61), S. 5–63.
7. Toffler E. Tretia khvylya [The Third wave]. – К.: Vyd. dim «Vsesvit». –2000. – 480 s..
8. Korsani A. Transformatsii truda i ego temporal'nostey. Khronologicheskaya dezorientatsiya i kolonizatsiya nerabocheho vremeni [Transformation of labor and its temporality. Chronological disorientation and colonization of non-working time] // Logos. – 2015. – №3 (105). – S. 51–71.
9. Arora P. Fabrika dosuga: proizvodstvo v tsifrovoy vek [Factory activities including production in the digital age]. // Logos, 2015, №3 (105), S. 88–119.
10. Korsani A. Kapitalizm, biotekhnounauka i neoliberalizm. Informatsiya k razmyshleniyu ob otnosheniyakh mezhdou kapitalom, znaniem i zhiznyu v kognitivnom kapitalizme [Capitalism, biotechnomica and neoliberalism. Food for thought about the relationship between capital, knowledge and life in cognitive capitalism] // Logos, 2007, № 4 (61), S. 123–143.
11. Urri Dzh. Mobil'nosti. [Mobility]. – М.: Praxis, 2012. – 576 s.
12. Malynovska O. Yu., Isakova A. I. Innovatsiini vydy turyzmu [Innovative forms of tourism] // Neohrafiia ta turyzm, 2014, Vyp. 27, S.46–55.
13. Bordun O. Yu., Derkach U. V. Teoretychni ta prykladni zasady doslidzhennia pokhmuroho turyzmu Ukrainy [Theoretical and practical bases of the study of dark tourism of Ukraine] // Neohrafiia ta turyzm, 2014, Vyp. 30, S. 62–72, – URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/gt_2014_30_8 (Accessed 23.04.2017)
14. Shandor F. F., Kliap M. P. Suchasni riznovydy turyzmu : pidruchnyk [Modern kind of tourism]. – К. : Znannia, 2013. – 334 s.
15. Gorts A. Nematerial'noe. Znanie, stoimost' i kapital [The Immaterial. Knowledge, value and capital]. – М.: Изд. дом Гос. un-ta Vysshey shkoly ekonomiki, 2010. – 208 s.

Сливинская А. Ф., кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Киевский Национальный университет культуры и искусств (Киев, Украина), E-mail: alina.slivinska@gmail.com

Концепция когнитивного капитализма и перспективы развития гостеприимства как креативной индустрии.

Аннотация. Концепция когнитивного капитализма, является отражением последствий трансформаций конца XX – начала XXI в. и новой логикой функционирования современного общества. Кризисный характер когнитивного капитализма (кризис краткосрочного трудоустройства, кризис свободы и кризис творческих способностей и т.д.) открывает новые возможности развития креативных индустрий. Трансформационные процессы в сфере гостеприимства направлены на преодоление стандартизации и унификации гостеприимных практик. Креативность туристических практик отражает ценности общества когнитивного капитализма («живого знания», эмоционального опыта, нематериального труда и т.д.), а ценность туристического опыта определяется степенью новизны, уникальности и семантической. Тенденция виртуализации приводит к созданию новых пространств туристической гиперреальности.

Ключевые слова: когнитивный капитализм, гостеприимство, креативная индустрия, креативность туристических практик.

Slivinska A., PhD in Philosophical science, Assistant Professor of the department of Philosophy, Kyiv National University of Culture and Arts (Kyiv, Ukraine), E-mail: alina.slivinska@gmail.com

The concept of cognitive capitalism and the prospects for the development of hospitality as of a creative industry.

Annotation. The concept of cognitive capitalism is not only a reflection of effects of transformations of the late 20th and early 21st centuries, but also a new logic of functioning of global social organism and its individual components, including the hospitable practices. The crisis nature of cognitive capitalism (crisis of short-term employment, the freedom crisis, creativity crisis etc.) opens up new opportunities for creative industries.

The purpose of this article is to make an attempt to reveal the typological characteristics of hospitality as of a creative industry, as well as to examine its development prospects based on the analysis of the cognitive capitalism concept.

The development of cognitive capitalism «produces» experienced and sophisticated tourists demanding greater personification of services based on their interests and preferences, which leads to further diversification of specialized travels. In near future the virtualization trend will lead to the formation of the category of virtual tourists who could not perform the actual trip due to the financial, time, age restrictions and other reasons. Emergence of virtual tourist hyperreality spaces, as well as of extensive and powerful market for virtual tourist services, all are consistent with the development of cognitive capitalism practices.

Keywords: cognitive capitalism, hospitality, creative industry, creativity of tourist practices.

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

**ЛОГИКА РОЖДЕНИЯ ОПЫТА ЕДИНЕНИЯ:
ВЛАСТЬ ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ**

Аннотация. Анализ статьи сосредоточен на исследовании механизмов и логики развертывания феномена социальной целостности, единения. Автор обращается к условиям формирования событийности и тем аспектам, которые отвечают за ее гармонию, порядок. Речь идет о феномене духовной культуры, чье смыслопознание, надделение смыслами, придает реальности ее содержательность и целостность восприятия. Способом постижения этого знания является познание себя, средой интерпретации и реализации выступает коммуникативная общность – коммунитас, языком общения

которой есть единение – радость постижения, где артикуляция собственных переживаний и интерпретация чужих (идентифицируемых на основе правил общинной коммуникации), имеет жизнеутверждающий смысл. Духовная культура, как цельное знание, есть сущностное условие конструирования опыта единения. Это символическое воплощение экзистенции «быть» в пространстве человеческих отношений, эрзац человечности, сосредотачивающий в себе и транслирующий паттерны гармоничного со-бытия. 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. Проблема социальной целостности, единения занимает обширное поле социального дискурса. Здесь речь не идет об интеграции тотальной, вызванной властными притязаниями сторон. Пространство целостной со-бытийности это среда коммунитас, где интеграция естественна, осознаваема, разумна. Эта экзистенциальная форма гармоничного сосуществования, составляющая альтернативу любой тотальности. Это установка человека «быть» – познавать, включаться в окружающую реальность на правах не эксплуататора, колониалиста либо раба, а активного участника, со-творца. Потенциальность, ресурс данного модуса отношений бесконечен, но это не означает отсутствия какой-либо определенности, структурированности последних. Наоборот, коммуникация коммунитас всегда четко организована, последовательна, логична и за эту определенность отвечает духовная культура, наделяющая сущее человека содержанием, смыслом, единством.

В своей теоретической перспективе проблема целостности культуры имеет достаточно богатую описательную традицию, представленную в генетическом и органическом процессе воспитания человеческого рода (Д. Вико, И. Г. Гердер), в разрешении противоречий человеческого существования, движущегося к абсолютному духу (Г.-В.-Ф. Гегель). Различные аспекты целостности культуры рассмотрены в работах 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. В разнообразии исследовательских интуиций, рассматривающих единство культуры под влиянием семиотики, социологии, антропологии, психоанализа, фокус анализа сосредоточен на антропоцентрическом аспекте, связывающем культуру с человеческой деятельностью (работы О. Шпенглера, П. Флоренского и др.)¹.

Отвечая на вопрос относительно возможности решения проблемы социального порядка, целостности, представители классической и современной философии неоднократно обращались к потенциалу духовной культуры, чье влияние выступает непосредственным контекстом конструирования *опыта коммунитас* в пространстве социального. Духовная культура есть, по сути, программа совершенствования личностного и общественного потенциала, багаж *цельных знаний*, ориентированный на воссоздание Целого, в контексте развития духовного потенциала индивидуального.

Данная методологическая перспектива анализа требует проникновения в суть, сердце духовной культуры, как условия формирования целостности социального и индивидуального порядков, обнаружения механизмов и функций феномена, удовлетворяющих экзистенцию человека «быть». Поэтому основной **целью** данной работы является анализ контекста, условий конструирования и логики развертывания социального единения – духовной культуры, цельного знания, конструирующего

¹ Частным проявлением такого подхода в сочетании с аксиологическим можно считать идею Х. Ортеги-и-Гассета о веровании составляющем невидимую почву культуры. Кризис такой веры неизбежно должен пробуждать активность личности в поисках новой системы ценностей. Актуальным для современного состояния культуры выглядит концепция К.Ясперса, рассматривавшего культуру как последовательное приращение нравственно-эстетических, религиозных, философских ценностей, научно-технических достижений.

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.

Как отмечает в своей работе «Свет во тьме» С. Франк, «духовный опыт ... есть знание, что, кроме видимого, доступного нам слоя бытия, именно эмпирической реальности, оно имеет еще иной, более глубокий, непосредственно в своем содержании недоступный нам слой – как бы некое иное измерение» [1, с. 68]. Поэтому полное свое раскрытие феномен социальной целостности находит лишь в горизонте христианских смыслов, где «преодолена замкнутость мира и человеческой душе открыт доступ из него в блаженное надмирное богочеловеческое бытие» [1, с. 102]¹. В этой связи, исследование потенциала духовной культуры, как системы цельного социального знания, транслятора опыта *communitas*, детерминирует поиск ответов на вопрос об условиях становления целостности общества.

Таким образом, исследуя природу общественного бытия, С. Франк отмечает, что последнее является как бы внешним выражением и воплощением духовной жизни (либо ее искажения). «Та своеобразная объективность, которая ему присуща, не есть какая-то иллюзорная «объективизация», ложное гипостазирование субъективных порождений человеческой души, но и не есть внешняя человеку, предметная реальность, подобная материальному миру. Она есть подлинно объективная реальность, которая, как некий осадок, вырабатывается самим человеческим духом, выделяется им и неразрывно с ним связана. Чуткое и правдивое сознание должно всегда ощущать даже в самом прозаическом, секуляризованном, «мирском» общественном явлении что-то мистическое. Мистично государство... выступающее как сверхчеловеческая личность, которой мы служим, часто отдавая всю нашу жизнь ... мистичен «закон», которому мы повинемся, который холодно-беспощадно повелевает нами ... мистичен брачный и семейный союз, в котором люди подчинены высшим, из каких-то глубочайших недр их существа проистекающим силам, их объединяющим... Мистичность общественных явлений и сил, конечно, не означает, что они всегда имеют подлинно божественную природу, обязывающую нас к религиозному поклонению; они могут быть и «ложными богами» и даже дьявольскими силами, которым мы не должны подчиняться и с которыми мы, напротив, обязаны бороться. Но это все же – начала и силы, выходящие за пределы субъективно-человеческого бытия» [1].

Эта надындивидуальная реальность, духовный мир есть вселенная смыслов, информации, мир, который «всегда выходит за пределы противоположности между «субъективной жизнью» и внешним ей «предметом», дан не внешнепредметному созерцанию, а внутреннему живому знанию – знанию, в котором реальность сама раскрывается внутри нас» [4]. Здесь «определения предмета не творятся нашим знанием, а именно лишь «познаются» им - сами по себе они существуют в предмете независимо от всякого нашего знания о них» [5, с. 60]. «Живое знание» (А. Хомяков, Г. Шпет, С. Франк), «цельное знание» (В. Соловьев), Истина, открывающая себя человеку в процессе его самопознания, выступает смысловым основанием гармоничного человеческого бытия². Это знание, которое становится доступно лишь при ус-

¹ Подобные рассуждения встречаем у Е.Трубецкого, полагающего, что подлинная христианская радость сопряжена «с подъемом в царство вечного смысла», «в высшую надчеловеческую область», «с возвышением над порочным биологическим кругом жизни» [2, с.52], а также С. Булгакова, говорящего о совершенной радости в связи с Царствием Божиим, когда «душа касается горнего мира» [3, с. 4].

² Древне-еврейское слово «истина» имеет корень *-ttn*, производный глагол *отан* означает «поддержал, подпер», *отпā* – колонна; *отēn* – учитель, *строитель души*; *ātēn* (новозаветное Аминь) – «слово мое крепко», «воистину», «да будет так». По мнению П. Флоренского понятие служит формулой для скрепления союза. Греческое *ἀλήθεια* – истина, как отмечает М. Хайдеггер, это «откровенное», «незабвенное», «очевидное» знание. Идентичную со-

ловии выхода за пределы дефицитарного познания (тотализированного сознания), когда человек направляет все свои сущностные силы на поиск Истины, когда способен ощущать потребность в единстве, гармонии с собой, ближним, окружающей реальностью¹. Речь идет о «сверхрациональном знании», «самораскрытии бытия в форме знания-Истины, достигаемой в акте самосознания».

Способом постижения этого знания является познание себя, средой интерпретации и реализации выступает коммуникативная общность – *коммунитас*, языком общения которой есть единение – любовь к ближнему, радость постижения, где артикуляция собственных переживаний и интерпретация чужих (идентифицируемых на основе правил общинной коммуникации), имеет жизнеутверждающий смысл. По сути, как отмечает В. Дильтей, этот «основополагающий опыт общности составляет необходимую предпосылку понимания» [10, с. 141]. Поскольку «все понятое несет на себе как бы печать знакомого из такой общности. Мы живем в этой атмосфере, она постоянно окружает нас. Мы погружены в нее. Мы повсюду у себя дома в общественном и историческом мире, мы понимаем смысл и значение всего, мы вплетены в эти общности» [11, с. 287]. В этом пространстве любви, заботы, доверия, среде бытийного познания, человек учится обнаруживать и интерпретировать смыслы в общении с Другим, руководствуясь потребностью в со-бытии, познании Другого. «Понимание вырастает сначала в интересах практической жизни. Здесь личности зависят от общения друг с другом. Они должны быть друг другу понятными. Один должен знать, чего хочет другой» [10, с. 287].

В качестве текста прочтения со-бытия, условия корреляции бытия социального в его истории и «одушевляющих» эту историю коллективных усилий по постижению «единства смысла» и «конкретной целостности», выступают знаки культуры, всегда имеющие предметный смысл [12]. Иными словами, духовная культура, как цельное знание, есть сущностное условие конструирования опыта единения – *коммунитас*. Это символическое воплощение экзистенции «*быть в пространстве человеческих отношений, эрзац человечности, сосредотачивающий в себе и транслирующий паттерны гармоничного со-бытия*. Это единство истин (опыта, разума и веры), от-

держательную наполненность имеет и понятие «*суть*». Как показывает этимологический анализ, последнее происходит от греческого *εἶσιν* – *есть*, и сближается с понятием *быть, бытие* (φύσις), означая «*сущность, самое главное в чем-нибудь, существо чего-нибудь*» [6]. В своем лингвистическом экскурсе В.Виноградов отмечает, что еще в старославянском языке, наряду с *сущьство* (оубіа), было образовано слово *естьство* (φύσις), а в языке Константина Болгарского отмечено и слово *сутьство* как синоним слова *естьство*. Выступая лексической формой 3-го лица глагола *быть*, форма *суть* служила основанием логического определения экзистенции чего-либо. Именно за словом *суть* следовало указание существенных признаков, входящих в состав определяемого понятия. У М. Хайдеггера бытие (φύσις) открывается в перспективе αλθηα, где последнее есть «сущее», «истина», «время» [7].

Предполагают также, что *исть* – «настоящий, истинный» образовано из *изсть*, одно из значений которого, «похожий» (истый в отца). В индоевропейских языках слова с основой *-ста* указывают на крепость, силу, прямотояние - на то, что может и должно лежать в основе чего бы то ни было и прежде всего - самой жизни, космоса [8, с. 141].

¹ Так, концептуализируя проблему «живого знания» А. Хомяков рассматривал возможность его достижения исключительно в русле христианской веры. Мир и человек созданы Богом, Божественной любовью, следовательно, и «выйти за себя», достичь духовного единения с миром человек может только на основе нравственной силы искренней любви. Даже в процессе познания вещей необходимо помнить главный завет Христа: любите друг друга. Только это, считал А. Хомяков, может дать возможность нашему сознанию «проникать внутрь вещей», непосредственно познавать «вещь в себе» в ее живом непрерывном существовании. Живое знание так отличается от знания отвлеченного, как действительное ощущение света зрячим отличается от знания законов света слепорожденным. Вместе с тем, философ не отвергает рассудочного познания: «Бесконечное богатство данных, приобретаемых ясновидением веры, должно анализироваться рассудком» [9, с. 367].

крывающее перспективу формирования целостной личности. Синтезируя цельное знание в продуктивный опыт, духовная культура образует единую синкретичную основу со-бытийной гармонии. Как отмечает В. Соловьев, «истиннейшее, или положительнейшее, всеединство такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а на пользу всех» [13, с. 552]¹.

Единство, целостность социального выступает в этой связи одновременно продуктом культурной детерминации и условием реализации человеческой со-бытийности, потенциальности человека и его социальной природы. Это порядок, то есть организованная и функциональная связь, в рамках которой раскрывается духовная суть человека, формируется социальность. Другими словами, именно духовная культура подготавливает условия для обнаружения и поддержания трансцендентной связи прошлого, настоящего и будущего. Поскольку *сама по себе она есть интегративная система целостных знаний, где каждый элемент, каждая универсалия функционально ориентированы на внутреннюю организацию человека и его продуктивную со-бытийность*. В этой символической системе все работает в единой связке и взаимозависимости: язык, символы, знаки, ценности, нормы, с единой целью – восстановить и поддерживать порядок (индивидуальный и социальный), наполнить сутью, содержанием, и таким образом, воссоздать целостность из разрозненности «индивидуальных практик». Этот уникальный комплекс знаний, реифицируясь в культурных универсалиях, открывает окружающий человека мир как гармоничную символическую систему, неотъемлемой частью которой является и он сам. *Эксплицируя смыслы, растолковывая их, культура «вводит» личность в сложное ранее символично-коммуникативное пространство, формируя в человеке способность к пониманию, общению, со-участию*. Другими словами, уникальность и потенциальность духовной культуры заключаются в ее содержательности, смыслополагании, проявляющих себя в возможности единого прочтения символической реальности, интеграции частей в целое, согласовании множества фрагментарных интерпретации в единство – обеспечение гармоничной со-бытийности².

Составляя суть христианской философии, духовная культура есть путь приобщения человека к Истине, открывающейся в стремлении к познанию духовных законов функционирования Целого. «Единая, свободная от всех определений», абсолютная истина, невыразима. «Это безусловное существование, которое не может

¹ В работе «Философские начала цельного знания» В. Соловьев характеризует цельное знание, как синтез научного, философского и теологического, отмечает, что «человек, прежде всего, стремится знать как можно больше из того, что его окружает; затем он видит, что материальные познания сами по себе не заключают истины, или, точнее, что материальная истина сама по себе еще не есть настоящая, полная истина... настоящая истина должна определяться независимым от внешней реальности и от нашего разума абсолютным первоначалом всего существующего, что и составляет предмет теологии» [13, с. 149–150]. В рамках целостной культуры эти аспекты занимают каждый свое особое место и взаимодополняют друг друга. Каждая отрасль культуры ограничивает себя в рамках возникающего целого, но у нового целого появляются новые (эмерджентные) свойства, которых не было у существовавших прежде отдельных частей. Этот принцип интегрированного взаимодействия и обеспечивает сохранение целостности.

² Проблема целостности культуры в своей теоретической перспективе имеет достаточно богатую описательную традицию, представленную в генетическом и органическом процессе воспитания человеческого рода (Д. Вико, И. Г. Гердер), в разрешении противоречий человеческого существования, движущегося к абсолютному духу (Г.-В.-Ф. Гегель). Различные аспекты целостности культуры рассмотрены в работах 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. В разнообразии исследовательских интуиций, фокус анализа сосредоточен на антропоцентрическом аспекте, связывающим культуру с деятельностью человека (О. Шпенглер, П. Флоренский), как исторически активным творческим актом, в котором верование составляет невидимую почву культуры. Кризис веры неизбежно должен пробуждать активность личности в поисках новой системы ценностей.

быть действительно дано ни в моих ощущениях, ни в моих мыслях, которое не может быть предметом, ни эмпирического, ни рационального познания, и которым, это познание обуславливается, – составляет, предмет особого, третьего рода познания, который правильнее всего может быть назван верою» [13, с. 326]. Смысл, истина заключаются «не в мышлении и не в знании как таковом. Истина в полноте человеческого существа, проявляющейся в единстве духа и души» [14, с. 203]. Она «приобретается и постигается не умом человека и не его чувством, а делается открытой лишь гармоническому устремлению умственных и сердечных сил к добру и правде... И как для усвоения отдельным человеком истины необходимо собрание всех сил человека, так для познания высшей Богооткровенной Истины нужно собрание – *Собор* – гармония всех любящих сердец, чтобы общими силами любви и ума воспринять верховную Истину» [15, с. 176].

В качестве опыта единения, реализующего себя в установке «быть» – *познании, любви, духовная культура предваряет перспективу решения проблематики целостности (как на индивидуальном, так и социальном уровнях)*. Другими словами, когда потребность в познании любви движет человеком, пронизывает всю его сущность, когда сердце востребует Истину, оно обретает возможность наполниться сутью и воплотить ее в продуктивный опыт человеческого общения. Именно тогда единство индивидуальных душ трансформируется в единство Целого. «Когда единство, лежащее в основе общения, воспринимается и действует как сила или инстанция, которой подчинены участники общения, как образцовая идея, которую они должны осуществлять в своем общении, мы имеем подлинно общественное явление... Частые встречи между двумя людьми и их взаимная симпатия еще не есть союз дружбы; последний имеет место там, где эти люди сознают себя «друзьями», т. е. подчиняют свои отношения идеалу дружбы, где дружба как «союз», как «единство» сознается ими как объективное начало, властвующее над ними обоими» [4]. Цельное знание открывает человеку перспективу выхода за границы дефицитного познания материального мира.

Стремясь к бытию, познание сердца ищет Истину, востребует ее, единственно способную открыть суть человеческой жизни, освободить от конечности, наполнить радостью Откровения, причастности к Целому, обрести единство с Целым. Духовная культура транслирует это знание познающему сердцу. *Смысл, суть, удовлетворяющая потребность в познании Истины, бытия, является основанием духовной культуры*. Смысл принадлежит Целому, он всегда духовен, холистичен по определению, поскольку может быть смыслом лишь конкретного целого, не может быть обращен к фрагментам, частям (ценность, норма, как отражение смысла, проявляют себя только в целостном восприятии). Отраженные в ценностях смыслы есть *инкорпорирующие, объединяющие начала*, служащие средством и в то же время условием конструирования индивидуальной и социальной целостности¹.

Постигая смыслы, познавая себя, человек обретает свою универсальную значимость, ценность. Открывая для себя цельное знание, человек постигает законы духовного порядка, неотъемлемой частью которого он является, осознает себя реального, уникального, обретает связь с действительностью. Он открывает Дар – универсальный способ познания мира, общения, взаимопонимания, сопереживания – язык единения. Реифицированный мир превращается в смысловую конструкцию, где на первый план выходит не анализ объективных структур, а смысловой горизонт человека, возвращающий ему осмысленность существования. Другими словами, духовная культура, цельное знание выступает универсальным и единственным условием постижения, творческой самореализации личности. Потребность к позна-

¹ В этой связи И. Кант отмечает, что человек обладает априорной способностью к целостному видению, что выражается в отличающем его от всего живого моральном законе. В качестве ориентира для объективного восприятия он предлагает прием ценностной генерализации: воззри на свои поступки в оптике универсума, и мера их моральности станет очевидна.

нию смысла, наполняет человеческое бытие содержанием, ценностью, сохраняет преемственность поколений, определяет модус продуктивной со-бытийности, образуя единство Целого.

Без познания сути, цельного знания, целостность индивидуального и социального порядков невозможна. Постигание цельного знания детерминирует духовное развитие личности. В этой связи Г. Гегель отмечает: «Индивид, субстанция коего – Дух вышестоящий, пробегает это прошлое так, как тот, кто, принимаясь за более высокую науку, обозревает подготовительные сведения, давно им усвоенные, чтобы освежить в памяти их содержание» [16].

Данная перспектива анализа позволяет рассматривать духовную культуру как неотъемлемое условие формирования со-бытийности, где неизменно присутствует связность и продуктивная ориентация, где зарождается общность человеческого со-бытия, осознается родовая идентичность, конструируется социальная целостность – порядок коммунитас. Цельное знание воссоздает уникальность общинного бытия, гармоничность опыта коммуникации, удовлетворяющееся в потребности постижения Истины, стремлении «быть». В этом знании открывается сущность и потенциал индивидуального бытия – Дар – единственный перспективный способ со-бытийности человека.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Франк С. Л. Свет во тьме. – М.: изд-во «Факториал», 1998. – 256 с.
2. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / сост. А. П. Полякова, П. П. Апрышко. М.: Республика, 1994. – 432 с.
3. Булгаков С. Н. Радость Церковная. Слова и поучения. – Париж: изд-во Объединение Православ. дело: Братство Преп. Сергия Радонежского, 1938. – 98 с.
4. Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 512 с.
5. Франк С. Л. О предмете познания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – 665 с.
6. Виноградов В. В. История слов. «Суть», – URL: <http://wordhist.narod.ru/sut.html> (Дата обращения 23.04.17)
7. Хайдеггер М. Введение в метафизику / Пер. с нем. Н. О. Гучинской. – СПб.: НОУ – «Высшая религиозно-философская школа», 1998. – 302 с.
8. Топоров В. Н. Ведийское *rtá* : к соотношению смысловой структуры и этимологии // Этимология 1979. – М., 1981. – С. 139–156.
9. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Том 2. – М.: Университетская типография, 1886. – 450 с.
10. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. Т. 1: Введение в науки о духе / Пер. с нем. под ред. В.С. Малахова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – С. 270–730
11. Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. 1.: Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. – Stuttgart. Göttingen, 1962
12. Шпет Г. Г. Явление и смысл: Феноменология как основная наука и ее проблемы. – М.: Гермес, 1914. – 219 с.
13. Соловьев В. С. Сочинения: в 2 тт. / общая ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги – М.: Мысль, 1988, Т. 2. – 822 с.
14. Фейербах, Л. Избранные философские произведения. – М.: Гос. изд. полит. лит., 1955. – Т. 1. – С. 134–204.
15. Зеленогорский М. Л. Жизнь и деятельность архиепископа Андрея (князя Ухтомского). – М.: Терра, 1991. – 334 с.
16. Гегель Г.-В.-Ф. Феноменология духа. – СПб.: «Наука», 1992, – URL: <http://psylib.org.ua/books/gegel02/index.htm> (Дата обращения 23.04.17)

REFERENCES:

1. Frank S. L. Svet vo t'me [The Light in the darkness]. – М.: изд-во «Faktorial», 1998. – 256 s.
2. Trubetskoy E. N. Smysl zhizni [The meaning of life] / sost. A. P. Polyakova, P. P. Apryshko. М.: Respublika, 1994. – 432 s.
3. Bulgakov S. N. Radost' Tserkovnaya. Slova i poucheniya [The Joy Of The Church. Words and teachings]. – Parizh: изд-во Об»единение Православ. дело: Bratstvo Prep. Sergiya Radonezhskogo, 1938. – 98 s.

4. Frank S. L. Dukhovnye osnovy obshchestva [Spiritual foundations of society]. – M.: Respublika, 1992. – 512 s.
5. Frank S. L. O predmete poznaniya. Dusha cheloveka [In the objects of knowledge. The soul of man]. – SPb.: Nauka, 1995. – 665 s.
6. Vinogradov V. V. Istoriya slov. «Sut'» [The History of words. «Essence»], – URL: <http://wordhist.narod.ru/sut.html> (Accessed 23.04.17)
7. Khaydegger M. Vvedenie v metafiziku [Introduction to metaphysics] / Per. s nem. N. O. Guchinskoy. – SPb.: NOU – «Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola», 1998. – 302 s.
8. Toporov V. N. Vediyskoe rtá- : k sootnosheniyu smyslovoy struktury i etimologii [Vedic rtá- : the relationship of semantic structure and etymology] // Etimologiya 1979. – M., 1981. – S. 139–156.
9. Khomyakov A. S. Polnoe sobranie sochineniy. Tom 2 [Complete works. Volume 2.]. – M.: Universitetskaya tipografiya, 1886. – 450 s.
10. Dil'tey V. Sobranie sochineniy v 6 tt. [Collected works in 6 vols] Pod red. A. B. Mikhaylova i N. S. Plotnikova. T. 1: Vvedenie v nauki o dukhe / Per. s nem. pod red. B.C. Malakhova. – M.: Dom intellektual'noy knigi, 2000. – S. 270–730
11. Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. 1.: Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. – Stuttgart. Gottingen, 1962
12. Shpet G. G. Yavlenie i smysl: Fenomenologiya kak osnovnaya nauka i ee problem [Appearance and sense: Phenomenology as the fundamental science and its problems]. – M.: Germes, 1914. – 219 s.
13. Solov'ev V. S. Sochineniya: v 2 tt. [Works: in 2 vols] / obshchaya red. i vstup. st. A. F. Loseva i A. V. Gulygi – M.: Mysl', 1988, T. 2. – 822 s.
14. Feyerbakh, L. Izbrannye filosofskie proizvedeniya [Selected philosophical works]. – M.: Gos. izd. polit. lit., 1955. – T. 1. – S. 134–204.
15. Zelenogorskiy M. L. Zhizn' i deyatel'nost' arkhiepiskopa Andreyana (knyazya Ukhtomskogo) [The Life and activity of Archbishop Andrew (Prince Ukhtomsky)]. – M.: Terra, 1991. – 334 s.
16. Gegel' G.-V.-F. Fenomenologiya dukkha [Phenomenology of spirit]. – SPb.: «Nauka», 1992, – URL: <http://psylib.org.ua/books/gegel02/index.htm> (Accessed 23.04.17)

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

Логіка народження досвіду єднання: влада цілого знання

Анотація. Аналіз статті зосереджений на дослідженні механізмів і логіки розгортання феномена соціальної цілісності, єднання. Автор звертається до умов формування співбуттєвості й тим аспектам, які відповідають за її гармонію, порядок. Йдеться про феномен духовної культури, що наділяючи смислами, надає реальності її змістовність і цілісність сприйняття. Способом осягнення цього знання є пізнання себе, середовищем інтерпретації та реалізації виступає комунікативна спільнота – комунітас, мовою спілкування якої є єднання – радість осягнення, де артикуляція власних переживань і інтерпретація чужих (ідентифікованих на основі правил спільнотної комунікації), має життєстверджуючий сенс. Духовна культура, як цілісне знання, є сутнісна умова конструювання досвіду єднання. Це символічне втілення екзистенції «бути» в просторі людських відносин, ерзац людяності, що зосереджує в собі і транлює патерни гармонійного співбуття. Дане дослідження є необхідним теоретичним кроком у формуванні комплексної методології аналізу проблематики соціальної цілісності.

Ключові слова: духовна культура, соціальне єднання, цілісність, цілісне знання, співбуттєвість.

Brodetskaya Yu., PhD in Social Science, docent, Doctoral student of the department of philosophy, O. Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnipro, Ukraine), E-mail: visnukdnu@i.ua

The birth logic of the unity experience: integral knowledge power.

Abstract. The article is focused on researching the mechanisms and logic of the work of the social integrity, unity phenomenon. The problem of social integrity, social cohesion, the formation of a common whole occupies an extensive field of social discourse. It is not a question of total integration, which is caused by the imperious claims of the parties. The space of shared beingness

is the environment of communitas, where integration is natural, conscious, reasonable. This is an existential form of harmonious coexistence, 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.

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 13

Бузский М. П.,
доктор философских наук, профессор кафедры философии,
Волгоградский государственный университет
(Волгоград, Россия), E-mail: Metamarat1@yandex.ru

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ГУМАНИЗМА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

***Аннотация.** В статье обсуждается регулятивная роль и способ бытия феномена гуманизма в обществе. Раскрывая современные подходы к исследованию гуманизма, автор останавливается на особенностях его проявления в мировоззрении христианства и философии Возрождения. Выдвигается идея, что для усиления роли гуманизма в современном обществе оказываются недостаточными объективно и стихийно складывающиеся условия общественной жизни, но необходимо специальное выявление и конструирование этих условий, воспитание культуры гуманизма.*

***Ключевые слова.** Гуманизм, нормативность, личность, мировоззрение, социум, культура, религиозный гуманизм, светский гуманизм.*

Глобализация современного общества, которая сопровождается усилением международных связей, созданием мировых коммуникационных сетей и каналов, вместе с тем является основой роста конфликтов и противоречий, вызванных тенденцией внутреннего расширения локальных миров, наталкивающихся на жесткие внешние границы, актуализирует проблему *формирования всеобщего регулятора*, обеспечивающего координацию интересов, ценностей, сознания и мировоззрения современных стран и народов. Такой регулятор должен возвышаться над местными условиями или конкретными направлениями функционирования планетарной человеческой системы. Он может существовать лишь как добровольно принятая надгосударственная ценностная **норма**, способная привести к некоторому «общему знаменателю» все многообразие условий существования стран и народов, выровнять, или скоординировать различия их собственного социально-исторического времени, найти уровень и содержание, направленность диалога многообразных культур и традиций. Такой регулятор, существуя в настоящем, вместе с тем должен открывать *параметры будущего*, с позиций которого каждое общество способно возвыситься над своими конкретными условиями и проблемами, увидеть их с позиций общечеловеческого целого. Можно предположить, что этим параметрам соответствует феномен *гуманизма*, – ценностно-культурной и духовно-мировоззренческой формы развития высших начал бытия человека, обеспечения его субъектности.

Раскрывая культурно-ценностный смысл гуманизма, А. А. Кудишина подчеркивает: «Гуманизм как продукт научно-рационального мышления, свободомыслия и креативных начал человека стал в наше время мировоззренческим основанием и стимулом интенсивного развития, в основном, светской культуры. Вместе с тем строгая приверженность гуманистов принципам свободы совести и веротерпимо-

сти делают его инструментом защиты людей от дискриминации и преследований по религиозным основаниям, пространством веротерпимости и культурного диалога, вовлекающего в себя все многообразие человеческого опыта. Таким образом, современный, ориентированный на научную картину мира гуманизм актуален, поскольку способствует установлению баланса и гармонии между религиозной и светской компонентами мировой культуры.

Актуальность исследования гуманизма как феномена культуры связана с особой исторической миссией этого явления, поскольку, как система ценностей, мировоззрение, стиль мышления и познания, он определяет сегодня наиболее существенные области духовной жизни общества [1].

С развитием гуманизма связывают свои надежды ученые и общественные деятели различных стран. В XX веке именно великие гуманисты – А. Швейцер, Т. Манн, М. Горький, Д. Шостакович, как и более близкие к нам во времени А. Сахаров, Н. Моисеев и др. рассматривали проявления дегуманизации мира как угрозу человечеству, делая упор на развитие таких свойств человека, как человечность, свобода, творчество. Философия XX века, поставив человека в центр своего рассмотрения, с позиций гуманизма выявила его глубинные трансцендентные свойства и личностные ориентации. Н. А. Бердяев и П. Флоренский, Ж.-П. Сартр и М. Хайдеггер, В. Франкл и Ю. Хабермас – каждый из них по-своему раскрывает новые черты и грани гуманизма как единственной перспективы человеческого будущего, не имеющей альтернатив.

Вполне современной остается философия Н. Бердяева, поставившая ряд задач для развития человека, личности. Сегодня, в условиях господства техносферы и резкого сжатия духовного горизонта человека – его попыток адаптироваться к ситуации «здесь и теперь» – актуальна идея русского философа о том, что «человек есть существо, способное возвыситься над собой, и это возвышение над собой, трансцендирование себя, выход за замкнутые пределы самого себя есть творческий акт человека» [2, с. 349]. Человек должен сделать себя сам – эта идея, которая идет еще от итальянских гуманистов, у Бердяева приобретает форму самоопределения личности, выполнению своеобразного «долга» по отношению к себе и другим: «Личность выковывается в этом творческом самоопределении. Она всегда предполагает призвание, единственное и неповторимое призвание каждого» [2, с. 355].

Эта высокая миссия гуманизма, его всеобщая внутренняя духовно-нравственная нормативность порождает необходимость прояснения его онтологического статуса: существует ли он лишь в сфере субъективного должностования, или же вместе с этим и развертывается в плоскости бытия общества. Вопрос заключается в прояснении источника гуманизма: воспроизводится ли он как некоторое требование (функция) социума среди других символов и смыслов культуры (морали, политических и др. отношений), или же он сохраняется и передается через поколения как некоторый код, встроенный в историю культурно-человеческого «вхождения в мир» и человеческого субъектного самоопределения? Можно ли считать, что гуманизм выступает как важнейшее проявление «меры человеческого начала» в мире, как некая граница, выделяющая человека из мира живых существ и предписывающая ему самоосуществление в таких «координатах», как добро, гуманность, свобода и творчество? Открывается ли гуманизм как уже существующее содержание и норма в сознании и духовном самоопределении личности, или же он все-таки создается в процессе очеловечивания мира?

В современных подходах и определениях гуманизма этот вопрос остается не выясненными. Так, П. Куртц предлагает выделить пять следующих «стержневых» (core) признаков светского гуманизма:

1. гуманизм предлагает набор ценностей и достоинств, вытекающих из признания человеческой свободы и самостоятельности. Этика гуманизма противостоит этике религиозно-авторитарной;

2. гуманизм отрицает идею сверхъестественного;
3. гуманизм привержен методу исследования, опирающемуся на разум и научную объективность;
4. гуманизм обладает своей нередуктивистской естественной онтологией, основанной на научном знании;
5. делом философов-гуманистов являются не только вопросы теории, но и воплощение идей гуманизма в практической жизни как альтернативы теистическим религиям [3, с. 136].

Здесь выделены некоторые признаки гуманизма, даже его онтология, однако «субстанция» гуманизма упущена.

Е. Сметанин определяет гуманизм как «мировоззрение, основанное на гуманности, т.е. человеколюбии, уважении человеческого достоинства» [4, с. 131]. Человек начинается с его отличий от животного, и в этом аспекте Родословная человечности связывается им с теми чертами, которые отличают человека от животного, и среди них уже существует гуманность, которая начинается с осознания себя и своего места в окружающем мире. Если животному присуще стремление биологически выжить, то у человека оно преобразуется в стремление к саморазвитию, расширению своего опыта. Все это фиксируется в развитии культуры. «Человечность же зарождается тогда, когда это стремление направляется и на кого-то еще, сперва пусть близкого, знакомого, затем и на далекого, а нередко и на чужого» [4, с. 132].

И все же – где источник именно такого мировоззрения?

Основным признаком фундаментального характера гуманизма современные исследователи считают его укорененность в сознании, внутреннем мире личности, причем, не просто как некоторого «фактора», но как особого «канала воздействия» на личность, побуждая ее стремиться к лучшему, более высокому. «Осознание человеком своей собственной человечности, ее ресурсов и возможностей – это решающая интеллектуальная процедура, переводящая его с уровня гуманности на уровень гуманизма. Каким бы невероятным это иногда ни казалось, но человечность – неустранимый элемент внутреннего мира любого психически нормального человека. Абсолютно бесчеловечных людей не бывает и быть не может. Но нет и абсолютно, стопроцентно человеческих людей. Речь идет о преобладании и борьбе в личности того и другого» [4, с. 102].

Интересно, что и без точного определения онтологического статуса гуманизма современные авторы связывают с ним самые разные направления развития общества и человека. Так, в книге «Построение мирового сообщества: Гуманизм в XXI в.» [4] отмечается, что в ближайшее время наиболее актуальными для светского гуманизма станут вопросы: 1) развития науки, технологии и этики; 2) этики глобальной кооперации; 3) экологии и народонаселения; 4) глобальной войны и глобального мира; 5) прав человека; 6) этики будущего; 7) сексуальности и пола; 8) религии будущего; 9) воспитания детей и морального образования; 10) биомедицинской этики; 11) будущего гуманистического движения.

Перспективным подходом, с нашей точки зрения, является концепция гуманизма, представленная в диссертации А. В. Петрихина «Гуманизм как социокультурный процесс противостояния ценностно-мировоззренческих форм гуманности» (Краснодар, 2014), где автор пишет: «Динамическое качество гуманности человека, являющееся видом проявления его творческо-конструктивных потенций, получает в сфере социального векторы своего легитимного выражения. Так возникает форма гуманизма: разрешенная в конкретном социуме общепринятая модель проявления гуманности, основанная на иерархии ценностей, характерной для конкретного социокультурного образования. В связи с этим гуманизм – единство тенденций статики и динамики, творчества и контроля, создания «нового» и приобщения к «старому». При этом в тенденции к девальвации индивидуального начала посредством господства сложившихся представлений о наиболее верной модели реализации

человеческой активности коренится болезнь любой парадигмальной формы гуманизма, упускающей из вида ценность человека в контексте ее надличностного и «надинституционального» характера» [5, с. 15].

Итак, гуманизм здесь выражен в допускаемой данным обществом *модели человеческой активности*. Здесь уже угадан некий «образ» бытия гуманизма – это *норма активности людей*, адекватная параметрам соответствующего социума его структуре, пространству и времени, технологической, культурной и др. сферам. Однако еще нет объяснения *оснований* существенной связи между гуманизмом и активностью: нет прояснения того, почему гуманизм стимулирует активность. Автор предполагает, что «интегральный» гуманизм может быть воспринят как фактор сознательной трансформации незавершенной сущности человека, способствующий реализации единой гуманистической цели» [6, с. 41]: «Научить человека быть на уровне своих возможностей, помочь ему наилучшим образом адаптироваться к среде обитания, научить человека партнерству, плодотворному и взаимоприемлемому сотрудничеству с миром природы, с обществом, с себе подобным и самим собой» [7, с. 85].

Стало быть, гуманизм «движет» человека к его собственной (человека) сущности. Если так, то эта сущность приобретает некий онтологический статус, и является укорененной где-то в содержании общества, существуя как «контекст» и смысловая (моральная, ценностная) норма взаимосвязей и отношений людей. Можно уже отметить, что гуманизм «приоткрывает» в бытии общества некоторую нормативность общественного и личного бытия человека, т.е. выступает – вместе с культурой, ее ценностями и моралью – неким *ближайшим по отношению к человеку пространством*. Это пространство индивиды открывают в себе – в своем внутреннем мире – как стремление к гуманности, справедливости, тяготение к раскрытию своего собственного потенциала, к самопознанию своего «Я».

Прежде чем детальнее остановиться на этом, отметим проявившийся интерес к методологии анализа гуманизма с «информационных позиций». Так, рассматривая методологические проблемы современной науки, Н. П. Лукина считает, что эффективная методология должна:

- заключаться в актуализации гуманизма как принципа приоритетности проблем культуры, образования, воспитания человека, ценностной составляющей его бытия, сознания и познания;

- сочетать разнородные гуманитарные, технические и естественнонаучные методы исследования человека и современного общества, которые, избегая эклектики, разворачиваются в междисциплинарном контексте;

- охватывать разнородные знания о мире и человеке в мире, обобщая их в рамках метатеории философского уровня [8, с. 8].

В целом, информационный подход рассматривается здесь как «кроссдисциплинарное методологическое средство, инструмент концептуального и категориального оформления корпуса социально-гуманитарных, естественных и технических наук» [8, с. 8].

Итак, логически мы приоткрыли проблему уточнения места и роли гуманизма в обществе, специфику его связи с человеком. Для дальнейшего исследования необходимы два предварительных тезиса. Первый заключается в том, что существует определенная детерминация поведения живого организма определенным «набором» его видовых норм и условий. Это положение выступает как развитие известного тезиса о том, что «если складывается совокупность необходимых условий и отношений (континуум), то любая вещь, связанная с ними, вступает в свое существование» (Г. В. Гегель). Смысл второго тезиса в том, что этому условию – воздействию «полноты бытия» – подчиняется и человек. Но из-за сложности и многоаспектности культурно-символического, знакового мира, в котором существуют люди, конкретные индивиды могут и не «узнать» пространства их собственной

идентичности, т.е. не откликнуться на «призыв» их собственной сущности, «само-сти», представленной в этом пространстве.

Данная сущность и выступает как **гуманизм**. Но это требует прояснения. Прежде всего, что означает выражение «полнота условий» как «среда» и основа существования гуманизма? Гуманизм выступает как особое отношение, в котором человек способен быть «тем, кем он есть по своей сути» – человеческим, нравственно ориентированным, гуманным. Но при этом он должен выйти за рамки жестких материальных и системно организационных условий, в которых его *суть* подменяется его *заданной внешне ролью* и набором выполняемых функций. Или же он должен выполнить особую внутреннюю «редукцию» окружающей среды, возвыситься над ней.

Интересный опыт здесь открывает религиозный гуманизм. Средством такой редукции является *религиозная вера*: выходя за рамки реального мира, человек устремляется на основе веры к трансцендентной встрече с Богом, в пространстве которой реальный мир теряет свою принудительную силу воздействия и оказывается «видимостью». Опыт мировых религий, в частности, христианства, открыл многие черты внутреннего мира человека, прежде всего – духовно-морального плана. Любовь к ближнему, сострадание, милосердие и др. – все эти качества человека приоткрываются в поле опыта «трансцендентной редукции» – открытия мира, в котором приостанавливают свое действие жесткие параметры такой объективной реальности, как общество.

Религиозный гуманизм вовсе не означает, что он возникает для человека и в человеке как «действие божественного начала». Скорее, это формирование среды и ее ценностей, в который сохраняется приоритет субъективности человека, вынесенной в пространство общения, в культуру, мораль, правила поведения. Но, возникнув, такой гуманизм не исчезает и не растворяется в жестких рамках общества, но противостоит им как «другой мир».

Но само появление христианства, в котором постулируется гуманизм, было связано с надеждами людей на искоренение мирового зла, с достижением некоторой «гарантии» достижения моральной и социальной справедливости. Здесь реальные общественные отношения перевоплощаются в сознании и установках людей в отношении надежды, которая воплощается в появлении некоторого «мессии» – гаранта осуществления ожиданий массы людей. М. Кубланов пишет: «У многих народов древности в «смутные», наполненные потрясениями периоды их истории возникает сходный психологический феномен – надежда на чудесное избавление. В древне-восточных цивилизациях это вылилось в системы сотерических и мессианских идей, в целом сводящихся к ожиданию спасения» [9, с. 36].

Спасение – это обновление мира через изменение его смысла. Но он может быть выявлен не обычным человеком, а мессией, который способен «прочитать» этот тайно выраженный смысл. Отсюда – существование в любой религии ее «отца-основателя».

Но религия впервые поворачивает человека лицом к самому себе, ставит вообще эту проблему как жизненно важную. В. В. Бычков пишет: «В истории культуры наступил момент, когда человек начал осознавать, что должен быть *человечным*, что *человечность* – его основное достояние... Античный герой и римский полководец, философ и поэт классической эпохи просто не знали, что это такое. Только поздняя античность, начертав на своих знаменах образ страдающего за других Бога – человека, первые в истории культуры сознательно подняла голос в защиту слабого, обездоленного, страдающего человека, пытаясь и теоретически обосновать и доказать (опираясь на божественный авторитет), что человек должен быть прежде всего *человечным*» [10, с. 147–148].

Еще один «звездный час» для гуманизма наступил в раннем периоде итальянского Возрождения. Возникнув как мировоззрение светской городской культуры

раннего капитализма, еще не разрушившего целостность личности, но впервые после античности поставившего индивида «перед самим собой» (сняв при этом «посредничество» Бога и зависимость от него), этот гуманизм начала XV века поставил вопрос об «определении» человека с точки зрения его бытия, призвания, миссии. В контексте требований мировоззрения гуманизма происходит самопостижение человека: не только раскрывались его новые черты, такие как активная самореализация, возрожденная телесность и обмирщение чувств, достоинство и индивидуальность, но и «переоткрытие» античной культуры, которая ставилась в прямую связь с эпохой Возрождения. В этом отношении характерна издательская активность гуманистов: «... за первые полтора столетия со времени изобретения книгопечатания ими (гуманистами – М. Б.) были опубликованы практически все сочинения греческих и латинских отцов церкви» [11, с. 29].

Все эти этапы «открытия» гуманизма возникали стихийно – как результат открывшихся условий и обстоятельств. Но сегодня, когда все более широко распространяется социальное, культурное, организационное и другое *проектирование*, возникает необходимость осознанного и обоснованного выделения условий, формирования необходимых позиций, ценностных ориентиров, выделения целей и идеалов, необходимых для выявления *пространства гуманизма*, усиление его воздействия на личность и общество. *Современный гуманизм* – это не явление, возникшее сегодня, но глубинное измерение человека, которое является инвариантным в историческом изменении общества. Гуманизм меняет формы своей реализации, воплощается в современной культуре, символах и смыслах общественной жизни, раскрывает новые функции в изменяющемся обществе. Но он по-прежнему существует как особая, наиболее точная «мера» человека и его человечности, «высвобождение» которой в реальной практике требует особой «настройки» личности и общества на его освоение и внедрение в жизнь.

Гуманизм – это некоторая *внутренняя форма общества*, в которой соединяются цели, возможности и ограничения осуществления человеком своей сути – творчески духовного и нравственного освоения мира и выстраивание его смыслов. Это форма одновременно и виртуальна, и реальна. *Виртуальна* она потому, что в принципе не объективируется в каких-либо реальных «носителях», существуя лишь как некая ценность, или духовно-культурная, экзистенциально-нравственная норма бытия человека, побуждающий к действию идеал. Но *реальна* она как исторически конкретная возможность (или степень, мера) ее осуществимости в данном обществе.

Современная система образования, нацеленная на развитие гражданственности и демократизма личности, на освоение новых специализаций, должна разработать *методологию и практику воспитания культуры гуманизма*, которую должна освоить формирующаяся личность. Именно такая культура и соответствующие ей чувства, знания, потребности, мировоззрение и самосознание личности оказываются сегодня весьма важными для того, чтобы «услышать» зов требований и ценностей гуманизма, осознать усиление его воздействия как жизненную необходимость бытия и развития современного российского (да и мирового) общества. Гуманизм – это первичный смысл любой реальности, которая именно в соотношении, соизмерении с ним получает свое реальное выражение, постижение и подлинно человеческий смысл. И освоить современный облик гуманизма – это восстановить человека в современном обществе, вывести его из-под деструктивного воздействия информационно-техногенной среды. Основная задача и перспективы развития нашего общества тесно связаны с решением этой проблемы.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Кудишина А. А. Современный гуманизм как феномен культуры. Дисс. д.ф.н. – М.: Изд-во МГУ, 2007, – 359 с., – URL: <http://cheloveknauka.com/sovremennyy-gumanizm-kak-fenomen-kultury#ixzz3clhcMfbW> (Дата обращения 23.04.17)

2. Бердяев Н. А. Проблема человека. К построению христианской антропологии. – В

кн.: Самопознание. – Л.: «Лениздат», 1991, – с. 365.

3. Куртц П. Мужество статья: Добродетели гуманизма // Здравый смысл: Журн. скептиков, оптимистов и гуманистов; Спец. вып. – М., 2000, – 160 с.

4. Сметанин Е. Современный гуманизм: Документы и исследования. // Здравый смысл: Журн. скептиков, оптимистов и гуманистов; Спец. вып. – М., 2000. – С. 131.

5. Building a world community: Humanism in the twenty-first century: Papers delivered at the 10th Humanist world congress / Ed. by Kurtz P. et al. – Buffalo (N.Y.), 1989. – 362 p.

6. Петрихин А. В. Гуманизм как социокультурный процесс противостояния ценностно-мировоззренческих форм гуманности. Дисс. канд филос. наук. – Краснодар, 2014 – 161 с.

7. Жуковский В. Д Основы современного гуманизма: Российский контекст. 2-е изд., доп. – М.: РГО, 2006. – 519 с.

8. Лукина Н. П. Методологический потенциал информационного подхода в современном научном познании // Гуманитарная информатика, 2011, Вып. 6, С. 6–16.

9. Кубланов М. М. Возникновение христианства – М.: Наука, 1974 – 216 с.

10. Бычков В. В. Эстетика поздней античности. М.: «Наука», 1981. – 325 с.

11. Черняк И. Х. Гуманизм эпохи Возрождения и христианская мысль древности // Античное наследие в культуре Возрождения – М. М.: Наука, 1984. –285 с.

REFERENCES:

1. Kudishina A. A. Sovremennyy gumanizm kak fenomen kul'tury [Modern humanism as a cultural phenomenon]. Diss. d.f.n. – М.: Izd-vo MGU, 2007, – 359 s., – URL: <http://cheloveknauka.com/sovremennyy-gumanizm-kak-fenomen-kul'tury#ixzz3cIhcMfbW> (Accessed 23.04.17)

2. Berdyaev N. A. Problema cheloveka. K postroeniyu khristianskoy antropologii [The Problem of man. The construction of Christian anthropology]. – V kn.: Samopoznanie. – L.: «Lenizdat», 1991, – s. 365.

3. Kurtts P. Muzhestvo stat': Dobrodeteli gumanizma [The Courage to become: the Virtues of humanism] // Zdravyuy smysl: Zhurn. skeptikov, optimistov i gumanistov; Spets. vyp. – М., 2000, – 160 s.

4. Smetanin E. Sovremennyy gumanizm: Dokumenty i issledovaniya. [Modern humanism: documentation and research] // Zdravyuy smysl: Zhurn. skeptikov, optimistov i gumanistov; Spets. vyp. – М., 2000. – S. 131.

5. Building a world community: Humanism in the twenty-first century: Papers delivered at the 10th Humanist world congress / Ed. by Kurtz P. et al. – Buffalo (N.Y.), 1989. – 362 p.

6. Petrikhin A. V. Gumanizm kak sotsiokul'turnyy protsess protivostoyaniya tsennostno-mirovoznrencheskikh form gumannosti [Humanism as a socio-cultural process of confrontation of values and Outlook and forms of humanity]. Diss. kand filoz. nauk. – Krasnodar, 2014 – 161 s.

7. Zhukovskiy V. D Osnovy sovremennogo gumanizma: Rossiyskiy kontekst [Foundations of modern humanism: the Russian context]. 2-e izd., dop. – М.: RGO, 2006. – 519 s.

8. Lukina N. P. Metodologicheskiy potentsial informatsionnogo podkhoda v sovremennom nauchnom poznanii [Methodological potential of the information approach in contemporary scientific cognition] // Gumanitarnaya informatika, 2011, Vyp. 6, S. 6–16.

9. Kublanov M. M. Vozniknovenie khristianstva [The Emergence of Christianity] – М.: Nauka, 1974 – 216 s.

10. Vyckov V. V. Estetika pozdney antichnosti [Estetika late antiquity]. – М.: «Nauka», 1981. – 325 s.

11. Chernyak I. Kh. Gumanizm epokhi Vozrozhdeniya i khristianskaya mysl' drevnosti [Humanism of the Renaissance and the Christian thought of antiquity] // Antichnoe nasledie v kul'ture Vozrozhdeniya – М. М.: Nauka, 1984. –285 s.

Бузский М. П., доктор філософських наук, професор кафедри філософії, Волгоградський державний університет (Волгоград, Росія), E-mail: Metamarat1@yandex.ru

Онтологічний статус гуманізму в сучасному суспільстві.

Анотація. У статті обговорюється регулятивна роль і спосіб буття феномена гуманізму в суспільстві. Розкриваючи сучасні підходи до дослідження гуманізму, автор зупиняється на особливостях його прояви в світогляді християнства і філософії Відродження. Висувається ідея, що для посилення ролі гуманізму в сучасному суспільстві виявляється недостатніми об'єктивно і стихійно складаються умови суспільного життя, але необхідно спеціальне виявлення і конструювання цих умов, виховання культури гуманізму.

Ключові слова: Гуманізм, нормативність, особистість, світогляд, соціум, культура,

Buzsky M., Doctor of philosophical sciences, Professor, Department of Philosophy, Volgograd state University (Volgograd, Russia), E-mail: Metamarat1@yandex.ru

Ontological status of humanism in the modern society.

***Abstract.** In the article discusses mode being and regulative function of humanism in society. Discovering the modern directions in the research of humanism, the author strives for determination its place in the society, and to make verification its objective status. Humanism is revealed in the article as humane and the factor of impact on the conscience of man.*

Revealing of modern ways of humanism studying, the author dwells on peculiarities of its display in the Christian world outlook and philosophy of Renaissance.

The author moves forward the idea, that humanism came into being on the base of favourable conditions, which had arisen spontaneously. But in the modern Society man has to study its characteristics and conditions of its appearance for the constructing this phenomenon. It is necessary to educate the culture of humanism or to understand it as a sense and value. Thus the humanism can exist as the common regulative norm of the modern society.

Keywords: Humanism, normativeness, personality, world outlook, sociality, culture, religion humanism, secular humanism.

УДК 141.31

Григорян И. Б.,

аспирантка кафедри філософії,
Донецкий национальный университет имени Васыля Стуса
(Винница, Украина), E-mail: iskyi1234@yandex.ua

ПРОБЛЕМА УНИВЕРСАЛИЙ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРМЯНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

***Аннотация:** Стаття посвящена одному из главных вопросов средневековой философии – проблеме универсалий. Рассмотрены основные направления: реализм, номинализм, концептуализм на примере философских произведений западноевропейских философов (Бозций, Росцелин, Ансельм Кентерберийский) и представителей армянской философии (Давид Анахт, О. Воротнеци, Г. Татеваци).*

***Ключевые слова:** проблема универсалий, средневековая армянская философия, номинализм, реализм, концептуализм.*

Постановка проблемы. Средневековая армянская философия всегда вызывала противоречивые оценки исследователей: одни – называли выдающейся эпохой в развитии армянской философской мысли, другие – пытались лишить ее права называться философией. Такие разногласия лишь подчеркивают актуальность исследования этого периода, исследование которого открывает новые перспективы для историко-философского осмысления.

Одной из доминирующих тем философских дискуссий в эпоху средневековья была проблема онтологического статуса универсалий. Это позволяет утверждать, что ее постановка и решение отражают главные тенденции и специфические свойства данного периода. Исследование проблемы универсалий в средневековой армянской философии имеет не только сугубо научно-философский или теологический характер – это весьма острая философско-мировоззренческая проблема для христианских мыслителей, и ее актуальность является вполне правомерной.

Вопрос о онтологическом статусе общих понятий впервые был поставлен античными мыслителями на основе интерпретации отношений между вещами, родами и видами в философии Аристотеля. Наиболее полно эта проблема была выявлена позднеантичным философом Порфирием в его комментарии труда «О категориях».

Как соотноситься общее и единичное, умственное и чувственное – эти вопросы

всплыли на поверхность в период патристики, в ходе тринитарных споров, в которых решался богословский вопрос о соотношении трех лиц Троицы. Спор об универсалиях разделил средневековую схоластику на несколько направлений, которые сформировались в ходе дискуссии: номинализм, реализм, концептуализм.

Реалисты придерживались платоновского учения об идеях и полагали, что универсалии существуют до вещей. Сторонники концептуализма или умеренного реализма исходили из аристотелевского учения и полагали универсалии существующими в вещах, но не вне их. Номиналисты не допускали реального существования универсалий, они существуют после вещей. Общим направлением в развитии схоластики была эволюция от реализма к номинализму, хотя защитников крайних форм номинализма и реализма во все времена было найти не просто.

К настоящему времени существует множество научных работ, в которых данная проблематика нашла определенное место. Значительное влияние на формирование современных подходов к анализу данной проблемы произвели работы М. Хайдеггера и М. Мамардашвили. Исследование Ю. Михаленко, Н. Гарпцева, Н. Мудрагей, Г. Смирнова и др., позволили проанализировать обозначенную проблему в русле истории становления научного мировоззрения и раскрыть специфику онтологических взглядов средневековых мыслителей.

В 1957 году вышла монография известного современного философа С. С. Аревшатяна «Философские взгляды Григора Татеваци». Рассматривая подход Татеваци к проблеме универсалий, С. Аревшатян особо отмечает, что тот использовал номинализм фактически как основное философское оружие в полемике с католиками (халкидониками). Аревшатян пишет: «Именно против томизма, принятого на вооружение Ватиканом, вёл борьбу Татеваци. В борьбе с реализмом Фомы, проповедуемым в Армении ватиканским эмиссаром епископом Варфоломеем и армянскими унитарями, развивались номинализм и материалистические тенденции философии Татеваци, который стремился всеми возможными средствами противостоять католическим учениям и воспрепятствовать католическому проникновению в Армению, не допустить поглощения армянской церкви Ватиканом» [13, с. 86].

Проблема универсалий также затрагивается в ряде современных работ, например, в диссертационном исследовании Д. Цагикян «Grigor Tatevatsi and the sacraments of initiation» защищенной в Эдинбургском университете в 2014 году.

Цель нашей статьи. Цель нашего исследования выполнить компаративистский анализ западноевропейской и армянской философиями в решении проблемы о природе универсалий.

Изложение основного материала. История философии каждого отдельного народа является частью всемирной истории философской мысли. Начало философской мысли в Армении восходит к древнейшим временам. По античным источникам армянский царь Тигран II и его сын Артаваад покровительствовали философам, ученым и поэтам. В дальнейшем Армения стала одно из первых стран, принявших христианство в качестве государственной религии (начало IV века). После создания армянской национальной письменности выдающимся ученым и мыслителем Месропом Маштоцом в 405 году, на армянский язык были переведены многие литературно-художественные и научно-философские произведения, в том числе важнейшие труды античных философов и ученых – Аристотеля, Платона, Зенона, Филона Александрийского и др.

Для истории армянской философии значительный интерес представляет философское наследие крупнейшего армянского мыслителя раннего средневековья Давида Анахта (арм. Դավիթ Անախտ, Давид Непобедимый; конец V века – 1-я половина VI века). Его философия своими идейными источниками связана с античными философскими школами. Он выступал против догматизма и схоластики, развивал светское научное мышление, доказывал возможность познания мира.

Его философское наследие оказало мощное влияние на последующее развитие всей армянской философии.

В своем наиболее важном для нашего исследования произведении «Анализ «Введения» Порфирия» Давид сначала говорит о различии частных и общих сущностей: «Отметим, что из сущностей одни являются частными, другие – общими. Так вот из частных и имеющихся в подлунном мире сущностей ни одной не присуще быть вечной и неизменной, а общим сущностям свойственно быть вечными и неизменными. И вот, зная это, [мы усматриваем], что философия, следуя природе, создаётся общими сущностями, которым присуще быть вечными и неизменными. Частные же сущности, называемые индивидами, не являются вечными и неизменными, и поэтому философия образуется не ими» [1, с. 115].

Затем он обращает внимание на существовании умопостигаемых реалий: «... не все из сущего воспринимается ощущениями. Ибо если сущим было бы лишь то, что воспринимается чувствами, то в этом случае не были бы сущими ни бог, ни разум, ни душа, которые не воспринимаются ощущениями» [1, с. 120]. Затем он дает своё понимание общего: «Общее есть восприятие множества в численно одном по виду. Мы говорим «в численно одном», так как общее есть нечто одно, и, поскольку материя у множества также едина, добавляем – «по виду»... И говорим «восприятие множества», ибо, будучи единым, общее проявляется во множестве вещей» [1, с. 120]. И далее Давид излагает своё понимание точки зрения самого Порфирия по поводу бестелесности родов и видов и тройкого способа существования универсалий: «Наш философ достоин большой похвалы из-за той ясности, которую вносит настоящее его произведение, ибо он говорит, что хотя в результате разысканий и исследований мы и установили, что эти [роды и виды] бестелесны, однако если провести другое, более глубокое рассмотрение, то можно сказать, что они существуют до множества [вещей], ибо порождаются божественным творчеством. А находятся во множестве [вещей], ибо проявляются в материи. И существуют после множества [вещей], так как наличествуют в познании нашего разума» [1, с. 123].

Согласно Давиду Анахту, общее должно существовать в вещах, так как оно как истинное знание существует в нашем уме, ибо истина соответствует тому, что имеет место в реальности; а то, что не соответствует реальности, является заблуждением: «[Роды и виды] существуют не в одних лишь мыслях, как говорят они, а как реально сущее; [с одной стороны, они существуют] не сами по себе, а в нашем мышлении. Но мы ведь называем несущим то, что находится в одних лишь мыслях, как козлоолень. И если это так, то понять, что общее не находится в одних только мыслях, так как общее мы познаем из сущих» [1, с. 126].

Проанализировав комментаторские работы Давида Анахта нельзя не согласиться с современным исследователем его творчества Н. И. Стяжкиным, который в своей статье «Давид Непобедимый: «формула» тройкого существования универсалий и диалектическая логика», утверждает, что Давид «не только существенно уточнил порфириевскую постановку проблемы универсалий, но и впервые предложил фактически так называемый компромиссный вариант её решения в духе умеренного (аристотелевского) реализма, который (вариант) часто возводят к Альберту фон Больштедту и Фоме Аквинскому» [2, с. 181–182].

Огромное влияние на формирование западной философской традиции сыграл современник Давида Анахта – Северин Боэций.

Аниций Манлий Торкват Северин Боэций, автор «Утешение философией» («*De consolatione philosophiae*») одного из популярнейших книг Средневековья, которое оказало влияние на европейскую литературу. В многочисленных комментариях к различным философским трактатам, Боэций определил стратегии средневековой философии относительно проблемы универсалий. Комментируя Порфирия, он сталкивается с тремя вопросами: 1) универсалия, существует ли

оно субстанциально или же только мысленно? 2) насколько они телесны? 3) если они бестелесны, то едины ли с чувствами? И хотя сами вопросы были поставлены Порфирием, ответы на них нашлись в комментариях Боэция. Его решения позднее, как и решение Давида Анахта было названо умеренным реализмом.

Согласно Боэцию роды и виды «существуют в телесных и чувственно воспринимаемых вещах. Но постигаются они отдельно от чувственного, и только так может быть понята их природа и уловлены свойства. Поэтому мы мыслим роды и виды, отбирая из единичных предметов, в которых они находятся, черты, делающие эти предметы похожими» [3, с. 28], «Таким образом, они существуют именно в единичных вещах (*in singularibus*). Мыслится же общее (*universalia*), и видом следует считать не что иное, как мысль (*cogitatio*), выведенную из субстанционального сходства множества несхожих индивидов» [3, с. 28].

Проблема сущности соотношения общего и единичного становится основной в эпоху ранней схоластики. Именно тогда возникают два радикально противоположных подхода к ее интерпретации, одним из которых был номинализм. Основоположителем средневекового номинализма в Западной Европе считают Росцелина из Компьени.

Отрицая объективную реальность общих понятий, Росцелин учил, что общие понятия суть только имена, которыми мы называем определенную совокупность сходных между собой единичных вещей. Он говорил, что общие понятия – просто «дуновения звуков» (*flatus vocis*). Таким образом, его точка зрения на универсалии является ультраноминализмом. У Росцелина, как и у предшествовавших ему номиналистов, номинализм связан с сенсуализмом.

Росцелин применяет свою номиналистическую диалектику к осмыслению христианского вероучения, сделав предметом анализа один из его центральных догматов – догмат Троицы. При этом он указывал, что не может быть некоей единой божественной субстанции, объединяющей существование одновременно трех божественных лиц. Он считал, что в действительности могут существовать только три различных Бога. Подобно этому мнимым, чисто словесным является различие Бога и его атрибутов, свойств, например различие между божественностью Христа и его человеческим существованием.

В этих выпадах Росцелина против важнейших догматов христианского вероучения проявилось не только антиреалистическое, антидогматическое, по, можно сказать, и антитеологическое острие его номинализма. Значительная часть христианской догматики, обосновывающаяся схоластическим реализмом, с позицией номинализма выглядела надуманной спекуляцией. Тем самым ставилась под сомнение учение «Отцов Церкви» и возникла угроза всей христианской теологии.

Наиболее выдающимся представителем реализма и одним из основоположников классической схоластики был Ансельм Кентерберийский. Он является автором многих богословских трудов, ставших основой догматического учения римско-католической церкви.

Ансельм ведет доказательство реального существования универсалий через анализ высказывания. Он полагает, что единство двух субстанций осуществляется актом интеллектуального «схватывания», или конципирования, которое выражено в высказывании. Благодаря высказыванию обнаруживается истина, которая определяется как «правильность, воспринимаемая одним лишь сознанием» [4, с. 186]. Любая вещь существует потому, что было высказано, что она существует. Ансельм различает «высказанную вещь» и «высказывающую речь», которые связываются друг с другом через способность обозначения. Если высказывающая речь обозначает как существующее то, что существует так, как должно существовать, она истинна и правильна, в противном случае обозначение неправильно [4, с. 169]. Истина, или правильность, одна, неизменна и не зависит

от обозначения. Она не исчезает при исчезновении обозначения. Напротив, только в соответствии с нею требуется обозначение того, что должно быть обозначено, а поскольку истина и слово суть одно, то и сама истина требует обозначения того, что должно быть обозначено. Обозначение требуется для перевода единого универсального в разнообразное. Следовательно, по Ансельму, не потому существует много правильных обозначений и соответственно много единичных правильностей, что есть много вещей, как полагают номиналисты, а напротив: вещи существуют правильно в том случае, когда они существуют согласно должному, что свидетельствует о том, что у них одна правильность, или истина. Сами вещи и их обозначения существуют благодаря истине, которая существует не в вещах (позиция концептуализма) и не из них (позиция номинализма), а сама по себе до и вне вещей [5].

Таким образом, в XI–XII веках в западноевропейской схоластике окончательно оформились и вступили между собой в борьбу – реализм и номинализм. Преодолеть крайние позиции реализма и номинализма попытался концептуализм. Главным пунктом разногласий был вопрос об онтологическом статусе универсалий: обладают ли они реальным существованием или нет, хотя фактически предметом обсуждения были все основные проблемы философии.

В дальнейшем концепция умеренного реализма Фомы Аквинского стала основой официальной доктрины римско-католической церкви. Немалую роль в ее становлении сыграли также труды Дунса Скота; определенную оппозицию ей составляла доктрина Вильяма Оккама.

В армянской философии, которая в эпоху Средневековья развивается на основе концептов патристики и схоластики, проблема универсалий приобретает свой специфический характер, связанный с церковно-догматическими спорами, которые велись между униатскими кругами, стремящимися к единству с римско-католической церковью и сторонниками независимости армянского христианства.

В XII–XIII веках традиции неоплатонизма в армянской философии начали утрачиваться и в дальнейшем «армянская философская мысль развивалась в направлении, указанном Аристотелем» [6, с. 164], что в конечном итоге это привело к развитию номиналистического течения среди армянских богословов.

Известный историк армянской философии Г. Г. Габриелян пишет: «В Армении номинализм как особое течение сформировался в основном в XIII веке. В несформировавшемся виде номинализм в Армении по существу, начинается фактически с V века. Дело в том, что философская мысль в Армении в основном развивалась в аристотелевском направлении; платонизм, явившийся гносеологической основой реализма, не имел в стране широкого распространения. Не случайно, что никто из видных армянских мыслителей не стал признанным теоретиком реализма. Весь ход развития философской мысли создавал условия для формирования номинализма и упрочения его позиции» [6, с. 65].

Для понимания данного подхода обратимся к философскому учению одного из известнейших армянских философов Ованеса (Иоанну) Воторнеци. Проблему универсалий он раскрывает в своем анализе «Категорий» Аристотеля и «Введения к категориям Аристотеля» Порфирия. В ходе обсуждения различных ее аспектов О. Воторнеци ссылается на уже устоявшуюся армянскую философскую традицию, но это не мешает ему сформировать ряд идей и принципов, которые являлись не только новшеством в средневековой армянской философии, а и сыграли определенный вклад в теоретическое понимание проблемы универсалий. В частности, он впервые анализирует соотношение частного и общего.

В «Анализе «Категорий» Аристотеля» он пишет: «Род есть первичное как возможность, а индивидуум есть первичное. Как действительность... Род есть первичное порядку, а индивид есть первичное по достоинству» [7, с. 36]. «Случайное может быть и может не быть, не уничтожая подлежащего, ибо оно не

создаёт его тем, что существует, а человек и живое сущего [как вторые сущности] тем, что они существуют, создают [возможность] существования Петроса, и если их нет, то невозможен и Петрос» [7, с. 48]. Хотя и считается, что О. Воротнеци номиналист, но вышеупомянутая цитата демонстрирует некую подвижку в сторону умеренного реализма. Он пытается найти равновесие между родом и видом с одной стороны и индивидуумом с другой: «Так же, как род образует вид и индивидуум, [так] и индивидуум является матерью и родителем, производя вид и род, и [это] – не один какой-либо индивидуум, а всякий индивидуум, который входит в общее» [7, с. 36]. «Как род объемлет собой вид, а вид – индивидуум, так и индивидуум таит в себе вид и род, хотя и не объемлет, а [только] сказывается» [7, с. 39]. Из это следует, что индивид «не объемлет» род и вид, а лишь «сказывается», т.е. таит их в себе. В итоге О. Воротнеци отдает больший приоритет индивиду по отношению к виду: «Индивид [в своём существовании] не нуждается в том, чтобы было высказывание о нём рода и вида; последние же нуждаются [в нём как] в подлежащем, ибо в нём сложились [и] к нему прикрепились» [7, с. 39].

На более четких номиналистических позициях стоит ученик О. Воротнеци философ-богослов Григор Татеваци: «Хотя по Порфирию часть следует целому, индивид следует виду и вид – роду, однако по Аристотелю род и вид следует индивиду, ибо они являются вторыми сущностями. Индивид же является предпочтительным. Истинным и первичным сущим, которое есть единичное и частное» [8, с. 106–107]. «Индивид является первой сущностью, а вид и род – второй (сущностью); и предпочтительным (является индивид) ибо род и вид владеют и потенциально, тогда как индивид владеет или актуально; и (индивид называется) наилучшим, ибо *род и вид образуются вследствие собирания индивидов*, а при упразднении индивидов упраздняются и они» [8, с. 89].

Как и Росцелин, Татеваци применяет свой номинализм по отношению к христианскому вероучению. Так, Г. Татеваци пишет: «Сущность и единичное (единое) тождественны, потому что, какое преимущество имеет сущность, то же имеет и единичное, и каждая сущность стремится сохранить свою единичность. Сущность противоположна разделению, потому что от разделения сущность разрушается, а в единичности – сохраняется. Бог же превыше всякой сущности, значит – и всякого вида единичности» [10, с. 36]. Данная цитата наглядно демонстрирует православную точку зрения Г. Татеваци четко сформированную Великими Каппадокийцами: в Боге сущность одна. Из фразы «от разделения сущность разрушается», следует вывод, что Татеваци под «сущностью» подразумевает не вид, так как последний не разрушается при делении на индивидов, а нечто иное. Дальнейший ход его мыслей делает ещё более явным то, что он описывает субстанциальное единство Троицы: «Ипостаси тварей имеют одну сущность по виду, а не по числу, а божественные ипостаси – одно по числу: одна ипостась не имеет более (сущности), чем три, ни три – более (сущности), чем одна» [10, с. 41]. Это место следует поставить в параллель с высказыванием Аристотеля в Метафизике: «В некоторых случаях совершенно очевидно, что рождающее таково же, как рождаемое, однако не то же самое и составляет с ним одно не по числу, а по виду, как, например, у природы вещей (ведь человек рождает человека)» [11, с. 202].

Возникновение номинализма в Армении имела и другой идейный источник. Он был связан с теми церковно-догматическими спорами, которые велись между католической и армянской церковью.

«Реалистическое» решение вопроса о соотношении общего и единичного, отдающее приоритет общему, являлось своего рода обоснованием первичности и превосходства общей церкви, общего главы христиан всего мира, на роль которого претендовали римские папы. Национальные, автокефальные церкви должны признать верховенство Рима и воссоединиться с ним.

Противостоявшие этой политике и этой идеологии Иоанн Воротнеци и Григор Татеваци ясно сознавали, что сторонники унии к христологическим, церковно-догматическим аргументам умело добавляют и философское обоснование. Доминиканские ученые миссионеры в философских спорах подчеркивали приоритет общего над единичным и тем самым недвусмысленно проводили параллель между «общим главой» христианского мира, каковым католики считали римского папу, и отдельными церквями, в данном случае в первую очередь с армянской. При этом свою позицию они пытались подкрепить учением Фомы Аквинского, тогда как патриотически настроенные армянские идеологи отстаивали приоритет единичного, отдельного, пытаясь утвердить автокефальность армянской христианской церкви.

Выводы: Особый интерес к проблеме универсалий в Средневековье придавало то, что она обсуждалась не чисто как философская проблема соотношения общего и отдельного, а в связи с определенными богословскими, церковными и даже политическими проблемами.

Формирование догматов христианства, особенно догмата Троицы, их логическая аргументация была невозможна без привлечения философского наследия античности. Особую роль здесь играет решение проблемы универсалий, ставшей центральной для средневековой философии.

Армянская средневековая философия также шла в русле этой концептуальной схемы, имея при этом довольно сильную специфику, связанную с наличием ранних собственных переводов Платона, Аристотеля и неоплатоников. Основанная на них философия Давида Анахта становится вершиной раннесредневековой армянской философии, синтезируя различные подходы античной философии. Умеренный номинализм мыслителей позднего средневековья (О. Воротнеци, Г. Татеваци) также был результатом синтетичного подхода, в данном случае в решении проблемы универсалий. Таким образом, армянская философия является специфичным синтезом философских традиций Востока и Запада, патристики и схоластики, номинализма и реализма.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Давид Анахт. Анализ «Введения» Порфирия // Давид Анахт. Сочинения. – М.: Мысль, 1975.
2. Стяжкин Н. И. Давид непобедимый: «формула» тройкого существования универсалий и диалектическая логика // Философия Давида Непобедимого. [Сб. ст.]. – М.: Наука, 1984.
3. Боэций А. М. Т. С. Комментарий к Порфирию // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. – М.: Наука, 1990.
4. Ансельм Кентерберийский. Монологион. Соч. – М., 1995.
5. Новая философская энциклопедия. В четырех томах. / Ин-т философии РАН. Научно-ред. совет: В. С. Степин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семин. – М., Мысль, 2010, – т. IV.
6. Габриелян Г. Г. История армянской философии. – Ереван: Айастан, 1972.
7. Յովհանն Բրտունեցի: Վերլուծութիւն «Ստորագութեան» Արիստոտէլի: – Հավարական տեքստ. – Երևան: Հայկական ՍՍՌ գիտությունների Ակադեմիայի հրատ., 1956.
8. Գրիգոր Տաթևացի. Գիրք Հարցմանց: – Կոստանդնուպոլիս, 1729.
9. Գրիգորոս Տաթևացույ լուծումն համառօտ ի տեսութիուն Դավթի: – Երևան: Մատենադարան, ձեռագիր № 1695.
10. Գրիգոր Տաթևացի. Ոսկեփորիկ: Երևան, 1995.
11. Аристотель. Метафизика, VII, 8, 1033b // Аристотель. Сочинения. – Т. 1.– М.: Мысль, 1976.
12. Аревшатын С.С. Философские взгляды Григора Татеваци. – Ереван: Изд. АН Арм. ССР, 1957.

REFERENCES:

1. David Anakht. Analiz «Vvedeniya» Porfiriya [Analysis Of The Introduction Of Porphyry] // David Anakht. Sochineniya. – M.: Mysl', 1975.
2. Styazhkin N. I. David nepobedimyy: «formula» troyakogo sushchestvovaniya

universaliy i dialekticheskaya logika [David the invincible: «the formula» a threefold existence of the universal and dialectical logic] // Filosofiya Davida Nepobedimogo. [Sb. ct.]. – M.: Nauka, 1984.

3. Boetsiy A. M. T. S. Kommentariy k Porfiryu [Review Porfiry] // Boetsiy. «Uteshenie filosofiy» i drugie traktaty. – M.: Nauka, 1990.

4. Ansel'm Kenterberyskiy. Monologion. Soch [Anselm Of Canterbury. Monologion]. – M., 1995.

5. Novaya filosofskaya entsiklopediya. V chetyrekh tomakh. [New encyclopedia of philosophy. In four volumes.] / In-t filosofii RAN. Nauchno-red. sovet: V. S. Stepin, A. A. Guseynov, G. Yu. Semigin. – M., Mysl', 2010, – t. IV.

6. Gabrielyan G. G. Istoriya armyanskoy filosofii [History of Armenian philosophy]. – Erevan: Ayastan, 1972.

7. Յովհանն Որոտնեցի: Վերլուծութիւն «Ստորոգութեան» Արիստոտէլի: – Հավաքական տեքստ. – Երևան: Հայկական ՍՍՌ գիտությունների Ակադեմիայի հրատ., 1956.

8. Գրիգոր Տաթևացի. Գիրք Հարցմանց: – Կոստանդնուպոլիս, 1729.

9. Գրիգորոս Տաթևացույ լուծումն համառոտ ի տեսութիուն Դավթի: – Երևան: Մատենադարան, ձեռագիր № 1695.

10. Գրիգոր Տաթևացի. Ոսկեփորիկ: Երևան, 1995.

11. Aristotel'. Metafizika, VII, 8, 1033b [Metaphysics] // Aristotel'. Sochineniya. – T. 1.– M.: Mysl', 1976.

12. Arevshatyan S.S. Filosofskie vzglyady Grigora Tatevatsi [Philosophical views of Grigor Tatevatsi.]. – Erevan: Izd. AN Arm. SSR, 1957.

Григорян І. Б., аспірантка кафедри філософії, Донецький національний університет імені Василя Стуса (Вінниця, Україна), E-mail: iskyi1234@yandex.ua

Проблема універсалій в середньовічній вірменській філософії.

Анотація: Стаття присвячена одному з головних питань середньовічної філософії – проблемі універсалій. Розглянуто основні напрями: реалізм, номіналізм, концептуалізм на прикладі філософських творів західноєвропейських філософів (Боецій, Росцелін, Ансельм Кентерберійський) і представників вірменської філософії (Давід Анахт, О. Воротнеци, Р. Татеваці).

Ключові слова: проблема універсалій, середньовічна вірменська філософія, номіналізм, реалізм, концептуалізм

Hryhorian I., postgraduate student of the department of Philosophy, Vasil' Stus Donetsk National University (Vinnytsia, Ukraine), E-mail: iskyi1234@yandex.ua

The problem of universals in Armenian medieval philosophy.

Abstract. One of the dominant issues of philosophical discussions in the Middle Ages was the problem of the ontological status of universals. The study of the problem of universals in medieval Armenian philosophy has not only a purely scientific-philosophical or theological character. It is a very acute worldview philosophical problem for Christian thinkers, and its relevance is quite natural phenomenon.

Opposing this policy and this ideology, H. Vorotnetsi and G. Tatevatsi clearly realized that the supporters of the union to the Christological church-dogmatic arguments skillfully add a philosophical justification. Dominican scholars and missionaries in philosophical disputes emphasized the priority of the general over the individual and thus they underlined parallel between the «common head» of the Christian world, which Catholics considered the Pope, and individual churches, i.e. in the first place the Armenian one. At the same time, they tried to reinforce their position with the names of Christ and the Apostle Paul, whereas the patriotic Armenian ideologists gave priority to the individual by the authority of Aristotle.

In the 11th-12th centuries, in Western European scholasticism realism and nominalism finally were formed and entered into a struggle among themselves. Conceptualism tried to overcome the extreme positions of realism and nominalism. The main point of disagreement was the question of the ontological status of universals: do they have a real existence or not, although in fact all the main problems of philosophy were in fact the subject of discussion.

Keywords: The problem of universals, the Armenian medieval philosophy, nominalism, realism, conceptualism.

Поліщук О.,

доктор філософських наук, доцент,
доцент кафедри суспільних дисциплін
Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії
(Хмельницький, Україна), E-mail: Prokurator2007@ukr.net

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ КУЛЬТУРИ ЯК ЗАСІБ ТВОРЕННЯ КОЛЕКТИВНОЇ ДІЇ ТА КОНСТРУЮВАННЯ МАЙБУТНЬОГО

***Анотація.** Розглянуто культуру як соціально-згуртовуючий феномен, що визначає напрям розвитку суспільства. Відмічено, що вона твориться людьми і сама творить людину. Саме в ній і через неї твориться суто людський спосіб буття. Проаналізовано сучасні концепції її встановлено, що це поняття не має єдиного визначення, воно є збірним і в його основі покладений архетип, який відображає матеріал свідомого та підсвідомого функціонування людських цінностей й об'єднує людей, формує духовну свідомість окремої людини. Доведено, що культура є душею нації, вона сприяє її об'єднанню/роз'єднанню, аналогічно відбувається утворення/не утворення колективної дії. Показано значення культури в процесі цивілізаційної інтеграції в епоху глобалізації. Відмічено, що якщо нація, яка має власну культуру інтегрується у цивілізацію, то культура припинить своє існування, натомість придуть правила, норми, стандарти, що не мають метафізичної глибини національної душі, те що діалектично діє у форматі «Виклик–Відповідь», «Свій–Чужий». Звернуто особливу увагу на діалог культур у цивілізаційному світі, як тимчасовому методу при переході від національної культури до цивілізації. Також відмічена роль національної мови, як найвищої цінності й засуджується примусове нав'язування вивчення інших іноземних мов, що нагадує принципи радянської політики у культурному відношенні.*

***Ключові слова:** буття, культура, архетип, нація, душа, національна мова, цивілізація, глобалізація.*

Постановка проблеми у загальному вигляді. Сучасний етап розвитку суспільства знаменується чималими змінами усіх сфер людського буття. Наслідком їх є становлення культури яка повинна об'єднати індивідів з метою подальшого розвитку. Тобто культура постає тим соціально-згуртовуючим феноменом, що визначає напрям розвитку суспільства. Таке бачення суті культури у суспільстві є не випадковим, адже завдяки їй індивіди як соціальні істоти, не можуть існувати поза суспільством, а відповідно, вся їхня діяльність спрямована на перетворення і вдосконалення буття що можливе лише через культуру. Це в свою чергу вимагає дії індивідів, що за формою є колективною. Вона розкривається у тому контексті, що культура суспільства творилася людьми та творила людину. Саме в ній і через неї формувався суто людський спосіб буття. Такі складові символічного світу культури як мова, наука, ремесло, мистецтво, релігія у своїй сукупності створюють певне середовище – призму, через яку людина сприймала фізичну реальність. Тому розвиток людської думки та досвіду визначає сприйняття навколишнього світу. Римський філософ і оратор Цицерон (106–43 рр. до н.е.) використовував його, говорячи про формування людської душі. Вергілій (70–19 рр. до н.е.) в «Енеїді» позначає цим словом освоєння світу як головну справу людей, сенс та основу їх буття, те, чим відрізняється людина від тварин.

Отже, культура постає соціальним феноменом який сприяє утворенню колективної дії з метою урізноманітнення та удосконалення буття людини. Культура – це явище, яке здатне як згуртувати суспільство так і дезорганізувати його.

Аналіз останніх досліджень і публікацій в яких започатковано розв'язання цієї проблеми. Варто відмітити, що питаннями культури цікавилися в усі періоди розвитку суспільства. Особливим був погляд епохи Просвітництва: Ф. Бекон, Т. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо розглядали культуру як специфічну, автономну і самоцінну сферу людської діяльності. Інший підхід до культури запропонував І. Кант, який

поділив її на культуру уміння і культуру дисципліни. Практично дослідник обмежив поняття культури межами науки і мистецтва.

З розвитком науки, техніки та самої людини змінюються і підходи до розуміння суті культури, з'являються нові елементи. Зокрема Е. Сепір та К. Леві-Строс запропонували комунікативний погляд на культуру у якому провідна роль відводилася мові. З. Фройд розглядав культуру з позиції сублімації. Серед вітчизняних дослідників варто відзначити: В. Андрущенко, М. Бойченко, Л. Губерського, М. Михальченка, М. Поповича та ін. У їх працях культура розглядається як ідеологія, рівень освіти тощо.

Поза увагою дослідників залишилися питання пов'язані з об'єднаною силою культури та роллю її у формуванні колективної дії й конструюванні буття.

Завдання статті: розглянути існуючі концепції культури і з'ясувати суть останнього; розкрити культурно-творчий потенціал культури у формуванні колективної дії та конструюванні майбутнього.

Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів. Сьогодні існує чимало концепцій культури. Однак варто пам'ятати, що до першої половини XIX ст. феномен культури розглядався на засадах раціонального осмислення. У другій половині XIX ст. його аналіз здійснювався в рамках науково-концептуальних напрямів культури. У зв'язку з цим в наш час накопичилося чимало концепцій розгляду культури: філософія Г. В. Ф. Гегеля як теорія культури (розглядав культуру у співвідношенні з людським розумом. У філософській системі мислителя культура продовжувала виступати як реалізація розуму, але не людського, а всесвітнього); філософія культури О. Шпенглера (розвинув учення про культуру як безліч замкнених «організмів», що виражали «колективну душу народу», яка проходить певний цикл життя, який проходить у продовж тисячоліть); людина, творчість та культура у філософії М. Бердяєва (людина є вільним творцем, вона стоїть вище культури, а тому її творчість обмежують сталі культурні форми); культура й несвідоме начало у філософії З. Фрейда (розглядав культуру як результат сублімації. Саме вона є рушійною силою потягу людини до знань, мистецтва, високого ідеалу); культура й колективне несвідоме у концепції К. Юнга (культура є наслідком колективного несвідомого, що відображене в архетипах колективного несвідомого); «Виклик та Відповідь» як рушійна сила у розвитку культури у концепції А. Тойнбі (вважав, що існує велика кількість культур у яких закладена істина. Рушійною силою розвитку культур є боротьба двох протилежних начал закладених у людині «божественне» й «диявольське»). Розвиток культури здійснюється шляхом «Відповідей» творчого людського духу на «Виклик» що закладає йому природа); цінність як головний принцип культури у концепції П. Сорокіна (визнавав прогресивний розвиток західної культури, але, визнаючи її як кризовий, оцінював не як остаточний занепад, а як необхідну фазу становлення нової цивілізації, що врешті-решт об'єднає все людство); культура як сукупність законних систем: структуралізм К. Леві-Строса (розглядає культуру як сукупність знакових систем); М. Фуко (розглядав культуру, як концептуальну основу для історико-наукового та історико-культурного дослідження); концепція гри Й. Хейзинга, Х. Ортега-і-Гассета, Е. Фінка (розвиток культури відбувається у процесі гри. Культурна творчість – це гра: поезія музика, художня творчість); лінгвістична концепція М. Грушевського та І. Огієнка (визначають мову як фактор, що здатний консолідувати людей не лише в державі, а й за її межами); релігійна концепція А. Шептицького (розглядав інкорпорацію української культури у західну через включення православних віруючих у греко-католицьку церкву, підпорядковану Ватикану).

Проаналізовані нами концепції свідчать, що культура напряму взаємопов'язана з людиною, суспільством. Вона є відзеркаленням усіх суспільних процесів у певну історичну епоху. Шляхом виявлення культурних установок у праці, навчанні,

політичній боротьбі, змаганні ідеологічних і наукових напрямків можна встановити не лише ступінь живучості старих стереотипів, норм поведінки, тобто міру тяжіння до звичних способів самореалізації особи в рамках уже віджилих суспільних форм, але й моральну готовність людей подолати існуючі кризові явища, позбутися вад, що спонукають поступ.

Наявність такої кількості концепцій дає відповідь на питання, чому немає єдиного уніфікованого поняття культури. Враховуючи це, ми замислюємося над тим, що воно є збірним і в основі його покладений архетип, який відображає матеріал свідомого та підсвідомого функціонування людських цінностей й об'єднує людей, формує духовну свідомість окремої особи. Через це культура по відношенню до людини, суспільства є все створене і використовуване ним матеріальне і духовне багатство, це міра власне людського в ній: знання, освіченість, моральність, інтелектуальність, спілкування тощо. Культура людини виражається і у володінні власною біологічною природою – культурою їжі, пиття, кохання; фізичною культурою і, безумовно, вихованістю, розуму, волі, почуттів, тактовністю, ввічливістю, делікатністю, повагою до інших і почуттям власної гідності.

Як бачимо, до культури належить не лише сукупність цінностей, але й процес їх створення, оволодіння і користування ними. А це в свою чергу вимагає колективної форми.

Отже, культура постає органічною системою духовно-соціальних орієнтирів, що мають здебільшого ціннісну основу, завдяки чому вона здатна піднести людину над буденністю, зазначав О. Шпенглер. Вона унікальна та неповторна лише у випадку локальності, має свою національну самобутність. Саме це визначає присутність у ній душі. Душа, на думку дослідника – це генетичний код культури, саме вона обумовлює винятковість кожної конкретно існуючої культурної форми. Культура стає своєрідним символічним вираженням душі, саме через культурні феномени душа реалізує себе і проявляє [8]. Іншими словами, культура є середовищем у якому реалізується душа людини – розвивається творчість.

Звертаючись до душі культури ми розуміємо її як національну. Адже в національному знаходиться дух нації, людини, народу. Тому саме національна культура є чимось особливим, яке закладене у людському сакральному.

Міркуючи про культуру як особливе буття людини, на думку Н. Хамітова, необхідно визнати, що творення культури виступає продовженням еволюції світу. Тому культуротворчість виступає творчістю нового буття [7, с. 114]. Практично, культура є тим елементом соціального буття, що сприяє формуванню та розвитку нації – вона творить буття людини виходячи з її побуту.

Таким чином, культура, особливо національна, є характеристикою суспільства яка у своєму історичному розвитку пройшла кілька етапів, але завжди зберігала самобутність і консолідувала суспільство у протистоянні. Іншим. Новий етап у розвитку української культури пов'язаний зі створенням у 1991 р. незалежної держави України. Саме з проголошенням незалежності, у розвитку культури, зазначає Т. Кузьменко, намітилися нові тенденції, відкрилися якісно нові перспективи – практично відбулося узаконення національного духу. Конституція України (1996) закріпила положення про статус української мови як державної, про єдність українського культурного простору, консолідацію та розвиток української нації, її історичної свідомості, традицій і культури, підкресливши тим самим, що держава зацікавлена у розвитку національної культури. Адже на культуру покладається вирішення таких проблем, як його гуманізація і демократизація, всебічний розвиток особистості, національне самовідтворення та самоутвердження, подолання комплексу меншовартості, створення сильної культурної традиції, яка гарантувала б незворотність процесу державотворення [5, с. 76–78]. Це ті тенденції що були актуальними процесу становлення Української національної держави.

Однак сьогодні, зважаючи на соціально-політичні та економічні проце-

си тенденція розвитку змінюється, що зумовлюється впливом глобалізаційних процесів. Це той період коли починають діяти такі фактори, як спосіб виробництва, політичний режим, соціальна структура, становище індивіда в соціальній групі, яка характеризує міру його індивідуальної свободи або залежність від колективних форм співжиття, ступінь сакралізації свідомості – культура перестає існувати і в дію вступає цивілізаційний підхід в результаті якого творчість відходить на другий план й провідна роль належить механізмам. Саме механізм є ключовим у цивілізаційному відношенні, він характеризує динамічність руху своєрідність якого є «Виклик – Відповідь». Тобто «Виклик» цивілізації створює умови для утворення відповідної «Відповіді», і в цей момент не враховуються національні інтереси, а лише інтереси окремих осіб – інтереси Виклику. Це говорить про те, що колективна дія утворюється на основі сформованих правил, які не відображають внутрішній світ, душі, а лише – вигоду. Тому така дія, відзначає М. Олсон, нагадує ситуацію зайця-безбілетника [9]. Така ситуація порушує питання національної ідентифікації, в якій втрачаються біфуркаційні основи. А це призводить до деструктуризації суспільства і руйнування й переформатування колективної дії, і в результаті діалектики відносин «Свій» (власне лише певній нації) – «Чужий» (не власне нації).

Наслідком цього є порушення культуротворчого потенціалу у формуванні колективної дії, і як наслідок, відбувається дестабілізація цілісної системи ціннісних орієнтацій, форм і норм соціальної організації й регуляції, каналів соціокультурної комунікації, комплексів культурних інститутів, стратифікованих засобів життя, ідеології, моралі, механізмів соціалізації та інкультурації особистості, нормативних параметрів її соціальної й культурної адекватності спільності.

Воно, за переконанням П. Гречанівської, зумовлене дертадиціоналізацією й фрагментацією національного, культурного контексту; дистанціюванням індивідуальних виборів від колективних життєвих зразків, порушенням традиційних типів зв'язку між соціальними спільнотами, типів соціальної ідентифікації в суспільстві, плюралізація форм життя й життєвого середовища; виникненням віртуальних світів зі своїми цінностями, формами комунікації, дискурсивними практиками [1, с. 46–48]. Причиною цих негараздів у розвитку національної культури є панівне становище на українському ринку культурних товарів і послуг імпортованих продуктів масової культури – фільми, книги, музика, оскільки не сформовано сприятливі умови внутрішнього ринку культурних індустрій для вітчизняних виробників. Експорт послуг приватним особам, культурних та рекреаційних послуг та експорт роялті та інших послуг, пов'язаних з використанням інтелектуальної власності в 2014 р. становив близько 7,7 % всього імпорту послуг, в той час, як експорт – 1,1% [2]. Подібне явище є загрозою, оскільки при повній відсутності протекціоністських заходів по відношенню до національного культурного продукту держава не має змоги розвивати власне кінотворництво, телебачення та музичний ринок [6, с. 56–60].

Це сприяє тому, що елементи культури, такі як: колишні ціннісні настанови, патерни поведінки перестають діяти, а вступають в силу зазначені нами правила і механізми, що складають основу цивілізації, в яку намагаються інтегрувати українську національну культуру.

Досліджуючи інтеграційні процеси сучасності, В. Євтух наголошує на діалозі культур. Він зазначає, що у становленні об'єднаної Європи та інтеграції до європейського співтовариства важливим є узгодження зусиль для вирішення проблем сучасної соціокультурної ситуації, наслідування загальнокультурних традицій, збереження багатоманітності культурного простору. У цивілізаційному відношенні це важко зробити, адже в процесі інтеграції глобалізація встановить власні правила і механізми. І якщо національна культура не впишеться в ці рамки – вона зникне. Тому відшуковуючи адекватне визначення феномена міжкультурного діалогу, науковці враховували щонайменше дві важливі обставини: а) старі підходи до ме-

неджменту культурного розмаїття сьогодні не завжди виявляються адекватними (до речі, у цьому контексті ставиться під сумнів валідність політики багатокультурності, яка до недавнього часу вважалася чи не найефективнішою в системі етнокультурного менеджменту); б) спільне життя у різноманітному суспільстві може бути безконфліктним за умови, якщо усі його члени живуть рівними й однаково гідно з розумінням сприймають та з повагою ставляться до інших культур, звичаїв, одне до одного [4, с. 7].

Погоджуючись з думкою дослідника, ми впевнені в тому, що діалог культур у полікультурному середовищі це тимчасове, проміжне явище, яке з часом призведе до того, що культура нації зникне, як унікальний феномен, виконавши свою інтегральну функцію у цивілізаційному масштабі. Адже в матеріальному, структурованому світі питання рівності має утопічне забарвлення.

А тому, доцільним у цьому контексті є звернення до цінностей – вони є головним елементом у культурі, регулюють поведінку груп і спільнот, сприяють формуванню колективної дії. Суспільний характер цінностей виявляється в тому, що культура кожного суспільства має свою ієрархію цінностей, найбільш важливих та значущих цілей визначених у певному суспільстві, мають глибинний сенс для людей. Невипадково, М. Бойченко говорить про те, що цінності у культурі є вираженням духовного життя й виступають одним із факторів її розвитку, вони є чимось більшим ніж просто зацікавленість, вони є тим, що об'єднує людей у межах культури [3, с. 51]. Зважаючи на такий підхід ми можемо вважати цінності організаційним ядром культури, у яких важливе місце відводиться саме національній мові у якій закодований дух нації, його історія, буття тощо. Позбувшись її, чи не надаючи їй належної уваги, ми можемо позбутися самого сокровенного, а цього допустити не можна.

Нажаль, в силу певних історичних процесів, в нашому суспільстві домінуючою, за винятком національної – української мови, є російська, що возвеличилася завдяки радянській системі, метою якої було знищення національного питання й утворення нової народності – радянської, а відповідно і створення радянської культури, у якій російській мові відводилося важливе значення як засобу комунікації культурного середовища, який сприяє формуванню буття людини, що відповідало критеріям радянської системи. Сьогодні ця система перестала існувати, а мова залишилася. На часі, у зв'язку із зміною політичної ситуації, постала інша проблема – масове запровадження вивчення англійської мови (або інших іноземних мов), доводячи це до абсурдного вільного володіння, і це в той час коли кожен третій випускник загальноосвітньої школи не може подолати знаннєвого бар'єру зовнішнього незалежного оцінювання. Мотивом цього є домогтися визнання українства у світі. Однак варто відмітити, що про нас і так знають, і розробки наших науковців й без цього відомі в Європі. Тому такий підхід держави засвідчує відмову від свого власного, національного, те, що характеризує людину як українця, патріота й пришвидшує глобалізацію. Лише вона виправдовує дії влади. Прикро, що сьогодні ніхто не говорить про пагубність цього явища для народу який століттями намагався згуртуватися для протистояння Іншому й розвивати Своє.

Глобалізація веде до цивілізаційної нової структуризації українського суспільства в основі якої знаходиться не архетип, а правило, яке може лише формально організувати осіб і яке не дасть тієї духовної глибини властивої екзистенції людини у процесі пізнання нею свого минулого з метою конструювання майбутнього.

Тобто нічого не змінюється, українське суспільство у мовному питанні живе за крайнощами геополітики. Ми постійно шукаємо собі того, хто буде над нами, перекреслюючи ідеї національні або спекулюємо ними.

Висновок з цього дослідження. Отже, вищевикладене свідчить, що виходячи з сучасних реалій в національній культурі особливих змін не відбулося – вона як і раніше живе за законами геополітики, перетворюється на продукт цивілізаційного ринку. У державницькому підході – нація, яка не цінує Свого, шукає Іншого, що

стане вище над Своїм. Українське суспільство, нація здобувши можливість, нарешті створити Своє, через політичні і економічні фактори втрачає її. Сьогодення більше відображає деструктивність колективної дії й поглиблює невизначеність українського суспільства у світі.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Герчанівська П. Криза ідентифікації: українські реалії // Українська культура: перспективи євроінтеграції. Інноваційні процеси в сучасній культурі: зб. Матеріалів Всеукр. Наук. – практич. конф., м. Київ, 7–8 квітня 2016 р. – Київ: КНУКіМ, 2016. – Ч. 1. – 46–48 с.
2. Державна служба статистики України, – URL: <http://www.ukrstat.gov.ua> (Дата звернення 28.03.2017)
3. Духовне життя українського суспільства: теоретико-методологічні та онтологічні проблеми розвитку: монографія у 3 кн. Кн. 1 / [Михальченко М., Скотний В., Бичко А. та ін.]; за заг. ред. чл.-кор. НАН України М. Михальченка, проф. В. Скотного. – Київ; Дрогобич: Інформаційно-редакційний відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2009. – 244 с.
4. Євтух В. Б. Міжкультурний діалог: ефективний конструкт інтерактивного розвитку поліетнічних суспільств // Політичний менеджмент, 2009, № 3, С. 3–13.
5. Кузьменко Т. Формування цілісної національної ідеології у контексті розвитку сучасної української культури // Українська культура: перспективи євроінтеграції. Інноваційні процеси в сучасній культурі: зб. матеріалів Всеукр. наук. – практич. конф., м. Київ, 7–8 квітня 2016 р. – Київ: КНУКіМ, 2016. – Ч. 1. – 76–78 с.
6. Проскуріна М. О. Креативні індустрії, як фактор економічної безпеки України // Вісник Одеського національного університету. Т. 22, Вип. 6, 2015, С. 56–60.
7. Хамітов Н. Філософський словник. Людина і світ. – Київ: КНТ, центр навчальної літератури, 2007. – 264 с.
8. Шпенглер О. Закат Європи. Очерки морфологи мирової історії. – Т. 1. Образ и действительность: пер. с нем. Н. Ф. Гарелин. – Минск: ООО «Попурры», 1998. – 688 с.
9. Olson M. The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups. – Harvard University Press, 2nd ed. 1971. – 186 p.

REFERENCES:

1. Herchanivska P. Kryza identyfikatsii: ukrainski realii [Identity Crisis: Ukrainian realities] // Ukrainiska kultura: perspektyvy yevrointehratsii. Innovatsiini protsesy v suchasni kulturi: zb. Materialiv Vseukr. Nauk. – praktych. konf., m. Kyiv, 7–8 kvitnia 2016 r. – Kyiv: KNUKіM, 2016. – Ch. 1. – 46–48 s.
2. Derzhavna sluzhba statystyky Ukrainy [The state statistics service of Ukraine], – URL: <http://www.ukrstat.gov.ua> (Accessed 28.03.2017)
3. Dukhovne zhyttia ukrainskoho suspilstva: teoretyko-metodolohichni ta ontolohichni problemy rozvytku: monohrafiya u 3 kn. Kn. 1 [The spiritual life of the Ukrainian society: theoretical-methodological and ontological problems of development: monograph in 3 vol. KN. 1] / [Mykhalchenko M., Skotnyi V., Bychko A. ta in.]; za zah. red. chl.-kor. NAN Ukrainy M. Mykhalchenka, prof. V. Skotnoho. – Kyiv; Drohobych: Informatsiino-redaktsiinyi viddil DDPU im. Ivana Franka, 2009. – 244 s.
4. Yevtukh V. B. Mizhkulturnyi dialoh: efektyvnyi konstrukt interaktyvnogo rozvytku polietnichnykh suspilstv [Intercultural dialogue: efficient construct of the interactive development of polyethnic societies] // Politychnyi menedzhment, 2009, № 3, S. 3–13.
5. Kuzmenko T. Formuvannia tsilisnoi natsionalnoi ideolohii u konteksti rozvytku suchasnoi ukrainskoi kultury [Formation of a holistic national ideology in the context of development of modern Ukrainian culture] // Ukrainiska kultura: perspektyvy yevrointehratsii. Innovatsiini protsesy v suchasni kulturi: zb. materialiv Vseukr. nauk. – praktyk. konf., m. Kyiv, 7–8 kvitnia 2016 r. – Kyiv: KNUKіM, 2016. – Ch. 1. – 76–78 s.
6. Proskurina M. O. Kreatyvni industrii, yak faktor ekonomichnoi bezpeky Ukrainy [Creative industries as a factor of economic security of Ukraine] // Visnyk Odeskoho natsionalnogo universytetu. T. 22, Vyr. 6, 2015, S. 56–60.
7. Khamitov N. Filozofskiy slovnyk. Liudyna i svit [Philosophical dictionary. Man and the world.]. – Kyiv: KNT, tsentr navchalnoi literatury, 2007. – 264 s.
8. Shpengler O. Zakat Evropy. Ocherki morfologi mirovoy istorii [Zakat Of Europe. Essays on the morphologists of world history]. – T. 1. Obraz i deystvitel'nost': per. s nem. N. F. Garelin. – Minsk: ООО «Popurry», 1998. – 688 s.
9. Olson M. The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups. –

Harvard University Press, 2nd ed. 1971. – 186 p.

Полищук А., доктор философских наук, доцент, доцент кафедры общественных дисциплин Хмельницкой гуманитарно-педагогической академии (Хмельницкий, Украина), E-mail: Prokurator2007@ukr.net

Философский анализ культуры как средство создания коллективного действия и конструирования будущего.

Аннотация. Рассмотрена культура как социально-объединяющий феномен, который определяет направление развития общества. Отмечено, что она творится людьми и сама творит человека. Именно в ней и через неё творится сугубо человеческий способ бытия. Проанализированы современные концепции и установлено, что это понятие не имеет единственного определения, оно есть сборным и в его основе положенный архетип, который отображает материал сознательного и подсознательного функционирования человеческих ценностей и объединяет людей, формирует духовное сознание отдельного человека. Доказано, что культура является душой нации, она способствует её объединению/разъединению, аналогично происходит образование/не образование коллективного действия. Показано значение культуры в процессе цивилизационной интеграции в эпоху глобализации. Отмечено, что если нация, которая имеет собственную культуру, интегрируется в цивилизацию, то культура прекратит свое существование, зато придут правила, нормы, стандарты, которые не имеют метафизической глубины национальной души, то что диалектически действует в формате «Вызов-ответ», «Свой-чужой». Обращено особое внимание на диалог культур в цивилизационном мире, как временному методу при переходе от национальной культуры к цивилизации. Также отмеченная роль национального языка, как наивысшей ценности и осуждается принудительное навязывание изучения других иностранных языков, которое напоминает принципы советской политики в культурном отношении.

Ключевые слова: бытие, культура, архетип, нация, душа, национальный язык, цивилизация, глобализация.

Polishchuk O., Doctor of philosophical sciences, docent, assistant professor of the department of social disciplines of Khmelnytsky Humanitarian-Pedagogical Academy (Khmelnytsky, Ukraine), E-mail: Prokurator2007@ukr.net

Philosophic analysis of culture as a means of forming collective activity and constructing future.

Abstract. Taking into account the current tendencies happening in the world and in the countries that have chosen the European vector of development of civilization, special attention is paid to culture, as a socio-spiritual phenomenon, which performs a consolidating function in the national format. The main concepts of culture are studied. It is established that today there is no single approach to understanding of the concept of culture. The conducted analysis confirms the fact that culture is interconnected with a person, society, it contributes to the formation of consciousness, is a reflection of all social processes in a particular historical epoch. By identifying cultural attitudes in the process of learning, political struggle, competition of ideological and scientific directions it helps to identify not only the degree of persistence of old stereotypes, norms of behavior, that is the degree of gravity to the usual stages of self-realization of a person in the framework of the already obsolete social forms, but also moral readiness of people to overcome the already existing crisis, to get rid of the shortcomings that motivate progress. Paying attention to these peculiarities, we conclude that it is a collective concept, which is based on the archetype, which reflects the material of the conscious and subconscious functioning of the human values and combines/separates people, creates a spiritual and subconsciousness of the individual. It was found out that the content of culture is not only a set of values, but also the process of their creation, mastering and using them, and this, in its turn, requires collective form. Special attention is focused on the peculiarities of national culture in which the spirit of nation, person, people is encoded. On this account national culture is something special, metaphysical that is inherent in the human sacral. That is, national culture is a specific form of human being and becomes the feature of the characteristics of the society.

It is noticed that the culture, as a national product, can only exist in the national environment, in other cases, it dissolves, assimilates, and this is possible only in the context of globalization. Globalization is characterized by integration processes. It is proved that the culture under the condition of entering the civilized world will cease to exist, it will dissolve in the colors of European

civilization.

Instead there will be the norms, rules, regulations, and standards – all that haven't national grounding, but provide civilization movement, characterized by dialect form of relations «Challenge – Answer», «Friend – Foe». Special attention is paid to the national language, as the highest value, which is able to unite/divide the nation in the world challenge.

The conducted analysis of modernity suggests that culture nowadays, as it was before, lives according to the laws of geopolitics. In the state approach – the nation that does not appreciate Its, looks for Another, that will be above Its.

Keywords: *existence, culture, archetype, nation, soul, national language, civilization, globalization.*

УДК 7.01:730

Фесенко Г. Г.,

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри історії і культурології

Харківського національного університету
міського господарства імені О. М. Бекетова,
(Харків, Україна), E-mail: Galyna.Fesenko@kname.edu.ua

ГЕОСОФСЬКІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ МІСЬКИХ ЛАНДШАФТІВ

Анотація. *Здійснюється аналіз просторового феномену міста в контексті парадигмальних змін, що відбулися в філософії модерну та постмодерну. Акцентовано увагу на епістемологічній трансформації концепту «міський ландшафт» у діапазоні об'єкт-суб'єктних кореляцій. Урбаністично-просторові рішення осмислюються у фокусі географічного знання (культурної та гуманістичної географії). Виявлено евристичні можливості геософії для нової урбаністики.*

Ключові слова: *геософія, суб'єкт, місто, ландшафт, детериторизація.*

Постановка проблеми. У сучасній гуманітаристиці відбувається своєрідний поворот до тем просторовості. Переосмислюються процеси, якими витворюються просторові структури, у тому числі урбаністичні. Феномен міського ландшафту окреслюється у формах природно-історичних, соціально-ментальних, культурно-історичних тощо, і постає складним об'єктом дослідження для різних дисциплін. Так, у фокус уваги географії потрапляє «ландшафтне планування», орієнтоване на досягнення узгодженості між природним середовищем та діяльністю соціальних груп у всьому спектрі масштабів. Результатом такого планування має бути «життєпідтримуючий» ландшафт. Місто також виявляється у різноманітних семантичних значеннях, і вимагає ширшого контексту, ніж «простір функційної концентрації», – геософічного. Геософський контекст складається у новій географії, як сукупність історичних, географічних, антропологічних та інших факторів, що витворюють певні ландшафти. Сучасний розвиток методологічного апарату урбаністики немислимий без геософського контексту. «Міський ландшафт» постає важливим концептом, його теоретико-методологічних розробка потребує залучення конкретно-наукового знання й філософського мислення.

Актуальність зазначеної проблематики зумовлена не тільки особливостями глобальної соціокультурної ситуації, а і внутрішніми завданнями вітчизняної урбаністики. Ратифікація Україною Європейської ландшафтної конвенції спонукає до виконання завдань щодо ідентифікації та оцінки ландшафтів, у т.ч. урбанізованих [1]. Наразі біля чверті українських малих міст потребують спеціальних ландшафтних рефлексій – природно-історичних, соціокультурних та ін. У зв'язку з цим існує потреба філософського окреслення специфіки можливих інтерпретацій урбан-ландшафтів.

Аналіз останніх досліджень і публікацій засвідчив, що «ландшафтні пошуки» вітчизняних істориків, теоретиків архітектури, культурологів інституціалізують

поділ предметного поля на природно-історичний, архітектурно-просторовий, естетико-культурний тощо, а також збагачують його конкретними характеристиками. Сучасний стан досліджень міського ландшафту можна охарактеризувати як «розчинений» у різноманітному науково-практичному знанні. М. Гродзинський презентує огляд ландшафтних концепцій у «філогенетичному дереві» та виокремлює німецьку «матеріалістичну» традицію, і французьку, з наголосом на «суб'єктивному аспекті» [2, с. 14]. Своєрідне «подрібнення» ландшафтної тематики у певній мірі обумовлено відходом від філософської рефлексії. Дана проблематика недостатньо розроблена у вітчизняних філософських дослідженнях. Окремі проблеми урбан-філософського аналізу ландшафту розроблялися С. Ганабою [3], О. Ковальовим [4], Г. Фесенко [5; 6; 7].

Істотним імпульсом, що формує урбан-філософський погляд на ландшафт, є нова парадигма філософського мислення – геософія, артикульована представниками французького постмодернізму Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі [8]. Філософами створена концепція детериторизації для позначення природи людської суб'єктивності в сучасних капіталістичних культурах, а також поширене на процеси культурної глобалізації. Наголошується, що глобалізація повинна бути зрозумілою, як в культурно-просторових термінах, так і інституційних чи політико-економічних. Коли мова йде про культуру, антропологі використовують термін детериторизації для позначення послаблення зв'язків між культурою і місцем. Це означає «видалення» культурних суб'єктів і предметів з певного місця в просторі і часі. Певні культурні аспекти, як правило, виходять за межі визначених територіальних кордонів у світі, який складається з речей, що знаходяться в основному в русі. Детериторизація констатує втрату «природних» зв'язків між культурою і соціальними та географічними територіями та описує глибоку трансформацію зв'язку між повсякденними культурними переживаннями як переважно локальним існуванням. Проте, важливо не інтерпретувати детериторизацію локалізованого культурного досвіду як збіднення культурної взаємодії, а як перетворення, викликане впливом зростаючих культурних транснаціональних зв'язків на місцеву сферу, що означає, що детериторизація породжує трансформацію локального культурного досвіду, будь то від самої локальної події чи через проєкції символічних форм локальних подій. Функція детериторизації визначається як «рух, за допомогою якого один залишає територію», і також як те, що розширює саму територію.

Англосаксонська постмодерністська геософія формувалася під впливом А. Лефевра, який висунув припущення про діалектичну взаємопов'язаність суспільних та просторових відносин. А. Лефевр здійснив спробу філософської рефлексії простору, розрізняючи його «фізичні» і «концептуалізовані» просторові значення [9]. Д. Гарві звертається до постмодерністського історико-матеріалістичного осмислення «простір-час-місце» [10]. Він окреслює «географію відмінності» через кореляцію універсалістського розуміння просторовості, суспільних процесів та постмодерністської множинності [11].

Підсумовуючи огляд проаналізованих нами публікацій, зазначимо, що поза увагою українських дослідників залишилися суттєві аспекти розуміння фрагментованої, децентралізованої урбаністичної структури. Передусім, недостатньо з'ясовані концептуальні параметри міських ландшафтів, процеси їх трансформації.

Метою даного дослідження є філософський аналіз ландшафтного різноманіття міст у контексті епістемології суб'єкт-об'єктного. Для її досягнення пропонується розв'язати наступні **завдання**: по-перше, проаналізувати концепт «ландшафт» у світлі модерної та постмодерної парадигм; по-друге, дослідити особливості епістемології міських ландшафтів.

Виклад основного матеріалу. Відомо, що традиційне розуміння ландшафту міста ґрунтувалося на онтологічному поділі природного та штучного. До кінця ХІХ століття географія послуговувалася морфологічним аналізом ландшафтів шля-

хом безпосередніх експериментальних «зустрічей з природою». Ландшафтні форми і взаємозв'язки досліджувалися так, як вони природно відбуваються. Міський ландшафт вивчався як «продукт» людської діяльності, що формував навколишнє середовище. Місто – «вбудоване» у природу життєве середовище. Формується бачення «антропогенного ландшафту», окреслюються значимі взаємозв'язки географічного та культурологічного мислення про перетин природи і технологій у творенні міста.

У модерному бінарному мисленні місто протистоїть природі, є штучним ландшафтом. У постмодерному мисленні актуалізуються урбан-інтерпретації рівня та характеру взаємопроникнення штучного і природного. Наразі констатується, що міські спільноти часто «не поважають ландшафт». Українські урбаністи наводять приклад трансформації природного ландшафту міста Вишгород. Його унікальна природна топографія, що формувалася на мальовничому рельєфі правого берега Дніпра, кардинально змінилася під впливом антропогенного чинника. Будівництво Київської ГЕС, створення Київського водосховища і підняття рівня води у Дніпрі біля міста призвело до докорінної зміни ландшафту місцевості. Дніпровські схили активно забудовувалися, «зелені локації» майже зникли у міському ландшафті. Очевидно, що міська господарська діяльність блокує ті функції, які притаманні природному середовищу шляхом впровадження нових режимів. Без врахування функцій, у яких задіяні природні об'єкти, територіальне планування призводить до виникнення конфліктних геоситуацій. Ставиться питання про необхідність розгляду альтернативних варіантів ландшафтних трансформації, зокрема, творити місто зі сталою екосистемою.

Урбаністи шукають більш точну просторову артикуляцію поза онтологічним дуалізмом природа/спільнота. Зокрема, звертається увага на динаміку природних та урбанізованих ландшафтів у малих містах та мегаполісах. У мегаполісах формуються штучні ландшафти урбаністичного характеру, де природні локації мінімізовані настільки, що не здатні підтримувати «здоровий життєвий простір». «Зелені ландшафти» (парки, ліси, зелені дахи будівель, струмки і громадські сади) покликані забезпечити критично важливі екосистемні функції міста: екологічну безпеку, відновлення психофізіологічного стану людини. Організація суспільної активності в місті повинна формуватись таким чином, щоб використовуючи обмежену територію мешканці могли досягти максимально ефективного господарювання.

У постмодерністських урбан-візіях доступ до зелених локацій розглядається у контексті питання екологічної справедливості, оскільки у містах спостерігається просторова непропорційність у рішеннях щодо облаштування зелених локацій. Крім того, сучасні міські зелені просторові стратегії можуть бути парадоксальними: створення нових зелених локацій для вирішення проблем екологічної справедливості може зробити райони більш здоровими і естетично привабливими, так само може збільшитися вартість нерухомості і витіснення бідних з цих міських локацій [12]. Д. Гарві у дослідженні «Справедливість, природа й географія відмінності» оцінює екологічні рухи у місті як істотний компонент стратегій соціальної справедливості [11, р. 366–402]. Саме тому пропонується здійснювати стратегії екологізації міських ландшафтів у діапазоні «просто достатньо зелених» і соціально доступних.

У новій урбофілософії природний ландшафт розглядається як вагомий чинник формування неповторного образу міста. Надзвичайно актуальною стає арт-географія, що торкається питань естетичного виміру місцевості. Звертається увага на «символічну бідність» модерної архітектури (хмарочоси, центральні ділові квартали і т. ін.). Модерні містопланувальники, зосереджуючись на функціональних зонувальних практиках, часто створювали міські «анти-екологічні» ландшафти [7]. Сучасні дослідження показують, що «виробництво» міських локацій спрямовано не стільки на витіснення природного світу, скільки на якісно нове його відновлення в міському контексті. Представники нового урбанізму, зокрема Л. Кріер [13] кри-

тикують модерністське містобудування за його поділ міста на сегменти монофункціонального призначення (житло, магазини, промисловість, дозвілля і т. ін.). Наголошується на необхідності «розмивання межі», формуванні міського ландшафту як екологічного за своєю природою, та багатофункціонального за своїм призначенням. Неоурбаністи зазначають, що міська форма «не може зростати по ширині і висоті», а тільки «через множення». Відшукується форма міста для міської громади як «міста в місті», де на рівні міських кварталів утворюються самостійні міні-громади, які у свою чергу складають велику родину міських кварталів. За Ф. Джеймісоном, соціальність стала фрагментуватися так, що кожна група починає говорити власною ідентифікуючою мовою [14].

Міський ландшафт розуміється як одна з форм, через яку спільноти намагаються створювати та підтримувати свою ідентичність. Слід відмітити, що модерністські ідеї містопланування фокусувалися на великих технологічно раціоналістських міських планах [7]. У той час, як постмодернізм культивує концепцію фрагментованості міської тканини (*urban fabric*), що уявляється як своєрідний «колаж» або палімпсест минулих форм, накладених одна на одну [15]. Постмодерністи оперують поняттям «міський дизайн» (в не планом, як модерністи), що містить можливість для митців виявляти чутливість до народних традицій, місцевих історій, створювати особливі архітектурні форми у діапазоні від персоналізованих до традиційно монументальних [10, р. 66].

В культурній географії склалося розуміння ландшафту як продукту освоєння культурою (чи культурами) певного фізичного простору (території). Ландшафт не лише містить культурні елементи як свої складові, а сам є культурним артефактом, формою культури. Дослідники «читають» ландшафти як свідчення минулого, що постає як палімпсести, як локації з частково «стертими» і перебудованими новими формами [15]. Міські ландшафти зберігають багато інформації та «ключів» до їх історії. Актуалізовано дослідницьке завдання – розпізнавати істотні ознаки у взаємозв'язку з більш широкою системою ландшафтних функцій. Зокрема, пропонується ознайомитися з історичними змінами в архітектурних стилях, з точки зору географічного розташування будівель (таких як церкви) у сучасних містах та свідчень про минуле цих міст. Культурні географи розглядають ландшафти як візуальні індикатори холистичних відносин людей з природними середовищами, кожен з яких був відзначений своєрідним способом життя. Їм властива турбота про те, аби не зруйнувати те, що збиралося в природі, а також стремління зрозуміти кореляцію речей у локальному просторі. Такі епістемологічні практики часто приводили культурних географів до дослідження історичних ландшафтів. Вони розглядали ландшафт як «багатий історичний запис», який можна було прочитати за допомогою архівних записів, романів, картин, листівок та інших популярних зображень символічних ландшафтів. Урбаністична акцентація на культурних артефактах дозволяє досліджувати такі феномени ландшафтів, як традиції природокористування, місцеву архітектуру тощо. Загалом, відбувається творення «морфології» міста.

Культурна дезінтеграція сприяє виникненню нових поглядів на просторовість міста. Відмічається, що географія диференційованих смаків і культур перетворюється в ландшафтний «колаж інтернаціоналізму». Потужні міграційні урбан-процеси створюють у містах множину «маленьких Італій, Гаван, Токіо і т.ін.», так само китайських, арабських, турецьких локацій тощо. Наводиться приклад американського міста Сан-Франциско, де меншість у «реальній географії» становить у своїй сукупності більшість за рахунок конструювання та реконструювання образів, етнічних фестивалів тощо [10].

Постмодерністська архітектура і дизайн цитує широкий спектр інформації та образів міських і архітектурних форм, які можна знайти в різних частини світу. Ми всі носимо в нашій свідомості музейні образи, складені з досвіду (часто туристичного) в інших місцях, а також знань, взятих з фільмів, виставок, туристичних бро-

шур, популярних журналів і т.д. Людина може собі дозволити жити в різних епохах і культурах, в не обмежувати себе локальним сьогоденням.

Гуманістична географія пропонує не спостерігати за ландшафтом, а «зануритися» у нього. Людина «включається» дослідниками у ландшафт, що є взаємодією природних, культурних та соціальних факторів, та формує властивий їй стиль життя. М. Гродзинський відмічає, що «гуманістичне розуміння ландшафту» було започатковане французькою гуманітарною географією початку ХХ сторіччя [2, с. 16]. Наголошується, що ландшафт формується складною взаємодією природних, культурних, соціо-історичних і перцептивних характеристик. Окреслення ландшафтів «відштовхується» від людини, її специфіки сприйняття міських локацій.

Ландшафт визнається як реальний і об'єктивно існуючий, але центр його пізнання переноситься до людини. З'ясовуються когнітивні механізми й структури, завдяки яким ландшафт сприймається і уявляється людиною. В результаті такого підходу («через людину до ландшафту») з'являються такі конфігурації та виміри ландшафту, які не мають фізичної природи, але визначають те, як ландшафт сприймається людиною. На основі такого розуміння ландшафту можна виділити «природну» складову перцепції ландшафту. коли в ландшафті є певні конфігурації просторових елементів, які визначають пристосування (і «природного» виживання) людини. Отже, ландшафт розуміється як об'єкт сприйняття людиною і пізнається не через його безпосередні фізичні властивості, а через перцептивно-когнітивні процеси людської свідомості та підсвідомості.

Гуманістична географія, звертаючись до «феноменології ландшафту», наполягає на «глибинному» описі почуттів людини до конкретного ландшафту: які відчуття він викликає в людини, чим саме, наскільки ці відчуття сильні, наскільки людина прив'язана до місця та ландшафту. Ландшафт розуміється не як науково-природниче поняття, а як глибоко індивідуальна суб'єктивна категорія, з якою пов'язані почуття людини, індивідуальні значення та цінності.

Переосмислюється проблема динамічності архітектурного середовища, зміни форм відповідно до історично конкретних соціально-культурних, перцептивних і контекстних умов. Міський ландшафт одночасно є матеріальним і ідеальним, «формується не тільки з того, що лежить не тільки перед нашими очима, а й у наших головах» [16]. Міський ландшафт – це і мережа знаків, які засвідчують культурну спадщину міста. Ландшафт також розуміється як просторово-часове утворення, в якому взаємозв'язки між його складовими мають різну ступінь детермінованості, аж до визнання нестійкої і мінливої «духовної впорядкованості».

Актуальними стають питання реконструкції того, що зберігається в індивідуальній й колективній пам'яті. Так, Д. Трен звертається до ролі «переживань минулого», пам'яті людей як чинників конструювання архітектурного ландшафту. Авторка наводить приклад, коли пам'ять австралійців про трагічні події у популярному туристичному об'єкті, стали вагомим чинником кардинальної зміни архітектурного ландшафту міста Порт-Артур [17]. Популярне кафе, де відбулося масове вбивство у 1996 р., стало сприйматися як меморіальне місце жаху. Саме тому місцевою громадою було прийнято рішення знести будівлю і залишити її руїни на місці трагедії. Такі кардинальні зрушення у міському ландшафті засвідчили, що «вбудована форма» стала сприйматися як фізичне нагадування про подію, яку містяни вважали за краще забути. Пам'ять про трагічні події соціально «прикріпилася» до будівлі, хоча не виявляються у її формі чи естетичному образі. Слідуючи ідеям П. Бурдьє про формування сенсу простору, цей приклад показує, як спогади, минулі переживання та їх соціально-культурні асоціації з архітектурним середовищем, відіграють ключову роль у конструюванні міських ландшафтів [6]. Крім того, звертається увага на роль людини у формуванні та зміні архітектурних ландшафтів, їх соціально та культурно сконструйованих смислів, цінностей та ідей.

Відмічається схильність постмодернізму до історичного цитування. Глибо-

ке розуміння історії відсутнє, обговорюється тема зникнення почуття історії. Ф. Джеймсон зазначає: «наша сучасна соціальна система стала позбавлятися здатності утримувати своє минуле, почавши жити у повторюваному сьогодні, у ситуації повторюваних змін, що анулюють ті традиції, які попередні соціальні формації так чи інакше зберігали» [14]. Артикулюється питання про роль архітектора у виробництві виразних «монументів колективної пам'яті». Міські монументи, як колективні знаки, розглядаються як нерухомі точки у міській динаміці, які зберігають почуття колективної пам'яті. Міські монументи часто символізують трагічну долю людини, яка брала участь у долі громади/спільноти. Постмодернізм відмовляється від модерністського пошуку внутрішнього сенсу, «героїчного» модернізму, естетичного виробництва міфу через архітектуру.

Демаркована за соціальними та культурними ознаками територія осмислюється через концепт «територизації-ретериторизації», з особливим акцентом на «антропології кордонів». Територіальність забезпечує символічні маркери включення/виключення. Окреслюються соціальні, політичні, культурні фронтири у межах міст, між околицями, локаціями для дозвілля, транспортними вузлами тощо. Місто розглядається як особливий ландшафт, де повсякденні аспекти міського життя окреслюються багатьма інтелектуальними координатами.

За Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі, мова йде про «виявлення не лише географії природи і людини, а й географії розуму» [8, с. 124]. Філософи слідує за Е. Гуссерлем, який вимагав, щоб у розмислів був «грунт». Так, місто може утворювати особливий «ландшафт розуму». Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі наводять приклад сполуки античної філософії з грецьким полісом. Вони пояснюють: між античною філософією і Грецією існує «з'єднання абсолютного плану іманенції з відносним соціальним середовищем, що також діє через іманентності» [8, с. 127].

Міста-поліси – територіальні утворення, що здійснили іманентну детериторизацію, сформували середовище іманентності, в ній вивільняється містянин, Детериторизація завжди супроводжується ретериторизацією – перебудовою місця або території, яка зазнала детериторіалізації. Міста-поліси «відривалися» від сільського середовища і ставали місцями ретериторизації (міська площа і торгові мережі) [8, с. 111], де творився «дизайн нової влади». Навколо специфічної «території» життя виникає філософське мислення. Зародження філософії пояснюється «зустріччю» грецького громадянського середовища з планом іманенції думки, «зустріч друга і думки». Ретериторизація виявилася тоді, коли містяни почали виробляти філософську культуру, роблячи це в контексті їх полісної культури. Сучасні дослідження у гуманістичній географії послуговуються антропологічними дефініціями культури і розглядають культурні практики як чинники місця, просторового ландшафту, ідентичності. У середньовічних містах детериторизація трансцендентна: має небесно-вертикальний характер, рух до трансцендентного.

У такому випадку ландшафт є передусім не територією, а позатериторіальним і позачасовим явищем складного взаємозв'язку. Слід відмітити важливість Гваттарвського аналізу суб'єктивності для міських досліджень, його уявлення про просторову складову суб'єктивності і суб'єктивної складової простору. Перепроєктовуючи місто, ми можемо змінити себе; і змінюючи самих себе, ми можемо змінити місто. Ф. Гваттарі зазначає, що для «виробництва» чистого, придатного для життя, живого, багатого соціальними взаємодіями міста, не від'ємне від виробництва суб'єктів. Ф. Гваттарі наполягає на тому, що зміна способу творити урбан-тканини вимагає втручання, як в матеріальну реальність (скорочення «індустріалізації»), особливо хімічної і енергетичної, обмеження циркуляції автомобілів), так і соціокультурну (розвиток нових соціальних відносин, заснованих на солідарності, взаємодопомозі, творчості) [18]. Творче мислення і життя тих, хто не копіює порядок капіталізму, потенційно можуть перетворитися в пульсуючу колективну силу, яка пов'язує гетерогенні компоненти суб'єктивності, такі як тіло і створений простір.

Ф. Гваттарі вписує архітекторів та містобудівників в свою модель суб'єктивності. Вони працюють в умовах обмежень (бюджетних, структурних і матеріальних), як диригент обмежений нотами. Втім не слід відповідати стандартизованим капіталістичним очікуванням, таким, наприклад, як використання найдешевших матеріалів і спрощених «коробок-конструкцій». Замість цього архітектори можуть додати творчий компонент, запропонувавши інноваційне естетичне рішення для проекту.

Мультивалентність, багатовимірність архітектури здатна генерувати напругу, відтворювати архітектурно-просторове безладдя та посилювати розрив відносин між означеннями. Будівлі уявляються як відносини між означуючим (матеріальним об'єктом) і означуваним (значенням цього матеріального об'єкту). Разом з тим покращення якості міського середовища залежить від якості урбаністичних втручань, здатних створити емоційно сильне «відчуття місця» та ідентичності.

Мета нових стратегій урбан-планування полягає у тому, щоб знайти такі форми, які відзначаються найменшою конфліктністю з існуючою структурою, і будуть з нею максимально спорідненими. Причому це стосується як природних, так і антропних форм. Більше того, слід врахувати можливі варіанти взаємодії між ними, без чого нова організація не зможе вийти на синергетичний режим розвитку. Епістемологія «ландшафту» міста визначається у діапазоні: від об'єкта, який змінюється під впливом міських культурних умов, до активного суб'єкта, який своєю діяльністю змінює середовище навколо себе. Актуалізується мета міського проектування – заміна пасивного ставлення до навколишнього простору на інтенсивну культуру, що передбачає напружену активність творчої особистості [5].

Висновки. Запропонований у дослідженні смислотворчий горизонт геософського витлумачення міського ландшафту дозволив окреслити епістемологічні особливості ландшафтознавства: від об'єктно-антропогенних до суб'єктно-перцептивних. У фізіографічному тлумаченні ландшафту місто постає антропогенним середовищем, об'єктивним продуктом людської діяльності, обумовленою виключно природними чинниками. Постмодерне мислення актуалізує урбан-інтерпретації про рівень та характер взаємопроникнення штучного і природного. Неоурбаністи наголошують на необхідності творення геоситуацій, у яких можливе формування міського ландшафту, як екологічного за своєю природою, так і багатофункціонального за своїм соціальним призначенням. В культурній географії ландшафти розглядаються як палімпсести, як локації з частково «стертими» і перебудованими формами. Урбаністи шукають більш точну просторову артикуляцію через виявлення культурних артефактів. У гуманістичній географії окреслення ландшафтів «відштовхується» від людини, її специфіки сприйняття міських локацій. Ландшафт формується складною взаємодією природних, культурних, соціо-історичних і перцептивних характеристик. Геософська позиція щодо міського ландшафту дозволяє осмислювати демарковані за соціальними та культурними ознаками локації через концепт детериторизації-ретериторизації,

Включення до урбаністики ландшафтної проблематики дає можливість здійснювати конкретну дослідницьку роботу з критичного аналізу проектування і реконструкції міських локацій. Така перспектива детально нами не проаналізована, а лише окреслена як можливий напрям подальших досліджень. **Перспективи подальших розвідок** можуть бути пов'язані з компаративним аналізом різних способів концептуалізації міських ландшафтів.

БІБЛОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Європейська ландшафтна конвенція, – URL: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/994_154. (Дата звернення 23.04.2017)
2. Гродзинський М. Д. Пізнання ландшафту: місце і простір. Монографія. у 2-х т. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2005. – т.1 – 431 с.
3. Ганаба С. Символічний простір міста як простір пам'яті // Філософія і політологія в контексті сучасної культури, 2016, Т.6, № 15, С. 4–10.

4. Ковальов О. П. До проблеми ландшафтного планування, – URL: <http://www.geography.pp.ua/2012/09/landscape-planning.html>. (Дата звернення 23.04.2017)
5. Фесенко Г. Креативні трансформації культурного ландшафту мегаполісів // Наукові записки НаУКМА, 2013, Т. 140. Теорія та історія культури, С. 59–64.
6. Фесенко Г. Ландшафти пам'яті у міському просторі: культурфілософський дискурс // Людинознавчі студії, 2015, Вип. 32, С. 55–64.
7. Фесенко Г. Г. Міський ландшафт у контексті екофілософії // Актуальні проблеми філософії та соціології: наук.-практ. Журн, 2017, № 16, С. 118–127.
8. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? пер. с фр. и послесл. С. Н. Зенкина. – М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
9. Лефевр А. Идеи для концепции нового урбанизма // Социологическое обозрение, 2002, Т. 2, №3, С. 19–26.
10. Harvey D. The condition of postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change. – Cambridge, Oxford: Blackwell, 1992. – 379 pp.
11. Harvey D. Justice, nature and geography differences. – Cambridge, Oxford: Blackwell, 1996. – 468 pp.
12. Wolcha J. R., Byrne J., Newell J. P. Urban green space, public health, and environmental justice: The challenge of making cities “just green enough” // Landscape and Urban Planning, 2014, Vol. 125, P. 234–244.
13. Krier L. The architecture of community. – Washington: Island Press, 2009 p. – 496 pp.
14. Джеймсон Ф. Постмодернізм і суспільство споживання // Культурологічний журнал «І», 2000, № 19, – URL: <http://www.ji.lviv.ua/n19texts/jameson.htm>. (Дата звернення 23.04.2017)
15. Huyssen A. Present pasts: urban palimpsest and the politics of memory. – Stanford California: Stanford University Press, 2003. – 192 pp.
16. Duncan N., Duncan J. Doing Landscape Interpretation // The SAGE Handbook of Qualitative Geography. – 2009, – URL: http://kodu.ut.ee/~cect/teoreetilised%20seminarid_2010/maastiku_uurimise%20BChma_seminar/Duncan&Duncan.pdf
17. Tran J. Static Illusions: architectural identity, meaning and history, – URL: <http://hgsoconference.curtin.edu.au/local/pdf/JTran.pdf>. (Accessed 23.04.2017)
18. Vilaseca S. L. Félix Guattari and urban cultural studies // Journal of Urban Cultural Studies, 2014, Vol. 1, №1, P. 137–144.

REFERENCES:

1. Yevropeiska landshaftna konventsiia [The European landscape Convention], – URL: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/994_154. (Accessed 23.04.2017)
2. Hrodzynskiy M. D. Piznannia landshaftu: mistse i prostir. Monohrafiia. u 2-kh t. [Cognition of landscape: place and space. Monograph.]. – K.: Vydavnycho-polihrafichnyi tsentr «Kyivskiy universytet», 2005. – t.1 – 431 s.
3. Hanaba S. Symvolichnyi prostir mista yak prostir pamiaty [Symbolic space of the city as memory space] // Filosofiia i politolohiia v konteksti suchasnoi kultury, 2016, T.6, № 15, S. 4–10.
4. Kovalov O. P. Do problemy landshaftnoho planuvannia [problems of landscape planning], – URL: <http://www.geography.pp.ua/2012/09/landscape-planning.html>. (Accessed 23.04.2017)
5. Fesenko H. Kreatyvni transformatsii kulturnoho landshaftu mehapolisiv [Creative transformation of the cultural landscape of the Metropolitan areas] // Naukovi zapysky NaUKMA, 2013, T. 140. Teoriia ta istoriia kultury, S. 59–64.
6. Fesenko H. Landshafty pamiaty u miskomu prostori: kulturfilosofskiy dyskurs [Landscapes of memory in the urban space: cultural and philosophical discourse] // Liudynoznavchi studii, 2015, Vyp. 32, S. 55–64.
7. Fesenko H. H. Miskyi landshaft u konteksti ekofilosofii [The Urban landscape in the context of eco-philosophy] // Aktualni problemy filosofii ta sotsiolohii: nauk.-prakt. Zhurn, 2017, № 16, S. 118–127.
8. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? [What is philosophy?]. – М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
9. Лефевр А. Идеи для концепции нового урбанизма [The Idea for the concept of new urbanism] // Sotsyolohicheskoe obozreniye, 2002, Т. 2, №3, С. 19–26.
10. Harvey D. The condition of postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change. – Cambridge, Oxford: Blackwell, 1992. – 379 pp.
11. Harvey D. Justice, nature and geography differences. – Cambridge, Oxford: Blackwell, 1996. – 468 pp.

12. Wolcha J. R., Byrne J., Newell J. P. Urban green space, public health, and environmental justice: The challenge of making cities «just green enough» // *Landscape and Urban Planning*, 2014, Vol. 125, P. 234–244.
13. Krier L. *The architecture of community*. – Washington: Island Press, 2009 r. – 496 pp.
14. Dzheimison F. Postmodernizm i suspilstvo spozhyvannia [Postmodernism and consumer society] // *Kulturolohichniy zhurnal «Yi»*, 2000, № 19, – URL: //www.ji.lviv.ua/n19texts/jameson.htm. (Accessed 23.04.2017)
15. Huyssen A. *Present pasts: urban palimpsest and the politics of memory*. – Stanford California: Stanford University press, 2003. – 192 pp.
16. Duncan N., Duncan J. Doing Landscape Interpretation // *The SAGE Handbook of Qualitative Geography*. – 2009, – URL: http://kodu.ut.ee/~cect/teoreetilised%20seminarid_2010/maastiku_uurimist%C3%BChma_seminar/Duncan&Duncan.pdf
17. Tran J. *Static Illusions: architectural identity, meaning and history*, – URL: <http://hgsoconference.curtin.edu.au/local/pdf/JTran.pdf>. (Accessed 23.04.2017)
18. Vilaseca S. L. Félix Guattari and urban cultural studies // *Journal of Urban Cultural Studies*, 2014, Vol. 1, №1, P. 137–144.

Фесенко Г. Г., кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории и культурологии Харьковского национального университета городского хозяйства имени А. Н. Бекетова (Харьков, Украина), E-mail: Galyna.Fesenko@kname.edu.ua

Геоософские интерпретации городских ландшафтов.

Аннотация. Анализируется пространственный феномен города в контексте парадигмальных изменений, произошедших в философии модерна и постмодерна. Акцентировано внимание на эпистемологической трансформации концепта «городской ландшафт» в диапазоне объект-субъектных корреляций. Урбан-пространственные решения осмысливаются в фокусе географического знания (культурной и гуманистической географии). Выявлены эвристические возможности геоософии для новой урбанистики.

Ключевые слова: геоософия, субъект, город, ландшафт, детерриторизация.

Fesenko G., PhD in philosophical science, docent, Associate Professor of the Department of history and cultural studies of O. M. Beketov National University of Urban Economy in Kharkiv, (Kharkiv, Ukraine), E-mail: Galyna.Fesenko@kname.edu.ua

Geosophysical interpretations of urban landscapes.

Abstract. Nowadays new forms of urban landscape are carried by influence of postmodernism design. Relevant are not so much theoretical development of urban design as their practical implementation. The city also finds itself in various semantic meanings. This requires a broader context than the “space of functional concentration”, namely, the geosophysical. However, there are many research on urban landscape, mainly in the form of natural, historical, social, mental, cultural, historical, etc, and there is a complex object of research for different disciplines. Against this epistemological background, “Urban Landscape” presents an important concept. Moreover, its theoretical and methodological development requires the involvement of specific scientific knowledge and philosophical thinking. The article proposes to analyze urban landscape diversity in the context of epistemology subject-object. The meaning of the creative horizon of the geosophysical interpretation of the urban landscape suggested in the study made it possible to determine the epistemological features of landscape studies: from object-anthropogenic to subject-perceptual. Conducted by the author the philosophical analysis showed: firstly, Neo-urbanites note the need to create geo-situations in which the formation of an urban landscape is possible, both ecological in nature and multifunctional in its social purpose. Secondly, in cultural geography, landscapes are considered as palimpsests, as locations with partially “worn out” and rebuilt forms. Urbanites are looking for more accurate spatial articulation due to the discovery of cultural artifacts. Thirdly, in humanistic geography, the definition of landscapes “repels” from man, its specificity of perception of urban locations. The landscape is formed by a complex interaction of natural, cultural, socio-historical and perceptual characteristics. Geosophysical position on the urban landscape allows to comprehend the demarcated by social and cultural features locations through the concept of deterritorialization-territorialization.

Keywords: geosophy, subject, urban, landscape, deterritorialization.

Лисовский П. Н.,
доктор философских наук,
профессор кафедры международных отношений и
общественных коммуникаций
Межрегиональной академии управления персоналом
(Киев, Украина), E-mail: lisovsky-pm@i.ua

ФЕНОМЕНАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ КАК СУЩАЯ ПОТРЕБНОСТЬ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В ОБЩЕСТВЕ

***Аннотация.** В статье раскрыты трансцендентные особенности человеческого духа для обнаружения сверхсознания. При этом предпочитается способность познания жизненного мира как многосторонней силы воздействия человеческого интеллекта. Отмечается, что концепция духовного капитала мудрости отображает смыслотворческие горизонты суущих вещей, происходящих в феноменальном сознании. В этой связи экзистенциальный опыт дает феноменологу многостороннюю возможность быть креативной творческой личности. Подчеркивается национальный аспект собственной архетипно-ментальной основы, в которой качество гуманизации является важным приоритетом автономии личности.*

Выявлено, что именно метеополь создают систему точечного захвата полезной информации, существенной для биосоциолокации человека. Кроме того, при вычислении сетей триангуляции метод интерполирования можно использовать на практике в образовательной сфере. Утверждается, что природный дух труда является тайной человеческого сознания. Прогнозируется многовекторное социогенное возрождение духовного капитала мудрости как стратегический прорыв в будущее.

***Ключевые слова:** феноменальное сознание, духовный капитал, мудрость, биосоциолокация, метеополь.*

В современном глобализированном мире, который наполнен межцивилизационными противодействиями, вызывающими социальное напряжение, весьма актуальным является наше феноменальное сознание. Именно это сознание с полной силой способно распознавать умыслы людей – их калейдоскоп внутреннего и внешнего восприятия мира. С этой целью для проявления трансцендентальных способностей нашего духа, для обнаружения сверхсознания необходимо иметь феноменальное сознание как биосоциолокационную потребность человека в обществе.

В результате этого возникает вопрос, каким образом можно улучшить качество сознания человека. Ведь почти у всех людей, даже наименее чувствительных предпочитается способность познания иная, чем познание пятью чувствами. Чем глубже сознание человека в социоантропогенезе, тем ярче выражена эта способность высшего познания. При некоторых особых условиях, и у людей в высшей степени чувствительных, она в футурологии проявляется с необыкновенной силой, совокупной матрицей которой являются сенсорно-умственные акты мудрости. Эта таинственная необыкновенная сила проявляется в ясновидении, предчувствии и пророческом предвидении, поскольку человеческий интеллект имеет многостороннюю силу воздействия в жизненном пространстве.

На наш взгляд, Дух как природная субстанция может функционировать независимо от сознания, поскольку целый мир существенных для нас идей, таинственного характера является эфирным наполнением в виде «модусов» архетипно-ментального содержания. Этому может служить магическая символика кодирования, априорное представление изобразительного мышления и т.п.

Концепция духовного капитала мудрости

При этом следует отметить, что концепция духовного капитала мудрости отображает все наши мысли, эмоции, волевые акты – все то, что происходит в нашем феноменальном сознании. При этом постепенное угасание и даже исчезновение памяти

при старческом слабоумии, безусловно, зависит от атрофии и исчезновения нормально функционирующих нервных клеток коры головного мозга, число которых может сократиться до половины и даже одной трети от нормального их количества. Так всем известен тот факт, что память может исчезать вследствие повреждений и разрушений мозгового вещества, а также вследствие травмы или инфекционного процесса. Ведь объяснение ментальной сущности памяти вследствие теории молекулярной кристаллической решетки в мозговых клетках и ассоциативных волокнах не является единообразным способом познания мира, поскольку, в нервных клетках вследствие законов молекулярной физики происходит диффузионный обмен, и, вероятно, изменение, а также обновление молекул. Поэтому экзистенциальный опыт собственной силы духа дает феноменологу значительную возможность быть многосторонней творческой личностью.

Именно духовный капитал мудрости определяет Сущее и мгновенно воспринимает Сущее в системе генеративной целостности.

Из естествознания известно, что определенные физико-химические процессы в нервной системе требуют известного времени, хотя и очень незначительного, измеряемого долями секунды. Такое время в определенной системе координат требуется для прохождения раздражения от рецептора по его чувствительному нерву, и, посему, тем большее, чем длиннее этот нерв. «Время требуется для образования ответной реакции в нервных клетках, воспринявших это раздражение; время требуется и для передачи этой реакции по двигательному нерву. Во времени протекают и все мыслительные и чувствительные процессы, совершающиеся в головном мозгу» [4, с. 184].

Исходя из этого, невозможно, чтобы в человеческом мозгу потока мгновенного воспоминания всей жизни сенсорно-умственные акты феноменального сознания были непрерывно воспроизведены и востребованы на протяжении физической линии в жизни человека. Для этого и включены трансцендентальные измерения сознания – выход за границы явного бытия.

Автономия личности в современном мире

В феноменальном сознании человека важно рассмотреть исходный базис современного общества, в котором должен быть критерий свободного самоопределения и автономии личности. При этом человек, убеждает Кант, всегда стоит перед реальной альтернативой: автономия или гетерономия. Автономия – это способность человека быть господином себе самому, а гетерономия – это когда человек, не являясь господином себе самому, живет лишь по чужим, извне навязанным ему правилам и инструкциям. Автономии соответствует «выход человека из своего несовершеннолетия», понимаемого как неспособность пользоваться своим умом без руководства со стороны кого-то другого. Признание автономии личности означает, в то же время, признание за ним следующих прав: 1) право на независимое личное суждение о боге и мироздании, поскольку «несовершеннолетие в делах религиозных не только наиболее вредное, но и наиболее позорное» [2, с. 337]; 2) право на творческую креативность мысли в координатах онтологического определения качества переосмысления индивидуального бытия; 3) право феноменального сознания человека отстаивать умную мысль в системе духовного капитала мудрости.

Ведь человек вступает в государственные отношения не для того, чтобы иметь меньше прав, чем прежде, а для того, чтобы эффективней обеспечить эти права. Именно для этих целей и необходимо такое политическое устройство как государство.

В этом отношении наиболее четко и ясно мысль о государстве выразил Т. Пейн: «Сами индивиды, каждый в соответствии со своим личным и суверенным правом, вступили в договор друг с другом для образования правительства, и это единственный способ, каким имеют право создаваться правительства и единственная основа, на которой они вправе существовать» [3, с. 285]. Поэтому наиважнейшей функцией

в определении автономии личности является система координирования и регулирования различных интересов сущностной потребности в их социокультурной обусловленности, поскольку государство, по сути, стало равноправным партнером. Вот почему важен эффективный поиск такой модели общественного устройства как стратегический прорыв в развитии будущего. При этом необходимо подчеркнуть национальный аспект собственной архетипно-ментальной основы, в которой качество гуманизации является важным приоритетом автономии личности. Такая личность, имеющая генеративную целостность внутреннего содержания мира, способна дифференциально-интегральными методами исчисления прогнозировать будущее в сферическом продуцировании решаемых задач человеческого мозга. Ведь автономия человеческой мысли зависит от силы ее духовного капитала, а именно: с какой скоростью во времени распространяется сенсорно-умственные способности человека, зависящие от многих факторов жизненного пространства. К ним, в первую очередь, относятся: метеополья, которые человек самостоятельно способен вырабатывать как суммарно равнодействующий потенциал собственного многовекторного магнитного поля. Именно такие метеополья, резонируя с внешними метеопольями окружающего мира, создают систему точечного захвата превентивной полезной информации, что существенно для биолокации человека.

Биосоциолокация глобального человека

В современном информационном мире глобально мыслящий человек должен улавливать (вибрировать) перманентную фазу творческого процесса, которая является синфазой происходящим природным процессам в жизненном мире. Феноменальность как максимальная разрешающая способность предвидения человека зависит от: скорости, времени, а также среды распределения сенсорно-умственных ритмов (биений, сигналов, импульсов). В этой связи именно хаотический характер мыслей человека (нелинейность, динамика) характеризует качественную работу мозга. Таким образом, из помехоподавляющего сигнала сенсорно-умственного восприятия режектируется (выделяется) полезно активный сигнал. При этом, чем выше частота современных межцивилизационных противодействий, тем меньше период социальных конфликтов, а также их исходных состояний.

Ведь именно глобализационные изменения значительным образом влияют на взаимодействия конфликтов геополитического характера, в которых происходит шахматная игра «без доски» диффузионно настроенных игроков. В недалеком будущем глобализационный «саркофаг» создаст принудительное дыхание определенным игрокам мирового процесса. Поэтому все и повсюду окажутся равны: бедные как богатые, а богатые как бедные в системе глобальной рабочей силы.

Кроме того, в современном глобализированном мире, на наш взгляд, феноменальное сознание обретает многоуровневый социогенный характер, которые предпочитает формирование, структурированный анализ и реализацию результатов деятельности человека. Такая информационная совокупная матрица как феноменальное сознание содержит в себе универсальную картину мира, системой координат которой является человекокосмизм и человекоцентризм. При этом сенсорно-умственные акты в феноменальном сознании являются магистральными рецепторами для ментально-смысловой памяти («программного запоминающего устройства»). В частности, сенсорное восприятие зависит от архетипно-ментального содержания исторической памяти, в котором востребован информационно-генетический код стратегического значения, что очень важно для субъектов разведывательной и контрразведывательной деятельности как прерогативы деятельности спецслужб. Именно такие люди на должном уровне способны проявлять себя независимыми экспертами во многих сферах жизненной деятельности, поскольку их профессиональная интуиция является информационным кодовым ключом как магическая сила тайного сознания.

В этом отношении академическая роль мудрости имеет качественное значение

для переосмысления жизненно важных процессов (событий, факторов, периодов). В таких случаях феноменальными рецепциями выступают так называемые «первые раздражители» как сигналы (лучи), импульсной, ждущей и непрерывной развертки в системе координат человекокосмизма.

При этом умственные акты мудрого сознания содержат в себе фокусирующие лучи превентивного характера и «точечно» действуют по жизненно активным участкам (секторам, регионам) глобализованного мира, как целостного комплекса биосоциолокации.

Метеополя в сознании человека: методологический анализ

При наблюдениях, произведенных в неблагоприятных условиях, а также в случаях, когда коэффициент земной рефракции по определенным причинам значительно отличается от общепринятого, расхождения абсолютных величин прямых и обратных превышений могут значительно выходить из пределов одного метра, исходя из соответствующих уравнительных вычислений.

Как правило, в прерогативе деятельности спецслужб используются прямоугольные координаты Гаусса-Крюгера, в которых пункты I класса вычисляются до 0,001 м, географические – до 0,0001. При перевычислении географических координат в координаты Гаусса-Крюгера и обратно, или при перевычислении координат из одной зоны в другую зону, вычисления производятся с точностью, обеспечивающей определенное число десятичных знаков, поскольку в прямоугольных координатах Гаусса-Крюгера пунктов I класса в качестве исходных данных используются непосредственные вычисления. Эти координаты округляются до 0,01 м, что является важным для системы криптологии.

Для надлежащего согласия в соответствующих уравнительных вычислениях, дирекционные углы, логарифмы и натуральные величины сторон I класса вычисляются по округленным координатам. Вычисления производятся в карточных каталогах (компьютерных системах), составляемых для пунктов I класса так же, как и для всех остальных пунктов.

Исходные данные выписываются в список с той же точностью, с которой они помещаются в компьютерные базы данных (карточные каталоги).

На наш взгляд, при вычислении сетей триангуляции, что представляет собой объемы измерения в трехгранной системе координат) путем перевычисления географических координат в прямоугольные координаты Гаусса-Крюгера дирекционные углы сторон I клана вычисляются и выписываются до 0,01, логарифмы сторон – до 0,0000001, натуральные величины сторон – до 0,01 м.

Координаты пунктов базисных осей II класса триангуляции выписываются в списки исходных данных и перманентно в вычисления с точностью до 0,001 м. Решение обратных задач производится с удержанием определенных знаков, чем достигается сохранность значений длин и дирекционных углов и других сторон базисной сети в рядах триангуляции II класса [1, с. 31].

Координаты пунктов III класса выписываются с точностью до 0,1 м, дирекционные углы сторон этих классов – до 1", логарифмы сторон – до 0,000001, натуральные величины – до 0,1 м.

В этом содержании перевычисление географических координат в прямоугольные Гаусса-Крюгера и перевычисление прямоугольных координат из одной зоны в другую, что диалектически взаимосвязаны между собой, производятся в различных случаях с различной точностью: с сохранением тысячных, сотых или десятых долей метра.

Вычисления производятся при помощи специальных таблиц, что значатся в системе криптологии. Выбор тех или иных таблиц производится сообразно с методом и точностью вычислений.

Такие таблицы рассчитаны на вычисления координат Гаусса-Крюгера логарифмическим путем. В числе основных имеется таблица длин дуг параллелей, позволя-

ющая при точных вычислениях ординаты у обходиться без восьмизначных таблиц логарифмов. Таблицы обеспечивают получение x и y с точностью до 0,001 м даже при $l = 3030'$ [1, с. 32].

Вычисление координат Гаусса-Крюгера по соответствующим таблицам производится путем интерполирования их табличных значений (погрешность вычислений не превосходит 0,3 м).

Необходимо отметить, что при вычислении сетей триангуляции метод интерполирования можно использовать на практике в образовательной сфере. Интеллектуальную направляющую этих знаний необходимо внедрять непосредственно в отделах управления, контроля и качества образования, как особо важных государственных подразделениях. Для этого необходимы люди с профессионально развитой интеллектуальной памятью и надлежащей моральностью.

Дух труда как тайна создания

Сегодня, когда мир насыщен информационными нанотехнологиями, возникает проблема актуализации мирового сообщества на рынке труда и распределения в нем человеческого капитала.

Из всех имеющихся исходным является определение духа человеческого труда (капитала) как сознания человека тем созидательным процессом благ, в котором сам человек, опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой. Именно такой Человек является физической интеллектуальной силой Природы. Исходя из этого, построить одному «жилищный дом» является залогом не только материального успеха, а и залогом человеческого здоровья. Ведь именно такой Человек успешен во всем: в быту, в личной, а также в общественной жизни как самосозидательная многосторонняя личность: такого человека можно назвать воином, ученым, писателем, строителем, водителем, землекопом и т.д.

Во всех осязаемых видах труда человек фокусирует свое сознание, как целесообразное духовное видение на предмет труда.

Именно в духе труда индивида лежит печать природы и личности самого трудящегося. Так, в качестве предмета и средств труда выступают вещи, перманентно взятые из природы (в частности, архаическая постройка жилищного дома) или предварительно переделанные. При этом степень природности (натуральности, достоверности, истинности) зависит от способностей субъекта труда. В таком социогенном процессе и реализуются личностные черты трудящегося индивида – его знания, наклонности, сноровка, навыки в переработке того или много предмета в соответствующем использовании орудий.

Таким образом, востребованный в жизненном мире природный дух труда как тайна человеческого сознания образует совокупную матрицу движения тел (звезды, атомы, молекулы, частицы эфира), которые диалектически воздействуют друг на друга как стратегический прорыв в будущее. Такое феноменальное сознание человека способно изменить методы и способы коммуникативной в разных сферах науки. Обнаруживается, что феноменология тайна сознания человека раскрывается при качественном выходе за пределы реального бытия. Также проявлением тайны сознания, на которое обращено внимание, является феномен сновидения. В сновидениях люди могут видеть не только дух присутствующих рядом и живущих индивидов, но и тех, кого рядом нет и кто уже умер. Такое сознание в состоянии сновидения является «трудом души» как сенсорно чувственной деятельности совести в актах духовного капитала. Ведь человеческая жизнь определяется идеально-материальной субстанцией сущих вещей как одно органическое целое и формирует многовекторное социогенное возрождение духовного капитала мудрости.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Герасимов И. М. Практическое руководство по вычислению триангуляции. – М. : 1941 – С. 30–33
2. Кант И. Идея всемирной истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 6. – МЫСЛЬ, 1966. – 729с.

3. Пейн Т. Права человека // Пейн Т. Избранные сочинения. – М. : Изд-во АН СССР, 1959. – 420с.
4. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, Душа и тело. – ВД «Авиценна», Киев, 2011. – С.184

REFERENCES:

1. Gerasimov I. M. Prakticheskoe rukovodstvo po vychisleniyu triangulyatsii [Practical guide to calculation of triangulation.]. – М. : 1941 – S. 30–33
2. Kant I. Ideya vseмирnoy istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane [the Idea of universal history with cosmopolitan intent] // Kant I. Sochineniya v shesti tomakh. T. 6. – Mysl', 1966. – 729s.
3. Peyn T. Prava cheloveka [Human right] // Peyn T. Izbrannye sochineniya. – М. : Izd-vo AN SSSR, 1959. – 420s.
4. Svyatitel' Luka (Voyno-Yasenetskiy). Dukh, Dusha i telo [Spirit, Soul and body]. – VD «Avitsenna», Kiev, 2011. – S.184

Лісовський П. М., доктор філософських наук, професор кафедри міжнародних відносин та суспільних комунікацій Міжрегіональної академії управління персоналом (Київ, Україна), E-mail: lisovsky-pm@i.ua

Феноменальна свідомість як нагальна потреба сучасної людини в суспільстві.

Анотація. У статті розкриті трансцендентні особливості людського духу для виявлення надсвідомості. При цьому передбачається здатність пізнання життєвого світу як багатосторонній сили впливу людського інтелекту. Відзначається, що концепція духовного капіталу мудрості відображає смислотворчі горизонти суцільних речей, що відбуваються у феноменальній свідомості. У зв'язку з цим екзистенційний досвід дає феноменологу багатосторонню можливість бути креативною творчою особистістю. Підкреслюється національний аспект власної архетипно-ментальної основи, в якій якість гуманізації є важливим пріоритетом автономії особистості.

Виявлено, що саме метеополі створюють систему точкового захоплення корисної інформації, істотної для біосоціолокації людини. Крім того, при обчисленні мереж триангуляції метод інтерполяції можна використовувати на практиці в освітній сфері. Стверджується, що природний дух праці є таємницею людської свідомості. Прогнозується багатовекторне соціогенне відродження духовного капіталу мудрості як стратегічний прорив у майбутнє.

Ключові слова: феноменальне свідомість, духовний капітал, мудрість, біосоціолокація, метеополі

Lisovsky P., Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the department of international relations and public communications Interregional Academy of Personnel Management (Kyiv, Ukraine), E-mail: lisovsky-pm@i.ua

Phenomenal consciousness as the essential need of modern human in society.

Abstract. In Article disclosed transcendental features the human spirit, for the detection of the superconscious.. This assumes the ability of knowledge of the life-world as the multilateral force of the human intellect. It is noted that the concept of spiritual capital reflects the wisdom similarwork the horizons of the mere things that happen in phenomenal consciousness. In this regard, the existential experience gives phenomenology multilateral opportunity to be creative creative. Stresses the national aspect of their own arch-typical-mental basis, in which the quality of humanization is a priority of the autonomy of the individual.

It is revealed that it is the meteorological field that creates a system of point capture of useful information, essential for human biosocialization. In addition, when calculating triangulation networks, the interpolation method can be used in practice in the educational sphere. It is argued that the natural spirit of work is the secret of human consciousness. The multi-vector sociogenic revival of the spiritual capital of wisdom is predicted as a strategic breakthrough into the future.

Keywords: phenomenal consciousness, spiritual capital, wisdom, biosociology, meteorological field.

Ковтун Н. М.

доктор філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії Житомирського державного університету
(Житомир, Україна), E-mail: miller-melnik@ukr.net

КОНВЕНЦІЙНІ І НЕКОНВЕНЦІЙНІ ФОРМИ ПОЛІТИЧНОЇ АКТИВНОСТІ

***Анотація.** На основі аналізу атрибутивних ознак політичної активності розглянуто два її види – політичну участь і політичну діяльність. Обґрунтовано, що політична активність може набувати конвенційних, закріплених у правовій системі правил і норм, і неконвенційних форм – участі в несанкціонованих мітингах і страйках, захопленні приміщень, погромів, нищенні майна, провах екстремізму й тероризму.*

***Ключові слова:** політична активність, політична діяльність, політична участь, абсентеїзм, політична система.*

Актуальність дослідження. Політична активність, спрямована на задоволення політичних потреб та інтересів кожного громадянина і суспільства загалом, є засадничим фактором розвитку соціуму. Вона є особливим механізмом ретрансляції з індивідуального рівня інтересів і потреб більшості населення на суспільний рівень. Політична активність реалізується через участь громадян у діяльності громадських організацій, політичних партій, органів місцевого та державного управління. Однак вона навіть у найбільш демократичних суспільствах, зазвичай, вичерпується участю у виборах. У міжвиборчий період більшість громадян позбавлені реального впливу на прийняття і впровадження політичних рішень.

Високий рівень цілеспрямованої політичної активності й здатність її суб'єктів усвідомлювати свій громадянський обов'язок є основою функціонування держави як форми організації суспільства. У широкому розумінні політична активність постає особливим засобом захисту прав і свобод громадян. Однак, в українських реаліях громадяни не вбачають у політичній активності ефективного механізму реалізації власної волі та не завжди можуть розібратись у політичній ситуації, раціонально обґрунтовуючи свою позицію. У таких умовах більшість громадян не здатні брати на себе відповідальність за результати власного політичного вибору.

Актуальність дослідження політичної активності зумовила значний інтерес до означеної проблематики в науковій літературі, однак, у процесі її аналізу основна увага зосереджена на дослідженні суб'єктів, масштабів, інтенсивності й механізмів політичної активності та її впливу на різні сфери суспільного життя. Зокрема, політологічний аспект виявлення політичної активності розкривається у працях І. Білоконя, А. Дегтярьової, Г. Дилігенського, М. Дмитрієвої, Л. Мілбрайта, Д. Ольшанського, О. Скар, О. Шестопаля. У межах соціологічної науки політична активність стала предметом зацікавленості К. Абульханової-Славської, Г. Белицької, А. Брушлинського, В. Жукова, Н. Смелзера. Натомість ціннісно-мотиваційні аспекти політичної активності розкриті у працях О. Балакірева, М. Довгопол, О. Петрунко. В українській науковій парадигмі до дослідження політичної активності зверталася І. Білоус, Н. Дембіцька, А. Лісневська. Незважаючи на значну кількість досліджень, присвячених аналізу змісту та структури політичної активності, її конвенційні й неконвенційні форми потребують більш детального аналізу.

Метою дослідження є аналіз конвенційних і неконвенційних форм політичної активності в умовах суспільних трансформацій.

Реалізація поставленої мети з необхідністю зумовлює визначення змісту поняття «політична активність». Згідно з «Політологічним енциклопедичним словником» за редакцією Ю. Шемшученка, політична активність – є однією з форм суспільної активності, діяльності соціальних суб'єктів, яка має на меті впливати на прийнят-

тя політичних рішень, здійснення своїх інтересів [7, с. 22]. Політична активність визначається авторами словника через феномен діяльності, специфічна сутність якої полягає у сукупності дій окремих індивідів і великих соціальних груп (класів, партій, суспільних організацій тощо), спрямованих на реалізацію їх політичних інтересів, насамперед, завоювання, утримання і використання влади [7, с. 22]. При цьому політична діяльність характеризується свідомими діями, цілеспрямованістю, задоволенням політичних інтересів, постаючи однією з найважливіших умов існування суспільства. Політична активність має два основні рівні. Політична участь, як нижчий рівень політичної діяльності, реалізується через вибори, мітинги, збори, маніфестації, голодування, альтернативні рухи, страйки та ін. Другий – вищий рівень політичної діяльності – охоплює професійну політичну діяльність, яку здійснюють члени уряду, депутати парламенту, керівники партій та рухів.

Заслуговує на увагу й визначення політичної активності, запропоноване Л. Кияшко у монографії «Політична участь молоді сучасної України: психологічні чинники активізації». Під політичною активністю дослідниця розуміє інтенсивність участі суб'єкта у політичному процесі загалом і в межах окремих форм політичної діяльності. На індивідуальному рівні політична активність тлумачиться нею як сукупність тих форм життєдіяльності особи, в яких виявляються її прагнення брати активну участь у політичних процесах, обстоювати свої політичні права та інтереси [6, с. 16–17]. Фактично Л. Кияшко розглядає політичну активність в її енергетичному розумінні як міру інтенсивності політичної участі, політичної діяльності та політичної поведінки.

Проте, з розумінням політичної активності лише як рівнем інтенсивності діяльності важко погодитись, адже поняття «політична активність» є значно ширшим за обсягом, порівняно з політичною діяльністю, політичною участю та політичною поведінкою. На відміну від політичної діяльності, яка має усвідомлений цілеспрямований характер, політична активність охоплює широкий спектр політичних явищ, які містять раціональні й ірраціональні способи перетворення дійсності. На цій підставі політична активність розглядається нами як форма соціальної активності, спрямована на формування, збереження, селекцію і ретрансляцію політичних цінностей та задоволення політичних потреб на індивідуальному і суспільному рівнях.

Суб'єктами політичної активності є соціальні спільноти, державні й недержавні організації, особи, які беруть участь у постановці і вирішенні політичних проблем. Важливу роль як суб'єкти політичної активності відіграють й політичні партії як організації, які поєднують людей за спільністю політичних інтересів і переконань з метою реалізації їх політичних інтересів. Щоправда, існує суттєва розбіжність у визначенні суб'єктів політичної активності у демократичних, авторитарних і тоталітарних суспільствах.

Якщо у демократичних спільнотах від політичної активності окремих громадян через механізми функціонування політичних партій або громадських організацій залежить визначення основних напрямків розвитку держави і суспільства, то в авторитарних і тоталітарних державах політична активність на мікрорівні інспірується державними органами задля легалізації власних волюнтаристських рішень. У таких суспільствах політична активність набуває ознак імітації. При цьому можуть існувати цілком інституалізовані об'єднання, в яких начебто знаходить своє відображення воля більшості громадян держави. Водночас і в демократичних, і в тоталітарних суспільствах політична активність розглядається як атрибутивна ознака можливості досягнення політичної стабільності через легальні способи політичної діяльності.

Дослідження вольової специфіки політичної активності вимагає звернення й до проблеми долученості громадян України до політичного життя. Відомий український дослідник Є. Головаха виділив шість рівнів долученості громадян нашої держави до суспільного життя: шостий (найвищий) рівень співвідноситься з

активністю *харизматичних лідерів* політичних рухів, які нараховують декілька десятків відсотка від загальної чисельності дорослих громадян держави; п'ятий рівень співпадає з діяльністю *політичних функціонерів*, яких в Україні чимало; четвертий рівень охоплює активність *суспільно-політичних діячів*, яких у нас практично немає, адже до цієї категорії має належати інтелектуальна еліта суспільства, що намагається упроваджувати суспільні цінності та критично ставитися до держави; третій рівень співвідноситься з активністю *членів політичних організацій та партій*, кількість яких в Україні складає 2–3 %; другий рівень співвідноситься з діяльністю членів неpolітичних громадських організацій, відсоток яких в українському суспільстві мізерний; перший рівень політичної активності співпадає з діяльністю звичайних громадян, які не цікавляться політикою та фактично не мають жодних важелів впливу на неї, таких, за даними соціологів, в Україні 87% [2, с. 16–17]. Фактично в українському суспільстві простежується дисбаланс щодо суб'єктів політичної активності. Лівова частка громадян фактично усунута від впливу на політичні рішення. Безпосередніми суб'єктами політичної активності в Україні є партійні функціонери, лідери політико-олігархічних кланів, які часто маніпулюють волевиявленням мільйонів громадян.

Кардинально змінилася інтенсивність політичної активності в українському суспільстві під час Євромайдану, який розпочався в листопаді 2013 р. На протязі всього 2014 р. в українському соціумі був досить високий рівень політичної активності. Згідно з даними опитувань, проведених Київським міжнародним інститутом соціології, у грудні 2014 р., порівняно із початком року рівень готовності до участі у акціях протесту значно не змінився: у лютому 2014 р. у акціях протесту були готові брати участь 42,2 % дорослих жителів України, у грудні частка таких людей становила 43,3 % [1]. До участі в акціях протесту значною мірою були готові і чоловіки, і жінки, люди усіх вікових категорій (окрім літніх людей), мешканці міст і сіл. Загальний рівень готовності до участі в акціях протесту зростав разом із рівнем освіти.

У цей період також відбувся поступовий перехід від протестних форм політичної активності до активності, пов'язаної з необхідністю захисту української держави від агресії з боку Росії. Ці тенденції якнайповніше проявилися у формуванні добровольчих збройних загонів та у волонтерському русі, спрямованому на допомогу армії та біженцям з окупованих територій. Про високий рівень активності спротиву іноземній збройній інтервенції населення України засвідчує опитування Київського міжнародного інституту соціології, результати якого оприлюднені у вересні 2015 року. Так на запитання «Яким діям Ви б надали перевагу в умовах іноземної збройної інтервенції у Ваше місто чи село?» 23,8 % респондентів обрали варіант чинити збройний опір, 28,6 % – опиратися шляхом участі в акціях громадянського опору (демонстраціях, протестах, маршах, бойкотах, страйках, громадській непокорі), 11 % – виїхати у більш безпечний регіон України, 3,2 % – виїхати за кордон, 13,1 % – нічого не робити, 18,4 % – не визначилися зі своєю думкою, 1,9 % – відмовилися відповісти [4]. Зауважимо, що готовність 24 % населення взяти в руки зброю для захисту України є достатньо високим показником, адже слід враховувати, що більше як 50 % відсотків населення України становлять жінки, також значну частину населення становлять діти і люди похилого віку.

Водночас у 2015 р. політична активність громадян України перейшла переважно у конвенційне русло. Це засвідчують дані опитування Київського міжнародного інституту соціології у вересні 2015 року, які показали достатньо високий рівень виборчої активності громадян держави. Зокрема, лише 14,2 % з них заявили, що не будуть брати участь у ймовірних виборах до Верховної Ради України [9]. Деяко знизився рівень політичної активності громадян у лютому 2016 року, свідченням чого стало небажання брати участь у виборах до Верховної Ради України 26,4 % громадян держави [8]. Таке зниження активності у політичній сфері пов'язане із

«втомою» громадян від військового конфлікту на Сході України та розчарування через суперечливість модернізаційних процесів.

Щодо масовості участі громадян у політичній активності в науковій літературі сформувалося два основні підходи. Так, у межах першого підходу (Ж.-Ж. Руссо, Дж. Міль, Б. Барбер, К. Пейтмен) обґрунтовується позиція необхідності залучення якнайбільшої кількості громадян до політичної активності. Натомість прихильники демократичного елітизму (Е. Берк, Ж. де Местр, Х. Ортега-і-Гассет, Й. Шумпетер) надмірне розширення суб'єктів політичної активності вважали загрозою існуванню парламентаризму. На їх думку, слід обмежити прийняття політичних рішень лише тими, хто більш обізнаний і може свідомо підтримувати демократичні цінності. Небезпеку гіпердемократії у ХХ ст. Х. Ортега-і-Гассет пояснював тим, що у суспільному житті Європи уся влада перейшла до мас. Але маси навряд чи можуть керувати навіть власною долею, не кажучи вже про ціле суспільство. Однак, у суспільно-політичних реаліях ХХІ ст. мова не може йти про обмеження загального виборчого права. Натомість перед політичною системою постає нагальна необхідність підвищення політичної культури громадян, акцентуації на їх безпосередній відповідальності за свій політичний вибір.

Існує досить суперечливий зв'язок між політичною активністю громадян та ефективністю діяльності політичних систем. Різде збільшення кількості громадян і соціальних груп, залучених до політичної діяльності, що проявляється у зростанні кількості партій та масових рухів, у політизації етнічних груп, страйках, політичних демонстраціях, з одного боку, призводить до зниження ефективності функціонування політичної системи і навіть може паралізувати її. З другого боку, інституційні легальні форми виявлення політичної активності підвищують рівень ефективності функціонування політичної системи. В обох випадках зростання політичної активності свідчить про нестабільність політичної системи, невідповідність принципів її функціонування потребам та інтересам більшості населення.

До визначення критеріїв (параметрів) політичної активності існують різні підходи. Серед них найбільшої уваги заслугове виділення С. Грабовською таких її складових: 1) соціально-політична свідомість (вміння чітко мотивувати свою політичну діяльність, здійснювати вибір, приймати рішення тощо); 2) духовна зрілість (наявність у людини чітких політичних та моральних орієнтирів, спрямованості, інтересів, ідеалів); 3) емоційна зрілість (здатність не тільки свідомо аналізувати свої переживання, а й вміння керувати своїми почуттями); 4) соціальний інтелект (засіб соціальної адаптації, накопичення й аналізу соціально-політичних знань, вирішення завдань тощо) [3, с. 20–29]. Поряд з цим, дослідниця поділяє параметри політичної активності на об'єктивні (поведінкові) та суб'єктивні (ментальні). Утім, і до цієї класифікації параметрів політичної активності слід висловити декілька зауважень. Знову ж таки, у ній наявні щонайменше три основи поділу: по-перше, маються на увазі вказівки на свідомість як універсальну людську якість, по-друге, у поділі наявна вказівка на духовну і емоційну зрілість (це при тому, що обидва види зрілості співвідносяться як сумісні перехресні поняття), по-третє, ще однією основою поділу є соціальний інтелект, який є складовою свідомості.

На основі врахування вищевказаних компонентів політичної активності, на нашу думку, у її структурі поряд зі сферою знань, світоглядно-ціннісних орієнтацій, умінь, навичок, практичних настанов, емоцій, основну роль відіграє вольова складова. Саме вона дозволяє реалізувати ініціативність, відповідальність, рівень самодіяльності суб'єкта політичної активності. Навіть за умови володіння широким спектром знань і навичок, людина позбавлена вольових якостей (рішучості, мужності, відваги, самовідданості, відчайдушності та ін.), приречена на невдачу у політичній діяльності.

Для позначення відсутності політичної активності у науковій літературі вико-

ристовують поняття «абсентеїзм» (від лат. *absentia* – відсутність). Серед тих, хто не бере участі в політиці, є дві групи – «непохитно аполітичні та ті, хто тимчасово з різних причин відсторонився від участі, тобто залежно від ситуації: або бере участь, або не бере» [6, с. 29–30]. Причинами абсентеїзму можуть бути політичне і соціальне благополуччя, так і політична апатія, спричинена втратою довіри до політиків і державної влади загалом. Високий рівень абсентеїзму засвідчує кризу певної політичної системи. У деяких випадках абсентеїзм вимагає від суб'єкта значних вольових зусиль. Незважаючи на позірну апатичність прихильників абсентеїзму, у тоталітарних спільнотах за умови мобілізаційного типу політичної активності виявлення небажання брати участь в імітованій активності вимагає значних вольових зусиль.

У контексті виявлення вольових засад політичної активності заслугоує на увагу її поділ на конвенційну (легітимну) і неконвенційну (нелегітимну) форми. У першому випадку йдеться про «діяльність офіційних політиків – від президента до лідера первинного осередку зареєстрованої партії. Сюди входить і активність легальної опозиції та санкціонована активність громадян. У другому випадку активність включає політичну діяльність «непримиренної опозиції» (наприклад, терористичних організацій на кшталт «червоних бригад») [5, с. 32]. Основою виявлення політичної активності на конвенційному і неконвенційному рівнях є особистісні якості індивіда, його сильні вольові якості, холеричний або сангвінічний тип темпераменту.

Конвенційні форми політичної активності узгоджуються з закріпленими, насамперед, у правовій системі правилами і нормами. При цьому рівень інтенсивності конвенційних форм політичної активності рухається у діапазоні від абсентеїзму до участі у політичних організаціях. Найпоширенішою формою конвенційної активності є участь у виборах як найпростішій формі ретрансляції індивідуального політичного волевиявлення на суспільний рівень. Участь у формах політичної активності широких мас населення забезпечує політичну систему від непрогнозованих проявів стихійної деструктивної активності. Участь у політичному волевиявленні покладає на виборця й певний рівень відповідальності за прийняті обраними політиками рішення.

Вольовий характер політичної активності найбільш повно виявляється у діяльності політичних партій. Як вже відзначалося, бажання й мотивація як основа вольового виміру політичної активності у діяльності політичних партій розкривається у теоретичному обґрунтуванні інтересів різних соціальних спільнот та у виробленні відповідної до них ідеології щодо визначення форм і методів політичної діяльності. Мотивація і воля мають вирішальне значення і в процесі боротьби за завоювання, утримання та використання політичної влади.

На відміну від конвенційних, неконвенційні форми політичної активності базуються на порушенні чинних правил і норм. У свою чергу вони можуть втілюватися у формі підписання петицій, участі в санкціонованих мітингах і страйках. Однак, вони можуть набувати й нелегітимних форм політичної активності – захоплення приміщень, погромів, нищення майна, проявів екстремізму й тероризму. У зв'язку з цим неконвенційні форми політичної активності поділяються на ненасильницькі й насильницькі.

Якщо говорити детальніше про ненасильницькі види політичної активності, то найбільшою уваги тут заслугоує «громадська непокора». Вона втілюється у несанкціонованих мітингах і маршах протестів, пікетах, сидячих страйках й самоприковуванні протестувальників до об'єктів інфраструктури, перекритті доріг, в окремих випадках – у несплаті податків та припиненні ділової активності. У новітній історії можна навести щонайменше два промовисті взірці відповідної тактики. Йдеться про боротьбу ненасильницькими способами за здобуття незалежності Індії на чолі з М. Ганді, одним з найяскравіших моментів якої став «Соляний похід»

(1930) проти державної соляної монополії та рух за розширення громадянських прав чорношкірого населення у США у 60-х рр. ХХ ст., очолюваний М. Л. Кінгом.

Одним з різновидів такого типу неконвенційної політичної активності, що отримав розвиток у ХХІ ст., стала модель ненасильницького опору революцій постмодерну («помаранчева революція», «революція троянд», «революція гідності»), які набувають форм гри або веселого і цікавого заходу. Утім, подібні типи політичної гіперактивності за умови втручання провокаторів і спецслужб набувають насильницького характеру. Участь у таких революціях посилюється задіяністю її прихильників у мережевій формі комунікації. Деякі дослідники (М. Гранноветер, Е. Гідденс, Р. Коллінз, М. Манн) навіть запропонували говорити про становлення моделі «мережевої форми політичної активності».

Поряд з ненасильницькими формами неконвенційна політична активність може переростати й у крайні форми екстремізму й тероризму. Однак, відомі й факти перетворення організацій, які розпочинали боротьбу неконвенційними засобами, у легітимні політичні структури. Прикладом такого типу трансформації є політична еволюція Організації визволення Палестини на чолі з Я. Арафатом.

Висновки. Конвенційна політична активність системно виявляється у діяльності професійних політиків: лідерів та членів політичних партій, депутатів представницьких органів влади, чиновників державних органів, лідерів та членів громадських організацій, представників наддержавних політичних організацій. Поряд з такими якостями, як розум, кмітливість, швидка реакція, мобільність, активну з політичної точки зору особистість характеризує високий рівень виявлення вольових якостей (наполегливості, рішучості, сміливості) як основи досягнення суспільно значущих інтересів.

Уникнення радикалізації політичної активності і її трансформація у конструктивне русло можливе лише за умови її переспрямування у конвенційні форми. Найбільш дієвим механізмом нівеляції поширення екстремізму й тероризму є переорієнтація вольових зусиль активістів у правове поле, де б вони могли не тільки виражати свою позицію, а й імплементувати свої прагнення у значущі політичні рішення на рівні державної організації.

Водночас перспективним напрямком дослідження у сфері соціально-філософського аналізу залишається дослідження діяльності суб'єктів деструктивних неконвенційних форм політичної активності – політиканства, екоактивізму, «секстремізму», «хактивізму», політичного «туризму-екстремізму», тероризму. При цьому радикально налаштовані члени активістських організацій володіють не тільки високим рівнем вольових якостей, а й здатністю віддати своє життя за «ідею».

БІБЛОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Акції протесту. Київський міжнародний інститут соціології, – URL: <http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&page=2&t=3> (Дата звернення 24.04.2017)
2. Головаха Є. Соціальний цинізм і аномія в українському суспільстві: загальна динаміка і останні зміни // Українське суспільство: моніторинг соціальних змін, 2014, Випуск 1 (15), Т. 1, С. 49–57.
3. Грабовська С. Психологічні чинники політичної активності молоді // Наукові студії з політичної психології, 1996, вип. 2, С. 20–29.
4. Думки і погляди населення України стосовно методів опору інтервентам / окупантам: вересень 2015 року. Київський міжнародний інститут соціології, – URL: <http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&page=2&t=3> (Дата звернення 24.04.2017)
5. Политология: Энциклопедический словарь [Общ. ред. и сост. Ю. И. Аверьянова]. – М.: Издательство МКУ, 1993. – 431 с.
6. Політична участь молоді сучасної України: психологічні чинники активізації: монографія / за ред. Л. Кияшко. – К.: Міленіум, 2013. – 216 с.
7. Политологический энциклопедический словарь / [упоряд. Ю. Шемшученка, В. Бабкіна, В. Горбатенка. – К.: Основні цінності, 2001. – 723 с.
8. Рейтинг партій в разі виборів Верховної Ради (5–16 лютого 2016 р.) Київський міжнародний інститут соціології, – URL: <http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=598&p>

age=1 (Дата звернення 24.04.2017)

9. Соціально-політична ситуація в Україні: вересень 2015 року. Київський міжнародний інститут соціології, – URL: <http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&page=2&t=3> (Дата звернення 24.04.2017)

REFERENCES:

1. Aksamit protestu. Kyivskiy mizhnarodniy instytut sotsiologii [Protest. Kyiv international Institute of sociology], – URL: <http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&page=2&t=3> (Accessed 24.04.2017)
2. Holovakha Ye. Sotsialnyi tsynizm i anomiiia v ukrainskomu suspilstvi: zahalna dynamika i ostanni zminy [Social cynicism and anomie in the Ukrainian society: General dynamics and recent changes] // Ukrainske suspilstvo: monitorynh sotsialnykh zmin, 2014, Vypusk 1 (15), T. 1, S. 49–57.
3. Hrabovska S. Psykholohichni chynnyky politychnoi aktyvnosti molodi [Psychological factors of political activity of youth] // Naukovi studii z politychnoi psykholohii, 1996, vyp. 2, S. 20–29.
4. Dumky i pohliady naselennia Ukrainy stosovno metodiv oporu interventam / okupantam: veresen 2015 roku. Kyivskiy mizhnarodniy instytut sotsiologii [The views and opinions of the population of Ukraine concerning methods of resistance to invaders / occupiers: September 2015. Kyiv international Institute of sociology], – URL: <http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&page=2&t=3> (Accessed 24.04.2017)
5. Politologiya: Entsiklopedicheskiy slovar' [Political science: Encyclopedic dictionary]. – M.: Izdatel'stvo MKU, 1993. – 431 s.
6. Politychna uchast molodi suchasnoi Ukrainy: psykholohichni chynnyky aktyvizatsii: monohrafiia [The political fate of the youth of modern Ukraine: the psychological factors of activation: monograph] / za red. L. Kyiashko. – K.: Milenium, 2013. – 216 s.
7. Politolohichni entsyklopedychni slovnyk [Political encyclopedia dictionary] / [uporiad. Yu. Shemshuchenka, V. Babkina, V. Horbatenka. – K.: Osnovni tsinnosti, 2001. – 723 s.
8. Reitynh partii v razi vyboriv Verkhovnoi Rady (5–16 liutoho 2016 r.) Kyivskiy mizhnarodniy instytut sotsiologii [The rating of the parties in the case of elections to the Verkhovna Rada (5-16 February 2016) Kiev international Institute of sociology], – URL: <http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=598&page=1> (Accessed 24.04.2017)
9. Sotsialno-politychna sytuatsiia v Ukraini: veresen 2015 roku. Kyivskiy mizhnarodniy instytut sotsiologii [The socio-political situation in Ukraine: September 2015. Kyiv international Institute of sociology], – URL: <http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&page=2&t=3> (Accessed 24.04.2017)

Ковтун Н., доктор философских наук, доцент, доцент кафедры философии Житомирского государственного университета (Житомир, Украина), E-mail: miller-melnik@ukr.net.

Конвенциональные и неконвенциональные формы политической активности.

Аннотация. На основании анализа атрибутивных характеристик политической активности рассмотрены два ее вида – политическое участие и политическая деятельность. Обосновано, что политическая активность может приобретать конвенциональные, закрепленные в правовой системе правилами и нормами, и неконвенциональные формы – участие в несанкционированных митингах и забастовках, захват помещений, погромы, уничтожение имущества, проявления экстремизма и терроризма.

Ключевые слова: политическая активность, политическая деятельность, политическое участие, абсентеизм, политическая система.

Kovtun N., doctor of philosophical sciences, docent, associate professor of the Department of philosophy, Zhytomir state University (Zhytomyr, Ukraine), E-mail: miller-melnik@ukr.net.

Conventional and Unconventional Forms of Political Activity.

Abstract. On the basis of political activity attributes analysis it is proved in the research work that a high level of purposeful political activity as well as its subjects' capacity of their civic duty comprehension are the basis of state as a form of social organization functioning. In its general meaning political activity is interpreted by the author as a peculiar mechanism to protect rights and freedoms. Topicality of the research work is determined by the fact that in Ukrainian realities citizens do not consider political activity to be effective mechanism of their own will realization and that's why they cannot always understand the political situation on the basis of their own position.

As a result most people are not able to take responsibility for their own political choice results.

To overcome such tendencies in the article two types of political activity (political participation and political practice) are analyzed; it is also proved that political activity can be of conventional which are fixed in the legal system of rules and regulations and unconventional forms such as participation in unauthorized meetings and strikes, premises capture, massacres, property destruction, extremist and terrorist acts.

In a globalized society political activity is systematically revealed in professional politicians' activity – leaders and their family members, deputies of representative bodies, officials of state bodies, leaders and members of public organizations, representatives of supranational political organizations. Together with such qualities as intelligence, wit, quick response, mobility, active political personality is characterized by will qualities (perseverance, determination, courage) as the basis of socially significant interests' achievement. To avoid political activity radicalization and its transformation into constructive one is possible on condition of its redirection into conventional forms. The most effective mechanism to stop extremism and terrorism extension is reorientation activists' willpower into legal field where they would be able not only express their position but also implement their desires into socially important political decisions on state level.

Keywords: *political activity, network political activity, political practice, political participation, absenteeism, political system.*

УДК 1: 316.772.2 : 811.111

Доній Н. Є.,

доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри гуманітарних та соціально-економічних дисциплін,
Академія Державної пенітенціарної служби
(Чернігів, Україна), E-mail: visnukdnu@i.ua

МОВЧАННЯ ЯК ТАКТИКА КОМУНІКАЦІЇ СОЦІАЛЬНО ДЕВІТАЛІЗОВАНОЇ ОСОБИСТОСТІ

Анотація. *Вказано на наявність в соціальному просторі групи соціально девіталізованих особистостей, яка за тактику комунікації обрала демонстративне мовчання з соціумом. Підсумовано, що мовчання для них це: 1) можливість продемонструвати незрозумілість соціального контексту, в якому особистість має пред'являти соціально-схвальну активність; 2) тактика відмови від системи нав'язаних орієнтирів з подальшим їхнім запереченням; 3) демонстрація обманутих очікувань.*

Ключові слова: *мовчання, соціально девіталізована особистість, комунікація, тактика, симуляція, дистанціювання.*

Актуальність публікації. Соціальний простір початку ХХІ ст. вибудував таку ієрархію цінностей, в якій на одній з перших позицій перебуває комунікація й інформація. Вшановування комунікації подібним чином дозволяє визначати соціальний простір через систему мереж/зв'язків різного гатунку й розглядати його у вигляді «пазлу» (Ж. Перек), в якому найбільш актуальним проголошується вміння пов'язувати одну деталь повсякдення з іншими. Індивід у цьому пазлі також вважається за елемент, що скріплюється з іншими, тож його втрата може призвести до неповноти картини, до браку, до розсіпання усього іншого, що вже знайшло свій зв'язок. Й ось тут ми стикаємося з тим, що деякі індивіди, які до певного часу дотримувалися репрезентативної системи цінностей, в якійсь момент починають кардинально змінювати вектор свого професійного й соціального руху. Ці індивіди повстають проти соціально-затвердженої системи цінностей і не бажають у подальшому виконувати роль «деталі/елементу», обираючи при цьому інший образ життя – той образ, який доцільніше номінувати «соціально девіталічним» [7]. Поява в соціальному просторі групи соціально девіталізованих особистостей детермінує парадокс: при розвитку різних видів комунікації та зв'язку представники вказаної групи відчужуються від соціальних контактів і майже повністю обривають вітально важливі соціальні відносини, обираючи демонстративне «не говорення с обще-

ством¹) (М. Мамардашвілі) за стиль поведінки.

Ситуація «не говорения» не викликає занепокоєння до того часу, поки не перетворюється на масову форму поведінки. У випадку новітнього соціуму вказана ситуація вже демонструє значні масштаби й тому стан «не говорения», доцільно, відповідно до принципу «недействие становится эквивалентом действия» [1, с. 107], розглядати в формі іншої дії – мовчання. Чому саме така зміна поняття? По-перше, чому зміна. Як відзначила Н. Арутюнова «когда отказ от стереотипа становится регулярным и социально значимым, он обозначается особой лексемой. Это естественно. Отклонение от нормы привлекает к себе внимание. О нем сообщают, его обсуждают, объясняют и оценивают. Для этого его нужно поименовать» [1, с. 107]. По-друге, чому саме мовчання. Враховуючи, що «глагол молчать ориентирован на ненормативные ситуации, что существенно отличает его от отрицающей формы «не говорит»» [1, с. 108], то ми для іменування означеної вище ситуації й будемо використовувати те поняття, яке найбільш часто застосовують в аналогічних випадках. Крім того, «мовчати» означає присутність мовного акту, а «не говорение» можна трактувати як не володіння мовою. Й останнє. Заміна «не говорения» на «мовчання» дозволяє частково позбавитися негативності, присутньої у випадку використання частки «не». Це також дозволить нам описати мовчання соціально девіталізованої особистості, як негативну позитивність, як тактику, що є «запланованим засобом спілкування» й «волонтеративним вчинком» [28, с. 21].

Аналіз останніх публікацій. Проблема мовчання в останні роки перейшла у категорію першорядних для людського життя. Розкрити таємниці мовчання намагаються представники лінгвістики, теології, психології, теорії комунікації, семіотики, етнографії, культурології, філософії. Підтвердженням цих спроб є те, що в сучасному науковому дискурсі тема мовчання вже представлена значною кількістю цікавих міждисциплінарних досліджень.

Закономірно, що мовчання, як феномен комунікативної діяльності, частіше є об'єктом наукової цікавості лінгвістів, які розглядають його в контексті когнітивно-дискурсивної парадигми (Т. Анохіна, Н. Арутюнова, В. Богданова, В. Бабаян, К. Богданова, М. Гавриш, М. Епштейн, Ю. Заморська, Р. Копилова, Г. Крейдлін, С. Крестинський, О. Носова, Г. Почепцов, М. Яремко та багато-багато ін.). Лінгвісти розглядають мовчання як багатозначний та багатофункціональний мовний акт й один з обов'язкових компонентів спілкування. Більш того, лінгвісти допускають доцільність існування *silentology* – науки про мовчання. Погляд крізь таку призму дозволяє частині фахівців також наполягати, що мовчання не можна однозначно оцінювати за шкалою «добро» і «зло», адже мовчання є багатоголосим. В якості аргументу щодо останнього можемо навести перелік англійських виразів, вказаний О. Кобяковим щодо відтінків мовчання: «Silence anatomy; anatomy of melancholy; furious silence; out of nothing, nothing can't be brought; murderous silence; nothingness itself nothings; silencing of silence; there is no telling, there is only silence; let us die to speech; a gift to the speechless; a minute silence; an imaginary silence; place logos into silence; burst with speechlessness; autonomy in logos; anatomies of silence; silence has been in the power of the oppressor, but it has always been a weapon to oppressed» [8]. Треба зазначити, що перелік може бути ще більшим, адже він відкритий й залежить від ситуації трактування ситуації мовчання.

Доцільно вказати, що в останні роки поширеними серед лінгво-культурологічних досліджень є ті, в яких констатується, що відношення до мовчання залежить від етноментальної приналежності тих, хто оцінює цей феномен [1; 12; 28]. Так, частіше за все науковці вказують, що для представників англійських країн мовчання виглядає як негативно-інтонований феномен, як свідчення про існування напруги між тими, хто перебуває у комунікативному зв'язку та ситуації, або про непо-

¹ Враховуючи, що деякі концепти важко адекватно перевести на українську мову, то автором статті було прийнято рішення про представлення цитат на мові оригіналу.

вагу до Іншого. Для фінів мовчання, навпаки, є показником вихованості та уважного ставлення до Іншого. «Типичный финн – это молчаливый слушатель» [12, с. 130]. Представники східних країн, особливо тих, де домінує індуїзм і буддизм, сприймають мовчання як феномен, насичений філософським і релігійним змістом. Наразі доречно нагадати, що українці також поважно ставляться до мовчання й до особи, яка мовчить, адже традиційно мовчання українцями сприймалося як скарб («мовчання – золото»), як добро («добро не лихо, ходити в світі тихо», «пуста бочка гурчить, а повна – мовчить»), а людина, яка мовчить, як та, що отримує певну користь від свого мовчання («в закритий рот муха не влізе») [20, с. 180–192].

Дослідженню феномену мовчання з філософсько-культурологічного підходу присвятили свої праці К. Богданов, В. Бібіхін, Т. Брюнеу, А. Етгін, М. Ефратт, Д. Конохов, Д. Курзон, Л. Морева, С. Палмквіст, С. Швачко, А. Яворський та ін.

Виділення недосліджених частин загальної проблеми. Все сказане вище дозволяє констатувати те, що мовчання є настільки складним феноменом, що його детальний аналіз може бути представлений в окремій монографії, яка може зайняти й декілька томів. Однак, попри доволі чималу кількість досліджень усе ж таки зарано стверджувати, що всі грані цього феномену розглянуто й витлумачено, а отже мовчання навряд чи можна вважати остаточно вивченим, адже за інших, не бачених раніше умов, він, як правило, набуває нових якостей, характеристик і рис. Крім того, можна відзначити й певний брак соціально-філософських досліджень, об'єктом уваги яких є феномен мовчання. Навіть попри те, що до питання мовчання зверталися такі відомі філософи як М. Бахтін, М. Бубер, Л. Вітгенштейн, М. Гайдеггер, С. Кьеркегор, М. Мамардашвілі, М. Фуко й ін., в останніх виданнях, таких як «Всемирная энциклопедия. Философия» [5], «Новая философская энциклопедия» [15], «Новейший философский словарь. Постмодернизм» [16] відсутні статті щодо «Мовчання».

Тож, сподіваючись розширити соціально-філософське трактування мовчання, **метою** даної публікації означимо презентацію авторського бачення ситуації мовчання соціально девіталізованої особистості як тактики комунікації з соціальним простором.

Виклад основного матеріалу. Видатний французький філософ М. Фуко, вказав, що мовчання – «это менее всего совершенное окончание речи, от которой оно отделено четкой границей, а скорее – нечто, существующее и действующее наряду с тем, что произносится – вместе с ним и во взаимодействии с ним в рамках общей стратегии поведения. Четкую грань между тем, что говорится, и тем, что не говорится, провести невозможно» [21, с. 27]. Мовчання є феноменом, що розвивається на фоні комунікації й є формою комунікативної діяльності. Як зазначають деякі дослідники (Н. Арутюнова, Н. Піддубна) для точного пояснення мовчання потрібен відповідний дискурс: «Значение требует означального, а множество значений – множества знаков, которые отличаются друг от друга. Молчание же, то есть отсутствие звуков, само по себе не может быть знаком. <...> Смысл молчанию придает контекст, ситуация, регламент социального поведения, поверье, ритуал» [1, с. 418]. Саме за умов врахування дискурсу можливе адекватне «декодування» його значення. Зокрема, з цього приводу В. Базилев пише: «В условиях коммуникативной неизбежности, беря во внимание конкретный или умозрительный диалог, любое молчание является молчанием про что-то, молчание кого-то, к кому-то» [2, с. 586]. І саме в дискурсі окремої особистості конкретизується прагматика мовчання.

Мовчання представляє собою специфічний засіб, який особам, посвяченим у його таємниці, дозволяє отримати певний блок інформації. «Молчание протипоставляется не говорению как таковому <...> а передаче информации речевым способом» [13, с. 28], а це означає, що «молчание – это не ничто, а нечто» [9, с.7], це «ціла картина світу» [25]. Так про що мовчить сучасний індивід, який переходить у категорію соціально девіталізованих особистостей через своє дистанціювання від центру життя соціального простору? Для того щоб дати відповідь на це питання

доцільно спочатку обговорити два моменти: комунікативні функції, які виконує мовчання, й комунікативну ситуацію, за якою мовчить цей індивід.

Отже, перше. На думку науковців мовчання як засіб комунікації виконує декілька функцій, суть яких визначається контекстом комунікативної активності. Наприклад С. Крестинський вказує на шість функцій мовчання, а Т. Брюно вказує лише на три функції. Однак, виходячи з інтересів та мети нашої публікації ми виділимо й розглянемо дві функції з п'яти, що були вказані Дж. В. Йенсенем: функцію зв'язку і функцію впливу [26, с. 249]. Функція зв'язку, що виникає між добре знайомими особами, може бути «позитивною» (positive-facilitative) та «негативною» (negative-inhibitive) мовчання [25, с. 12]. На думку німецького філософа М. Гайдеггера, сутність мовчання полягає в тому, що його ситуація передбачає існування двох складових: відсутність мови при наявності того, про що можна говорити, й присутність того, хто має мовчати [22, с. 165]. Функція зв'язку відповідає за те, що між індивідами є контакт. Мовчання у функції впливу може бути багатозначним й може виражати ненависть, згоду, впертість, небажання говорити правду, сором'язливість, скромність. Функція впливу фактично окреслює мету, яку той, хто мовчить, хоче досягти.

Щодо комунікативної ситуації, то доволі важко провести чітку межу між тим де закінчується одна ситуація мовчання й починається інша. Тож умовно можна виділити такі комунікативні ситуації мовчання: 1) емпірична, побутова (психологічна реакція на конкретні ситуації дійсності); 2) соціальна (наслідок примусу або наслідок байдужості, наслідок обманутого очікування, добровільної відмови від висловлювань, конформізму); 3) екзистенціальна (відмова від насильницьких дискурсів, від спілкування, в якому придушується self індивіда).

Соціальна девіталізована особистість своїм мовчанням демонструє що для неї ситуація відсутності вербалізації поєднує усі три вище вказані ситуації. Для неї ситуація мовчання це «стратегія поведінки» [6, с. 98], що частково спричинена усвідомленням високого рівня розвитку суспільства (людина завдяки технічному та технологічному прогресу не боїться самотності й не боїться соціальної реакції щодо цього) й тиражуванням суспільством споживання ідеї «ми знаємо, що людина бажає». Тож, соціально девіталізована особистість мовчить щодо соціального простору через те, що її не треба говорити, адже її бажання розшифровуються і реалізуються навіть без озвучення, а також через зростання у неї обсягу особистої незалежності та соціальної автономії. Ані в незалежності, ані в автономії нічого поганого не має. Однак, справа в тому, що автономна, самотня людина межі ХХ–ХХІ ст. стає ще більш автономною й все частіше «вислизає в мрії з негативного світу» [23, с. 49], переміщуючись у віртуальний світ. «<...> [человек] находит себя в чужом и враждебном мире, который уже не говорит с ним на непонятном языке и сам не понимает и не слушает его слова» [19, с. 142].

Виявляється, що індивід замість реальних комунікаційних зв'язків із соціальними інституціями чи іншими індивідами сприймає виключно їх образи або образи зв'язків. Віртуальний світ створює ілюзію насиченого індивідуального життя й дозволяє йому реалізовуватися в різних іпостасях, скасувавши при цьому для індивіда такий необхідний атрибут існування в соціумі, як зобов'язання перед реальними Іншими. Надлишок життя, який раніше для людини був не тільки джерелом насолоди чи страждання, але й був елементом спілкування, пройшовши період «епідемії перенасиченості» [17, с. 492] вичерпався. Індивід став байдужим, а насолода перетворилася у віртуальну, бо стала загнаною в машину. Ця особливість у поєднанні з розпадом традиційних груп і недовговічністю нових зв'язків, що приходять на зміну старим, спричинили зникнення безпосередніх контактів й детермінували заміну симуляцією. Симуляція та імітація стають нормою, дотримання якої перетворюється на закон не тільки віртуального життя, але й автоматично переноситься в реальне життя. Індивід розчиняється в імітаціях і поступово звикає імітувати власну присутність й активність у соціальному просторі.

Симуляція реальності та реальних стосунків стає однією з причин поступового, але доволі масштабного ігнорування соціальної взаємодії. Крім того, переміщення у віртуальну реальність, навіть не зважаючи на доволі суттєвий позитивний момент, який вона має в собі, насправді є формою ізоляції людини, а присутній в ній комунікаційний простір, замість того, щоб з'єднувати, все частіше набуває рис «чорної діри», що розділяє й використовуючи потужні сили привабливості, втягує в себе людські життя, підміняючи собою спілкування.

Тож можна вести мову про те, що спілкування, а конкретно комунікація, завдяки поширенню віртуальності переходить у псевдокомунікацію [14, с. 134]. Псевдокомунікація є ситуацією мовчання з соціальним простором, адже представляє собою інтроперсональну комунікацію, в процесі якої адресант співпадає з адресатом і відбувається заміщення Іншого самим собою. В псевдокомунікації йде розмивання комунікації й розпилення об'єкта комунікації. За таких умов (зчеплення адресанта і адресата та відсутність конкретного індивіда) комунікація не вимагає взаєморозуміння й результатів взаємодії. І перше, й друге означають, що спілкування з соціальним простором для індивіда втрачає актуальність, набуває епізодичного характеру і, в підсумку, змінює форму соціального діалогу на внутрішній монолог, зовнішньо який виглядає як мовчання. Як тільки-но це стається, то ініціатива у встановленні контактів отримує відтінок вимушеності й все частіше набуває форми концентрації індивідом здобутих ресурсів на собі. Закриття ресурсів на собі, відмова від діалогу означають для індивіда ризик втрати здатності трансцендентувати, але це його не лякає.

Втрата останньої також сигналізує про остаточне викреслювання з життя індивіда Іншого й розгортання в соціальному просторі масштабної байдужості. Зростання байдужості в поєднанні з недостатньо розвинутою у індивіда емпатичністю поступово перетворилося на фактор деградації здатності до розшифрування знаків невербаліки (міміки, жестів, поз й ін.). А це дуже суттєва втрата для комунікаційного процесу та причина поширення мовчання щодо соціального простору, бо через неї Інший для індивіда так й залишається незрозумілим, а це ще більше сприяє самозамиканню індивіда та встановленню тривалого мовчання.

До всього того ж індивід втрачає здатність домовлятися, розвиненість якої є суттєвою в наявному стані соціальної аномії, бо якщо в розпорядженні індивіда практично відсутні орієнтири і правила, які визначають для всіх важливих життєвих ситуацій відповідний спосіб дій, то індивід постійно має заново домовлятися щодо правил, норм, меж власної свободи й шляхів її досягнення. В ситуації відмови від діалогу й встановленню мовчання через втрату здатності домовлятися йде демонстрація того, що напруження між людиною та зовнішнім світом зазнає метаморфоз і переходить у площину глибокого внутрішнього конфлікту особистості.

Відтак, здається що ситуація мовчання для соціально девіталізованої особистості може виглядати як ситуація ігнорування Іншого чи навіть конфлікт, а тому не дивно що вона сприймається як криза, або пауза (особливо якщо мова йде про творчих людей) [1, с. 113], але у ситуації соціальної девіталізації особистості мовчання – змістовне, це простір де відшукується сенс та вибудовується певна система стосунків та цінностей, це час соціального перепочинку й сигнал про початок видозміни ціннісної піраміди. Про такий сценарій говорив німецький філософ М. Бубер, який пов'язував мовчання з категорією свободи [4]. В процесі говоріння людина виражає вербально свою думку, ставлення й позицію. Відтак, особа яка говорить здійснює своєрідний вибір. В ситуації мовчання особа є вільною від моральних зобов'язань, які накладаються на неї ситуацією вибору та очікування соціального простору. В цій ситуації розгортається інша активність: відбувається будівництво нової ціннісної піраміди.

Ще одне. Після дистанціювання від динаміки соціального простору соціально девіталізована особистість не йде в порожнечу, як це може здатися соціальному

спостерігачу. Вона йде в тишу, чим ліквідує інформаційний шум, звільняючи себе від потоків інформації, що вимотували її кожного дня. Прагнення існувати в такій тиші є показником людського намагання сконцентруватися на життєво важливих для індивіда речах, а не розпорозуватися на тому, що нав'язано зовнішнім світом й що часто є стереотипним й обов'язковим для дій в динамічному соціальному просторі XXI ст. Й можна очікувати що саме пройшовши етап/стан тиші людина, впорядкувавши свої думки і побудувавши нову ціннісну піраміду, стає готовою для нового діалогу з соціальним простором.

Тож, ситуація мовчання для соціально девіталізованої особистості – це не порожнеча, це територія наповнена глибокими переживаннями й різними процесами, яка часто є вітальними за суттю. Водночас мовчання для соціально девіталізованої особистості є часом, який людина не хоче віддавати території грошей та кар'єризму, що найчастіше асоціюються з економоцентрованим новітнім соціальним простором. Це спроба особистості зосередитися й стати більш уважною до внутрішнього світу.

Висновки. Як тактика поведінки, мовчання соціально девіталізованої особистості демонструє соціальному простору особистісне розчарування власним проживанням в умовах виставленої цим простором системи цінностей-координат. Водночас ситуація мовчання також сигналізує, що особистість зайнята важливою справою – намагається в обстановці неприродної для постіндустріального суспільства тиші ще раз спробувати зібрати в єдине ціле свій self й усвідомити те, що є насправді для неї цінним.

Крім того, припускаємо, що для соціально девіталізованої особистості ситуація мовчання це: 1) можливість продемонструвати незрозумілість соціального контексту, в якому ця особистість мала вибудувати соціально-схвальну активність; 2) тактика відмови від системи нав'язаних цінностей й орієнтирів з подальшим їхнім запереченням; 3) демонстрація обманутих очікувань, бо перецентрування людини з власного селфу (який відстоювався ще з дитинства) на вирій соціального життя не принесло того відчуття щастя й свободи, на які особистість розраховувала.

В якості підсумку вкажімо, що феномен мовчання щодо соціального простору і ріст кількості соціально девіталізованих особистостей не є однозначно позитивним, як і не є таким саме негативним феноменом сучасності. На даному етапі однозначно можна сказати лише одне – якщо подібне мовчання затягнеться й кількість осіб, які оберуть в якості стилю життя дистанціювання від соціального простору (чим, в принципі, є соціальна девіталізація) загрожую останньому тим, що в такій ситуації простір цілком прогнозовано може втратити те, що є його масивом і що формує його в якості феномену. Відтак, подальше ігнорування такого процесу виглядає доволі небезпечним, а, отже, має стати об'єктом для подальших наукових розвідок.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Арутюнова Н. Д. Молчание : контексты употребления // Логический анализ языка. Язык речевых действий. – М. : Наука, 1994. – С. 106–116.
2. Базылев В. Н. Молчание как феномен культуры и коммуникации // Эффективная коммуникация: история, теория, практика: Словарь-справочник / Отв. ред М. И. Панов; сост. М. И. Панов, Л. Е. Тулина. – М. : ООО «Агентство «КРПА Олимп», 2005. – С. 586–587.
3. Богданов К. А. Очерки по антропологии молчания. Номо Тасенс. – СПб. : РХГИ, 1997. – 352 с.
4. Бубер М. Диалог; пер. М.И. Левиной // Бубер М. Два образа веры : пер.с нем.; под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Ледова. – М. : Республика, 1995. – С. 93–123.
5. Всемирная энциклопедия : Философия / Главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – М. : АСТ, МН. : Харвест, Современный литератор, 2001. – 1321 с.
6. Гавриш М. Невербальна комунікація: мовчання як соціальний знак // Мова і суспільство, 2015, Вип. 6, С. 97–102.
7. Доній Н. Є. Соціальна девіталізація особистості в глобалізованому світі: філософська концептуалізація : автореф. дис. ... д.філос.н.: 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії; Нац. пед. ун-т імені М.П. Драгоманова. – К., 2015. – 36 с.

8. Кобяков А. А. Молчание как поэтический образ // *STUDIA GERMANICA ET ROMANICA: Иноземні мови. Зарубіжна література. Методика викладання*, 2009, Том 6, № 3 (18), С.81-87.

9. Копылова Т. Р. Молчание: вербальная VS невербальная коммуникация // *Вестник Удмуртского университета*, 2015., Т.25, Вып.3. История и филология, С. 116–119

10. Копылова Т. Р. Молчание как термин: проблема многозначности // *Вестник Удмуртского университета*, 2015, Т.25, Вып.5. История и филология, С. 7–11.

11. Корнилова Н. Б. Онтология молчания : на примере ранней прозы Леонида Андреева : автореф. дис. ... к.филол.н. : 10.02.19 – теория языка; Ярослав. гос. пед. ун-т им. К. Д. Ушинского. – Ярославль, 2002. – 22 с.

12. Крестинский С. В. Молчание в социокультурном контексте // *Вестник ТвГУ*, 2014, Сер. Филология, № 4, С. 128–133.

13. Крейдлин Г. Е. Мужчины и женщины в невербальной коммуникации. – М. : Языки славянской культуры, 2005. – 224 с.

14. Матеев Д. А. Феномен одиночества и проблема нарушения коммуникации : [монография]. – Новосибирск : Изд-во «СИБПРИНТ», 2012. – 182 с.

15. Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ред. совет: Степин В. С., Гусейнов А. А., Семигин Г. Ю., Огурцов А. П. и др. – М. : Мысль, 2010. –Т.2. Е–М. – 634, [2] с.

16. Новейший философский словарь. Постмодернизм / Главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – Мн. : Харвест, Современный литератор, 2007. – 816 с.

17. Ницше Ф. К генеалогии морали: полемическое сочинение // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. [сост., ред. и авт. примеч. К.А. Свасьяна; пер. с нем.]. – М. : Мысль, 1996. –Т.2. – С. 407–524.

18. Перек Ж. Жизнь способ употребления; пер. с фр. В.М. Кислова. – СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2009. – 624 с.

19. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. – М. : Изд-во «Правда», 1989. –Т.2. – С. 5–174.

20. Українські народні прислів'я та приказки / упор. В. Бобкова, Ф. Лавров. – К. : Вид-во АН УРСР, 1955. – 446 с.

21. Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности; пер. с франц., комм. и послесл. С. Табачниковой – М. : Касталь, 1996. – 446 с.

22. Хайдеггер М. Бытие и время; пер. В. В. Бибихина. – М. : Ad Marginem, 1997. – 452 с.

23. Хьюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов; [пер.с нем. А.Б. Демидов]. – Мн.: Экономпресс, 2006. – 384 с.

24. Bruneau T. J. Communicative Silences: Forms and Functions // *The Journal of Communication*, 1973, March, Vol. 23, Is.1, P. 17–46.

25. Jaworski A. The Power of Silence : Social and Pragmatic Perspectives. – Sage Publications, Newbury Park, 1993. – 191 p.

26. Jensen J. V. Communicative Functions of Silence // *ETC : A Review of General Semantics*, 1973, Vol. 23, P. 249–257.

27. Petkova D. Beyond silence. A cross-cultural comparison between Finnish «quietude» and Japanese «tranquility» // *Eastern Academic Journal*, 2015, December, Is. 4, P. 1–14.

28. Richmond V.P., McCroskey J.C. Non-verbal Behaviour in Interpersonal. Relations. – Boston : Pearson Education, 2004. – 350 p.

REFERENCES:

1. Arutyunova N. D. Molchanie : konteksty upotrebleniya [The Silence : contexts of use] // *Logicheskiy analiz yazyka. Yazyk rechevykh deystviy*. – М. : Nauka, 1994. – S. 106–116.

2. Bazylev V. N. Molchanie kak fenomen kul'tury i kommunikatsii [Silence as a phenomenon of culture and communication] // *Effektivnaya kommunikatsiya: istoriya, teoriya, praktika: Slovar'-spravochnik / Otv. red M. I. Panov; sost. M. I. Panov, L. E. Tulina*. – М. : ООО «Agentstvo «KRPA Olimp», 2005. – S. 586–587.

3. Bogdanov K. A. Ocherki po antropologii molchaniya. Homo Tacens [Essays on the anthropology of silence. Homo Tacens]. – SPb. : RKhGI, 1997. – 352 s.

4. Buber M. Dialog [Dialogue] // Buber M. Dva obraza very : per.s nem.; pod red. P. S. Gurevicha, S. Ya. Levit, S. V. Ledova. – М. : Respublika, 1995. – S. 93–123.

5. Vsemirnaya entsiklopediya : Filosofiya [World encyclopedia : Philosophy] / Glavn. nauch. red. i sost. A. A. Gritsanov. – М. : AST, MN. : Kharvest, Sovremenny literator, 2001. – 1321 s.

6. Havrysh M. Neverbalna komunikatsiia: movchannia yak sotsialnyi znak [Non-verbal communication: silence as a social sign] // *Mova i suspilstvo*, 2015, Vyp. 6, S. 97–102.
7. Donii N. Ye. Sotsialna devitalizatsiia osobystosti v hlobalizovanomu sviti: filosofska kontseptualizatsiia [Social devitalization of identity in a globalizing world: the philosophical conceptualization]: avtoref. dys. ... d.filos.n.: 09.00.03 – sotsialna filosofii ta filosofii istorii; Nats. ped. un-t imeni M.P. Drahomanova. – K., 2015. – 36 s.
8. Kobayakov A. A. Molchanie kak poeticheskiy obraz [Silence as a poetic image] // *STUDIA GERMANICA ET ROMANICA: Inozemni movi. Zarubizhna literatura. Metodika vkladannya*, 2009, Tom 6, № 3 (18), S.81-87.
9. Kopylova T. R. Molchanie: verbal'naya VS neverbal'na komunikatsiya [Silence: verbal vs. nonverbal communication] // *Vestnik Udmurtskogo universiteta*, 2015., T.25, Vyp.3. Istoriya i filologiya, S. 116–119
10. Kopylova T. R. Molchanie kak termin: problema mnogoznachnosti [Silence as a term: the problem of polysemy] // *Vestnik Udmurtskogo universiteta*, 2015, T.25, Vyp.5. Istoriya i filologiya, S. 7–11.
11. Kornilova N. B. Ontologiya molchaniya : na primere ranney prozy Leonida Andreeva [The ontology of silence : on the example of the early prose of Leonid Andreev]: avtoref. dis. ... k.filol.n. : 10.02.19 – teoriya yazyka; Yaroslav. gos. ped. un-t im. K. D. Ushinskogo. – Yaroslavl', 2002. – 22 s.
12. Krestinskiy S. V. Molchanie v sotsikul'turnom kontekste [Silence socicultural context] // *Vestnik TvGU*, 2014, Ser. Filologiya, № 4, S. 128–133.
13. Kreydlin G. E. Muzhchiny i zhenshchiny v neverbal'noy komunikatsii [Men and women in nonverbal communication]. – M. : Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2005. – 224 s.
14. Mateev D. A. Fenomen odinochestva i problema narusheniya komunikatsii: monografiya [The Phenomenon of loneliness and the problem of communication : monograph]. – Novosibirsk : Izd-vo «SIBPRINT», 2012. – 182 s.
15. Novaya filosofskaya entsiklopediya: V 4 t. [New philosophical encyclopedia: In 4 volumes] / Red. sovet: Stepin V. S., Guseynov A. A., Semigin G. Yu., Ogurtsov A. P. i dr. – M. : Mysl', 2010. –T.2. E–M. – 634, [2] s.
16. Noveyshiyy filosofskiy slovar'. Postmodernizm [The newest philosophical dictionary. Postmodernism] / Glavn. nauch. red. i sost. A. A. Gritsanov. – Mn. : Kharvest, Sovremennyy literator, 2007. – 816 s.
17. Nitshe F. K genealogii morali: polemicheskoe sochinenie [The genealogy of morals: a polemical essay] // Nitshe F. Sochineniya v 2-kh t. [sost., red. i avt. primech. K.A. Svas'yana; per. s nem.]. – M. : Mysl', 1996. –T.2. – S. 407–524.
18. Perek Zh. Zhizn' sposob upotrebleniya [Life as method of use]; per. s fr. V.M. Kislova. – SPb. : Izd-vo Ivana Limbakha, 2009. – 624 s.
19. Solov'ev V.S. Chteniya o bogochelovechestve [Reading about God-manhood] // *Solov'ev V.S. Soch. v 2-kh t.* – M. : Izd-vo «Pravda», 1989. –T.2. – S. 5–174.
20. Ukrainski narodni pryslivia ta prykazky [Ukrainian folk Proverbs and sayings] / upor. V. Bobkova, F. Lavrov. – K. : Vyd-vo AN URSSR, 1955. – 446 s.
21. Fuko M. Volya k istine. Po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti [Will to truth. On the other side of knowledge, power and sexuality]; per. s frants., komm. i poslesl. S. Tabachnikovoy – M. : Kastal', 1996. – 446 s.
22. Khaydegger M. Bytie i vremya [Being and time]; per. V. V. Bibikhina. – M. : Ad Marginem, 1997. – 452 s.
23. Khyubner B. Smysl v bes-SMYSLENNOE vremya: metafizicheskie rassche-ty, proschety i svedenie schetov [Meaning in meaningless times: metaphysical rasche-you, mistakes and settling accounts]; [per.s nem. A.B. Demidov]. – Mn. : Ekonompress, 2006. – 384 s.
24. Bruneau T. J. Communicative Silences: Forms and Functions // *The Journal of Communication*, 1973, March, Vol. 23, Is.1, P. 17–46.
25. Jaworski A. The Power of Silence : Social and Pragmatic Perspectives. – Sage Publications, Newbury Park, 1993. – 191 p.
26. Jensen J. V. Communicative Functions of Silence // *ETC : A Review of General Semantics*, 1973, Vol. 23, P. 249–257.
27. Petkova D. Beyond silence. A cross-cultural comparison between Finnish «quietude» and Japanese «tranquility» // *Eastern Academic Journal*, 2015, December, Is. 4, P. 1–14.
28. Richmond V. P., McCroskey J. C. Non-verbal Behaviour in Interpersonal. Relations. –

Доний Н. Е., доктор філософських наук, доцент, професор кафедри гуманітарних і соціально-економічних дисциплін, Академія Государственной пенитенциарной служби (Чернігов, Україна), E-mail: visnukdnu@i.ua

Молчание как тактика коммуникации социально девитализированной личности.

Аннотация. Указано на присутствие в социальном пространстве группы социально девитализированных личностей, которые в качестве тактики коммуникации выбрали демонстративное молчание с социумом. Сделаны выводы, что молчание для этой группы это: 1) возможность продемонстрировать непонятность социального контекста, в котором эта личность должна выстраивать социально-одобряемую активность; 2) тактика отказа от системы навязанных ориентиров с последующим их отрицанием; 3) демонстрация обманутых ожиданий.

Ключевые слова: молчание, социально девитализированная личность коммуникация, тактика, симуляция, дистанцирование.

Doniy N., doctor of philosophical sciences, associate professor, Professor of the department of humanitarian and socio-economic disciplines, Academy of the State penitentiary service (Chernigov, Ukraine), E-mail: visnukdnu@i.ua

Silence as communication tactics of a social devitalization of personality.

Abstract. The appearance of the group of social devitalization of personality in the social area determines the following paradox: while developing the different kinds of communication, the representatives of this group become distant from social contacts and almost completely stop the social contacts which are vitally important choosing demonstrative silence with the society as a behavior style. The problem is: what is hidden behind such communication tactics of this group of people?

The author states that lately the problem of silence has passed into the category of the most important things for humans life and has become the object for the scientific research by the representatives of linguistics, theology, psychology, communication theory, semeiotics, ethnography, cultural sciences, philosophy.

The author especially stresses that silence is a rather complicated and many-sided phenomenon which exposes in multidisciplinary research. It must be admitted that despite of a lot of research, silence can't be considered completely studied because under other circumstances, as a rule, it acquires new qualities, characteristics and features. The author states that all these make social and philosophical research urgent, the object of this research is silence as communication tactics of a separate group of people.

The author considers that silence of a social devitalization of personality as the behavior tactics shows an individual's disappointment to the community. In conclusion the author says that silence is first, the possibility is to organize the socially approved activity; the second, it is the tactics of refusal from the system of valuables and patterns which have been thrust and their future objection; the third, it is the demonstration of the deceived expectations because a person who gets concentrated from his/her own self (which has been upheld since the child-hood) to the stormy social life cannot feel happy and free as he or she expected.

Keywords: silence, social devitalization of personality, tactics, simulation, becoming distant.

УДК 291.11/16/17

Долгочуб А. Ю.,
аспірантка Одеського національного університету
імені І.І.Мечникова
(Одеса, Україна), E-mail: kasugano_midori@mail.ru

РЕЛІГІЙНЕ ЖИТТЯ В СВІТІ З ПРИСТАВКОЮ «ПОСТ-»

Анотація. Серед найбільш загрозливих проблем сучасності протягом останніх десятиліть постала проблема релігійного фундаменталізму. На секуляризованому Заході виникає все більше запитань до теоретиків секуляризації, які пророкували зникнення релігії ледь не у всьому світі. У відповідях на запити наукової і громадської спільнот виникає велика кількість теорій, які намагаються вловити тенденції релігійного життя світу.

Зокрема, виникає велика кількість термінів для визначення сучасної релігійної ситуації: постсекуляризація, інфрасекуляризація, постхристиянізація тощо. Але не зважаючи на те, що ці терміни вже міцно закріпились у науковому дискурсі, дослідники часто нехтують їхнім визначенням, а також виділенням їхніх особливостей. Автор статті виділяє основні терміни, які визначають сучасну релігійну ситуацію і розбирає їхні відмінності одне від одного.

Ключові слова: *десекуляризація, постсекуляризація, інфрасекуляризація, постхристиянізація, постатеїзація, «бідна релігія».*

Постановка проблеми. В сучасному світі досить вагому роль відіграють релігійні чинники. З цим погоджується переважна більшість дослідників релігії з різних сфер знань. І хоча в 60-х роках ХХ ст. при описові релігійного життя дуже активно використовували термін «секуляризація», в сучасному науковому дискурсі він не надто часто з'являється. Причин для того, аби критикувати теорію секуляризації було чимало з самого початку її створення.

В концепціях перших дослідників переважали європоцентризм, обмежена географія (переважно розглядали релігійну ситуацію Англії, Франції), абсолютизація ідей тощо. Окрім цього, події, які відбувались в світі, змушували замислитись над категоричністю теорії секуляризації, а саме:

- модернізовані США так і не були секуляризовані;
- постмодерністський плюралізм, який виникає в цей період, розвінчав європоцентризм;
- виникнення нових релігійних рухів, ісламський і християнський фундаменталізм, виникнення «віри без приналежності» сприяло тому, що серед науковців поширилась думка про «релігійне відродження» [6].

Наступне покоління дослідників вже не було таким категоричним. Вони спробували реанімувати теорію секуляризації. Для цього вони звужували її до якогось конкретного визначення, аби обмежити її, або показували на прикладі не європейських країн, що вона відбувалась не лише в Європі. Тим не менш, на початку 90-х років ХХ ст. в дослідницьких роботах стало виникати все більше термінів, які позначали початок нової доби. Ця доба характеризувалась вже зовсім іншими стосунками між релігією, державою і суспільством. Основні терміни, якими позначають цю добу, є: десекуляризація, постсекуляризація, інтрасекуляризація, постхристиянізація, постатеїзація. Проте ці терміни досить часто залишали і залишають без належного визначення та/чи характеристики. В цій статті ми спробуємо охарактеризувати кожен з зазначених термінів.

Метою статті є розгляд основних термінів, якими позначають сучасну релігійну ситуацію (десекуляризація, постсекуляризація, інтрасекуляризація, постхристиянізація, постатеїзація), а також визначення їхніх особливостей.

Аналіз останніх досліджень. У наукових працях останніх років досить жваво обговорюється стан справ в релігійному житті сучасних суспільств. В своїй роботі ми спираємось на роботи західних дослідників: німецького філософа Л. Фоєрбаха, американського соціолога П. Бергера, іспанського мислителя Х. Касанови, німецького інтелектуала і богослова Й. Ратцингера (Бенедикт XVI), британського філософа Г. Макленнана, а також ізраїльського дослідника П. Полонського. Ми також не можемо оминати увагою роботи ключової фігури для створення терміну «постсекулярне» Ю. Габермаса, який значною мірою започаткував і сам дискурс постсекулярності. Також в нашій роботі використані ідеї російських мислителів Д. Узланера, О. Логінова, М. Епштейна, А. Шишкова, Т. Шимчук, Ю. Гараєва. В своїй роботі ми не оминули і роботи українських дослідників останніх років, зокрема, О. Пасечник та М. Черенкова.

Виклад основного матеріалу. П. Бергер був одним з перших, хто намагався ухопити і усвідомити нову реальність, в якій релігія вже не просто ігнорувалась, а брала активну участь у житті суспільства. В основі його ідей лежить, так би мови-

ти, ідея «маятникових коливань», тобто ідея того, що зміна періодів віри і зневіри є циклічною і відбувається постійно. Саме для того, аби констатувати період, коли релігія відновлює своє становище в суспільстві, реагуючи на попередні секуляризаційні процеси, використовується термін «десекуляризація» [23] (можна назвати цей процес ще «контрсекуляризацією»). Тобто, коли використовують термін «десекуляризація» передовсім наполягають, що якщо секуляризація є розчаклюванням чи відділенням церкви від держави, то десекуляризація навпаки – зачаклювання і поєднання церкви і держави. Таким чином не виключено, що десекуляризація може призвести до появи «нового Середньовіччя», а після нього можна очікувати «нове Просвітництво».

Російський дослідник Дмитро Узланер вважає, що десекуляризація не вельми вдалий термін саме через те, що він постулює «повернення в досучасну епоху» [12]. Більш підходящий термін, на його думку, це постсекуляризація. Узланер вважає, що постсекулярність, на відміну від десекулярності, передбачає подальший рух вперед.

Умовно можна виділити три розуміння постсекулярної ситуації:

1. постсекуляризація як нова епоха, яка настала після закінчення секуляризації. Представниками цього підходу можуть бути названі британський дослідник М. Кінг, британський теолог Дж. Мілбанк та російський релігієзнавець О. Кирлєжев. Кінг вважає, що «постсекулярне» має показати кінець епохи секуляризму, а також відновлення ери духовності, яка має змогу примирити віру та розум. Мілбанк, який є лідером руху «радикальної ортодоксії», в свою чергу сподівається на відновлення християнського панування. Кирлєжев ж пов'язує постсекуляризм з постмодерном. Він вважає, що саме постмодерн, який поборов тоталітарні режими ХХ ст., поборов і «тоталітаризм» секулярної ідеології, при цьому помістивши релігію в поле плюралізму і надавши поштовх розвитку релігійного різноманіття;

2. постсекуляризація як інструмент секулярного суспільства. Представником цього напрямку можна назвати Ю. Габермаса. Він бачить в постсекуляризмі інструмент такого секулярного суспільства, в якому відпала необхідність антирелігійної ідеології. Однак відтепер з'явилась необхідність налагодити взаємовідносини з релігійними громадами. З огляду на те, що Габермаса частіше за все сприймають як творця теорії постсекуляризму, зупинимось на його концепції детальніше.

Для Габермаса «постсекулярне» покликано визначити нову ситуацію, з якою зустрілись сучасні західні суспільства, де секуляризація досягла своєї межі. Одну зі своїх доповідей Ю. Габермас з цього і починає: ««Постсекулярне суспільство» може утворитись лише в державі, яка пройшла шлях секулярного розвитку» [15]. Варто відзначити, що країни, які має на увазі філософ, – це країни в основному західні: суспільства Європи, Канада, Австралія і Нова Зеландія, де релігійні зв'язки послаблялися протягом довгого часу. Через це Ю. Габермас знає критику, адже ігнорує факти примусової атеїзації населення країн, що входили в Радянський Союз, а також Туреччину часів Ататюрка [1]. Проте зауважимо, що не вважаємо Радянський Союз країною, в якій пройшла секуляризація. На наш погляд, там відбувалась масова атеїзація населення, але цей процес відрізняється від секуляризації (хоча й наслідки можуть бути дещо схожими), на чому ми зупинимось дещо пізніше.

Отже Ю. Габермас, розглядаючи «дебати про секуляризацію», приходять до висновку, що теза про неминучий зв'язок модернізації та секуляризації явно поспішна і невинуватна [5]. США є авангардом модернізації, але при цьому тут не зменшилася кількість віруючих (якщо взагалі не збільшилася в період зростання кількості нових релігійних течій). Тому ця країна розглядалась як виняток. Ю. Габермас же стверджує, що це, скоріше, не виняток, а правило.

Як вважає дослідник, поняття «постсекулярного суспільства» необхідно для характеристики тих змін, що відбуваються в масовій свідомості людей. Він виділяє 3 основних причини, що викликають ці зміни:

а) значна частина сучасних конфліктів має релігійне підгрунтя (або видається в

ЗМІ так, як якщо б мала). Це змушує європейців усвідомити, що Європа не вичерпує весь світ і що якщо в європейських країнах відбувається секуляризація, це зовсім не означає, що вона відбувається в усьому світі;

б) посилюється вплив релігії всередині національних держав, а церкви і релігійні організації все в більшій мірі беруть на себе роль «інтерпретуючих спільнот», які діють на публічній арені в секулярному середовищі» [15]. Іншими словами, вплив церкви на становлення і формування громадської думки збільшується; фактично церква стає інтерпретатором дій та подій, причому не тільки в суспільстві віруючих, а й в секулярному середовищі;

в) імміграція робітників-іноземців та біженців, особливо з країн з традиціоналістської культурою. Як зазначає російський філософ О. Логінов, розглядаючи концепцію Ю. Хабермаса, тут мова йде не тільки про релігійне протистояння, яке не є новим явищем для Європи, а про відмінності в стилі життя [5]. На думку Габермаса «проблема вийшла за рамки плюралізму деномінацій» [15], тобто справа вже не тільки в плюралізмі точок зору, а й в плюралізмі поведінки.

Ю. Габермас в своїх роботах виходить з принципу кантівського категоричного розділення віри і розуму, хоча й робить акцент лише на визначенні розумних меж обох цих сфер [21]. З даної точки зору він бачить певну проблему їх порозуміння і намагається знайти вихід з цієї ситуації. Він виступає за пошук компромісів на основі принципу толерантності. Габермас вважає, що в ситуації постмодерну склались позитивні умови для «взаємодоповнюючого процесу навчання» [14, с. 70]. Філософ має на увазі, що діалог між релігією і філософією, який, на його думку, в передхристиянські епоху привів до збагачення філософії, тепер також може привести до збагачення – однак тепер уже секуляризованого ліберального світогляду на основі права. Зазначимо, що секулярне для Габермаса – це сфера нейтрального простору вільних роздумів і діалогу. Як він пише: «Кожна зі сторін зможе, якщо вони однаково розуміють секуляризацію суспільства як взаємодоповнюючий процес навчання, тепер уже і на когнітивних засадах серйозно сприймати роль один одного в дискусії на складні суспільні теми» [14, с. 70]. У цьому його підтримує і інтелектуал і богослов Й. Рацінгер (Папа Римський Бенедикт XVI). Він пише про те, що релігійний фанатизм повинен бути обмежений розумом, однак і розум (зі своїми спробами знищити себе самого атомною бомбою або створенням людини «в пробірці») повинен мати обмеження, які будуть введені за допомогою «контролера» – релігійних текстів. Релігійний діяч вважає, що розуму варто попроситися з думкою про те, що релігії більше нічого сказати йому. Німецький філософ Курт Хюбнер, який широко використовує ідеї критичного раціоналізму, підтверджує цю ідею думкою про те, що слід «звільнитися від давно утвердженого помилкового переконання, ніби вірі вже нічого сказати людині, тому що вона суперечить його гуманістичній ідеї розуму, освіти і свободи» [10, с. 105].

Ю. Габермас, розглядаючи взаємини релігійних і нерелігійних людей в ліберальному суспільстві, відзначає несумісність державної позиції релігійних свобод з цілеспрямованим насадженням секулярної свідомості. Він вважає, що і релігійні громадяни можуть зробити свій внесок в громадський діалог [14].

Проте ідеї Габермаса достатньо серйозно критикують, бо його теорія постсекулярного суспільства побудована на певному розділенні віри й розуму, просвітницькому виділенні секулярної сфери як нейтрального поля, а також переконанні, що в постсекулярну епоху розум усвідомив свою обмеженість і відмовився від тверджень про релігію та абсолютизм. Вже згадуваний нами вище дослідник Д. Узланер зазначає: «Його віднесення релігії та релігійних традицій виключно до сфери віри (нехай і з зародками розуму), яка не може бути оскаржена раціональними засобами, віддає релігію на поталу фідеїзму, а разом з тим і фундаменталістам, які чомусь мають строго притримуватись розділення, які проводить Габермас, за умови, що на них покладається значно важчий тягар «перекладу» при налагодженні діалогу, який їх

зовсім не потрібен» [11, с. 5–6]. Тобто можна стверджувати, що велика кількість припущень, з яких виходить Габермас, призводить до того, що якщо не прийняти чи оскаржити хоча б частину з них, вся його концепція руйнується. Зауважимо, що в сучасній західній філософії досить сильною є тенденція «повороту до теології», яка руйнує бар'єри між філософією і теологією, тим самим і поступово стираючи межу між вірою і розумом. За цей «поворот» деякі філософи відверто критикують своїх колег [11], а є й протилежний напрямок, представники якого створюють концепції «євпраксифії» (П. Куртц), які є всеохоплюючими, але не спираються на віру в трансцендентне [4]. Проте факт полягає в тому, що такі спроби поєднати сфери розуму і віри непоодинокі. Саме тому ця габермасова позиція досить активно критикується.

В рамках другої позиції працює і британський науковець Г. Макленнан (Gregor McLennan), який у зв'язку з цим пропонує уточнити термін «постсекулярності». В своїх роботах він зауважує: приставку «пост-» в слові «постсекулярне» необхідно розуміти як те, що ідепісля чи «далі» секулярного. Саме тому він пропонує ідею «інтра-секулярності»: «Я роблю висновок, що більш доцільно розглядати постсекулярні рефлексії (reflexive enquiries) як інтра-секулярні («в межах секулярності»), а не анти-секулярні; тобто, вони є частиною інтелектуального процесу, який вже сам по собі охрестили «секуляризацією секуляризму», а не прямолінійного розширення «відродження релігії» в самому серці західної теоретичної думки (theory)» [22, р. 4]. Іншими словами, Макленнан вважає необхідним розглядати ситуацію, що склалась, як ситуацію «в рамках секулярного», не відділену від неї, але все ж таку, яка відрізняється від традиційного уявлення про секулярність. Власне, він не згоден з теоретиками, які пророкують відродження релігії. Натомість вважає, що зміни, що відбуваються в релігійному житті, відбуваються в рамках секуляризованого суспільства, не надаючи йому принципово нових якостей.

3. постсекуляризація як процес переосмислення уявлень західних вчених про процеси, які відбуваються в незахідних країнах. Д. Узланера, неодноразово згадуваного нами в роботі, можна вважати дослідником з такою позицією. Він вважає, що ідеологічні перешкоди заважали західним фахівцям дивитись на релігійну ситуацію за межами Європи. Відтепер європейці перестали рівняти по собі весь інший світ і серйозно подивились на те, що відбувається з релігією і вірою в інших країнах [18]. Виявилось, що в багатьох незахідних країнах не відбувались ті процеси секуляризації, про які писали відомі інтелектуали (П. Бергер, Д. Мартін, Е. Дюркгайм та ін.), або відбувались інакше і внаслідок зовсім інших причин.

Наведена нами типологія досить умовна, бо наразі дискурс постсекуляризації активно розвивається на Заході (і, як ми показали, не тільки там). Проте ця типологія допомагає нам поглянути на постсекуляризацію як процес, який відбувається тут і зараз. Саме те, що науковці самі є частиною і перебувають в цій «ситуації постсекуляризму», призводить до того, що досить складно вловити ті особливості, які їй притаманні.

Проте всі виділені нами терміни частіше за все стосуються саме західного світу – того, де дійсно відбувалась секуляризація. А що ж стосовно пострадянського простору? Чи можна сказати, що в державі СРСР відбувалась секуляризація? Деякі російські дослідники, як-от Т. А. Шимчук, так і вважають. З його точки зору, в радянський період «країна пройшла, мабуть, через найжорстокішу і агресивну секуляризацію» [17, с. 176]. Ми можемо продовжити цю думку: виходячи з того, що релігійна політика насадження атеїзму відбувалась повсюдно в СРСР, можна сказати, що цю ідею можна спроектувати і на Україну того періоду (тобто УРСР). Іншими словами, Т. А. Шимчук не розрізняє терміни «атеїзації» і «секуляризації», отожднюючи їх. З нашої точки зору, це геть невірно. Зазначимо основні відмінності атеїзації, яка відбувалась в СРСР, від секуляризації на Заході, які є важливими і які не можна ігнорувати:

1) атеїзація, перш за все, була примусовою державною політикою. Хоч серед при-

чин секуляризації теж можна виділити деякі законодавчо-правові акти або історичні процеси, однак вони не були цілеспрямованою політикою держав. Лише лаїцизм можна в якійсь мірі зблизити з атеїзацією. Нагадаємо, що лаїцизм - це термін, поширений переважно у Франції та інших франкомовних країнах і який означає рух за звільнення суспільного життя від впливу релігії і церковних організацій, а також зменшення ролі релігійних зв'язків в суспільстві. В основному, прихильники лаїцизму роблять акцент на відділенні держави від церкви. Тим не менш, політика лаїцизму хоча й актуалізується державою, все ж не є атеїзацією і наступні характеристики останньої чіткіше розмежують їх;

2) атеїзація – це боротьба з релігією і за її скасування; в той же час секуляризація – це звільнення різних сфер життя від впливу релігії в силу різних історичних причин;

3) для того, аби здійснити атеїзацію населення державним апаратом Радянського Союзу використовувалися література, телебачення, театри, школи; на релігійні свята нерідко призначалися державні, а за прогулами в ці дні спостерігали ще більш жорстко, ніж зазвичай тощо;

4) знищувалися храми, церковне начиння і релігійні книги (особливо в цій справі відзначився Союз Вововничих Безбожників) [7].

Тобто ми можемо побачити, що релігійне життя Радянського Союзу не просто розчинялось через якісь наукові здобутки (хоча політика партії у значній мірі визначалась положеннями саме «наукового атеїзму») чи усвідомлення того, що релігія є одним з варіантів світогляду – релігійне життя цілеспрямовано намагались знищити повністю (особливо це стосується перших десятиліть існування Союзу). Натомість дослідники зазначають, що релігію заміняла відтоді віра в краще майбутнє (комунізм), вождя, який замінив постать Бога, а «Маніфест комуністичної партії» замінив Біблію. Так російський дослідник В. Шохін виступає проти того, щоб називати секулярним радянське суспільство. Він вважає, що моноідеологічне суспільство просто не може бути секулярним, адже створювалась нова релігія. Власне, було створено багато імітацій не тільки самої релігії, але й церкви: імітація соборності, догматики, церковних соборів, Писання, почитання мощів тощо. Виходячи з цього, дослідник стверджує, що можна говорити про перетворену форму релігійності [19].

Таким чином ми бачимо, що різниця між ситуацією в атеїзованому Радянському Союзі і секуляризованому Заході сильно відрізнялась. Саме тому, на наш погляд, відрізняється і термін, яким можна позначити ситуацію в сучасних пострадянських країнах. Ми вважаємо, що найбільше для характеристики сучасної, в тому числі і української, релігійної ситуації підходить термін постатеїзм, а процес, що відбувається, відповідно, називаємо постатеїзацією.

Про постатеїзм пише в своїй роботі російський філософ і культуролог М. Епштейн. Він зазначає три тенденції, які можна виділити в країнах, які пройшли через 70 років атеїзації:

1. «релігійне відродження» повернення до доатеїстичної релігійності (як правило, традиційних релігійних течій);

2. незадоволення традиційними релігіями і навернення у неоязичництво. До неоязичництва дослідник невинувато, на наш погляд, відносить екстрасенсоріку, спиритизм та магію;

3. виникає феномен «бідної релігії» – людина, яка відійшовши від атеїзму, так і не дійшла до церкви і лишилась «просто віруючим», якого не можна віднести до якоїсь деномінації. В цьому випадку людина не має ні статуту, ні книг, ні обрядів – у неї є лише віра в Бога, який не прив'язаний до конкретної релігії. Як пише Епштейн: «Бідна релігія – це апофатика, яка вже переступила через атеїстичну стадію і повернула собі релігійний зміст, проте в тій узагальненій формі – віри взагалі, – яка була підготовлена атеїстичним запереченням всіх вір» [20, с. 160]. Про це пише й

єврейський релігієзнавець П. Полонський [9], який вважає, що в постатеїстичному світі атеїзм вже не є ворогом релігії (бо, на його думку, він сам знищений). Дослідник вважає, що релігії є чому повчитись в атеїзмі – і це перш за все ті «іскри Божественного світла», які надавали атеїзму життєвості. Отже, замість того, щоб з атеїзмом боротись, релігія бачить в ньому джерело свого самовдосконалення – і це і є, на думку Полонського, постатеїстична ситуація.

Завершимо ми наш огляд терміном, який є досить суперечливим, особливо в християнському середовищі. Цей термін – постхристиянство. Досить часто можна зустріти в наукових статтях згадки про те, що Л. Фюєрбах був чи не першим, хто став писати про «постхристиянство». Саму добу, в якій він жив, Фюєрбах дійсно описував як таку, в якій «християнство відкинуте – відкинуте у душі та серці, науці та житті, в мистецтві та індустрії, відкинуте ґрунтовно, безнадійно, остаточно, бо люди засвоїли правдиве, людське, нечестиве; таким чином у християнства виявляється відібраною будь-яка сила опору» [13 с. 109]. Тобто суть його ідей полягала в тому, що свідоме відторгнення християнства розпочало нову епоху – епоху, в якій місце релігії займе філософія. Проте для того, аби це могло статись, було необхідно, аби філософія відкинула всі слабкі сторони і релігії, і філософії і стала чимось якісно новим. При цьому ця нова філософія має бути не схожою на стару «шкільну» філософію, а також не бути схожою на стару релігію. Цю філософію він назвав «антропологією». Проте ми не можемо сказати з повною впевненістю, що Фюєрбах був творцем цього терміну, адже в його текстах нами не було знайдено жодної згадки саме про «постхристиянство» як таке. Однак при цьому він дійсно змальовує одну з сучасних точок зору, а саме: християнство себе вичерпало, його не приймають і не сприймають, а отже людству необхідно щось, що його замінить зовсім. Іншими словами, християнства в майбутньому не буде.

В ході нашого дослідження ми шукали більш сучасних дослідників, хто б серйозно досліджував постхристиянську ситуацію. Проте виявилось, що більшість дослідників (як західних, так і на пострадянському просторі) просто використовують цей термін, не пояснюючи його. Як правило, можна зустріти терміни «post-Christian world» («постхристиянський світ»), «post-Christian spirituality» («постхристиянська духовність») або навіть «modern post-Christian culture» («сучасна (модерна) постхристиянська культура»). Наприклад, російський філософ А. Коряковцев в одній зі своїх статей пише: «Фактично ми вже пів століття живемо за постхристиянської доби» [3, с. 93], не зупиняючись на поясненні того, що він має на увазі. При цьому всі ці терміни передовсім змальовують сучасне релігійне становище. Отже, ми змалюємо сучасне бачення постхристиянського світу за допомогою трьох дослідників: ізраїльського, російського і українського, які, на наш погляд, розкривають головні аспекти постхристиянства і розглядають їх з різних боків.

Ідеї П. Полонського ми вже змальовували у зв'язку з розглядом постатеїстичного суспільства. Проте він також розглядає і постхристиянство, при чому в досить цікавому ключі. Він вважає постхристиянство релігією Заходу, яка взяла християнські етичні норми, перетворила їх в релігійну потребу і викинула з них поняття Бога. Тобто це наново прочитані ідеї Карла Шмітта про нелегітимність модерну, які ми вже розглядали вище. На думку єврейського мислителя, ці моральні цінності мають релігійний статус – вони приймаються за аксіоми, не обговорюються і не критикуються. Це може спричинити колізії державного рівня, коли прийняте через їх призму рішення шкодить усім учасникам вирішення певної проблеми, але не може бути оскаржене саме через «святість» цих цінностей. Тому Полонський вважає, що Захід ніщо не може знищити, окрім його самого. Він бачить порятунок Заходу саме в прочитанні Біблії наново, на «дорослому рівні», тобто необхідно піднімати проблеми сьогодення і вирішувати їх через біблійні мотиви і нариси. Тільки в цьому випадку західна цивілізація може вціліти [8].

Російський філософ О. Логінов згадує «постхристиянство», розглядаючи «постсе-

кулярне суспільство». Дослідник не вважає, що термін «постсекулярність» свідчить про наявність принципово нової релігійної ситуації в західному світі: скоріше мова йде про зміну акцентів і появу нових тенденцій. Проект освіти під назвою «секуляризація» не завершений - він триває й досі. Як пише дослідник, християнські конфесії продовжують здавати позиції, тому краще говорити не про відродження християнства, а про певну «постхристиянську релігійність». Ця релігійність, часто нетрадиційна, пов'язана з численними можливостями вибору. Як пише дослідник: «Цей тип релігійності позначається гранично багатозначним терміном spirituality, під яким мається на увазі простір, де відбувається зустріч найрізноманітніших форм духовних практик, простір вибору і пошуку ідентичності» [5, с. 43]. Іншими словами, в ході пошуку і вибору самоідентичності сучасні люди часто не зупиняються на одній релігії або практиці, а часто поєднують їх у формі певної еkleктики. Цей пошук часто перетворюється на такий собі експеримент самостійного індивіда (що, як вважає О. Логінов, цілком відповідає індивідуалізованому суспільству) [5].

Український філософ М. Черенков займається, передовсім, релігійною ситуацією в Україні. Тому дослідник відзначає досить суттєву річ – «постхристиянськість» сучасної України. Він пише про те, що коли в Європі заговорили про прихід постхристиянської епохи, в УРСР ще панував атеїзм. Після розпаду СРСР Україна пережила «релігійний бум», проте християнська епоха настала. Більше того, все більше відчувається постхристиянство – «коли про християнство знають, але не живуть ним, а воно стає всього лиш ринковим «брендом» або товаром у релігійному супермаркеті; коли все стало відносним і байдужим» [16]. Виділяючи особливості постхристиянства дослідник говорить про те, що в релігійних словах не залишається ні принципів, ні цінностей; немає реальних релігійних переконань - все на рівні фарсу; християнство залишається безсердечним, цинічним і порожнім способом пустити пил в очі. Філософ вкрай незадоволений цією ситуацією і говорить про необхідність переломити ситуацію зараз, поки ще є можливість перетворити постхристиянську Україну в християнську [16].

Тобто можна означити загальні риси сучасного розуміння дослідниками поняття «постхристиянства»:

- 1) це релігія;
- 2) ця релігія твориться на противагу, всупереч чи «після» християнства;
- 3) постхристиянська релігійність часто не передбачає ідеї Бога;
- 4) часто визначається багатозначним терміном spirituality для того, аби показати, що люди в рамках постхристиянства активно шукають себе у найрізноманітніших формах релігійних проявів;
- 5) іноді постхристиянська релігійність може навіть передбачати формалізоване християнство, але не передбачає при цьому щирої віри.

Тут ми хочемо зупинитись і висловити свою позицію стосовно релігійної ситуації в Україні і світі. Як ми вже зазначали, ми вважаємо, що релігійна ситуація в Україні має ознаки постатеїзму (з огляду на те, що на теренах Радянського Союзу була приблизно однакова ситуація у сфері релігії). Що ж стосується західного світу, то ми стаємо на бік Х. Касанови [2], який вважає виділення «постсекулярних» суспільств передчасним. На його думку, темпи секуляризації дійсно уповільнились або навіть можна говорити про їх повну зупинку. Проте він допускає, що секуляризація могла досягти точки неповернення. І навіть якщо це ще не відбулось, то на думку соціолога, без якогось значного релігійного відродження це станеться досить скоро. Але при цьому все ж відбуваються зміни у масовій свідомості, на які неможливо закрити очі. Зокрема, це та критичність, з якою європейці стали оцінювати свою секулярність. Можна стверджувати, що хоча переважаюча більшість західного суспільства не є релігійною, проте релігія стала знову на порядку денному в науковому, політичному та філософському дискурсах. На думку Х. Касанови, ця хороша допитлива і рефлексивна позиція може призвести до плодючих запитів одне до од-

ного науки, філософії та релігії, а також до їх діалогу. Ми згодні з дослідником у всіх питаннях, окрім його надій на діалог між наукою, релігією і філософією. На наш погляд, в умовах сучасної дійсності спірні питання стають ще більш гострими і часто можуть заважати вести продуктивні розмови. Окрім цього, велика кількість дослідників з усіх боків налаштована вороже по відношенню до тих, хто прагне порозуміння і часто іде на зближення з якоюсь «стороною». Так, згадаємо велику кількість вчених-атеїстів (Річард Докінз, Стівен Хокінг та ін.) та тих дослідників, які виступають проти теологічного повороту в філософії (Домінік Жаніко, Ентоні Пол Сміт, Деніел Уїстлер та ін.). Тож сучасність, на наш погляд, буде повна протиріч, які будуть тим яскравішими, чим більше буде зближень між наукою, філософією і релігією.

Отже ми можемо зробити **висновки**. Як ми бачимо, для позначення сучасної релігійної ситуації використовують низку термінів, які позначають зворотній секуляризації процес (десекуляризація), складний процес повернення чи видозміни релігії (постсекуляризація), виникнення феномену «бідної релігії» на теренах колишнього Радянського Союзу (постатеїзм), творення релігійності на протигагу та всупереч християнській релігії (постхристиянство) тощо. Всі ці терміни об'єднує спільна мета – вловити ті зміни, які відбуваються тут і зараз в світовій релігійній ситуації. На наш погляд, буває досить складно визначити той термін, який найбільш вдало характеризує релігійну ситуацію. Проте з огляду на те, що кожен з наведених термінів має свої акценти і особливості, ми вважаємо, що кожен з них має евристичний потенціал. В подальших роботах ми розробимо категоріальний апарат для зручного користування цими термінами.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Гараев Д. Здравствуй, постсекулярное общество! (или спасибо Хабермасу) // MuslimBlog, – URL: http://www.muslimblog.ru/publ/rubriki/slovo_ehkspertu/zdravstvuj_postsekularnoe_obshhestvo_ili_spasibo_khabermasu/6-1-0-176 (Дата обращения 31.03.2017)
2. Казанова Х. Досліджуючи постсекулярне: три значення «секулярного» та їхня можлива трансцендентність // Казанова Х. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби / Пер.з англ. О.Панича. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. – С. 123–165.
3. Коряковцев А. Что такое «молодежная субкультура»? // Урал, 2006, № 9, С. 86–99.
4. Куртц П. Мужество статья : Добродетели гуманизма / Пер. с англ. – М.: Российское гуманистическое общество, 2000. – 160 с.
5. Логинов А. Диалектика секулярного и постсекулярного в социальной теории Ю. Хабермаса // Вестник РГГУ, 2010, №13: Серия «Философия. Социология», С. 34–44.
6. Луц У. Феномен секуляризації: наближення до трансцендентного: монографія. – Львів, Літопис, 2016. – 240 с.
7. Пасечник О. А. Атеизация общества // Римо–католическая церковь в Каменец–Подольской (Хмельницкой) области в 1920–1941 годах: монография. – Хмельницкий: Издатель ЧП Цюпак А. А., 2009. – 188 с.
8. Пинхас Полонский: постхристианство – это этика без бога, – URL: http://www.toalexsmail.com/2016/03/blog-post_9.html. (Дата обращения 31.03.2017)
9. Полонский П. Религия эпохи пост-атеизма, – URL: http://www.machanaim.org/tor&life/pol_art/23.htm. (Дата обращения 31.03.2017)
10. Ратцингер Й. Чем держится мир. Дополнительские моральные основы либерального государства // Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Пер. с нем. В. Витковский. – М.: Библиейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2006. – С.77–107.
11. Узланер Д. А. Введение в постсекулярную философию // Логос, 2011, № 3, С. 3–32.
12. Узланер Д. А. Картография постсекулярного // Отечественные записки, 2013, № 1 (52), – URL: <http://magazines.russ.ru/oz/2013/1/16u.html>. (Дата обращения 31.03.2017)
13. Фейербах Л. Необходимость реформы философии // Избранные философские произведения в 2 т./ под ред. М. И. Григорьяна. – Том 1. – М.: Гос. изд. политической литературы, 1995. – С. 107–113.
14. Хабермас Ю. Дополнительские основы демократического правового государства? //

Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Дialeктика секуляризації. О разуме и религии / Пер. с нем. В. Витковский. – М.: Библиско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2006. – С. 39–76.

15. Хабермас. Ю. Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество – что это такое?, – URL: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyushchego-ateizma> (Дата обращения 31.03.2017)

16. Черенков М. Україна християнська чи постхристиянська? Роздуми протестанта, – URL: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/mcherenkov_column/48287. (Дата обращения 31.03.2017)

17. Шимчук Т.А. Церковь в условиях постсекулярного мира // Вестник КрасГАУ, 2011, №6, С. 175–181.

18. Шишков А. Осмысление понятия «постсекулярное» в русскоязычной периодике за последнее десятилетие, – URL: <http://www.bogoslov.ru/text/733826.html>. (Дата обращения 31.03.2017)

19. Шохин В. К. «Секуляризация, секулярность, секуляризм, суперсекуляризм и значение религиоведения Юргена Хабермаса», – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ICSwlonRsJY>. (Дата обращения 31.03.2017)

20. Эпштейн М. Постатеизм, или Бедная религия // Октябрь, 1996, №9, С. 158–165.

21. Habermas J. Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy, 2006, Vol. 14, No. 1, P. 1–25.

22. McLennan G. The Postsecular Turn // Theory, Culture & Society, 2010, Vol 27, Issue 4, Pp. 3–20.

23. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Ed. P. L. Berger. – Washington, D. C.: Grand Rapids, 1999. – 143 p.

REFERENCES:

1. Garaev D. Zdravstvuy, postsekulyarnoe obshchestvo! (ili spasibo Khabermasu) [Hello, post-secular society! (or thanks to Habermas)] // MuslimBlog. – URL: http://www.muslimblog.ru/publ/rubriki/slovo_ekspertu/zdravstvuj_postsekuljarnoe_obshhestvo_ili_spasibo_khabermasu/6-1-0-176 (Accessed 31.03.2017)

2. Kazanova Kh. Doslidzhuiuchy postsekularne: try znachennia «sekularnoho» ta yikhnia mozhlyva transtsendentnist [Exploring the postsecular: three meanings of «the secular» and their possible transcendence] // Kazanova Kh. Po toi bik sekularyzatsii: relihiina ta sekularna dynamika nashoi hlobalnoi doby / Per. z anhl. O. Panycha. – K.: DUKh I LITERA, 2017. – S. 123–165.

3. Koryakovtsev A. Chto takoe «molodezhnaya subkul'tura»? [What is a «youth subculture»?] // Ural, 2006, № 9, S. 86–99.

4. Kurts P. Muzhestvo stat' : Dobrodeteli gumanizma [The Courage to become : the Virtues of humanism] / Per. s angl. – M.: Rossiyskoe gumanisticheskoe obshchestvo, 2000. – 160 s.

5. Loginov A. Dialektika sekulyarnogo i postsekulyarnogo v sotsial'noy teorii Yu. Khabermasa [the Dialectics of the secular and postsecular social theory of Jürgen Habermas] // Vestnik RGGU, 2010, №13: Seriya «Filosofiya. Sotsiologiya», S. 34–44.

6. Lushch U. Fenomen sekularyzatsii: nablyzhennia do transtsendentnoho: monohrafiya [The phenomenon of secularization: an approximation to the transcendental]. – Lviv, Litopys, 2016. – 240 s.

7. Pasechnik O. A. Ateizatsiya obshchestva [atheism of society] // Rimo–katolicheskaya tserkov' v Kamenets–Podol'skoy (Khmel'nitskoy) oblasti v 1920–1941 godakh: monografiya. – Khmel'nitskiy: Izdatel' ChP Tsyupak A. A., 2009. – 188 s.

8. Pinkhas Polonskiy: postkhristianstvo – eto etika bez boga [Pinchas Polonsky: the post-Christian is ethics without God.]. – URL: http://www.toalexsmail.com/2016/03/blog-post_9.html. (Accessed 31.03.2017)

9. Polonskiy P. Religiya epokhi post-ateizma [The Religion of the era of post-atheism], – URL: http://www.machanaim.org/tor&life/pol_art/23.htm. (Accessed 31.03.2017)

10. Rattsinger Y. Chem derzhitsya mir. Dopoliticheskie moral'nye osnovy liberal'nogo gosudarstva [What keeps the peace. Pre-political moral foundations of the liberal state] // Habermas Yu., Rattsinger Y. (Benedikt XVI) Dialektika sekularyzatsii. O razume i religii / Per. s nem. V. Vitkovskiy. – M.: Bibleysko-Bogoslovskiy institut sv. Apostola Andrey, 2006. – S.77–107.

11. Uzlaner D. A. Vvedenie v postsekulyarnuyu filosofiyu [Introduction to post-secular philosophy] // Logos, 2011, № 3, S. 3–32.

12. Uzlaner D. A. Kartografiya postsekulyarnogo [Mapping the post-secular] // Otechestvennye zapiski, 2013, № 1 (52). – URL: <http://magazines.russ.ru/oz/2013/1/16u.html>. (Accessed 31.03.2017)

13. Feyerbakh L. Neobkhodimost' reformy filosofii [The Need for a reform of philosophy] // Izbrannye filosofskie proizvedeniya v 2 t. / pod red. M. I. Grigor'yana. – Tom 1. – M.: Gos. izd. politicheskoy literatury, 1995. – S. 107–113.

14. Khabermas Yu. Dopoliticheskie osnovy demokraticeskogo pravovogo gosudarstva? [Pre-political foundations of the democratic constitutional state?] // Khabermas Yu., Rattsinger Y. (Benedikt XVI) Dialektika sekularizatsii. O razume i religii / Per. s nem. V. Vitkovskiy. – M.: Bibleysko-Bogoslovskiy institut sv. Apostola Andrey a, 2006. – S. 39–76.

15. Khabermas Yu. Protiv «voinstvuyushchego ateizma». «Postsekulyarnoe» obshchestvo – chto eto takoe? [Against the «militant atheism». «Post-secular» society – what is it?], – URL: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyushchego-ateizma> (Accessed 31.03.2017)

16. Cherenkov M. Ukraina khrystyianska chy postkhrystyianska? Rozdumy protestanta [Ukraine Christian or post-Christian? Reflections of Protestant], – URL: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/mcherenkov_column/48287. (Accessed 31.03.2017)

17. Shimchuk T. A. Tserkov' v usloviyakh postsekulyarnogo mira [The Church in the conditions of a post-secular world] // Vestnik KrasGAU, 2011, №6, S. 175–181.

18. Shishkov A. Osmyslenie ponyatiya «postsekulyarnoe» v russkoyazychnoy periodike za poslednee desyatiletie [understanding of the concept «post-secular» in the Russian-language periodicals over the last decade], – URL: <http://www.bogoslov.ru/text/733826.html>. (Accessed 31.03.2017)

19. Shokhin V. K. «Sekularizatsiya, sekulyarnost', sekularizm, supersekularizm i znachenie religiovedeniya Yurgena Khabermasa» [«Secularization, secularism, secularism, superscalarity and importance of religion jürgen Habermas»], – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ICSw1onRsJY>. (Accessed 31.03.2017)

20. Epshteyn M. Postateizm, ili Bednaya religiya [Post-atheism or Poor religion] // Oktyabr', 1996, №9, S. 158–165.

21. Habermas J. Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy, 2006, Vol. 14, No. 1, P. 1–25.

22. McLennan G. The Postsecular Turn // Theory, Culture & Society, 2010, Vol 27, Issue 4, Pp. 3–20.

23. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Ed. P. L. Berger. – Washington, D. C.: Grand Rapids, 1999. – 143 p.

Долгочуб А. Ю., аспирантка Одесского национального университета имени И. И. Мечникова (Одесса, Украина), E-mail: kasugano_midori@mail.ru

Религиозная жизнь в мире с приставкой «пост-».

Аннотация. Среди наиболее угрожающих проблем современности в течение последних десятилетий стала проблема религиозного фундаментализма. На секуляризованном Западе возникает все больше вопросов к теоретикам секуляризации, которые предсказывали исчезновение религии едва не во всем мире. В ответах на запросы научного и общественного сообществ возникает большое количество теорий, пытающихся уловить тенденции религиозной жизни мира. В частности, возникает большое количество терминов для определения современной религиозной ситуации: постсекуляризация, инфрасекуляризация, постхристианизация и тому подобное. Но несмотря на то, что эти термины уже прочно закрепились в научном дискурсе, исследователи часто пренебрегают их определенем, а также выделяют их особенностей. Автор статьи выделяет основные термины, которые определяют современную религиозную ситуацию, и разбирает их отличия друг от друга.

Ключевые слова: десекуляризация, постсекуляризация, интрасекуляризация, постхристианизация, постатеизация, «бедная религия».

Dolhochub A., postgraduate student, Odessa National University named after I. I. Mechnikov (Odessa, Ukraine), E-mail: kasugano_midori@mail.ru

Religious life in the world with the prefix «post-».

Abstract. This article is devoted to consideration of terms that researchers use to characterize modern religious situation on the West and all over the world. In the works such terms are mostly used: dесеcularization, postsecularization, intrasecularization, postatheization, postchristianization.

The author compares ways of these terms using and described each of them. The main feature of desecularization is returning to the pre-modern political and religious relations, reverse enchantment of the world (P. Berger). Concept of postsecularization has differences and the author distinguishes three positions. According to the first, postsecularism interchanges secularism and marks absolutely new stage of religious world (M. King, J. Milbank, A. Kirzhelev). In this context researches talk about «renaissance of religion» as a revival of religion and returning of its influence on social life. Representatives of the second position assert that the postsecularity is an instrument of the secular society, where the necessity in anti-religious ideology disappeared and religion begins to take an active part in society life and in a dialogue on social important topics (J. Habermas). The third position assumes that the view on postsecularization as a new stage is only awareness by Western researchers that secularization occurred not everywhere in the world (D. Uzlaner). The term «intrasecularity» is called up to clarify term «postsecularity»: it must show that the new process runs exactly inside secularization (G. McLennan). The term «postatheism» is necessary for that countries describing, where atheization was a state policy (M. Epshtein). After the long process of atheization Christianity can't regenerate its positions and the phenomenon of «poor religion» (without church, sacral texts, charter etc.) arises. «Postchristianity» in its turn is characterized as spirituality (or religion) without god and in contrary to Christianity. Such spirituality often is a human's attempt to find or create own religion with eclectic features. All these terms are joint by general purpose – they must comprehend changes that are happening nowadays in global religious situation. In author's point of view, it is quite difficult to define the best term of religious situation designating. However, because of accents and peculiarities of each term, they all have heuristic potential.

Keywords: desecularization, postsecularization, intrasecularization, postchristianization, postatheization, «poor religion».

УДК 177+316.77

Дениско П. В.,

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціально-політичних дисциплін, Полтавський національний технічний університет імені Юрія Кондратюка (Полтава, Україна),
E-mail: denysko@hotmail.com

«ЧИСТІ» СТОСУНКИ ТА НОВІ КОМУНІКАЦІЙНІ ТЕХНОЛОГІЇ

Анотація. Проаналізовано модель «чистих» стосунків у тлумаченні Ентоні Гідденса та Зигмунта Баумана, а також досліджено реалізацію цієї моделі в опосередкованих цифровими пристроями та комп'ютерами інтеракціях між людьми. Виокремлено додаткові характеристики «чистих» стосунків у таких інтеракціях, і, крім того, по-іншому витлумачено характер людського «Я», задіяного в «чистих» стосунках.

Ключові слова: людські стосунки, людська комунікація, комодифікація, «Я», індивідуалізм, нові комунікаційні технології.

Коли на початку 1990-х Ентоні Гідденс сформулював концепцію «чистих» стосунків (*pure relationships*) у книзі «Трансформація інтимності» (1992), він говорив про стосунки між людьми під час безпосередніх інтеракцій, тому в нього й не було прикладів, пов'язаних з інтеракціями, опосередкованими мобільними телефонами та Інтернетом. Однак у сучасному світі ми активно користуємося комп'ютерами, різноманітними комунікаційними «гаджетами» і дивайсами, спілкуючись з іншими на відстані й таким чином підтримуючи стосунки дистанційно. Наші мобільні телефони та смартфони дають нам змогу постійно перебувати на зв'язку з іншими людьми, бути відкритими до дедалі більшої кількості повідомлень і нових електронних контактів.

Згідно з інтеракційною (прагматичною, реляційною) теорією людської комунікації [25, р. 3–4; 26, р. 48, 52–54], засновником якої вважається Грегорі Бейтсон, комунікація між людьми і стосунки щонайтісніше переплетені, оскільки стосунки між людьми виникають, будуються і розриваються лише за допомогою

комунікації. Це означає, що комунікація між людьми має конститутивну природу, бо комунікація конститує, формує стосунки: у нас не виникає стосунків до комунікації з іншими, й лише коли ми комунікуємо одне з одним, тоді ми перебуваємо в стосунках. Саме тому поява нових способів розмови між людьми неодмінно породжує нові форми стосунків, прикладом чого є поява мобільних телефонів та соціальних медіа в Інтернеті, які не просто призвели до виникнення нових специфічних способів комунікації між людьми, а й зумовили появу нових видів стосунків між людьми в сучасному світі. Вчені [15, р. 574] вже звернули увагу на те, що винайдена Гідденсом модель «чистих» стосунків досить влучно характеризує особливості стосунків між сучасними людьми, що постійно комунікують дистанційно завдяки мобільному зв'язку й Інтернету. Тому актуальність концепції Гідденса повною мірою відчувається лише нині. Отже, мета цієї статті полягає в тому, щоб з'ясувати, як модель «чистих» стосунків підходить сучасним людям, що розширюють своє тіло та розум засобом нових комунікаційних дивайсів, і чому ця модель у тлумаченні Гідденса потребує низки уточнень і доповнень.

У «Трансформації інтимності» Гідденса немає чіткого викладу концепції «чистих» стосунків. Читач цієї книги не зможе знайти ні окремого розділу, присвяченого лише «чистим» стосункам, ні бодай приблизного переліку ознак таких стосунків між людьми. Для дослідників це становить труднощі, адже для того, щоб пояснити концепцію «чистих» стосунків у Гідденса, потрібно вилучувати окремі думки по всій книзі й зводити їх до купи. В інтерв'ю Крістоферу Піерсону Ентоні Гідденс [10, р. 124] характеризує «чисті» стосунки як «ідеальний тип». Цей термін належить Максіві Веберу й позначає штучну теоретичну конструкцію в розмові дослідника, яка рідко зустрічається в дійсності в точно такому вигляді або й узагалі не зустрічається. Тому, стверджує Гідденс [10, р. 124], «чисті» стосунки насправді значною мірою не «чисті», бо в багатьох ситуаціях усе ще продовжують діяти традиційні форми сім'ї та старі атитюди. Вказівка на «чисті» стосунки як ідеальний тип не лише застерігає від гіпостазування, від спрощеної проєкції цієї теоретичної моделі на будь-які конкретні людські стосунки в дійсності, а й також натякає на те, що набір ознак «чистих» стосунків незавершений і тому його можна змінювати, доповнювати, перетлумачувати, що, власне, я і намагатимусь зробити, сформулювавши дещо іншу версію концепції «чистих» стосунків. Задля цього я скористаюсь не лише «Трансформацією інтимності», а й іншими працями Ентоні Гідденса, в яких він говорив про цей новий тип стосунків між людьми. Книга Зигмунта Баумана «Рідноподібна любов» (2003) дає змогу поглянути на концепцію «чистих» стосунків під іншим кутом зору і є подальшим розвитком цієї концепції, тому я послуговуватимусь і міркуваннями Баумана.

По-перше, «чисті» стосунки, на думку Гідденса, ґрунтуються на імперативі вільної і відкритої комунікації [13, р. 194], бо учасники таких стосунків практикують саморозкриття (*self-disclosure*) [10, р. 120; 12, р. 121; 13, р. 138–139, 190] і прагнуть знати риси одне одного [13, р. 63]. Гідденс також використовує вираз «емоційна комунікація» [10, р. 119, 124] для того, щоб пояснити характер комунікації між партнерами, пов'язаними «чистими» стосунками. Цей вираз, мабуть, говорить про те, що демонстрація своїх емоцій під час комунікації відіграє тут важливу роль і є істотним компонентом згаданого саморозкриття. Кожен із партнерів розкриває свої емоції перед іншим і цим самим провокує іншого до дзеркального розкриття своїх емоцій. Як наслідок, постає взаємне, симетричне саморозкриття, яке й створює в «чистих» стосунках відчуття психічної близькості (інтимності). Істотним моментом такого саморозкриття, переконаний Гідденс [13, р. 138–139], є ексклюзивний характер особистої інформації, яка розкривається лише цій окремій людині й приховується від сторонніх очей. Важливість відкритої комунікації і саморозкриття в сучасних стосунках знаменує кардинальні зміни в характері стосунків,

оскільки раніше, згідно з Гідденсом [10, р. 124], людські стосунки ґрунтувалися не на емоційній комунікації, а на інституційно визначених гендерних ролях. Як саме слід інтерпретувати відкриту комунікацію і саморозкриття у Гідденса? Це максимальне саморозкриття перед іншим, постійне та пряме вираження своєї суб'єктивності на фасаді (цебто у вербальній та невербальній поведінці) чи радше дозоване, вибіркове, демонстративне саморозкриття, що його індивід прагне контролювати? Мені видається слушним другий варіант інтерпретації, тим паче, що в «Наслідках сучасності» Гідденс [12, р. 118–119] уже порушував питання щирості в дружніх стосунках. У нинішньому суспільстві, вважає британський учений, природа дружби змінилася, бо якщо раніше важливою чеснотою в дружбі була щирість, то тепер ключовою вимогою для друзів стає відкритість і наявність добрих намірів: «Друг – це не той, хто завжди говорить правду, а той, хто захищає емоційний комфорт іншого» [12, р. 119]. Тобто Гідденс протиставляє щирість (*sincerity*) і відкритість (*openness*), а тому поспішно інтерпретувати відкриту комунікацію в «чистих» стосунках як чесність, або щирість, було би цілком хибно. Зрозуміло, що учасники таких стосунків, передусім піклуючись про емоційний комфорт, симетричність у стосунках і демонстративне саморозкриття, ніколи не будуть уповні щирими між собою й обов'язково приховуватимуть свої справжні думки, інтереси, чимало інформації про себе та своє минуле. Для них дотримання моделі «чистих» стосунків означає балансування між Сціллою і Харібдою – між приховуванням своєї суб'єктивності та її відвертим вираженням без гальм, між закритістю та відкритістю, між втаємниченням інформації про себе та її безоглядним розкриттям. Двоє індивідів, що недостатньою мірою практикують саморозкриття або ж не здійснюють його симетрично (один розкриває себе, а інший – ні), не зможуть підтримувати «чистих» стосунків, тож тип їхніх стосунків буде інакшим. Так само непридатною модель «чистих» стосунків буде й для індивідів, що надміру саморозкриваються один перед одним і, можливо, навіть змагаються в саморозкритті, прагнучи перевершити в цьому свого партнера. Це зумовлено тим, що надмірне саморозкриття робить учасника стосунків вразливим (чим більше саморозкриття, тим більша й вразливість), адже інший учасник може скористатися здобутим знанням негідним чином, цебто вчинити щось на шкоду іншому, повестися нечесно, вдатися до маніпуляції. Як говорить Гідденс, «якщо ти відданий комусь і вельми відкритий йому чи їй, то це також може дати йому чи їй владу над тобою в разі, коли він чи вона вирішать скористатися цим» [10, р. 126–127]. Через те «чисті» стосунки – це неодмінно стосунки з невисокими ризиками, де партнери чинять усе для того, щоб ризики не зростали ні в кількості, ні в інтенсивності, а оскільки відверте й безоглядне саморозкриття є досить ризикованою справою, то партнери по «чистих» стосунках усіяко уникають його. Вони відкриті, але не до кінця, прагнуть знати риси одне одного, але тільки поверхово.

Нові комунікаційні технології створюють виняткові умови для реалізації відкритої комунікації та саморозкриття. Хоча мобільний зв'язок люди нерідко використовують інструментально, передусім для координації дій, проте, як свідчать дослідження [2, с. 330–331; 14, р. 138–140, 143–144; 22, р. 158–159], сучасні люди різних вікових категорій часто телефонують на мобільний своїм родичам, друзям і знайомим або ж надсилають «есемески» не для того, аби серйозно обговорити якісь складні проблеми чи вирішити практичні питання, а щоби просто «побазікати» й попліткувати з людьми, які перебувають на віддалі. Вчені [14, р. 138] також виявили, що під час такого базікання користувачі мобільних телефонів полюбляють ще щось робити – пити каву, курити сигарету, працювати за комп'ютером, виконувати дрібну домашню роботу. Не дивно, що подібний відкритий діалог завичай виявляється діалогом ні про що: у ньому немає ні визначеної теми (бо співрозмовники швидко перескакують із одного на інше), ні глибокого змісту (бо обговорюється щось вельми конкретне, як-от жарт, пригода, яка з кимось трапи-

лася, певна спортивна подія, й обговорюється найчастіше на рівні подобається/не подобається), а ключову роль відіграє автотелічне базікання та плітки. Це, по суті, фатична комунікація. Ще Р. Якобсон [18, р. 68] вважав, що повідомленнями з домінуючою фатичною функцією можуть бути не лише короткі фрази («Ти слухаєш?»), а й, приміром, розгорнутий обмін ритуалізованими формулами та цілі діалоги, єдиною метою яких є продовження комунікації. Саме фатичні діалоги й формують характер того базікання, що його нерідко практикують користувачі мобільних телефонів і смартфонів. Аннет Голба [17, р. 110] розглядає фатичну комунікацію як головний нині жанр повсякденної комунікації між людьми. Фатична комунікація складніша, ніж просто спрямованість на канал комунікації. Хоча вона поверхова, бездумна і зазвичай здійснюється як *small talk* (розмова про такі неважливі дрібниці, як погода, самопочуття, зовнішній вигляд тощо), проте не завжди безцільна, що стає особливо очевидним у випадку пліткування як однієї з форм фатичної комунікації. За допомогою пліткування, вірить Голба [17, р. 111], люди контролюють соціальне конструювання, зберігають соціальні зв'язки, впорядковують інформацію. У цьому пункті Голба та інші вчені продовжують розвивати напрям міркувань, майже століття тому розпочатий Броніславом Малиновським [23, р. 313–316], який звернув увагу на те, що пліткування не вповні безцільне, бо хоча воно й деконтекстуалізоване, проте його можна розглядати як певний вид дії: пліткування створює зв'язки єдності між людьми, атмосферу товарищескості. Щоправда, етичний сенс пліткування негативний, оскільки, перемиваючи кістки іншим людям за їхніми спинами, ми поводимося соціально неввічливо.

Які ще характеристики притаманні тому базіканню, до якого схильні вдаватися сучасні користувачі мобільного зв'язку? Таке базікання у певному сенсі ненаситне, бо учасники обміну фатичними повідомленнями додають нові й нові ланки до ланцюжка повідомлень, не надто переймаючись зв'язністю розмови. У цьому додаванні чогось до вже сказаного, примноженні фраз, відхиленні до інших тем та відкладенні завершення й криється сенс такого типу фатичної комунікації. Індивіди, котрі годинами теревенять із окремими чи багатьма абонентами, користуючись мобільними телефонами та смартфонами, практикують не безсенсове й пустопорожнє базікання, як могло би здатися при поверховому аналізові. Перебуваючи на віддалі, за допомогою фатичної комунікації вони імпліцитно перепідтверджують свої стосунки й непрямо нагадують, ким вони є одне одному та як вони визначають свої стосунки одне з одним, тобто якої моделі стосунків вони дотримуються. Інтеракційна теорія людської комунікації, акцентуючи на нерозривності змісту комунікації та людських стосунків [28, р. 51–54], дає нам змогу розгледіти в зазначеному базіканні прихований сенс. Через те я не вповні згоден із тлумаченням базікання, що його на основі *das Gerende* Гайдеггера здійснив Паоло Вірно [1, с. 111–115]. На думку італійського філософа, що критикує Гайдеггера, базікання не є бідним і неавтентичним досвідом, адже хоча воно й не має основи та підриває референційне вказування на дійсність, проте разом із цим відкриває продуктивну можливість: «Базікання *перформативне*: слова в ньому визначають факти, події, стани речей» (курсив П. Вірно. – П. Д.) [1, с. 114]. Крім того, як твердить Вірно [1, с. 114–115], маючи на увазі передусім офісних працівників, у сучасному світі базікання безпосередньо пов'язане з працею, тому воно не може вважатися атрибутом часу дозвілля і відпочинку. Все це свідчить про те, що базікання не є цілком автономним і автотелічним. Імплікація в базіканні метакомунікаційного виміру, здебільшого прихованої комунікації про людські стосунки, теж переконує нас, що автономність і безсенсовість базікання – це лише видимість.

Базікання вельми поширене в соціальних мережах, коментарях і чатах у Інтернеті. Тут зміст повідомлень, на думку Баумана [6, р. 34–35], часто є неважливим, головне – це сам обмін текстовими повідомленнями, але як тільки ти припинив писати чи ставити лайки, то тебе для інших юзерів уже не існує. Інтернет-комунікація має

свої особливості, які сприяють відкритому спілкуванню і саморозкриттю. Якщо «юзери» не послуговуються веб-камерою, то вони невидимі одне для одного й позбавлені можливості сприймати невербальну поведінку, а це дає їм змогу, як вважають учені [29, р. 60], нерідко бути більш відвертими в онлайн-комунікації, ніж вони є у своїх безпосередніх інтеракціях. Комунікацію індивідів, які значно ліпше виражають себе в Інтернеті, ніж під час інтеракцій віч-на-віч, дослідники характеризують терміном «гіперперсональна комунікація» [29, р. 89]. Однак, слід зауважити, що невидимість і фізична відокремленість одних «юзерів» спонукає до активного саморозкриття в онлайн-комунікації, а інших – до брехливої самопрезентації, ідеалізованої самопрезентації, анонімної самопрезентації, цебто до явного самоприховування. Отже, річ тут не в самому носіїві інформації (Інтернеті) та його особливостях, а радше в наших способах користування цим носієм. Істотна риса віртуальної самопрезентації [19, р. 65–79; 29, р. 56–67] – це високий рівень контролю індивіда над її здійсненням, що дає йому змогу конструювати свою онлайн-ідентичність на власний розсуд, мати декілька чи навіть багато онлайн-ідентичностей. У повсякденному житті контроль над самопрезентацією під час безпосередніх інтеракцій є набагато нижчим, бо індивід не має часу на обдумування своїх відповідей, не може простежити за всіма численними аспектами своєї невербальної поведінки та за конгруентністю вербальної та невербальної поведінки. Високий контроль над віртуальною самопрезентацією передбачає також і розвинений контроль над саморозкриттям у Інтернеті. Користувачі соціальних медіа в Інтернеті мають змогу практикувати вибіркове саморозкриття, уникаючи крайнощів, й таким чином створювати «чисті» стосунки, адже саме дозволене, контрольоване саморозкриття, як я намагаюся довести, є важливим компонентом такого типу людських стосунків. Соціальні медіа – це ідеальний майданчик для поширення та домінування «чистих» стосунків.

По-друге, згідно з Гідденсом [13, р. 58, 63], індивіди вступають у «чисті» стосунки й підтримують їх заради вигоди та задоволення від цих стосунків. Вигода й задоволення тут повинні бути достатніми та обопільними – це головна умова того, що «чисті» стосунки триватимуть і надалі. Характерно, що й у цьому пункті також, як і в попередньому, «чисті» стосунки дотримуються патерну симетричності: партнери віддзеркалюють поведінку один одного, поводяться схожим чином. Прагнення вигоди означає, що «чисті» стосунки мають утилітарну спрямованість, проте вони не редукуються лише до неї, а тому партнери в таких стосунках одночасно є одне для одного і засобом, і метою. Питання задоволення від «чистих» стосунків у Гідденса лишилося невирішеним, адже є різні типи задоволення, а в Гідденса це якесь абстрактне, цілком невизначене задоволення. Природно, що Зигмунт Бауман [6, р. 11–15, 70–71, 74–76; 7, р. 160–165] береться більш повно розтлумачити цей момент. Він пише про те, що нині люди розглядають стосунки і партнерство як інвестицію, яка має давати прибуток, як товар для споживання, як бізнес-транзакцію, тому для нього «чисті» стосунки – це *комодифіковані* стосунки, і в ролі товару вони мають викликати миттєве гедоністичне задоволення і бути корисними, а інакше їх вважають неякісним товаром, якого слід чимшвидше позбутися. Бауман [6, р. 90] також звертає увагу на те, що в «чистих» стосунках партнери не лише сприймають одне одного як джерело задоволення, а і як обіцянку нових задоволень у майбутньому. Через те вони здатні без вагань припиняти ті стосунки, які вже втратили свій потенціал майбутніх задоволень і пригод. На противагу Бауману Гідденс явно не визнає комодифікованого характеру «чистих» стосунків, бо коли інтерв'юєр [10, р. 121] зауважив, що зворотним боком таких стосунків є загроза їхньої комодифікації, то Гідденс жодним чином це не прокоментував і почав говорити про рівність у стосунках.

Сказане привертає увагу до питання залежності людських стосунків від суспільства. Чи залежать стосунки між людьми від навколишнього

соціокультурного середовища? І якщо так, то як саме виявляється така залежність? Інтеракційна теорія людської комунікації [26, р. 47–53] стверджує, що людські стосунки нерозривно пов'язані не тільки з безпосереднім контекстом (тією конкретною ситуацією, в якій здійснюється інтеракція) і тим, як люди комунікують у цьому специфічному контексті та що вони разом роблять, а й із ширшим контекстом – певним соціокультурним середовищем, яке також впливає на ситуативне конструювання стосунків. Вплив середовища полягає в тому, що спільнота людей із цього середовища є носієм соціокультурного репертуару правил і категорій, на основі яких відбувається комунікація між людьми, а оскільки стосунки не існують поза комунікацією, то стосунки (як і значення повідомлень та людське «Я») завжди спільно створюються людьми під впливом соціокультурного репертуару та конкретного моменту інтеракції.

Проблема Гідденса в тому, що він сфокусований винятково на процесах демократизації особистого життя, приватної сфери і людських стосунків. Через те він не приймає жодного іншого впливу сучасного суспільства на людські стосунки й не визнає комодифікованого характеру «чистих» стосунків. У Гідденса «чисті» стосунки справді пов'язані з сучасним західним суспільством, проте такий зв'язок у нього виявляється лише як вплив західної демократії на свободу побудови стосунків, які нині звільнилися від колишніх інституційних обмежень і стали рівними та демократичними. У контексті інтеракційної теорії людської комунікації інтерпретація «чистих» стосунків у Баумана набагато продуктивніша, ніж у Гідденса, оскільки Бауман аналізує проникнення споживацьких патернів у людські стосунки, колонізацію ринком і споживацтвом царини стосунків між людьми, а споживацькі патерни нині – це той ключовий компонент сучасного соціокультурного репертуару, що його не можна ігнорувати, адже ми живемо в гіперспоживацькому суспільстві, де індивіди звикли систематично аплікувати споживацькі патерни не лише до матеріальних товарів, а й до нематеріальних сутностей. Бауман [6, р. 45] не випадково іменує «чисті» стосунки оксимороном, бо, на його думку, людські стосунки схильні заповнювати всі (навіть найвіддаленіші) закарелки *Lebenswelt*'у, а тому як невід'ємна частина суспільства стосунки принципово не можуть бути «чистими».

Мобільний зв'язок та Інтернет дають нам змогу створити значну кількість корисних електронних контактів, про які вельми зручно згадувати тоді, коли інша людина може вам чимось допомогти або щось корисне порадити. У соціальних медіа (соціальних мережах, блогах, форумах в Інтернеті) «юзери» зазвичай хвалять чи підтримують інших тільки для того, аби й самим навзаєм отримати похвалу або підтримку. А в соціальних мережах у Інтернеті «юзери» не просто спілкуються, а постійно й інтенсивно обмінюються різними видами цифрового контенту (фотографіями, відео, електронними книгами, музичними треками, гіперпосиланнями), стаючи партнерами по споживанню і граючи роль активних споживачів інформації, що заповнюють своє дозвілля таким типом споживацтва й розвинули в собі окремий апетит до візуальних зображень. Ці приклади свідчать про те, що нині завдяки комп'ютерам та цифровим «дивайсам» люди створюють і підтримують дистанційні, віртуальні стосунки, в яких орієнтація на вигоду й невідкладне гедоністичне задоволення відіграють істотну роль. Такі віртуальні стосунки, опосередковані новими комунікаційними технологіями, реалізують модель «чистих» стосунків ще більшою мірою, ніж стосунки в комунікації вічна-віч. Споживацтво у віртуальних стосунках постає не тільки експліцитно, коли учасники таких стосунків перетворюються на партнерів по відокремленому споживанню однакового цифрового контенту, а й імпліцитно – як непомітне проникнення споживацьких патернів у самі стосунки, що добре ілюструє типове серед користувачів соціальних мереж активне змагання за увагу інших, уже досліджене вченими [3, с. 198–201]. У соціальних мережах «юзери» зазвичай завантажують

чималу кількість інформації про себе та своє приватне життя (передусім фото й відео), постійно збільшують кількість «френдів» і прагнуть, щоб їхні пости здобували якомога більше «лайків», переглядів, «моментів». Інакше кажучи, «юзери» тут демонструють себе як привабливий медійний товар, вони рекламують себе, конкуруючи з собі подібними. Для них соціальна мережа – це ринок, де себе треба просувати в боротьбі за попит, робити себе максимально видимим для потенційних споживачів. Зрозуміло, що персональна ідентичність у таких користувачів соціальних мереж має форму комодифікованого «Я», а їхні стосунки з «френдами» схильні відтворювати модель комодифікованих стосунків.

По-третє, як вважає Гідденс [10, р. 126; 13, р. 137], кожен із партнерів може розірвати «чисті» стосунки будь-якої миті, оскільки рівень відданості (*commitment*) у цих стосунках є низьким. Стосунки з високим рівнем прив'язаності до іншої людини нерідко завершуються серйозною психічною травмою, тому сучасні люди, підтримуючи одне з одним «чисті» стосунки, менше ризикують, про що вже мовилося раніше, бо в такий спосіб вони вбезпечують себе від майбутніх ризиків, пов'язаних зі стосунками. Іншими словами, «чисті» стосунки за своєю суттю є поверховими, слабкими, крихкими стосунками, які розриваються при найменшому дискомфорті чи труднощах. У таких видах близьких стосунків, як дружба чи кохання, неминучими є суперечки, періоди кризи, явні чи приховані конфлікти, невдоволення чимось, однак партнери в «чистих» стосунках не налаштовані за будь-яку ціну долати всі тертя і повсякчас іти на компроміс, особливо коли декілька проблем у стосунках нашаровуються одна на одну. Для них стосунки не передбачають важкої роботи, надмірних затрат часу і зусиль, зайвих негативних переживань, а тому як тільки вони починають сприймати стосунки з іншою людиною як баласт або ж як черевики, що зносилися, то одразу ж прагнуть їх позбутися, не намагаючись спільно розв'язати проблеми, що-небудь змінити в стосунках і врешті-решт їх зберегти. Це також можна пояснити на основі характеру зв'язку стосунків із майбутнім. Відданість (*commitment*) і довіра (*trust*) – це істотні, внутрішньо притаманні будь-яким людським стосункам компоненти, які обов'язково імплікують певну орієнтацію стосунків на майбутнє. Якщо відданість у стосунках [28, р. 51–52] – це дотримання певного типу (визначення, моделі) стосунків під час комунікації з іншими, а також зобов'язання зберігати цей тип стосунків і надалі, то довіра [4, с. 80–83; 16, р. 17–18, 29–31] – це позитивне очікування того, що в майбутньому інша людина буде діяти у ваших інтересах і не поведеться з вами нечесно та негідно. Стосунки з високим рівнем відданості та довіри неминуче проєктують довготривалу перспективу стосунків у майбутньому й позитивно забарвлюють таке майбутнє, хоч, може, насправді такі стосунки й не триватимуть надто довго, проте здебільшого така проєкція майбуття згодом таки справджується, оскільки вона діє як пророцтво, яке здійснюється лишень тому, що його проголосили. А ось стосунки з низьким рівнем відданості та довіри проєктують себе тільки на найближче майбутнє. Саме такими і є «чисті» стосунки: це стосунки *hic et nunc*, стосунки без далекої перспективи, в яких проєкція майбутнього невизначена, а її характер передає формула «поживемо – побачимо». Так, на противагу колишній романтичній любові, що ґрунтувалася на високому рівні відданості закоханих і прагнула бути любов'ю назавжди, до кінця життя, сучасна конфлюентна любов, згідно з Гідденсом [13, р. 61–62], репродукує модель «чистих» стосунків, тому не передбачає ні «назавжди» (*for ever*), ні «ти такий лише один» чи «ти така лише одна» (*one and only*).

На думку Кеннета Тергена [9, р. 203–204], сучасні комунікаційні технології активно підштовхують людей вступати в значну кількість стосунків і разом із цим руйнують міцні зв'язки між людьми, схилиючи їх до поверхових стосунків зі слабкою відданістю. Як відомо, ініціювати віртуальні зв'язки в соціальних медіа набагато легше, ніж у реальності, однак і розірвати їх, позбувшись колишніх

«френдів», теж набагато легше. На дзвінок неприємної вам людини можна не відповідати або ж швидко завершити його на своєму мобільному чи смартфоні одним коротким порухом пальця, у такий спосіб натякнувши іншій людині чи на своє невдоволення стосунками, чи на їхній розрив. У цьому контексті Бауман [6, р. 62] навіть говорить про нову легкість у розриванні електронних контактів.

Взагалі-то, Гідденс [13, р. 138–139] прямо не каже, що в «чистих» стосунках рівень довіри неодмінно низький. Він прагне лише довести, що в таких стосунках довіра розвивається на ґрунті саморозкриття: партнери практикують обопільне саморозкриття, і це стимулює їх довіряти один одному. Або, як твердить Гідденс [12, р. 121] у іншій книзі, довіра в стосунках перетворюється на проект, над яким учасники працюють, реалізуючи взаємне саморозкриття. Тобто початково довіри як такої немає, однак із часом її можна «напрацювати». Дивно, чому Гідденс вважає це винятковою особливістю «чистих» стосунків, адже поступове формування довіри в людських стосунках, яка не виникає миттєво й автоматично, а також кореляція між рівнем довіри та рівнем саморозкриття, є загальним правилом безвідносно до моделі стосунків. На мою думку, рівень довіри в «чистих» стосунках не може бути високим, що зумовлено не лише поверховістю і крихкістю цих стосунків та невизначеною проекцією майбутнього, а й іншими факторами, на які слід вказати. Окремі дослідники довіри [4, с. 409–423; 16, р. 1–14] давно говорять, що ми живемо в епоху тотальної недовіри: колеги по роботі, керівники та підлеглі, чоловіки та жінки недовіряють одне одному, як недовіряють і громадяни – політикам, одні народи – іншим народам, споживачі – виробникам товарів, глядачі й читачі – засобам мас-медіа. Сучасне західне суспільство – це суспільство недовіри, в якому співпраця між людьми розладналася, і саме в такому суспільстві тільки й могла виникнути та поширитися модель «чистих» стосунків. Хоча можна назвати цілу низку чинників, внаслідок яких довіра нині занепадає, проте передусім слід звернути увагу на мережеву організацію сучасного західного суспільства, яка спонукає до недовіри, що вже аналізував Рассел Гардін [16, р. 8–9, 13–14]. У суспільстві мереж індивіди постійно змушені вступати в інтеракції (як безпосередні, так і опосередковані новими комунікаційними технологіями) з багатьма людьми, яких вони не знають, а тому недовіра тут – це звичне ставлення. Користувачі соціальних медіа в Інтернеті зазвичай не знайомі в повсякденному житті, а під час своїх віртуальних інтеракцій, на чому я вже акцентував у попередніх прикладах, фізично відокремлені й невидимі (якщо тільки не послуговуються веб-камерою). Через це їм надзвичайно складно зрозуміти, наскільки щирими та правдивими з ними є їхні партнери по онлайн-інтеракціях. Віртуальне «Я» може цілком збігатися з актуальним «Я», частково збігатися або взагалі не збігатися. Щоб користувач міг порівняти віртуальне та актуальне «Я» іншого, він повинен знати цього індивіда за безпосередніми інтеракціями в повсякденному житті. Без такого попереднього знання віртуальне «Я» іншого для користувача – це непроникний, непрозорий мур, що цілком приховує актуальне «Я» іншого, це «істина в останній інстанції», яка вже не істина, а лише фікція. За таких обставин у соціальних медіа в Інтернеті між користувачами неодмінно домінуватимуть недовіра, відсутність довіри (нейтральний стан між довірою і недовірою) та слабка довіра, бо для того, щоб довіряти іншій людині, потрібно її знати, передусім знати її інтенції та мотиви, а довіряти людині, яку не знаєш, украй складно. Дослідники [5, р. 81] згадують історію офіцера армії США на ім'я Кессем Сале, який по електронній пошті «крутив» віртуальні романи з п'ятдесятьма (!) жінками одночасно, підчепивши їх на сайті знайомств. Цікаво, що в реальному житті цей чоловік мав законну дружину, а тому він обманював і її, і п'ятдесят інших жінок, які, звісно, не знали про існування одна одної. Цей приклад не тільки демонструє, як особливості Інтернет-комунікації сприяють успішному обману, а й свідчить про появу нового феномена в сучасному світі – віртуальної зради.

По-четверте, твердить Гідденс [10, р. 119, 125–126; 13, р. 188–190], «чисті» стосунки – це рівні й демократичні стосунки, в яких немає примусу, адже партнери прагнуть зберегти свою автономію, щобто свободу дії, мислення і вибору. Це означає, що партнери ніколи не роблять значних «інвестицій» у свої «чисті» стосунки: не вдаються до надмірної взаємодопомоги, глибоко не співчують, не в повній мірі довіряють, не відчувають активної відповідальності за іншу людину, не йдуть на жертви тощо, бо все це є загрозою для їхньої автономії і може зробити їх психічно залежними від інших, що здається їм неприпустимим. Партнери рівні, але їхні «Я» відокремлені, взаємодіють разом, однак зберігають психічну дистанцію один щодо одного. Така важлива характеристика «чистих» стосунків свідчить про те, що вони тісно зрощені з сучасним індивідуалізмом. Саме тому в таких стосунках ніколи не будуть визначальними буття разом, результати спільної праці, розчинення «Я» в «Ти», а ключова роль натомість належатиме самоздійсненню, саморозкриттю, самореалізації, власному задоволенню.

Нині завдяки комп'ютерам та іншим сучасним комунікаційним «дивайсам» ми не лише комунікуємо синхронно та асинхронно на відстані, а й підтримуємо стосунки на відстані, що інтенсивно підживлює наше відчуття своєї автономії, адже хоча наша особиста мережа зв'язків завдяки «дивайсам» завжди разом із нами, проте в соціальних мережах у дійсності ми відокремлені, бо живемо у фрагментованому світі й не маємо змоги регулярно комунікувати віч-на-віч, а тому змушені підтримувати стосунки між собою за допомогою мобільного зв'язку та Інтернету. Цю важливу особливість учені називають «мережесним індивідуалізмом» [2, с. 329]. Вона свідчить про те, що сучасні соціальні мережі в дійсності [24, р. 17], спираючись на нові комунікаційні технології, розосереджені в просторі й нещільні на відміну від колишніх спільнот, прив'язаних до певної локальності й щільно з'єднаних. Віртуальні стосунки між користувачами соціальних медіа в Інтернеті чітко відтворюють модель демократичних стосунків, в яких учасники автономні, оскільки розосереджені й відокремлені у фізичному просторі. А те, як сучасні люди під час безпосередніх інтеракцій з іншими часто відволікаються на свої «дивайси», є прикладом того, як можна бути разом і водночас окремо. Західні вчені для цього поширеного нині явища мають два ярлики – це «відсутня присутність» (*absent presence*) і «самотні разом» (*alone together*). Шеррі Теркл [27, р. 122–124] характеризує це відволікання на комунікаційні «дивайси» в публічних місцях чи під час розмови віч-на-віч з іншими як нову форму соціальності. Це не лише заважає користувачам дивайсів респонсивно й емпатійно реагувати на вербальну і невербальну поведінку індивідів, котрі фізично перебувають поруч, а й свідчить про важливість для сучасних людей орієнтації на віртуальних інших, яким віддається перевага, про необхідність миттєвого відгуку на електронні повідомлення, нехай і ціною втрати уважності (інтересу, емпатії) до свого фізичного співрозмовника.

По-п'яте, згідно з Гідденсом [13, р. 192], «чисті» стосунки – це контракт, що завжди відкритий для переговорів. Це означає, що партнери тут керують своїми стосунками і можуть домовлятися стосовно будь-якого аспекту стосунків, перетворивши будь-що на частину їхнього контракту. Тому в «чистих» стосунках немає раз і назавжди визначених правил гри: вони будуть такими, якими їх встановлять партнери, і діятимуть доти, доки партнери їх не переглянуть і не змінять так, як їм зручно та вигідно. Як бачиться, вживання терміну «контракт» стосовно «чистих» стосунків передбачає значно більше, ніж говорить Гідденс: входження ринкових патернів, звичних для капіталістичного суспільства, в царину людських стосунків. Контрактна модель стосунків, що її на прикладі мешканців США кінця 1980-х ретельно дослідив Роберт Н. Белла [8, р. 373–374], означає не тільки угоду між рівними та автономними індивідами, подібними до суверенних держав. Це також модель, згідно з якою індивіди раціонально калькулюють свої стосунки з іншими в термінах витрат і прибутків: стосунки мають бути «прибутковими»

ми» для учасників, цебто викликати насолоду, задовольняти потреби кожної зі сторін, сприяти самоздійсненню. Визначальним тут, вважає Белла [8, р. 374], є принцип «даю–отримую» (*giving–getting*), який вимагає від партнерів щось давати один одному і щось неодмінно отримувати навзаєм, тому вони постійно вдаються до рефлексії над цим. Якщо ти багато даєш, але мало отримуєш – стосунки слід розірвати. Якщо ти можеш отримати в інших (нових) стосунках більше – то старим стосункам кладеться край. Іншими словами, характер таких стосунків визначає орієнтація на вигоду та пов'язана з нею раціональна калькуляція (інструментальна раціональність). Це вкотре підтверджує комодифіковану природу «чистих» стосунків, яку я вже аналізував у цій статті, спираючись на Баумана.

Непростим видається питання персональної ідентичності учасників «чистих» стосунків, оскільки Гідденс майже цілком його проігнорував, що є істотним недоліком його концепції. Єдина деталь, яку можна збагнути в Гідденса [13, р. 189], полягає в тому, що ці стосунки пов'язані з рефлексійним проектом «Я», під яким він [11, р. 75] має на увазі те, що індивід активно конструює своє «Я» (персональну ідентичність) і завдяки цьому розуміє його. Партнери керують своїми «чистими» стосунками, перебудовують їх на власний розсуд і одночасно практикують рефлексію над ними. Так само вони керують і конструюванням свого «Я», разом із цим здійснюючи саморефлексію. Для Гідденса це взаємопов'язані процеси. Проблема ж у тім, що в Гідденса [11, р. 75–80] «Я» хоча й активно конструюється і має нарративний характер, проте є цілісним, зв'язним, інтегрованим. Це той пункт, у якому я категорично не згоден із Гідденсом. Те, що важливою рисою нарративу є зв'язність (*coherence*), аж ніяк не означає, що «Я», маючи нарративну природу, також мусить бути зв'язним. У постмодерному стилі «Я» слід тлумачити як набір різних, суперечливих, конфліктних нарративів про себе, де кожен із цих нарративів може бути зв'язним, однак усі разом вони не утворюють жодної цілісності чи системи. Скотт Леш [21, р. ix] говорить, що в сучасних індивідів бриколажні біографії, бо вони не володіють достатньою рефлексійною дистанцією щодо себе, а тому й не здатні конструювати лінійні біографії. Леш [21, р. ix–x] переконаний, що сучасне «Я» не рефлексійне (*reflective*), а радше рефлекторне (*reflexive*), оскільки на розумову рефлексію в нього немає ні часу, ні простору, а ось миттєві реакції дають змогу жити у світі швидкості та блискавичного прийняття рішень.

Мені здається, що цілком заперечувати саморефлексійність сучасного «Я» так, як це робить Скотт Леш, усе ж не варто. Разом із тим, міркування Леша почасти слушне. Гадаю, що в сучасних індивідів, пов'язаних «чистими» стосунками безпосередньо та опосередковано (за допомогою цифрових «дивайсів» і комп'ютерів), «Я» володіє саморефлексією, але ця саморефлексія змінила свій характер: вона стала миттєвою, вельми спрощеною й спрямованою не на прихований внутрішній вимір самого «Я», як це було раніше у випадку картезіанського та кантіанського «Я», а на зовнішню реалізацію «Я» – на своє тіло, зовнішність, одяг і весь особистий фасад (як реальний, так і віртуальний). Іншими словами, «Я» в сучасних індивідів – це отілеснене, екстерналізоване «Я», в якого немає автономного інтер'єру, а тому воно по суті спустошене. Індивіди з екстерналізованим «Я» одержимі своїм фасадом та фасадом інших: вони постійно естетизують свій особистий фасад, змінюють його й також естетично оцінюють фасад інших. Їхня саморефлексійність уже не когнітивна, як це було в Гідденса і Бека, а естетична, як слушно вказували Скотт Леш і Джон Уррі [20, р. 32, 44–47].

В учасників «чистих» стосунків «Я» неодмінно має бути фрагментарним і децентрованим. Це постмодерне «Я» за своєю суттю. У сучасному суспільстві індивіди використовують модель «чистих» стосунків не разом із одним партнером, а разом із багатьма реальними та віртуальними партнерами, і з кожним із них вони вкладають контракт по-іншому, потім переписують його по-іншому, а тому в різних стосунках їхнє «Я» змінює свою конфігурацію, перебудовується під інший

контракт. Це говорить про гнучкість такого «Я», його нестабільність, залежність від безпосереднього контексту, а також про те, що воно спустошене, бо не має автентичного визначення себе (істинного «Я») і змушене з різними партнерами ситуативно винаходити різні визначення себе, різні Я-концепції, реалізуючи їх за допомогою свого особистого фасаду (реального та віртуального).

Отже, на основі праць Ентоні Гідденса я виокремив п'ять головних рис «чистих» стосунків і спробував дослідити, як кожна з цих рис виявляється в опосередкованих новими комунікаційними технологіями інтеракціях між людьми. Загалом модель «чистих» стосунків влучно характеризує такі опосередковані інтеракції й діє в них навіть більш чітко, ніж у безпосередніх інтеракціях. Однак, як з'ясувалося, окремі риси таких стосунків реалізуються в опосередкованих інтеракціях не зовсім так, як їх тлумачив Гідденс. Наприклад, вільна та відкрита комунікація у користувачів мобільного зв'язку та соціальних медіа в Інтернеті нерідко набуває форми фатичної комунікації (базікання і пліткування), а саморозкриття зазвичай є вибіркоким. Також у тих, хто за допомогою «дивайсів» і комп'ютерів підтримує «чисті» стосунки дистанційно, яскравіше проступає комодифікований характер їхніх стосунків, які невід'ємні від орієнтації на вигоду, раціональної калькуляції та миттєвого гедоністичного задоволення. Задіяною тут є і комодифікація людського «Я». Крім того, у «чистих» стосунках рівень довіри принципово не може бути високим, що добре ілюструють онлайн-інтеракції між «юзерами», якщо тільки вони не знайомі в повсякденному житті й не послуговуються веб-камерою. А ще стосунки користувачів цифрових «дивайсів» і комп'ютерів пов'язані з мережевим індивідуалізмом та «самотністю разом». Особливої критики заслуговує Гідденсове ігнорування проблеми «Я» в «чистих» стосунках. Таке «Я» не цілісне й зв'язне, а радше фрагментарне, нестабільне, ситуативне, позбавлене глибини, екстерналізоване (отілеснене). Йому властива естетична саморефлексійність.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Вирно П. Грамматика множества. К анализу форм современной жизни; [пер. с итал. А. Петровой]. – М. : Ад Маргинем Пресс, 2013. – 176 с.
2. Урри Дж. Мобильности; [пер. с англ. А. Лазарева]. – М. : Праксис, 2012. – 576 с.
3. Штайншаден Я. Социальная сеть. Феномен Facebook; [пер. с немец. Н. Фрейман]. – СПб. : Питер, 2011. – 224 с.
4. Штомпка П. Доверие – основа общества; [пер. с польск. Н. Морозовой]. – М. : Логос, 2012. – 440 с.
5. Albright J. M. How do I love thee and thee and thee: self-presentation, deception, and multiple relationships online // *Online Matchmaking* / [edited by M. T. Whitty, A. J. Baker, and J. A. Inman]. – New York, NY : Palgrave Macmillan, 2007. – P. 81–93.
6. Bauman Z. *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*. – Cambridge : Polity Press, 2003. – 164 p.
7. Bauman Z. *Liquid Modernity*. – Cambridge : Polity Press, 2000. – 228 p.
8. Bellah R. N. The quest for the self: individualism, morality, politics // *Interpretive Social Science. A Second Look* / [edited by P. Rabinow and W. M. Sullivan]. – Los Angeles, CA : University of California Press, 1987. – P. 365–383.
9. Gergen K. J. The self in the age of information // *The Washington Quarterly*, 2000, Vol. 23, No. 1, P. 201–214.
10. Giddens A., Pierson C. *Conversations with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity*. – Cambridge : Polity Press, 1998. – 234 p.
11. Giddens A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. – Stanford, CA : Stanford University Press, 1991. – 264 p.
12. Giddens A. *The Consequences of Modernity*. – Cambridge : Polity Press, 1990. – 188 p.
13. Giddens A. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. – Stanford, CA : Stanford University Press, 1992. – 214 p.
14. Gillard P., Wale K., Bow A. The friendly phone // *Wired-Up: Young People and the Electronic Media* / [edited by S. Howard]. – London : UCL Press, 1998. – P. 134–151.
15. Hardey M. *Life beyond the screen: embodiment and identity through the internet* //

Sociological Review, 2002, Vol. 50, Issue 4, P. 570–585.

16. Hardin R. Trust. – Cambridge : Polity Press, 2006. – 206 p.
17. Holba A. Philosophical Leisure: Recuperative Practice for Human Communication. – Milwaukee, WI : Marquette University Press, 2007. – 200 p.
18. Jacobson R. Linguistics and poetics // Language in Literature. – Cambridge, MA : The Belknap Press of Harvard University Press, 1987. – P. 62–94.
19. Jordan T. Cyberpower: The Culture and Politics of Cyberspace and the Internet. – London : Routledge, 1999. – 256 p.
20. Lash S., Urry J. Economies of Signs and Space. – London : SAGE, 1994. – 362 p.
21. Lash S. Individualization in a non-linear mode // Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences / Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim. – London : SAGE, 2002. – P. vii–xiii.
22. Ling R., Yttri B. Hyper-coordination via mobile phones in Norway // Perpetual Contact: Mobile Communication, Private Talk, Public Performance / [edited by J. E. Katz and M. A. Aakhus]. – Cambridge : Cambridge University Press, 2004. – P. 139–169.
23. Malinowski B. The problem of meaning in primitive languages // The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism / C. K. Ogden, I. A. Richards. – New York, NY : Harcourt, Brace & World, 1923. – P. 296–336.
24. Mitchell W. J. Me++ : The Cyborg Self and the Networked City. – Cambridge, MA : MIT Press, 2003. – 260 p.
25. Rogers L. E., Escudero V. Theoretical foundations // Relational Communication: An Interactional Perspective to the Study of Process and Form / [edited by L. E. Rogers and V. Escudero]. – Mahwah, NJ : Lawrence Erlbaum Associates, 2004. – P. 3–21.
26. Sigman S. J. Relationships and communication: a social communication and strongly consequential view // The meaning of “relationship” in interpersonal communication / [edited by R. L. Conville and L. E. Rogers]. – Westport, CT: Praeger, 1998. – P. 47–67.
27. Turkle S. Always-on/always-on-you: the tethered self // Handbook of Mobile Communication Studies / [edited by J. E. Katz]. – Cambridge, MA : MIT Press, 2008. – P. 121–137.
28. Watzlawick P., Beavin J. H., Jackson D. D. Pragmatics of Human Communication: A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes. – New York, NY : W. W. Norton & Company, 1967. – 288 p.
29. Wood A. F., Smith J. M. Online Communication: Linking Technology, Identity, and Culture. 2nd edition. – Mahwah, NJ : Lawrence Erlbaum Associates, 2005. – 246 p.

REFERENCES:

1. Virno P. Grammatika mnozhestva. K analizu form sovremennoy zhizni [Grammar of the multitude. To the analysis of contemporary forms of life]; [per. s ital. A. Petrovoy]. – M. : Ad Marginem Press, 2013. – 176 s.
2. Urri Dzh. Mobil'nosti [Mobility]; [per. s angl. A. Lazareva]. – M. : Praxis, 2012. – 576 s.
3. Shtaynshaden Ya. Sotsial'naya set'. Fenomen Facebook [Social network. The phenomenon of Facebook]; [per. s nemets. N. Freyman]. – SPb. : Piter, 2011. – 224 s.
4. Shtompka P. Doverie – osnova obshchestva [A Trust – based society]; [per. s pol'sk. N. Morozovoy]. – M. : Logos, 2012. – 440 s.
5. Albright J. M. How do I love thee and thee and thee: self-presentation, deception, and multiple relationships online // Online Matchmaking / [edited by M. T. Whitty, A. J. Baker, and J. A. Inman]. – New York, NY : Palgrave Macmillan, 2007. – P. 81–93.
6. Bauman Z. Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds. – Cambridge : Polity Press, 2003. – 164 p.
7. Bauman Z. Liquid Modernity. – Cambridge : Polity Press, 2000. – 228 p.
8. Bellah R. N. The quest for the self: individualism, morality, politics // Interpretive Social Science. A Second Look / [edited by P. Rabinow and W. M. Sullivan]. – Los Angeles, CA : University of California Press, 1987. – P. 365–383.
9. Gergen K. J. The self in the age of information // The Washington Quarterly, 2000, Vol. 23, No. 1, P. 201–214.
10. Giddens A., Pierson C. Conversations with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity. – Cambridge : Polity Press, 1998. – 234 p.
11. Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. –

- Stanford, CA : Stanford University Press, 1991. – 264 p.
12. Giddens A. The Consequences of Modernity. – Cambridge : Polity Press, 1990. – 188 p.
 13. Giddens A. The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies. – Stanford, CA : Stanford University Press, 1992. – 214 p.
 14. Gillard P., Wale K., Bow A. The friendly phone // *Wired-Up: Young People and the Electronic Media* / [edited by S. Howard]. – London : UCL Press, 1998. – P. 134–151.
 15. Hardey M. Life beyond the screen: embodiment and identity through the internet // *Sociological Review*, 2002, Vol. 50, Issue 4, P. 570–585.
 16. Hardin R. Trust. – Cambridge : Polity Press, 2006. – 206 p.
 17. Holba A. Philosophical Leisure: Recuperative Practice for Human Communication. – Milwaukee, WI : Marquette University Press, 2007. – 200 p.
 18. Jacobson R. Linguistics and poetics // *Language in Literature*. – Cambridge, MA : The Belknap Press of Harvard University Press, 1987. – P. 62–94.
 19. Jordan T. Cyberpower: The Culture and Politics of Cyberspace and the Internet. – London : Routledge, 1999. – 256 p.
 20. Lash S., Urry J. Economies of Signs and Space. – London : SAGE, 1994. – 362 p.
 21. Lash S. Individualization in a non-linear mode // *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences* / Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim. – London : SAGE, 2002. – P. vii–xiii.
 22. Ling R., Yttri B. Hyper-coordination via mobile phones in Norway // *Perpetual Contact: Mobile Communication, Private Talk, Public Performance* / [edited by J. E. Katz and M. A. Aakhus]. – Cambridge : Cambridge University Press, 2004. – P. 139–169.
 23. Malinowski B. The problem of meaning in primitive languages // *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism* / C. K. Ogden, I. A. Richards. – New York, NY : Harcourt, Brace & World, 1923. – P. 296–336.
 24. Mitchell W. J. Me++ : The Cyborg Self and the Networked City. – Cambridge, MA : MIT Press, 2003. – 260 p.
 25. Rogers L. E., Escudero V. Theoretical foundations // *Relational Communication: An Interactional Perspective to the Study of Process and Form* [edited by L. E. Rogers and V. Escudero]. – Mahwah, NJ : Lawrence Erlbaum Associates, 2004. – P. 3–21.
 26. Sigman S. J. Relationships and communication: a social communication and strongly consequential view // *The meaning of “relationship” in interpersonal communication* [edited by R. L. Conville and L. E. Rogers]. – Westport, CT: Praeger, 1998. – P. 47–67.
 27. Turkle S. Always-on/always-on-you: the tethered self // *Handbook of Mobile Communication Studies* [edited by J. E. Katz]. – Cambridge, MA : MIT Press, 2008. – P. 121–137.
 28. Watzlawick P., Beavin J. H., Jackson D. D. Pragmatics of Human Communication: A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes. – New York, NY : W. W. Norton & Company, 1967. – 288 p.
 29. Wood A. F., Smith J. M. Online Communication: Linking Technology, Identity, and Culture. 2nd edition. – Mahwah, NJ : Lawrence Erlbaum Associates, 2005. – 246 p.

Дениско П. В., кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социально-политических дисциплин, Полтавский национальный технический университет имени Юрия Кондратюка (Полтава, Украина), E-mail: denysko@hotmail.com.

«Чистые» отношения и новые коммуникационные технологии.

Аннотация. Анализируется модель «чистых» отношений в интерпретации Энтони Гидденса и Зигмунта Баумана, а также исследуется реализация этой модели в опосредованных цифровыми дивайсами и компьютерами интеракциях между людьми. Выделены дополнительные характеристики «чистых» отношений в таких интеракциях, и, кроме того, по-другому истолкован характер человеческого «Я», участвующего в «чистых» отношениях.

Ключевые слова: человеческие отношения, человеческая коммуникация, коммодификация, «Я», индивидуализм, новые коммуникационные технологии.

Denysko P., PhD in Philosophical Sciences, associate professor of the Department of Philosophy, Social and Political Studies, Poltava National Technical Yurii Kondratiuk University (Poltava, Ukraine), E-mail: denysko@hotmail.com.

«Pure» relationships and new communication technologies.

Abstract. In «The Transformation of Intimacy» (1992), Anthony Giddens wrote about pure relationship in the course of immediate interactions between people. But nowadays we are actively engaged in mediated communication via computers and various devices. The purpose of this article is to apply the model of pure relationships to contemporary individuals who distantly maintain their relationships and always stay connected. On this basis I slightly modify the model of pure relationships. First, free and open communication of mobile telephone users and Internet users often takes form of phatic communication when they chat and gossip with each other. I also deem that self-disclosure in pure relationships must be partial and selective. The features of online communication stimulate users to disclose themselves in a controlled and demonstrative way. Second, the pure relationships of those who remotely communicate via computers and digital devices are more clearly commodified, that is, oriented towards benefit and instant hedonistic pleasure, involve rational calculation (instrumental rationality). Individuals using social media on the Internet usually present themselves online as attractive products, advertise themselves and compete with others for the amount of attention. This means that the personal identity of those who have commodified relationships is also commodified, because the nexus of human relationships and self is inseparable, as it was stressed by Gregory Bateson and his followers. Third, the level of trust in pure relationships can only be low. Online interactions are good examples of low trust and the absence of trust if users do not know each other in their everyday life. Fourth, the pure relationships in mediated communication are joined with networked individualism, while the pure relationships in immediate interactions are frequently combined with absent presence. Fifth, the self in pure relationships is not a coherent and integrated whole, as it seems to Giddens, but rather fragmented, unstable and context-dependent set of commodified and externalized self-definitions.

Keywords: human relationships, human communication, commodification, self, individualism, new communication technologies.

УДК 1:316.3+1:141.319.8

Чернієнко О. В.,
аспірантка кафедри філософії
Національного аерокосмічного університету
(Харків, Україна), E-mail: ochernienko88@mail.ru

ВІЗУАЛЬНІ ОБРАЗИ ІДЕНТИЧНОСТІ: МОДА І СТИЛЬ

Анотація. Анотація. Розглянуто проблему соціальної категоризації в естетичному вимірі функціонування суспільства. Показана діалектика процесів ідентичності та ідентифікації чуттєвого рівня становлення особистості. Осмислено значення моди і стилю у формуванні сучасної ідентичності соціального суб'єкта. Стверджується актуальність теоретичного осмислення сучасного дизайну ідентичності особистості.

Ключові слова: візуальність, композиція, імпровізація, ідентичність, ідентифікація, естетика, тілесність, мода, стиль, дизайн, смак, декор, уніформа, естетизм.

**Мода проходить, стиль залишається.
Коко Шанель**

Постановка проблеми. «Хто я?» – головне світоглядне питання процесу виробництва персональної та соціальної категоризації – ідентичності та ідентифікації. Історія людей – одвічний пошук «правильних» відповідей по заданій проблемі. Тут наша сучасність проголошує і демонструє світоглядний плюралізм. Актуальним вважається осмислення значення Естетичного (естетичної діяльності в її різних формах) у формуванні самопрезентації особистості (її міфотворчості).

Ступінь розробленості проблеми. Теоретичним осмисленням естетизації процесів соціальної категоризації займаються багато дослідників. Вкажемо деякі, на наш погляд, достойні уваги роботи західних авторів: Арнхейм Р. «Мистецтво і візуальне сприйняття» (1974), Барт Р. «Система Моди. Статті з семіотики культури»

ри» (2003), Беньямін В. «Твір мистецтва в епоху його технічної відтворюваності» (1996), Бергер Дж. «Мистецтво бачити» (2012), Бодрійяр Ж. «Симулякри і симуляція» (2013), Вірільо П. «Машина зору» (2004), Грегорі Р. Л. «Розумне око» (2003), Дерріда Ж. «Письмо та відмінність» (2000), Елкінс Дж. «Досліджуючи візуальний світ» (2010), Крері Дж. «Техніки спостерігача. Бачення і сучасність в ХІХ столітті» (2014), Лакан Ж. «Стадія дзеркала як утворююча функцію Я» (1998), Марьон Ж.-Л. «Перехрестя видимого» (2010), Мерло-Понті М. «Видиме і невидиме» (2006), Поллок Г. «Споглядаючи історію мистецтва: бачення, позиція і влада» (2001). Серед робіт українських та російських вчених можна виділити наступні: Вішленкова О. А. «Візуальне народознавство імперії, або «побачити росіянина дано не кожному»» (2011), Гаврішина О. В. «Імперія світла: фотографія як візуальна практика епохи «сучасності»» (2011), Петровська О. В. «Теорія образу» (2010), Пушонкова О. А. «Візуальне сприйняття: нове мистецтво і нова наука» (2003), Розін В. М. «Візуальна культура і сприйняття. Як людина бачить і розуміє світ» (2006). Але і сьогодні залишаються до кінця не вирішені питання, наприклад: «Як людина ідентифікує себе? Що залишається в ній незмінним, якщо все, що безпосередньо сприймається нами, змінюється в часі? Яку роль в ідентифікації особистості грає тіло людини, якщо в результаті метаболізму відбувається абсолютна заміна нервової тканини? Яка роль соціокультурних чинників в модифікації ідентичності? Як формуються образи ідентичності?». Діалектика колізії «роду» та «індивіду» допомагає дослідникам в осягненні формування ідентичності соціального суб'єкта – «образів себе».

Метою статті вважається можливість поглиблення «естетизації» дискурсу ідентичності з боку осмислення візуальної практики презентації особистості.

Виклад основного матеріалу дослідження. Визначимося з поняттями. Значення ідентичності визначають три базисні потреби людини: належність до співтовариства, позитивна самооцінка та безпека. Кожна людина прагне знайти «свою» групу, де відчуття належності є водночас нападом і захистом, користю і шкодою, печаллю і радістю. Ідентичність є результатом, тим, що сталося, результатом історії (пошуків аутентичності та її легітимності), тобто результатом самозбереження, захисту «себе» (як «справжнього», «істинного», «щирого») і, отже, нападу на «іншого» (як «неістинного»). Формування ідентичності починається там, де ідентифікація стає непридатною. Ідентифікація ж виражає несвідому проєкцію особистістю себе на дещо інше, ніж вона сама (іншу особистість, справу або місцеположення), або, іншими словами, це несвідоме ототожнення суб'єктом себе з іншим суб'єктом, групою, процесом або ідеалом. Ідентифікація відрізняється від імітації тим, що вона є несвідомою імітацією, тоді як імітація – свідоме наслідування. Самоідентифікація є пристосуванням, становленням, процесом постійного вибору, прийняттям норм, традицій, установок, «пошук себе серед інших», саме тому на кожному рівні опису процес самоідентифікації передує осмисленню ідентичності.

Ідентичність та ідентифікація феноменологічно «вилучаються» з соціальної повсякденності («явище – сутнісне, а сутність являється»). Але вилучення від вилучення відрізняється. Ми *народжуємося* тілесно («перше народження») як сукупність процесів, які є природною біологічною «даністю». Філогенез є законом для онтогенезу: до певного віку у людського індивіда і в народів, що стоять на певній сходинці розвитку (традиційне суспільство), «даністю» виступає й ідентичність (тут *рефлектуюча* самосвідомість «Я» ще не виділилася). Сходинка цивілізації (міське життя) поступально ламає «даність» ідентичності. Місія людини цивілізації полягає в *створенні* власної особистості («друге народження» – «*cogito, ergo sum*»), яка і викликає в уяві містифікацію «*cogito*». Правда, «ідентичність» не була проблемою в тих пір, поки філософія не висловила сумнів у тому, що називають «єдністю самості». І коли ми зустрічаємося в філософії і культурі ХХ ст. з метафорою «смерть суб'єкта», то потрібно пам'ятати, що мова йде саме про декартового суб'єкта кла-

сичного мислення як про самодостатнього в аспекті безперервності та цілісності свого «*cogito*». Сучасна рефлектуюча особистість все більше переживає свою ідентичність *сюрреалістично «заданою»*, химерною сумішшю правди (суб'єктності – «*loquor, ergo sum*») і вимислу (суб'єктивності – «*cogito, ergo sum*»).

Образи ідентичності плюралістичні в аспекті Естетичного. Візуальність як естетична категорія дозволяє оформляти *артифікацію* (тобто темпоралізацію/ опросторуння, або «іскусствленіє» природного та людського матеріалу, перетворення його на культурну форму – естетичний імператив – візуальний діалог Я та Іншого) людиною свого світу. «Захронотопитися» – формалізація сенсів людського буття з боку Візуального. Хронотоп є динамічною людиномірною формою, що семантично пов'язує соціальних суб'єктів: ідентичність задається «хронотопною» цінністю, де індивідуальні та групові вподобання у виборі «вектора часу» задані культурально; вступ у сферу сенсів здійснюється тільки через ворота хронотопу, тобто сенси, що містяться в нарації, можуть бути об'єктивовані тільки через їх просторово-часове вираження; різновиди наративів визначаються саме хронотопом, причому «*час*» є тут провідним початком; хронотоп індивідуальний для кожного сенсу, тому нарація має багатосарову, багатосмислову, поліфонічну структуру (детальніше див. відповідні фундаторські роботи О. О. Ухтомського і М. М. Бахтіна). Хронотоп – естетичний акт.

Для нашої «голої» чуттєвості бажання міфу (бажання *чудесного*) немає нічого неможливого, немає меж. Це естетична гра образами і смислообразами. Логіка здорового глузду відстає. Номо *mythos* («людина міфічна») грає хронотопом, тобто грає простором, часом, причинністю – стискає, розтягує і навіть скасовує їх за своїм уподобанням. Об'єктивне і суб'єктивне тут ще нерозрізнені (пригадується: «філогенез є законом для онтогенезу»). Логіка чудесного виступає для *homo mythos* естетичним фактом «прекрасного», бо естетичний факт є для нього *дійсністю* – факт онтологічний, а не психологічний (див., наприклад, роботи: В. Я. Пропп «Фольклор і дійсність», 1976; Я. Е. Голосовкер «Логіка міфу», 1987).

Чудесний акт в міфі – природно-законний акт. Сила волі, бажання, фантазії (гри образами і смислообразами), уяви (вгадування образів і смислообразів) – ось логічне підґрунтя для чудесного слідства (і не тільки). Надприродне стає природним. Для чудесного в міфі «явне таємно і таємне явно». Переверницька логіка домінує. Естетична гра чудесного – оксиморон: «явна таємниця» і «таємна явь». Все, що відбувається в міфі, зумовлене цією логікою міфотворця. Звершення же міфів – справа героїв (естезис: «герої не вмирають!»). Логіка міфу для здійснення чудесного акту використовує «хибну підставу», ту саму, коли послілка, необхідна для виведення висновку, приймається задалегідь в якості мовчазного припущення, первинного волевиявлення, іменовану «рок». Роль року в уяві міфотворця грає абсолютна сила його творчого бажання (наприклад, фабрикація націй має ту ж логіку).

Сучасні дослідники «візуальності» вважають її базовим модусом існування соціальності і культури, загальним принципом структурування їх форм. Сьогодні за трюїзм вважається те, що якщо прийняти за 100% інформацію, яка дана (задана?!... – О. Ч.) органам почуттів, разом узятим, то на частку зору доведеться до 80% інформації, що сприймається людиною. Недарма кажуть, що краще один раз побачити (очима?!... – О. Ч.), ніж сто разів почути. Так, наприклад, вітрина модного магазину – це як «вікно в Париж» (див. однойменний художній фільм), як камера обскура, як візуальний портал, який переносить в іншу реальність «красивого життя». Вітрина немов величезне «око» показує і відображає в собі спроектовану її «творцем», таку бажану і привабливу реальність, переносить реципієнта в інший світ; це «око» спочатку засліплює і гіпнотизує нас, а потім як воронка засмокує в свої обійми і проковує продовжити подорож вже всередині магазину. Вітрина – лінза-посередник між майстром постановки (перформансу) і випадковим небайдужим глядачем.

Візуальність передбачає *бачення* (*всебачення, передбачення*). Французький філософ М. Мерло-Понті справедливо вважав (див. докладніше його роботу «Око і дух», 1964), що *бачити* (*бачення*) – це когнітивний акт «бути поза самого себе», який бере початок в очах і адресується очам; око людини має бути осягнуте (розуміємо і пояснюємо – О. Ч.) як «вікно душі», будь-яке бачення відбувається в Бозі/Бутті (концептуально – О. Ч.): «бачення же виявляється зустріччю, як би на перехресті, всіх аспектів буття» [9, с. 54]. Навіть найнікчемніше бачення перевершує чисте враження і потрапляє в загальний розряд «суджень» [10, с. 62–63]. Зворотне також є вірним. Судження тягне за собою бачення.

Бачення ж можливо як *композиція* та *імпровізація*. Імпровізація як творчий дар ще й сьогодні до певної міри нез'ясована. Однак можливі гіпотези. Наша версія вважає імпровізацію самовираженням, самореалізацією екзистенції творчого потенціалу особистості: пройти «неходженою стежкою» (креативна композиція вимагає імпровізації). Композиція є задумом людини-як-творця, тобто внутрішня/зовнішня телеологія артефакту («тексту»), діалектика змісту і форми «тексту»: зміст оформлений, форма змістовна; побудова (розподіл, розташування) художнього матеріалу твору, взаємозв'язок статичного і динамічного аспектів «тексту», побудова твору («тексту») як цілого. Але композиція від композиції відрізняється. Тут доречно навести думку сучасних філософів Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі з приводу атрибута мистецтва – композиції: «Композиція, складання – таке єдине визначення мистецтва. Композиція є естетикою, і все, що не є складеним цілим, не є і витвором мистецтва. Не слід, однак, змішувати технічну композицію – роботу над матеріалом, в якій нерідко бере участь наука (математика, фізика, хімія, анатомія), і естетичну композицію, тобто роботу над відчуттям. Одна лише остання цілком заслуговує імені композиції, і твір мистецтва ніколи не створиться технікою або ж заради техніки» [3, с. 233]. І далі: «Мистецтво справді бореться з хаосом, але щоб вилучити з нього бачення... Мистецтво – це не хаос, а композиція з хаосу, що дає бачення або відчуття (людське відчуття – О. Ч.), і тому воно утворює собою, за висловом Джойса, хаосмос, хаос як складене ціле – непередбачуване і непередзадане задалегідь» [3, с. 236].

Аннали філософії повсюдно містять спроби експлікації когнітивних актів бачення: *homo interior* Августина Блаженного, *cogito* Декарта, *перцепція* Лейбніца, *apperцепція* Канта, *quale* Льюїса, *бачення* Мерло-Понті тощо. Візуальність завжди була (і буде!) фактором конструювання соціальних практик: взаємодії соціальних груп, еліт і активно-пасивної більшості, спів-буття з Іншим. Наша культурна ідентичність формується в навколишньому візуальному полі – телебаченням, Інтернетом, концептуальним мистецтвом, рекламою; глянцевиими журналами, гламурною пресою; але наріжним каменем цього процесу стала фотографія [7].

Зауважимо, що тенденція до візуалізації ідентичності досягла і релігійного простору суспільства. Так, в 2016-му році італійська компанія Піреллі випустила примітний календар (*Calendario Romano*), на якому в якості моделей виступили священники Ватикану. Календар привернув особливу увагу до церкви та її представників. Цього вдалося завдяки креативному підходу до презентації сучасного лица церкви відомого італійського фотографа П'єро Пацці. Естетика ідентичності католиків втілилася на чорно-білих фотознімках календаря із зображенням виключно молодих і привабливих римських священників. Кожна фотографія приковує погляд і наشتовхує на роздуми про сучасне бачення образу церкви і «орієнтації» модерністського дизайну ідентичності католиків.

Вважаємо, що з боку Естетичного візуальне бачення соціальної категоризації конституюється на конфлікті моди і стилю. Російський стиліст-іміджмейкер і консультант зі стилю Катерина Панкіна в статті «Мода і стиль – в чому різниця?» зауважує: «Мода і стиль всюди слідує один за одним. В нас борються одночасно бажання самовираження і бажання відповідати соціальним стандартам. На мій по-

гляд, наймудріше рішення – це визначитися зі своїм власним стилем і стежити за модою, адже стиль не виключає слідування моді, він тільки збагачується від цього» [11]. Панкіна наводить афоризми про моду і стиль, що «гуляють» по мережі Інтернет: мода – це матерія, стиль – це душа; мода – це речі, стиль – це характер; мода – це форма, стиль – це зміст; мода приходить ззовні, стиль народжується всередині; мода обмежує, стиль звільняє; мода шокує, стиль надихає; мода продається, стиль не має ціни; мода тиражується, стиль унікальний; мода зрівнює, стиль виділяє; мода бездумна, стиль інтелектуальний; мода змінюється, стиль розвивається; мода самокритична, стиль самовпевнений; мода – це підпорядкування, стиль – це панування; мода буквальна, стиль оригінальний; мода декларує, стиль натякає; мода серйозна, стиль іронічний; мода – це безпека, стиль – це сміливість; мода тимчасова, стиль – назавжди.

Око філософа бачить в цій афористичній ритміці моди і стилю діалектику єдності і боротьби протилежностей даних рухів. Квентін Крісп, англійський письменник, натурник і актор XX століття відзначає світоглядний (ідентифікаційний) пафос моди і стилю: «Мода – це значить ніколи не вирішити, *хто ви*. Стиль – значить вирішити *хто ви* такий, і увічнити це». Для нас же цінним є понятійна форма вираження даного ідентифікаційного ритму.

Дискурс моди стає актуальним в епоху модернізації суспільств (глобальності, глобалізму, глобалізації), коли жодна з мод вже не може бути панівною. Тут діє закон – загальні абстракції (концепти/категорії) виникають в умовах загального розвитку, де одне і те саме є загальним для багатьох або для всіх. Тепер мода перестає бути мислимою тільки в особливій і одиничній формі. Так, уже І. Кант виявив суттєві особливості «світу моди». Тут доречно навести цитату з його твору «Антропологія з прагматичної точки зору» (1798): «Природна схильність людини порівнювати себе в своїй поведінці з ким-небудь більш авторитетним (дитина з дорослим, прості люди з більш знатними) і наслідувати його манери. Закон цього наслідування – здаватися не менш значним, ніж інші, і саме в тому, при чому не береться до уваги будь-яка користь, – називається *модою*. Мода, отже, відноситься до рубрики *марнославства*, так як в її цілі немає внутрішньої цінності; так само вона відноситься і до рубрики *дурості*, так як при цьому є певний примус – діяти в рабській залежності виключно від прикладу, який дають нам в суспільстві багато хто. *Бути модним* – це справа смаку (як і *бути стильним* – О.Ч.); той, хто *поза* модою дотримується старого звичаю, називається *старомодним*; того, хто навіть вважає гідністю не дотримуватися моди, називають *диваком*. Все ж краще бути завжди дурнем по моді, ніж дурнем не по моді, якщо взагалі хочуть вказане марнославство позначати цим образливим словом. Але гонитва за модою дійсно заслуговує на таку назву, якщо заради цього марнославства жертвують істинної користю або навіть обов'язком. Будь-яка мода вже по самому своєму поняттю являє собою непостійний спосіб життя» [4, с. 489].

Пізніше Г. Гегель у своїх філософських осмисленнях естетичних феноменів готовий фундаментально (з опорою на фактор потреб) визначити *моду* як *зміну людиною своєї природної форми*: «Загальна і абсолютна потреба, з якої виникає (з його формального боку) мистецтво, полягає в тому факті, що людина є *мислячою* свідомістю, тобто, що вона творить з самої себе і *для себе* те, що вона є і що взагалі є. Речі, які є продуктами природи, існують лише *безпосередньо* і *один раз*, але людина як дух *подвоює* себе: *існуючи* як предмет природи, вона існує також і *для себе*, вона споглядає себе, уявляє собі себе, мислить, і лише через це діяльне *для-себе-буття* вона є духом... Їй притаманний потяг породжувати саму себе в тому, що їй безпосередньо дане й існує для неї як щось зовнішнє, і пізнавати саму себе також і в цьому даному ззовні. Цієї мети вона досягає за допомогою зміни зовнішніх предметів, зафіксувавши в них своє внутрішнє життя і знову знаходячи в них свої власні визначення. Людина робить це для того, щоб в якості вільного суб'єкта позбавити зовнішній світ його непіддатливої чужості і в предметній формі насолод-

жуватися лише зовнішньою реальністю самої себе... Ця потреба проходить через найрізноманітніші явища аж до тієї форми самовиробництва у зовнішніх речах, яку ми бачимо в творах мистецтва. І не тільки з зовнішніми речами людина діє таким чином, але і з самою собою, зі своєю природною формою, яку вона не залишає такою, якою знаходить, а навмисно змінює її. У цьому причина всіх прикрашень і мод, якими варварськими, позбавленими смаку (чи так це? – О. Ч; нагадаємо: «на вкус и цвет товарищей нет»), потворними або навіть шкідливими вони б не були, які, наприклад, ніжки китаянок або звичай проколювати вуха і губи. Бо лише в освічених людей зміна фігури, способу тримати себе й інших зовнішніх проявів має своїм джерелом високу духовну культуру» [2, с. 37-38].

Зауважимо, що сучасні уявлення культури («другої природи») базуються на концепті «опосередкованість». Так, наприклад, дослідник стародавньої символіки Б. О. Рибаків стверджував: «Частина сюжетів, прикрас та елементів орнаменту явно *магічного* заклінального характеру виконувала свого часу роль заговорів на благоденство або оберегів від зла» [12, с. 399]. Дійсно, Естетичне ґрунтується на Праксиологічному, але не зводиться до нього; опосередкованість людини в природі (технологічність, магічність, міфічність, ритуальність, традиційність тощо) пізніше переходить в декор (прикрашення). Наведемо думку філософа радянського періоду М. Мамардашвілі про «позаприродність» культури на прикладі феноменів міфотворчості: «Міф не представлення, а заповнення і творення людиною себе в бутті, в якому для неї немає природних підстав. І тому на місці відсутніх підстав і з'являються певні «машини» культури, що називаються міфом. Ритуал є способом введення людини в стан, який не триває природним чином» [8, с. 19].

Очевидно, що модернізація життєвого світу визначена не тільки структурами цільової раціональності. Як справедливо вважав Е. Дюркгейм, раціоналізовані життєві світи створюються скоріше за допомогою рефлексії традицій, які втратили свою самотність. Так, наприклад, західна «сучасність» (сьогодні для багатьох модна), яка розуміє себе з горизонту Нового часу (епохи Реформації, Просвітництва і Французької революції) як актуалізацію Новітнього часу, повинна була здійснити у вигляді *безперервного поновлення* розрив Нового часу з минулим. Посилимо: внутрішня проблема Нового часу – його претензія на радикальний розрив з традицією. Як пише Ю. Хабермас, модерн більше не може і не хоче формувати свої орієнтири і критерії за зразком будь-якої іншої епохи, *він має черпати свою нормативність з самого себе*; модерн бачить себе однозначно співвіднесеним; динаміка спроби «визначити» себе не вичерпана і сьогодні [14, с. 12–13].

Проблема самообґрунтування модерну привела до історично нового категоріального ряду: актуальність, мода, повсякденність.

Гегель перший став вважати, що для модерну в цілому характерна структура його віднесеності до самого себе, яку він називає суб'єктивністю: «Принцип нового світу є взагалі свобода суб'єктивності, вимога, щоб могли, досягаючи свого права, розвинути всі істотні сторони духовної тотальності» [1, с. 314]. Гегель пояснює «суб'єктивність» через «свободу» і «рефлексію», а останні в свою чергу обумовлюють чотири конотації: індивідуалізм, право на критику, автономію дії, філософію абсолютного суб'єкта. Сучасний матеріалізм розвиває думку «розриву з традицією».

Віра в «тіло» (моду?!...) здається фундаментальніше за віру в «душу» (стиль?!...). Модну, референтну ідентичність диктує бажання особистості наслідувати якомога «авторитету» і зайняти своє місце в соціумі, де нас позитивно оцінюють і «по одёжке» в тому числі. Ідентичність може бути посилена уніформою. Уніформа формує ідентичність [23]. Уніформа створює єдність («уні» означає «один») і присутність, правда, і відмінність теж, так, наприклад, використання спецодягу в різних організаціях здійснюється для створення «бренду» і розвитку корпоративного іміджу, отже, відмінність від «інших». В усі часи мода слугувала мовою, що зближує індивідуальності та цілі народи, вчила терпимості, вмінню розуміти тих, хто

не схожий на нас (докладніше див. колективну роботу російських мистецтвознавців «Мода і стиль: Сучасна енциклопедія Аванта +», 2002).

Особистість (душа) об'єктивується, маскується. Але важливо те, що «мода – це те, що виходить з моди» (Коко Шанель). Рефлексія над модою дозволяє оптимізувати вибір «маскування». Мода – базисний ідеологічний фактор нашої індустріальної й інформаційної сучасності: відхід від традицій і нескінченна потреба в «новому». Як, мабуть, справедливо вважав німецький філософ ХХ століття В. Беньямін, мода – це вічне повернення нового. Міфологема «вічне повернення» є універсальним хронотопом будь-якої культури (див., наприклад, роботу М. Еліаде «Міф про вічне повернення», 1949). Так, наприклад, мода на калокагатію (гармонію душевного і тілесного) також ритмічна: «Богові потрібний зворотній рух»; «буває таке, що про нього говорять: «дивись, це нове», але це було вже у віках, що були перед нами» («Екклесіаст»). Мода для нас – сукупність міфічних (етико-естетичних) соціальних інструментів ідентифікації (вибору «себе-як-партнера») та ідентичності (захисту «себе-як-партнера»). Універсальними інструментами дизайну ідентичності виступають мімесис і катарсис як елементи машинерії соціальної категоризації – машинерії ідентичності як небезпечного, «диявольського механізму», принцип дії якого малозрозумілий... (див. докладніше [16, с. 251–253] – безпосередньої ідентифікації зі «своїм» співтовариством і як «радість впізнавання»). «Мімесис і катарсис» є елементарним видом соціального зв'язку, що дозволяє впізнавати себе в певній «історії» (соціальній спільності), ідентифікувати себе з нею, відчувати радість від її впізнавання. Сучасна індустрія моди забезпечує нас цими інструментами дизайну ідентичності.

Ідентичність (як мода і уніформа) по суті виступає *методом як інваріантом переходу від суб'єкта до суб'єкта*, інваріантом, що характеризує об'єкт відтворення (ідентичності). Це є процес відтворення, процес *репродуктивності*. Але мода грає важливу роль в наданні можливості особистостям побудувати, зліпити і висловити свою *соціальну* ідентичність, особливо в великих містах, де соціальні суб'єкти «змішуються з натовпом незнайомців і мають тільки швидкоплинні моменти, щоб справити враження» [20, с. 96].

«Справити враження» – людське, занадто людське... Постійне проектування, подолання наявного буття – ось чим зайнята цивілізована людина. Людина-як-особистість – сама собі дизайнер, самопроектувальник, самоінтриган (англ. *designing* – проєктанство, інтриганство). Особистість сама створює артефакт власного життя і життя інших людей. Поняття «особистість» характеризує людину не тільки як *об'єкт* (засіб для досягнення цілей «інших») діяльності, тобто сукупність функцій, які він виконує через поділ праці, що склався, але і як *суб'єкт* соціальних відносин, що перетворює «інших» на засіб для досягнення власних цілей. Проєктна культура, дизайн ідентичності особистості, дизайн як діалектика користі (функціональності) та краси (сенсу). «Картина не має іншого сенсу, крім власної краси, іншої ідеї, крім власної радості», – заявив О. Уайльд (див. докладніше його лекцію «Цінність мистецтва у домашньому побуті», прочитану студентам Лондонської Академії Мистецтв 30 липня 1883 р.).

Дані міркування приводять нас до осмислення *стилю як інваріанта переходу від об'єкта до об'єкта*, інваріанта, що характеризує суб'єкт творчості (ідентифікації). Тут мова йде про *продуктивний* початок в людині. «Le style c'est l'homme même» («стиль – це сама людина») – французький фразеологізм, який означає, що за стилем людини можна судити про її характер; стиль відображає індивідуальність автора і становить більший інтерес, ніж сюжет (з «Промови про стиль» французького натураліста ХVIII століття, що філософствував, Жорж-Луї Леклерка де Бюффона з нагоди прийняття його до Французької академії). Дійсно, стиль робить сюжет (сюжет [фр. *sujet*] – у візуальному – предмет зображення). Хоча під стилем розуміють і форму суспільного життя, що характеризує особливості спілкування, поведінки і

складу мислення певного хронотопу, а також «...такий спосіб художнього втілення, який настільки ж підпорядковується умовам, що диктує матеріал, як і відповідає вимогам певних видів мистецтва і законам, що впливають з поняття предмету» [2, с. 305].

Стиль зовнішності особистості є метафорою її ідентичності, і в якійсь мірі іронією щодо «себе». Стиль – це (майже) свідомий вибір серед великої кількості можливостей саме того, що співзвучно внутрішньому стану і світловідчуттю особистості. Стиль кидає виклик масовій моді. Стиль є патерном бачення себе.

Стиль зовнішності візуально з'єднує численні нашаровані ідентичності (соціальні конструкції – О. Ч.), такі, наприклад, як раса, етнічна приналежність, соціальний клас, гендер, сексуальність, вік, національність, особисті інтереси, естетику, політику [19]. Ідентичність швидше переживається, ніж визначається. Так, мабуть, правий Ентоні Фрейтас зі співавторами, вказуючи: «Стиль зовнішності, здається, пропонує спосіб формулювання твердження, що важко виразити словами, а саме ідентичностей, що виникають і пересікаються; насправді, словами легше висловити, те, ким би ми не хотіли стати або на кого не хотіли б бути схожими (тобто, не жіночними, не дуже розпусними, вже не дітьми тощо), ніж висловити словами те, ким ми є» [28]).

Наша сучасність надає нам широкий вибір бути і модним, і стильним: можна бути «романтиком», «метросексуалом», «феміністкою», «хіпі», «емо», «дизабіліті», «квір» тощо. Вже у дитячому віці ми починаємо за допомогою одягу приміряти на себе бажані образи (одяг утворює вестиментарний конверт, що містить тіло, і представляє його соціальному світу). Візьмемо хоча б ранки в дитячому садку. З яким захопленням і радістю дитина спочатку вибирає собі образ «героя», а потім одягається в його костюм. На якийсь час малюк стає Бетменом, Попелюшкою, Магом, Снігуронькою, Карлсоном, Петрушкою, Буратіно тощо. Поки що в ігровій манері, але він вже намагається визначити свою ідентичність, свою групову приналежність. Далі – більше. У підлітковому віці «необхідно» пофарбувати волосся в різні кольори, перепробувати якомога більше стрижок і, звичайно ж, поекспериментувати зі стилями в одязі. Молодість, зрілість і старість також сповнена численних способів для самовираження. У кожній людині в цьому відношенні свій шлях і свій сценарій розвитку подій, але всіх нас об'єднує непереборне бажання знайти своє місце в світі, знайти свою ідентичність.

Сучасне слово «одяг» є запозиченням з церковно-слов'янської мови і позначає сукупність предметів, якими прикривають тіло [15]. Однак одяг в повсякденному житті можна вважати чимось більшим, ніж захисною оболонкою наших тіл. Відомий дизайнер одягу Жан-Поль Готье стверджує: «Я одягаюся – значить самовиражаюся, я одягаюся – значить вимагаю!». Всюдисущий характер одягу вказує на те, що речі або прикраси є одним з тих засобів, які роблять тіло соціальним, надають йому сенс та ідентичність [26]. Одяг – це ще й інтимний аспект досвіду і уявлення про себе, і він так тісно пов'язаний з особистістю, що ці три компоненти – одяг, тіло і самість – переживаються патерном. Теоретики ідентичності під одягом розуміють форму матеріальної культури, практику різновидів вписаного тіла і як частину життєвого досвіду людей [22; 26; 29; 30; 33].

Одяг дозволяє вирішувати питання пластики тіла та ідентичності, постає медіатором комунікації тілесності особистості та її публічної презентації. Теоретики естетики та дизайну Алла Мизелев і Джон Потвін підкреслюють значення одягу для конструювання ідентичності в її розвитку [27]. Дійсно, костюм є образом, призначеним не тільки для себе, але і для очей Іншого. Одяг приховує в тканинах «таємницю» особистості, і за театральністю і маскарадністю «п'єси» – ідентичності/ідентифікації, – яка пишеться в процесі постановки, відбувається презентація «таємниці».

Хоча протягом століть одяг був одним з основних засобів для ідентифікації себе

в суспільному просторі (наприклад, за родом занять, регіональною ідентичністю, релігією, соціальним класом, соціальним статусом, гендером, віком, расою, етнічною приналежністю, відпочинком, індивідуалізмом [24]), наша сучасність стає свідком більш широкого спектру субкультурних угруповань, які візуально позначали «свою відмінність від домінуючої культури і своїх однолітків за рахунок використання реквізиту матеріальної і комерційної культури» [21, с. 222]. Соціолог ХХ століття Грегори Стоун стверджував [32], що ідентичність має більше переваг у порівнянні з більш фіксованою, психологічною концепцією особистості, і що ідентичність не є кодовим словом для «самості». Швидше за все, ідентичність є оголошеним *змістом* власне того, хто *знаходиться* всередині і веде переговори за допомогою соціальних взаємодій. Він стверджував, що зовнішній вигляд має фундаментальне значення для ідентифікації і диференціації в повсякденному житті.

Наче б то те, як ми одягасмося, відображає те, ким ми є. Наш одяг є до певної міри виразом нашої особистості і способу життя. Однак, те, що ми носимо, не абсолютно визначає нас. Важливо бути самим собою, і показати це через те, що ви носите. Слова англійського літературного критика Вільяма Хезлітта дуже точно відображають даний посил: «Той, хто вважає свій одяг найважливішою частиною самого себе, буде оцінений не вище, ніж його одяг».

Так, форма змістовна, зміст оформлений. Але це, мабуть, виконується тільки для неживих предметів. Людина не є такою. Для неї можливий формалізм – відрив форми від змісту (див. Е. Фромм «Мати чи бути?», 1976). Яким ви переживаєте себе «всередині», таким можете (але це не обов'язково) презентувати і «зовні» перформансом. Треба враховувати і економічний фактор. Так, обіг грошей (обіг ідентичностей) виступає засобом мислення, специфічною постановкою очей культури, субстанцією побудови політико-правових і метафізичних теорій культури мислення в економічну епоху, мірою мімесису (гідності) кожної людини. Але мімесис – це таке «наслідування», яке передує і навіть суперечить «реалістичній» репрезентації. «Лицедійство, маскування, удавання, імітація, симуляція, віроломство, підступність, зрада, продажність – синоніми ідентифікації, тобто процесу вибору та зміни ідентичності» [17, с. 16] – уявного ансамбля самоідентифікацій.

Є феноменологічні фактори, які відображають індивідуальність і особистість, коли мова заходить про вашу зовнішню тілесність. Колір, форма і структура вашого «скафандра» конструюють персональний соціальний образ. Так, колір виступає способом прояви сили і впевненості. Сміливі, яскраві («кричущі», навіть «отруйні») кольори висловлюють самовпевненість і оптимістичне світовідчуття, в той час як темні («хворобливі») кольори презентують песимізм, занепокоєння і невпевненість. Існує думка, що якщо ваш одяг має настирливий принт, то це означає впевненість і самодостатність її володаря.

Люди «ховаються» за одягом (формалізм). Так, наприклад, танцюристи бурлеску, травесті діви і стриптизерки роблять це артистично. Такі заходи дозволяють особистості охопити дві ідентичності: одну, яка є для неї реальною («бути»), а іншу – людини, якою вона хоче стати («вважатися»). Цей приклад яскраво ілюструє ідею «перетворення» в можливого Іншого, ідею про те, що шляхом зміни форми зовнішнього вигляду створюється інша особистість. Не існує таких правил, за якими ви можете мати тільки одну або дві ідентичності. У нормі людина внутрішньо розщеплена – «шизофренічна» – воліє мати набір уявних ідентичностей. Однак громадські обмеження і тиск ускладнюють людині завдання стати «вірною собі» (див., наприклад, роботу З. Фрейда «Невдоволення культурою», 1930). Тут необхідно вказати різницю між поняттями «ідентичність» і «визначеність». Як справедливо зауважує В. О. Чернієнко: «Оскільки ідентичність як патерн, як цілісність, як безперервність і тотожність самій собі уявляється людиною (навіть «об'єктивність» – це одна з форм уявного), остільки поняття «ідентичність» не може бути, як вважають деякі, синонімом поняття «визначеність». Людина не річ (визначеність).

Людина екзистенційно нерозв'язна («Де я був, коли мене не було; де я буду, коли мене не буде?»). Але людина починає відігравати роль речі, коли реїфікує власну ідентичність («Веди мене хоч до чорта, тільки до місця!»)» [18, с. 10].

Висновок. Відомо, що міра речей – людина. Міра – фактор культури, культури як міри людського в людині (людина від людини відрізняється). Історія людства є історією індивідуального людського розвитку. Особистість – персоніфікація людства. Особистість «якісно рівнопотужна» суспільству: як суспільство виробляє людину як члена суспільства, так і людина виробляє суспільство. Наш аналіз діалектичної констеляції (але не абсолютної випадковості) понять ідентичності, ідентифікації, моди і стилю дає нам підстави вважати, що важливою духовною потребою особистості (людського індивіду в аспекті його соціальних якостей) є потреба в самовизначенні в естетичному вимірі соціального простору. Особистість відчуває естетичну радість від усвідомлення приналежності до «своєї» групи. Вибір модного образу «себе», як і вибір ідентичності – ідентифікація – це не про те, ким ми є, а про те, ким ми хотіли б бути. Якщо мода в якійсь мірі уніфікує (виражає «колективний» смак), то стиль виділяє і розділяє (демонструє «індивідуальний» смак). Стиль – *унікальний дизайнерський дискурс* «про себе коханого» за допомогою одягу, манер, поведінки тощо. Стиль – гармонія між «внутрішнім» і «зовнішнім». Недарма кажуть, що мода – в одязі, а стиль – в людині, яка її носить. Стиль особистісний. Стиль – не імідж, не маска. Імідж конструюється, стиль переживається. Імідж продає, стиль «підкупує». Стиль «екзистенційніше» за моду. Але, правда і те, що мода може доповнити ваш стиль, зробити його більш багатограним. Бути стильним модно в усі часи. Мода/смак/стиль (де «смак» – проміжна ланка між діалектичним конфліктом «моди» і «стилю») – це креатив цієї статті. Сьогодні стратегія «мультикульті» висувається на передній план. Мабуть, правий польський поет ХХ століття, що філософствував, Станіслав Єжи Лец, який стверджував: «Стиль – це сама людина». Як мало було б на землі жителів!».

БІБЛОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ

1. Гегель Г. В. Ф. *Філософія права*. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
2. Гегель Г. В. Ф. *Естетика*. В 4-х томах / Перевод: Б. Г. Столпнер и др. – М.: Искусство, 1968–1973. – Т. 1. – 1968. – 312 с.
3. Делёз Ж., Гваттари Ф. *Что такое философия?* / Пер. с фр. и послесл. С. Н. Зенкина. – М.: Академический Проект, 2009. – 261 с.
4. Кант И. *Антропология с прагматической точки зрения* // Кант И. *Сочинения в шести томах* [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса и др.] – М.: Мысль, 1966. – (Философ. наследие). Т. 6. – 1966. – 743 с.
5. Карлейль Т. *Sartor Resartus. Жизнь и мысль герр Тейфельсдрекка* / Пер. Н. Горбова. – М., 1902; 2-е изд.: М., типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1904. – 356 с.
6. Кибалова Л., Гербенова О., Ламарова М. *Иллюстрированная энциклопедия моды* // Перевод на русский язык И. М. Ильинской и А. А. Лосевой в 1986 р. – Прага: Артия, 1987. – 608 с.
7. Колодий В. В. *Визуальность и ее влияние на социальное познание: философско-методологическое обоснование*. // *Вестн. Томского гос. ун-та. Философия. Социология. Политология*, 2011, № 2 (14), С. 90 – 96, – URL: <http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/phil/14/image/14-090.pdf> (Дата обращения 23.04.2017)
8. Мамардашвили М. К. *Философские чтения*. – СПб.: Азбука-классика, 2002. – 832 с.
9. Мерло-Понти М. *Око и дух* / Пер. с фр., предисл. и коммент. А. В. Густыря. – М.: Искусство, 1992. – 63 с.
10. Мерло-Понти М. *Феноменология восприятия* / Пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – Санкт-Петербург: «Ювента» «Наука», 1999. – 605 с.
11. Панкина К. *Мода и стиль – в чем разница?* – URL: <http://www.matrony.ru/moda-i-stil-v-chem-gaznisa> (Дата обращения 23.04.2017)
12. Рыбаков Б. А. *Прикладное искусство и скульптура*. – В кн.: *История культуры древней Руси. Домонгольский период, т. II. Общественный строй и духовная культура* / под ред. Н. Н. Воронина, М. К. Каргера. – М.–Л.: АН СССР, 1951. – С. 396–464 (Ин-т истории материальной культуры АН СССР).

13. Свендсен Л. *Философия моды* / Пер. с норв. А. Шипунова. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – 256 с.
14. Хабермас Ю. *Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций*; пер. с нем. – 2-е изд., испр. – М.: Издательство «Весь Мир», 2008. – 416 с.
15. Царевська О.Ю. Візуальний образ костюму: філософія моди у візуальних дослідженнях // *Вісник Харківського Національного університету імені В. Н. Каразіна № 1029-II. Серія: теорія культури і філософія науки*, 2013, Випуск 48, С. 257–264.
16. Чернієнко В. О., Чернієнко О. В. *Машинерія ідентичності особистості // Всеукраїнська науково-технічна конференція «Інтегровані комп'ютерні технології в машинобудуванні ІКТМ-2016» (15-16 листопада 2016 року): Збірник матеріалів конференції.* – Харків: Національний аерокосмічний університет ім. М. С. Жуковського «Харківський авіаційний інститут», 2016, Том 3, С. 251–253.
17. Чернієнко В. О. *Філософія та ідентичність // Наукові записки НаУОА. Серія «Філософія»*, 2015, Вип. 18, С. 8–18.
18. Чернієнко В. О. *Філософський камінь // Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць*, 2016, №1, С. 5-27.
19. Ang I. *Identity blues // Without guarantees: in honour of Stuart Hall / ed. by P. Gilroy, L. Grossberg, A. McRobbie.* – London: Verso, 2000. – pp. 1–13.
20. Bennett A. *Fashion // Culture and everyday life.* London: Sage, 2005. – pp. 95–116.
21. Breward C. *Fashion.* – Oxford: Oxford University Press, 2003. – 272 p.
22. *Clothing as material culture / ed. by S. Kuchler, D. Miller.* – Oxford: Berg, 2005. – 208 p.
23. Craik J. *Uniforms exposed: from conformity to transgression.* – New York: Berg, 2005 – 268 p.
24. Crane D. *Fashion and its social agendas: class, gender and identity in clothing.* – Chicago: University of Chicago Press, 2000. – 294 p.
25. Entwistle J. *Fashion and the fleshy body: dress as embodied practice // Fashion theory: the journal of dress, body and culture, Volume 4, Issue 3.* – Oxford: Berg, 2000. – pp. 323–348.
26. Entwistle J. *The fashioned body: fashion, dress and modern social theory.* – Cambridge: Polity Press, 2000. – 258 p.
27. *Fashion, Interior design and the contours of modern identity / ed. by A. Myzelev, J. Potvin.* – Farnham and Burlington, VT: Ashgate, 2010. – 266 p.: ill.
28. Freitas A., et al. *Appearance management as border construction: least favorite clothing, group distancing, and identity... Not! // Sociological inquiry, Volume 67, no. 3.* – New York: Wiley-Blackwell, 1997. – pp. 323–335.
29. Hansen K.T. *The world in dress: anthropological perspectives on clothing, fashion and culture // Annual review of anthropology, Volume 33.* – Cambridge: Harvard University Press, 2004. – pp. 369–392.
30. *Not just any dress: narratives of memory, body and identity / ed. by S. Weber and C. Mitchell.* – New York: Peter Lang, 2004. – 298 p.: ill.
31. Polhemus T. *Streetstyle: from sidewalk to catwalk.* – London: Thames and Hudson, 1994. – 144 p.: ill.
32. Stone G. P. *Appearance and the self // Dress, adornment, and the social order / ed. by M. E. Roach and J. B. Eicher.* – New York: Wiley, 1965. – pp. 216–245.
33. *Through the wardrobe: women's relationships with their clothes / ed. by A. Guy, E. Green and M. Banim.* – Oxford: Berg, 2001. – 278 p.

REFERENCES:

1. Gegel' G. V. F. *Filosofiya prava [The philosophy of law.]* – М.: Mysl', 1990. – 524 s.
2. Gegel' G. V. F. *Estetika. V 4-kh tomakh [Aesthetics] / Perevod: B. G. Stolpner i dr.* – М.: Iskusstvo, 1968–1973. – Т. 1. – 1968. – 312 s.
3. Delëz Zh., Gvattari F. *Chto takoe filosofiya? What is philosophy? [] / Per. s fr. i poslesl. S. N. Zenkina.* – М.: Akademicheskiiy Proekt, 2009. – 261 s.
4. Kant I. *Antropologiya s pragmaticheskoy tochki zreniya [Anthropology from a pragmatic point of view] // Kant I. Sochineniya v shesti tomakh [Pod obshch. red. V. F. Asmusa i dr.]* – М.: Mysl', 1966. – (Filosof. nasledie). Т. 6. – 1966. – 743 s.
5. Karleyl' T. *Sartor Resartus. Zhizn' i mysl' gerr Teyfel'sdreka [Sartor Resartus. The life and thought of Herr Teufelsdröckh] / Per. N. Gorbova.* – М., 1902; 2-е изд.: М., типо-лит. т-ва I. N. Kushnerev i Ko, 1904. – 356 s.
6. Kibalova L., Gerbenova O., Lamarova M. *Ilyustrirovannaya entsiklopediya mody [The*

Illustrated encyclopedia of fashion] / Perevod na russkiy yazyk I. M. Il'inskoy i A. A. Losevoy v 1986 r. – Praga: Artiya, 1987. – 608 s.

7. Kolodiy V. V. Vizual'nost' i ee vliyanie na sotsial'noe poznanie: filosofsko-metodologicheskoe obosnovanie. [Visuality and its influence on social cognition: philosophical and methodological justification] // Vestn. Tomskogo gos. un-ta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya, 2011, № 2 (14), S. 90–96, – URL: <http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/phil/14/image/14-090.pdf> (Accessed 23.04.2017)

8. Mamardashvili M. K. Filosofskie chteniya [Philosophical reading]. – SPb.: Azbuka-klassika, 2002. – 832 s.

9. Merlo-Ponti M. Oko i dukh [The eye and the spirit] / Per. s fr., predisl. i komment. A. V. Gustyrya. – M.: Iskusstvo, 1992. – 63 s.

10. Merlo-Ponti M. Fenomenologiya vospriyatiya [Phenomenology of perception] / Per. s fr. pod red. I. S. Vdovinoy, S. L. Fokina. – Sankt-Peterburg: «Yuventa» «Nauka», 1999. – 605 s.

11. Pankina K. Moda i stil' – v chem raznitsa? [Fashion and style – what's the difference?] – URL: <http://www.matrony.ru/moda-i-stil-v-chem-raznica> (Accessed 23.04.2017)

12. Rybakov B. A. Prikladnoe iskusstvo i skul'ptura. – V kn.: Istoriya kul'tury drevney Rusi. Domongol'skiy period, t. II. Obshchestvennyy stroy i dukhovnaya kul'tura [Applied arts and sculpture. – In the book: History of culture of ancient Russia. The pre-Mongol period, T. the Second. Social system and spiritual culture] / pod red. N. N. Voronina, M. K. Kargera. – M.–L.: AN SSSR, 1951. – S. 396–464 (In-t istorii material'noy kul'tury AN SSSR).

13. Svendsen L. Filosofiya mody [Fashion Philosophy] / Per. s norv. A. Shipunova. – M.: Progress-Traditsiya, 2007. – 256 s.

14. Khabermas Yu. Filosofskiy diskurs o moderne. Dvenadtsat' lektsiy [Philosophical discourse of modernism. Twelve lectures]; per. s nem. – 2-e izd., ispr. – M.: Izdatel'stvo «Ves' Mir», 2008. – 416 s.

15. Tsarevskaya O. Yu. Vizualnyi obraz kostiumu: filosofiya mody u vizualnykh doslidzhenniakh [The visual image of costume: fashion philosophy in visual studies] // Visnyk Kharkivskoho Natsionalnoho universytetu imeni V. N. Karazina № 1029-II. Seriya: teoriya kultury i filosofiya nauky, 2013, Vypusk 48, S. 257–264.

16. Cherniienko V. O., Cherniienko O. V. Mashyneriya identychnosti osobystosti [The Machinery of the identity of the person] // Vseukrainska naukovo-tekhnichna konferentsiia «Intehrovani kompiuterni tekhnologii v mashynobuduvanni IKTМ-2016» (15-16 lystopada 2016 roku): Zbirnyk materialiv konferentsii. – Kharkiv: Natsionalnyi aerokosmichnyi universytet im. M. Ye. Zhukovskoho «Kharkivskiy aviatsiyniy instytut», 2016, Tom 3, S. 251–253.

17. Cherniienko V. O. Filosofiya ta identychnist [Philosophy and personality] // Naukovi zapysky NaUOA. Seriya «Filosofiya», 2015, Vyp. 18, S. 8–18.

18. Cherniienko V. O. Filosofskiy kamin [The philosopher's stone] // Humanitarnyi chasopys: Zbirnyk naukovykh prats, 2016, №1, S. 5-27.

19. Ang I. Identity blues // Without guarantees: in honour of Stuart Hall / ed. by P. Gilroy, L. Grossberg, A. McRobbie. – London: Verso, 2000. – pp. 1–13.

20. Bennett A. Fashion // Culture and everyday life. London: Sage, 2005. – pp. 95–116.

21. Breward C. Fashion. – Oxford: Oxford University Press, 2003. – 272 p.

22. Clothing as material culture / ed. by S. Kuchler, D. Miller. – Oxford: Berg, 2005. – 208 p.

23. Craik J. Uniforms exposed: from conformity to transgression. – New York: Berg, 2005 – 268 p.

24. Crane D. Fashion and its social agendas: class, gender and identity in clothing. – Chicago: University of Chicago Press, 2000. – 294 p.

25. Entwistle J. Fashion and the fleshy body: dress as embodied practice // Fashion theory: the journal of dress, body and culture, Volume 4, Issue 3. – Oxford: Berg, 2000. – pp. 323–348.

26. Entwistle J. The fashioned body: fashion, dress and modern social theory. – Cambridge: Polity Press, 2000. – 258 p.

27. Fashion, Interior design and the contours of modern identity / ed. by A. Myzelev, J. Potvin. – Farnham and Burlington, VT: Ashgate, 2010. – 266 p.: ill.

28. Freitas A., et al. Appearance management as border construction: least favorite clothing, group distancing, and identity... Not! // Sociological inquiry, Volume 67, no. 3. – New York: Wiley-Blackwell, 1997. – pp. 323–335.

29. Hansen K.T. The world in dress: anthropological perspectives on clothing, fashion and culture // Annual review of anthropology, Volume 33. – Cambridge: Harvard University Press,

2004. – pp. 369–392.

30. Not just any dress: narratives of memory, body and identity / ed. by S. Weber and C. Mitchell. – New York: Peter Lang, 2004. – 298 p.: ill.

31. Polhemus T. Streetstyle: from sidewalk to catwalk. – London: Thames and Hudson, 1994. – 144 p.: ill.

32. Stone G. P. Appearance and the self // Dress, adornment, and the social order / ed. by M. E. Roach and J. B. Eicher. – New York: Wiley, 1965. – pp. 216–245.

33. Through the wardrobe: women's relationships with their clothes / ed. by A. Guy, E. Green and M. Banim. – Oxford: Berg, 2001. – 278 p.

Черниенко О. В., аспірантка кафедри філософії Національного аерокосмічного університету (Харьков, Україна), E-mail: ochernienko88@mail.ru

Визуальные образы идентичности: мода и стиль.

Аннотация. Рассмотрена проблема социальной категоризации в эстетическом измерении функционирования общества. Показана диалектика процессов идентичности и идентификации чувственного уровня становления личности. Осмыслено значение моды и стиля в формировании современной идентичности социального субъекта. Утверждается актуальность теоретического осмысления современного дизайна идентичности личности.

Ключевые слова: визуальность, композиция, импровизация, идентичность, идентификация, эстетика, телесность, мода, стиль, дизайн, вкус, декор, униформа, эстетизм.

Chernienko O., postgraduate student of the Department of philosophy, National aerospace University (Kharkov, Ukraine), E-mail: ochernienko88@mail.ru

Visual images of identity: fashion and style.

Abstract. The problem of social categorization in the aesthetic dimension of the functioning of society is considered. The dialectics of identity and identification processes of the sensual level of identity formation is shown. The importance of fashion and style in the formation of the modern identity of the social subject is comprehended. The relevance of theoretical understanding of the modern design of personal identity is argued.

Keywords: visuality, composition, improvisation, identity, identification, aesthetics, physicality, fashion, style, design, taste, decor, uniforms, aesthesis.

УДК 111.852:27–585

Царенок А. В.,

кандидат філософських наук, доцент,

Чернігівський національний педагогічний університет

імені Т. Г. Шевченка

(Чернігів, Україна), E-mail: kafedra-philosophy@yandex.ru

ПРЕКРАСНЕ В ЧУТТЄВІЙ РЕАЛЬНОСТІ ЯК ПРЕДМЕТ ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ЕСТЕТИКИ АСКЕТИЗМУ

Анотація. Наголошуючи на необхідності подальшого всебічного вивчення візантійської естетики аскетизму як, зокрема, чинника розвитку естетичної традиції Русі-України, автор статті пропонує звернути увагу на, в першу чергу, онтологічний вимір аскетико-естетичної доктрини, пов'язаний із осмисленням буття краси в дійсності. Осмислюючи феномен чуттєво прекрасного, православний аскетизм Візантії, безумовно, не абсолютизує його, але їй уникає радикальної негатиї до прекрасного в матеріальному світі, проповідуючи помірковане ставлення до творіння, спотворене через людське гріхопадіння. Водночас, сповідуючи ідеї христології та есхатології, аскетична естетика проповідує оптимістичне вчення про майбутнє ствердження належної краси в чуттєвій реальності.

Ключові слова: естетика аскетизму, візантійська естетична думка, патристика, Абсолютна Краса, прекрасне.

Постановка проблеми. Належний розвиток сучасної естетичної науки передбачає, зокрема, здійснення плідних історико-естетичних досліджень. Врахування великого впливу візантійської релігійно-естетичної думки на естетичні

ідеї мислителів Русі-України актуалізує всебічне вивчення аскетико-естетичної традиції Візантії в межах вітчизняного філософсько-естетичного дискурсу. При цьому важливим предметом аналізу постає онтологічний вимір естетики аскетизму, пов'язаний із осмисленням проблеми буття прекрасного в дійсності, а також із розумінням значення краси у світі чуттєвих явищ.

Аналіз досліджень і публікацій. Не можна не відзначити, що візантійська естетична думка в цілому досить часто привертала до себе увагу з боку дослідників. Так, зацікавленість відповідною проблематикою виявляється багатьма істориками, культурологами та мистецтвознавцями, зокрема, С. Абрамовичем, С. Аверінцевим, Д. Айналовим, М. Алпатовим, Н. Бейнзом, Д. Беквітом, Л. Брегієром, К. Каварносом, О. Кажданом, Я. Креховецьким, С. Кримським, В. Лазарєвим, Д. Макнамарою, З. Удальцовою, Дж. Хелдоном. Безперечно, ведучи мову про вивчення естетичних ідей мислителів і митців Візантії, варто згадати низку власне історико-естетичних студій – праці В. Бичкова, В. Зубова, В. Личковаха, Г. Мет'ю, П. Міхеліса, Л. Столовича, В. Татаркевича й молодого естетика Л. Усікової. Окрім того, естетична думка, яка розвивалася в державі ромеїв, традиційно викликає інтерес у дослідників історії вітчизняної естетики, про що переконливо свідчить, наприклад, неодмінне звернення до візантійських естетичних учень авторів найбільш масштабних оглядів історії українських філософсько-естетичних пошуків (І. Іваньо, Л. Левчук та ін.). При цьому науковці, так або інакше, вдаються до аналізу певних засновків аскетичної доктрини, намагаючись визначити її роль у розвитку релігійно-естетичних концепцій Візантії та інших, передусім, європейських країн.

Виділення недосліджених раніше частин загальної проблеми. Водночас, незважаючи на наявність значної кількості студій, присвячених візантійській естетиці аскетизму, належне осмислення останньої й у наш час постає важливим завданням естетичної науки. Так, більш чіткої та коректної інтерпретації вимагає аскетико-естетичне вчення про красу чуттєвої реальності: ретельний аналіз та подальша систематизація думок візантійських аскетів щодо буття прекрасного в матеріальному світі сприяють доланню хибних стереотипних висновків про принциповий «анти-естетизм» християнської доктрини, її зневагу до чуттєвого, соматичного тощо.

Постановка завдання. Метою статті є розгляд основ релігійно-естетичного вчення про чуттєво прекрасне в контексті аналізу онтологічного виміру візантійської естетики аскетизму.

Виклад основного матеріалу. Ідейним базисом візантійської естетики аскетизму як, передусім, теоцентричної онтології прекрасного виступає визнання Триєдиного Бога *Абсолютною Красою*. Безперечно, логіка розгортання ідей аскетико-естетичної доктрини передбачає й осмислення проблеми краси у Всесвіті – створеної Абсолютною Красою краси.

У цьому відношенні відчутна естетичність онтологічних уявлень Отців Церкви закономірно поєднується з *дуалістичною інтерпретацією дійсності*.

Варто одразу ж відзначити, що християнський дуалізм (принаймні, доволі відчутну дуалістичну тенденцію) неприпустимо ототожнювати із концепціями подвійності буття, притаманними іншим світоглядним доктринам (наприклад, неоплатонізму, маніхейству або богомільству), як це свідомо чи несвідомо робиться в окремих дослідженнях. Так, на думку мистецтвознавця В. Лазарєва, візантієць-християнин визнає існування двох різко відособлених світів: 1) світ духовний (первісний та по-справжньому сутній) та 2) світ чуттєвий. При цьому дослідник зазначає, що в межах християнського світобачення «чуттєва природа людини трактувалася як дещо вторинне; при зіткненні з нею душа була піддана оскверненню» [11, с. 15]. І хоча В. Лазарєв одразу ж намагається згадати і про в його розумінні часткову реабілітацію матеріального світу в патристичній онтології, яка була пов'язана з догматом про Боговтілення [11, с. 15], на наш погляд, наведена радикально-дуалістична інтерпретація дійсності була характерною скоріше для неоплатонізму

або маніхейства. Ретельний аналіз основних джерел християнського віровчення дозволяє зробити категоричний висновок: аскетична доктрина Отців Церкви не сповідує настільки різкої негації до чуттєвої реальності і навіть наголошує на виконання нею важливої ролі у процесі духовного вдосконалення людини.

Християнське осмислення буття недвозначно наголошує на неоднорідності дійсності: по суті існують дві принципово різні за своєю сутністю реальності – Бог, Дійсність Абсолютна та Така, Яка творить, і Його творіння. Сутність Нетварного Буття протиставляється сутності буття створеного: цей теологічний постулат виразно відчутний, наприклад, у духовній спадщині св. Афанасія Великого з його безкомпромісною онтологічною тезою: «усе, що не створене [мається на увазі все тварне – прим. А. Ц.], аніскільки не подібне за сутністю своєму Творцю» [20, с. 67].

Таким чином, патристична онтологічна доктрина наголошує на існуванні чіткої межі між Творцем та творінням: на заваді спробам їх ототожнення (своєрідного «злиття») стоїть теїстичний характер теологічних постулатів. Як відомо, *теїзм* (від грец. Theos – Бог) – це релігійне вчення, про те, що Бог, створюючи світ, не розчиняється у ньому, втрачаючи Свій Надособистісний вимір буття, а розумно керує творінням, не зливаючись із ним.

Ідейно цей світоглядний принцип протистоїть спробі ототожнення Творця та природи, а саме пантеїзму (від грец. pan – усе, theos – божество), притаманному, зокрема, вже згаданому неоплатонізму – найвпливовішому вченню пізньої античності, з яким Отці Церкви були надзвичайно добре ознайомлені. Як справедливо зазначає відомий вітчизняний критик пантеїстичного світобачення о. В. Зеньковський, «сутність пантеїзму полягає у перенесенні релігійної категорії із *непізваної* сфери буття на все буття в цілому: *все* визнається божественним, *увесь* світ божественний» [7, с. 41]. Ця онтологічна інтенція закономірно позначається й на естетичній доктрині відповідних учень: прекрасне в природі з цієї точки зору розуміється в якості результату специфічного розповсюдження (еманації) божественної краси, яка в цьому процесі по суті деградує – втрачає свою первісну досконалість. Іншими словами, пантеїзм постулює своєрідне еманативне «злиття» найвищої краси та похідної від неї краси долішнього світу.

Безперечно, задана неоплатонічна теорія еманации заперечувалася християнською філософією [3, с. 153]. Теїзм як чинник, зокрема, естетичних узагальнень сприяє осмисленню прекрасного у Всесвіті як результату дії Божественної Премудрості, втім, критикуючи задану думку відносно «розлиття» Творця у множинності речей та явищ земної дійсності. Патристична онтологія наголошує, що, зрештою, власне «природа світу є іншою: вона може підлягати псуванню, у світі можливе падіння. Але в Бозі все свято...» [2, с. 12].

Ствердження теїстичних світоглядних позицій у суспільстві вочевидь позначається на ставленні до чуттєвого континууму: поруч із деполітеїзацією, захоплення природним буттям депантеїзується, об'єкти матеріальної дійсності перестають обожнюватися, а їхня милуюча око естетична виразність, як уже було зазначено, усвідомлюється саме як результат творчого акту Премудрого Творця, який не зливається із творінням.

Як наголошує патристична доктрина, краса виступає силою, яка пронизує всі шари буття [19, с. 586–587], але, водночас, статус Абсолютності притаманний виключно Красі Божественній. Саме Вона, як Першокраса, осмислюється з точки зору християнської теології в якості Причини створеної краси (прекрасного-у-світі), а отже, краса у Всесвіті та в людині являє собою «один із проявів присутності Божої у світі», (о. П. Флоренський) або «відблиск найвищої і найдосконалішої Краси Бога» (о. О. Остапов) [14, с. 4].

Відтак, представниками естетики аскетизму прекрасне у Всесвіті визнається створеним (а отже, й відособленим за сутністю від Нествореного), неспоконвічним, мінливим, неабсолютним буттям. Водночас, воно постає причетним до Абсолютно

Прекрасного, оскільки «у красі створеного Богом світу яскраво та відчутно виявилась Премудрість Божа» [15, с. 72]. Своєрідне лаконічне узагальнення цієї онтолого-естетичної позиції ми знаходимо, зокрема, у спадщині Августина Блаженного. «... Господи, Ти створив їх [небо й землю – прим. А. Ц.], – захоплено оспівує Творця автор «Сповіді». – Ти прекрасний – і вони прекрасні; Ти добрий – і вони добрі; Ти – Сухий – і вони існують. Вони не так прекрасні, не так добрі й не так існують, як Ти, їхній Творець. У порівнянні з Тобою вони не прекрасні, не добрі і їх не існує» [1, с. 285].

З огляду на визнання патристикою (з її яскраво вираженим аскетичним спрямуванням) незаперечного зв'язку Безумовної Краси з прекрасним-у-світі, стає зрозумілим доволі часте звернення Отців та вчителів Церкви до феномену земної краси, а також її всебічний аналіз. На переконання християнських мислителів, вища краса виступає піснею Божественної любові: світ створений, «щоб стати такою піснею – певною божественною симфонією, хвалою Богів» [2, с. 15].

Іntenція по-справжньому «радісного космізму» (о. Кіпріан (Керн)) [9, с. 298] постає доволі відчутною вже, наприклад, у середовищі апологетів (так, і власне створення світу, і красу світової гармонії описує святий Феоділ Антіохійський [9, с. 249]). Що ж до суттєвого відходу від теоестетичного милування Всесвітом в апологетичній спадщині Тертуліана, то він, на наш погляд, свідчить про відступ мислителя від ідей християнського Ортодоксу. Непомірна й надмірна аскетичність переконань Тертуліана, вочевидь, була наслідком певних ремінісценцій маніхейського радикального дуалізму, властивих його поглядам [9, с. 298].

Візантійський патристичний аскетизм, безперечно, уникає подібних крайнощів. Онтологія Отців, осмислюючи прекрасне у видимій дійсності як важливу підставу для доведення буття Божого, зокрема, констатує: земна краса сприяє розумінню людиною Найвищої Краси як, водночас, свого Творця і Найвищого Митця. Більш ніж промовистою з цієї точки зору є теоестетична позиція св. Василя Великого. На сторінках його відомого ексегетичного твору «Бесіди на Шестоднів» зазначається, що «Бог був для світу... не причиною тільки буття, але створив як Благий – корисне, як Премудрий – найпрекрасніше, як Наймогутніший – найвеличніше» [4, с. 13].

Неперевершена майстерність Трійці художньо впорядковує творіння, яке, в такій спосіб, являє собою справжнє свідчення про свого Автора. Зовсім не випадково, на думку Василя Великого, «... світ є художній твір, що підлягає спогляданню всякого, так що через нього пізнається премудрість його Творця...» [4, с. 13]. Природне Одкровення в цьому відношенні ілюструє собою істинність Одкровення Надприродного, а саме – Святого Письма. За Василем Великим, Біблія показує людині «в Бозі ледь не митця, який, приступивши до сутності всесвіту, пристосовує її частини одну до одної і створює саме собі відповідне, узгоджене та гармонійне ціле» [4, с. 13]. Зрештою, каппадокійський теолог закономірно закликає прославити «найкращого Митця, Який премудро й майстерно створив світ», з краси видимого урозуміти «Того, Хто перевершує всіх красою», а з величі чуттєвих та обмежених тіл скласти уявлення «про Безкінечного, Який вищий за всяку велич та за багатством Своєї сили перевершує всяке розуміння» [4, с. 20–21].

Теолого-естетичне оспівування Бога як найвищого Митця сповнює й «Огласительні слова» видатного сучасника Василя Великого – св. Кирила Ієрусалимського. Характерною ознакою його роздумів про Творця Всесвіту виступає вельми частий вжиток таких слів та словосполучень, як «Художник» [10, с. 36], «Всепремудрий Художник цілого його світу» [10, с. 35], «Благий і Премудрий Художник» [10, с. 36].

Земна краса, з точки зору репрезентантів патристичного вчення, постає неоднорідною. Віддаючи належне біблійній оповіді, Отці Церкви пов'язують існування найвищої природної краси з Едемським садом – місцем благодуття першоствореної людини. На їхнє переконання, в Едемі духовна насолода – радість нічим не затьмареного спілкування з Божеством – супроводжувалася і благочести-

вою насолодою чуттєвого рівня. Невипадково райський сад згідно з християнською онтологією – це «істинно Божественне місце, житло, гідне того, хто створений за образом Божим» [8, с. 43]. Райський сад виступає чудовим творінням: він перевершує думку «про будь-який чуттєвий чар [рос. – прелесть] і красу», – повчає Іоанн Дамаскін («Точне викладення Православної віри») [8, с. 43].

Згаданий онтолого-естетичний дуалізм відносно взаємовідношення нествореної і створеної реальностей у межах християнської доктрини доповнюється своєрідним «хронологічним» дуалізмом. Його сутність полягає в чіткій демаркації між первісним блаженним буттям Всесвіту та буттям космічної дійсності, спотвореної гріхопадінням відповідальних за неї істот – перших людей. Самовідлучення Адама та Єви від Бога з точки зору патристичного вчення викривлює всесвітню дійсність, призводить до її суттєвої деградації – до того неприпустимого стану, коли й «... сама краса космосу стає двозначною» [12, с. 253].

Порушення первісної всесвітньої гармонії позначається на всіх сферах існування видимої дійсності. Перебуваючи в залежності від ступеня досконалості людського ества, вона зазнає кардинальних змін, що охоплюють неживий (суто матеріальний) та живий (рослинний, тваринний і, безперечно, людський) світи. Втрачаючи свою колишню піднесеність, вони значною мірою грубішають, стають відчутно «приземленими». Цей новий, по суті жалюгідний стан світобуття відповідає ствердженню в ньому гріховної псевдобуттійності і, водночас, свідчить нагадуванням людству про втрачену першодосконалість. При чому таким своєрідним «проповідником» необхідності повернення людини й природи до колишньої єдності із Творцем стає кожна, навіть найменша частинка Всесвіту. Так, за словами св. Василя Великого, троянда у світі до гріхопадіння Адама та Єви була без колючих шипів: «пізніше вже до краси кольору приєднані терни, щоб недалеко від приємності насолоди мали ми й готову скорботу, згадуючи про гріх, за який земля осуджена зрощувати нам *тернину й осот* (Бут. 3:18)» («Бесіди на Шестоднів») [4, с. 81–82].

Втім, як наголошує патристична онтологія, завдяки благоді й піклуванню Бога, зміни на гірше у Всесвіті таки мали свою межу. Порушення колишньої гармонії не змогло спричинити тотального знищення добра і краси, закладених Творцем у Всесвіті.

Як уже зазначалося раніше, аналіз теологічної спадщини Отців Церкви знайомить нас із вельми широким спектром суджень про чуттєве прекрасне в земній дійсності. Створена матеріальна (речовинна) субстанція, переконані представники патристики, може й повинна бути прекрасною внаслідок творчої дії ззовні. За св. Григорієм Богословом, «речовина... – основа для образів, друге творіння [на відміну від ангелів – першого творіння – прим. А. Ц.]. А краса в речовині – вигляд речовини, що зодягнена в образ» («Визначення, злегка накреслені») [6, с. 171].

З-поміж специфічних ознак прекрасного-у-світі цей каппадокійський мислитель виділяє пропорційність, відповідність та гармонійність об'єктів сприйняття та їхнього співвідношення. Наприклад, як розмірковує святий, члени та частини тіла постають взаємно злагодженими. Вони, «за законом і співрозмірністю природи, відповідно до потреб і для краси, деякі є зближеними, інші віддаленими між собою, деякі видалились, інші вдалися, деякі з'єднані, інші розділені, деякі охоплюють інші, інші самі охоплюються» («Слово 28. Про богослов'я друге») [5, с. 55]. На думку Григорія Богослова, людські чуття милує пропорційне поєднання різноякісного в цілісне: «... в тілі є частини випуклі і впалі, великі і малі, також на землі є місця піднесені і низькі; але все це у взаємному співвідношенні, утворює і являє нашим поглядам прекрасне ціле» («Слово 14. Про любов до бідних») [5, с. 281].

Філософсько-естетичне осмислення численних тверджень представників патристики про прекрасне-у-світі уможливило інтерпретацію їхньої світоглядної позиції як позиції *теолого-естетичного об'єктивізму*.

З точки зору дослідників естетики аскетизму, цей важливий для історико-

естетичних студій висновок вимагає суттєвого доповнення – своєрідного компромісного «дайджесту»: Отці Церкви прагнуть приділити увагу не тільки об'єктивності буття земної краси, але й людській здатності її сприйняти й оцінити. Суб'єкт естетичної апперцепції так само, як і виразні феномени дійсності, стає предметом патристичних рефлексій. Як розмірковує В. Татаркевич, середньовічний погляд на красу взагалі «був у принципі об'єктивістський, але з застереженнями, обмеженнями суб'єктивного характеру: *cognoscitur ad modum cognoscentis* (все пізнається відповідно до способу пізнання)» [18, с. 188]. Показовою в цьому відношенні польський естетик вважає світоглядну позицію св. Василя Великого, який уперше виступає з думкою, «що краса – не якість, а *співвідношення*, а саме співвідношення *предмета*, що подобається, з *суб'єктом*, якому він подобається» [18, с. 190].

Такий висновок В. Татаркевич робить, аналізуючи відомі філософсько-естетичні «формули» краси, які зустрічаються у духовній спадщині Василя Великого. На думку Великого кападокійця, який певною мірою спирається на античне розуміння прекрасного у видимій реальності, «...краса тіла полягає у взаємній співрозмірності частин і в зовнішній доброкольоровості...» [4, с. 35–36]. За В. Татаркевичем, твердження про красу як гармонійне співвідношення частин Василій Великий мусив обороняти від закиду неоплатоніка Плотіна, що прекрасними постають і «прості предмети, такі, скажімо, як світло, де нема співвідношення частин, бо воно взагалі їх позбавлене» [18, с. 190]. У блискучій контртезі християнського мислителя увага акцентується на, зокрема, суб'єкті естетичного акту. Краса світла (або, наприклад, золота та вечірньої зорі), зазначає Василій Великий, виявляється не через співрозмірність частин, а стає очевидною завдяки доброму та приємному сприйняттю («Бесіди на Шестоднів») [4, с. 35–36] – тобто вона здатна принести естетичну (неутилітарну) насолоду тому, хто її сприймає. В цьому випадку прекрасне, зауважує В. Татаркевич, тлумачиться не як якість, а як співвідношення предмета дійсності з суб'єктом його рецепції. Таке розуміння краси польський дослідник пропонує номінувати як реляціонізм. На його думку, «це був ані релятивізм, ані суб'єктивізм, ані чистий об'єктивізм: це було розв'язання проміжне, компромісне» [18, с. 190].

До подібної характеристики патристичних естетичних споглядань вдається і професор Тартуського університету Л. Столович, указуючи, що суб'єктивність естетичного сприйняття не була секретом для мислителів середньовічної філософії. Прикметно, що, висловлюючи це переконання, дослідник традиційно для історико-естетичного дискурсу апелює до аскетичної за своїм характером кападокійської теології. «Так, Василій Великий, стверджуючи, що «ми за природою своєю прагнемо до прекрасного», бачив, що «більшою частиною одному те, а іншому інше здається прекрасним» [17, с. 39], – зазначає Л. Столович. В його розумінні, «усвідомлення того, що людські уявлення про прекрасне суб'єктивні, і вело середньовічних мислителів до пошуків об'єктивного й абсолютного критерію прекрасного, до онтологізації краси і блага» [17, с. 39]. Іншими словами, прагнучи подолати недосконалість людської здатності оцінювати (при чому мова на разі йде не тільки про оцінювання власне естетичне, але й етичне), християнська теологія закономірно звертається до Абсолютної Краси й Абсолютного Блага, якими визнається Божество. За Л. Столовичем, «... ціннісний суб'єктивізм і релятивізм не властивий ані філософії, ані етиці, ані естетиці середніх віків. Саме тому, що людські погляди суб'єктивні і відносні, має існувати об'єктивний і абсолютний критерій і Істини, і Добра, і Краси. В якості такого критерію і виступав Бог» [17, с. 40–41].

На наш погляд, ця теза вимагає суттєвого уточнення. Досліджуючи патристичну доктрину, ми, звісно, спостерігаємо в її межах постульоване Л. Столовичем «індуктивне» сходження від усвідомлення суб'єктивності (а отже, й цілком можливої помилковості) численних актів людського оцінювання дійсності до виз-

нання універсального Мірила цінностей. Рефлексію такого типу описує, наприклад, блаженний Августин. Розмірковуючи, звідки в нього є здатність оцінювати «красу тіл небесних і земних», а також судити про доцільність, автор «Сповіді» недвозначно вказує: «я знайшов, що над моєю мінливою думкою є незмінна, справжня й вічна Істина» [1, с. 162].

Водночас, розвиток патристичної філософсько-естетичної традиції позначений також і ствердженням «дедуктивного» принципу осягнення світобуття. Реальність Абсолютної Краси – згаданого найвищого Критерію – постає для Отців Церкви світоглядно-ціннісною (і, вочевидь, естетичною) аксіомою, так саме, як і буття істинно прекрасного у створеній дійсності. Відтак, рух думки здійснювався й у протилежному напрямку – від визнання Абсолютного й Об'єктивного до суб'єктивності людських уявлень, у тому числі й естетичних. При цьому закономірно наголошувалося на необхідності кореляції особистісних світоглядних позицій та преференцій із Єдиною та Вседосконалою Об'єктивністю.

Взагалі ж у біблійній і патристичній естетиці питання щодо об'єктивності видимої краси вирішується іманентною присутністю важливої ідейної складової в теоретичній площині розгляду взаємодії рис предмета споглядання та реакції на них реципієнта. Мається на увазі вчення про згаданий Найвищий об'єктивний погляд, визнання буття Третього, Найважливішого Учасника цієї взаємодії, а саме – Творця. Хрестоматійний біблійний постулат – «І побачив Бог усе, що вчинив. І ото, – вельми добре *воно!*» (Книга Буття 1:31) – на нашу думку, слугує переконливим підтвердженням очевидності теоретико-естетичного об'єктивізму християнського богослов'я.

Аскетико-естетичній думці закономірно властива відчутна обережність у тумаченні біблійної оповіді про оцінювання Богом створеного Ним Всесвіту. У своїх екзегетичних студіях Отці Церкви вказують на недоцільність ототожнення розуміння прекрасного Творцем та людиною, адже «створюване Богом не очам Божим дає приємність, і схвалення краси в Бога не таке, як у нас. Для Нього прекрасне те, що досконале за законом мистецтва та спрямоване до благопотрібного кінця» [4, с. 57], – зазначає св. Василій Великий. Як бачимо, автор «Бесід на Шестоднів» у своїх роздумах певною мірою нагадує не тільки Сократа і Платона (з філософсько-естетичними позиціями яких він, звісно, був достатньо ознайомлений), але й, наприклад, власне «батька» естетики – О.-Г. Баумгартена, значно випередивши його в сенсі інтерпретації прекрасного за допомогою концепту досконалого. Виявляючи схильність до телеологічного осмислення справжньої краси світобуття, Василій Великий, відтак, визнає справжнє прекрасне-у-світі досконалим, корисним, доцільним, а отже, й неодмінно добрим.

Втрата Всесвітом своєї первісної краси з точки зору Отців Церкви постає катастрофою не тільки не абсолютною, як вже зазначалося раніше, але й не незворотною. Вчення про відновлення богодарованих переваг світу щільно поєднане із *христологією* – вченням про Месію – Боголюдину Христа, – завдяки Якому таке відновлення стає можливим.

Невипадково патристична онтологія вказує, що після гріхопадіння людини «доброто, краса та істина були відновлені Хресними Стражданнями та смертю Христа» [2, с. 15]. У той час, як «гріх людини занурив творіння у смерть і руйнування», «відновлення людини во Христі є відновлення космосу в його початковій красі» [13, с. 219].

Онтологічний аспект християнської естетичної парадигми має і яскраво виражений *есхатологічний* характер. Філософсько-естетичне вчення репрезентантів патристики позначене, зокрема, наявністю оптимістичних міркувань відносно остаточного ствердження краси в дійсності в есхатологічній перспективі. Творіння «має оновитися та прийти знову до стану первісної краси...» [16, с. 25], – щиро переконаний св. Симеон Новий Богослов.

У межах есхатологічного виміру патристичного вчення ми зустрічаємо твердження, які в черговий раз вказують на неприпустимість інтерпретації аскетичної доктрини як принципово «антиестетичної», із притаманною їй цілковитою негацією до чуттєвої дійсності. Остаточне ствердження краси Абсолютною Красою, з точки зору Отців Церкви, відбудеться і в царині природного (зокрема, матеріального) буття. Так, за св. Симеоном Новим Богословом, «небо стане незрівнянно більше блискучим і світлим...; земля набуде нової невимовної краси» («Слово сорок п'яте») [16, с. 30].

Висновки. Теїстичний характер християнської онтології сприяє ствердженню нон-еманативного розуміння прекрасного-у-світі. Створена краса осмислюється візантійськими аскетами в якості об'єктивного результату вільної творчої активності Бога (Абсолютної Краси, Першокраси), однак, не як наслідок Його спричиненого необхідністю «вилиття» (еманації) в царину тварного буття. Крім того, аскетико-естетична доктрина уникає абсолютизації краси в чуттєвій дійсності, вказуючи на її створену природу (позначену переходом від небуття до буття), а отже, – й на неодвічність, мінливість (змінюваність), обмеженість. Водночас, визнання зв'язку прекрасного-у-світі з Абсолютно Прекрасним як своєю Першопричиною дозволяє репрезентантам патристики уникнути й негації по відношенню до чуттєвої краси як такої, сповідуючи принцип поміркованого ставлення до творіння, спотвореного внаслідок гріхопадіння перших людей. Христологія й есхатологія патристичного вчення визначає яскраво виражений оптимістичний характер поглядів Отців Церкви на перспективу відновлення краси у Всесвіті його Творцем і Художником.

БІБЛОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Августин Аврелий. Исповедь; [пер. с лат. М. Е. Сергеенко]. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 400 с. – (Азбука-классика).
2. Александр (Семенов-Тянь-Шанский), епископ. Православный катихизис. – М. : Издание Московской Патриархии, 1990. – 128 с.
3. Бычков В. В. Образ как категория византийской эстетики // Византийский временник, 1973, Т. 34, С. 151–168.
4. Василий Великий, св. Беседы на Шестоднев. – М. : Отчий дом, 2010. – 186 с. – (Святоотеческое наследие).
5. Григорий Богослов, св. Избранные творения. – Изд. 2-ое. – М. : Издательство Сретенского монастыря, 2010. – 400 с. – (серия «Духовная сокровищница»).
6. Григорий Богослов, св. Творения : в 2-х т. – М. : Сибирская Благовонница, 2007. – Т. 2 : Стихотворения. Письма. Завещание. – 944 с. – (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 2).
7. Зеньковский В., прот. Апологетика. – К. : Издание Экзарха всей Украины митрополита Киевского и Галицкого, 1990. – 46 с.
8. Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. – М. : Отчий дом, 2011. – 480 с. – (Серия «Святоотеческое наследие»).
9. Киприан (Керн), архим. Патрология. – К.: Общество любителей православной литературы; Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2003. – 304 с.
10. Кирилл Иерусалимский, св. Из Огласительных слов. – Журнал Московской Патриархии. – 1986. – № 2. – С. 33–37.
11. Лазарев В. Н. История византийской живописи. – М. : Искусство, 1986. – 331 с.
12. Лосский В. Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – 300 с.
13. Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы; [пер. с англ. В. Марутика]. – Мн. : Лучи Софии, 2001. – 336 с.
14. Остапов А., протоиерей. Пастырская эстетика. – Чернигов : Издание Черниговской епархии, 2000. – 44 с.
15. Платон, архимандрит. Богословское обоснование мира // Журнал Московской Патриархии, 1986, № 9, С. 71–74.
16. Симеон Новый Богослов, преп. Слова и гимны : В 3-х книгах. – М. : Сибирская Благовонница, 2011. – Кн. 2. – 719 с.
17. Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина : Очерк истории эстетической аксиологии.

– М. : Республика, 1994. – 464 с.

18. Татаркевич В. История шести понятий: Мистецтво. Прекрасне. Форма. Творчість. Відтворництво. Естетичне переживання; [пер. з пол. В. Корнієнка]. – К. : Юніверс, 2001. – 368 с.

19. Флоренский П. А. Столп и утверждение. – М. : Правда, 1990. – 840 с.

20. Флоровский Г., протоиерей. Восточные отцы Церкви. – М. : АСТ, 2005. – 633 с. – (Philosophy).

REFERENCES:

1. Avgustin Avreliy. Ispoved' [Confession]. – SPb. : Azbuka, Azbuka-Attikus, 2014. – 400 s. – (Azbuka-klassika).

2. Aleksandr (Semenov–Tyan-Shanskiy), episkop. Pravoslavnyy katikhizis [Orthodox catechism]. – М. : Izdanie Moskovskoy Patriarkhii, 1990. – 128 s.

3. Bychkov V. V. Obraz kak kategoriya vizantiyskoy estetiki [The image of the Byzantine as a category of aesthetics] // Vizantiyskiy vremennik, 1973, T. 34, S. 151–168.

4. Vasiliy Velikiy, cv. Besedy na Shestodnev [Talks on the six days.]. – М. : Otchiy dom, 2010. – 186 s. – (Svyatootecheskoe nasledie).

5. Grigoriy Bogoslov, sv. Izbrannyye tvoreniya [Selected works.]. – Izd. 2-oe. – М. : Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrya, 2010. – 400 s. – (seriya «Dukhovnaya sokrovishchnitsa»).

6. Grigoriy Bogoslov, sv. Tvoreniya: v 2-kh t. [Works.]. – М. : Sibirskaya Blagozvonitsa, 2007. – Т. 2 : Stikhotvoreniya. Pis'ma. Zaveschchanie. – 944 s. – (Polnoe sobranie tvoreniy svyatykh otsov Tserkvi i tserkovnykh pisateley v russkom perevode; t. 2).

7. Zen'kovskiy V., prot. Apologetika [Apologetics]. – К. : Izdanie Ekzarkha vsey Ukrainy mitropolita Kievskogo i Galitskogo, 1990. – 46 s.

8. Ioann Damaskin, prep. Tochnoe izlozhenie pravoslavnoy very [Exact exposition of the Orthodox faith.]. – М. : Otchiy dom, 2011. – 480 s. – (Seriya «Svyatootecheskoe nasledie»).

9. Kiprian (Kern), arkhim. Patrologiya [Partology]. – К. : Obshchestvo lyubiteley pravoslavnoy literatury; Izdatel'stvo imeni svyatitelya L'va, papy Rimskogo, 2003. – 304 s.

10. Kirill Ierusalimskiy, sv. Iz Oglasitel'nykh slov [Catechetical words.]. – Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii. – 1986. – № 2. – S. 33–37.

11. Lazarev V. N. Istoriya vizantiyskoy zhivopisi [History of Byzantine painting.]. – М. : Iskusstvo, 1986. – 331 s.

12. Losskiy V. N. Ocherki misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie [Essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology.]. – М., 1991. – 300 s.

13. Meyendorf I., prot. Vizantiyskoe bogoslovie. Istoricheskie tendentsii i doktrinal'nye temy [Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes.]. – Mn. : Luchi Sofii, 2001. – 336 s.

14. Ostapov A., protoierey. Pastyrskaya estetika [Pastoral aesthetics.]. – Chernigov : Izdanie Chernigovskoy eparkhii, 2000. – 44 s.

15. Platon, arkhimandrit. Bogoslovskoe obosnovanie mira [The theological basis of the world] // Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii, 1986, № 9, S. 71–74.

16. Simeon Novyy Bogoslov, prep. Slova i gimny : V 3-kh knigakh [The words and hymns.]. – М. : Sibirskaya Blagozvonitsa, 2011. – Kn. 2. – 719 s.

17. Stolovich L. N. Krasota. Dobro. Istina : Ocherk istorii esteticheskoy aksiologii [Beauty. Good. Truth : essay on the history of aesthetic axiology.]. – М. : Respublika, 1994. – 464 s.

18. Tatarkevych V. Istoriia shesty poniat: Mystetstvo. Prekrasne. Forma. Tvorchist. Vidtvornytstvo. Estetychne perezhyvannia [History of six to understand Art. Beautiful. Form. Creativity. Watsamatta. Aesthetic experience.]. – К. : Yunivers, 2001. – 368 s.

19. Florenskiy P. A. Stolp i utverzhenie [Pillar and ground.]. – М. : Pravda, 1990. – 840 s.

20. Florovskiy G., protoierey. Vostochnyye ottsy Tserkvi [Eastern fathers of the Church.]. – М. : AST, 2005. – 633 s. – (Philosophy).

Царенок А. В., кандидат философских наук, доцент, Черниговский национальный педагогический университет имени Т. Г. Шевченко (Чернигов, Украина), E-mail: kafedra-philosophy@yandex.ru

Прекрасное в чувственной реальности как предмет византийской эстетики аскетизма.

Аннотация. Указывая на необходимость дальнейшего всестороннего изучения византийской эстетики аскетизма как, в частности, фактора развития эстетической традиции

ци Русь-України, автор статті пропонує звернути увагу на, в першу чергу, онтологічне вимірювання аскетико-естетичної доктрини, пов'язане з осмисленням буття краси в дійсності. Православний аскетизм Візантії, безумовно, не абсолютизує феномен чуттєво прекрасного, але і уникатиме радикальної негатики к прекрасному в матеріальному світі, проповідуючи помірність в ставленні до творення, іскаженню в результаті людського гріхопадіння. В той же час, проповідуючи ідеї християнської христології та есхатології, аскетична естетика проповідує оптимістичне вчення про майбутнє утвердження належної краси в чуттєвій реальності.

Ключові слова: естетика аскетизма, візантійська естетична думка, патристика, Абсолютна Краса, прекрасне.

Tsarenok A., PhD in philosophical sciences, docent, Chernihiv National Pedagogical University Taras Shevchenko (Chernigov, Ukraine), E-mail: kafedra-philosophy@yandex.ru

The Sensual Beauty as the subject of the Byzantine Aesthetics of the Asceticism.

Abstract. Studying the specific features of Byzantine aesthetical thought as the source of Kyiv Rus' aesthetical tradition in particular, the author of the article underlines the necessity of further exploration of Christian East ascetic aesthetics. Conventionally pointing out some dimensions of the Byzantine aesthetics of the asceticism, A. Tsarenok proposes to take into consideration first of all the existence of the ontological dimension, which is connected with understanding of the being of the beauty in reality.

According to author's opinion, the aesthetics of the asceticism can be regarded as the true theocentrical ontology of the beautiful, which is based upon the axiomatic theological statement that the only God – the Creator – is the Absolute Beauty, Who causes the being of the beauty in the created world. This creation has nothing to do with the so-called emanation: Christian theistic ontology doesn't accept ideas of the doctrine of pantheism.

Keywords: the aesthetics of the asceticism, the Byzantine aesthetical thought, the patristic doctrine, the Absolute Beauty, the beauty

УДК 1(091)(447)

Співак В. В.,

кандидат філософських наук,
докторант Національної музичної
академії України імені П. І. Чайковського
(Чернігів, Україна), E-mail: vova3006@ukr.net

ПРЕКРАСНЕ В ЧУТТЄВІЙ РЕАЛЬНОСТІ ЯК ПРЕДМЕТ ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ЕСТЕТИКИ АСКЕТИЗМУ

Анотація. Дослідження присвячене лексичним засобам передачі та змістовному наповненню поняття радість і філософській складовій творчості українських церковних мислителів XVII ст. Простежуються зміст цього поняття та мовні засоби його передачі, як особливості функціонування й розвитку української філософської мови. Звертається увага на ідейні запозичення з польської традиції та механізми їх використання в українській духовній культурі епохи бароко. Робиться висновок про творчий характер розвитку понятійного апарату української філософської мови церковними інтелектуалами.

Ключові слова: історія філософії, українська філософія, бароко, проповідь, радість.

Проблема щастя в різних його аспектах зачіпається українськими церковними мислителями XVII ст., у зв'язку з розбудовою системи морального вчення та наданням пастві рекомендацій щодо особливостей ведення життя доброго християнина. Кожне явище морального життя чи вчинок людини оцінювалися церковними інтелектуалами з точки зору його відповідності «блаженному» життю та сприяння/не сприяння досягненню остаточної мети – небесного блаженства, що є вищим ступенем щастя. З огляду на це ми можемо стверджувати, що осмислення щастя, як вищої телеологічної категорії, належить до кола центральних проблем вітчизняної релігійно-філософської морально-етичної думки епохи бароко (як і інших епох та

традицій).

Щоправда, церковний погляд на щастя, який був панівним у духовній культурі того часу, в основному стверджував минушість та непевність земного щастя, яке допускається лише як необов'язкова обставина життя або проміжна мета по відношенню до блаженства Царства небесного, вищість якого залишалась незаперечною [8]. Проте, для земного щастя в морально-етичних міркуваннях церковних інтелектуалів залишилось своє місце та й ставлення до нього не завжди було однозначно негативним.

Аналіз текстів церковних авторів XVII ст. вказує, що їх розуміння щастя є багатоаспектним. Щастя тлумачилося ними, як: блаженство, що в свою чергу містило в собі вічне щастя на небесах та блаженство святого життя на землі; «благословенність» доброго християнина, що супроводжувалась духовним багатством чеснот та зовнішнім благополуччям; земне щастя, пов'язане з володінням «світськими» благами, що є загальною метою життя людини в суспільстві, незалежно від її морального стану; успіх, випадкова удача, посмішка фортуни, джерелом якої є Божественна воля; радість від володіння благами, помірному користування ними, позитивних подій та сприятливого протікання життя; радість від гріховної тілесної насолоди, емоції пов'язані з пристрастями, що мають негативний характер (похоть, радість від чужого горя тощо). Всі ці розуміння досить часто накладалися одне на одне та змішувались у єдиному сюжеті морального повчання, що ускладнює їх осмислення.

Багатоаспектність та, породжена майже повною відсутністю спеціальних досліджень, смислова «аморфність» уявлень про щастя в українській духовній культурі XVII ст., спонукає нас до детальнішого розгляду цієї проблеми. Розкриття цього питання не тільки заповнить відповідну лакуну у вітчизняній науці, але й може допомогти в подальшому узагальнити накопичений іншими дослідженнями матеріал, що стосується історії таких філософських понять, як чеснота, свобода, честь... в українській культурі епохи бароко. Адже, всі ці категорії мають підпорядкований характер щодо щастя, яке є остаточною та проміжною метою морального життя в тогочасній (а багато в чому й сучасній) етико-аксіологічній парадигмі. Тож, вивчення уявлень про щастя в українській традиції XVII ст. може дати нам додатковий ключ до розуміння «духу епохи» та побудови цілісної моделі морально-етичних уявлень «людини бароко».

Донедавна творчість українських проповідників досліджувалася переважно з точки зору літературних якостей. Проте в останній час спостерігається дедалі більше залучення проповідей як джерел з вивчення української філософії. Праці Л. Довгої [5], М. Корзо [7], С. Йосипенко [6] та ін., засвідчують високий потенціал спадщини українських мислителів XVII ст., як історико-філософських джерел, але їх філософська складова залишається недостатньо дослідженою.

Розглядаючи проблему щастя в творчості церковних інтелектуалів XVII ст. слід звернути увагу на мовний арсенал передачі семантичного поля лексеми щастя, що застосовувався церковними авторами тієї доби. Аналіз термінологічного ряду передачі поняття щастя, а також порівняння застосування цих мовних засобів різними мислителями, дозволить нам виокремити основні аспекти з яких складається загальний концепт щасливого життя (адже кожен термін відповідає певному аспекту (аспектам) розуміння щастя), з'ясувати особливості культурного збагачення староукраїнської мови та функціонування філософської термінології у вітчизняному культурному просторі, ступінь та шляхи запозичень цих термінів з інших традицій;

Важливим терміном для вираження уявлень про щастя, який використовується церковними інтелектуалами XVII ст. є «радість», що являє собою невід'ємний аспект цього поняття. Адже, суб'єктивна складова феліцитарних концептів найбільше близька почуттю радості, тим більше що найчастіше щастя ототожнюється саме з ним [1, с. 115]. Така радість викликається насолодою, володінням земними бла-

гами та сприятливими подіями життя. Зазвичай трактується в позитивному сенсі (епікурівська радість від помірною задоволення або радість викликана володінням вищими небесними благами) та негативному (гедоністичному та гріховному сенсі).

Метою даного дослідження є розгляд механізму передачі церковними інтелектуалами поняття радості, як складової концепту щастя.

В якості основного джерела для аналізу нами було обрано рукописні та друковані проповіді Антонія Радивилівського з його збірок «Вінець Христов...» та «Огород Марії Богородиці...». Вибір саме цих текстів обумовлений як показовістю самого автора – взірця церковного інтелектуала могилянського кола, так і значною насиченістю його текстів філософською морально-етичною складовою, що вже було підтверджено рядом досліджень. Відповідно, поняття щастя в його текстах, на нашу думку, мало б знайти найширше висвітлення. Тож, аналіз текстів Радивилівського потенційно може розкрити нам значний обсяг інформації щодо вживання й тлумачення поняття щастя в українській духовній культурі цього періоду.

Проте, виходячи з досвіду подібних досліджень, ізольований розгляд текстів Антонія Радивилівського не є методологічно вірним, адже він творив в тісному зв'язку з могилянською традицією та культурним простором Речі Посполитої, тож і аналіз його творчості має відбуватися в цьому контексті. Зокрема, порівняння текстів Антонія Радивилівського з текстами інших тогочасних церковних авторів, може вказати нам де він проявив оригінальність, а де перебував у загальному інтелектуальному руслі; чим його творчість і погляди відрізнялася від творчості й поглядів сучасників. Для порівняльного аналізу нами було обрано тексти Інокентія Гізеля та Іоанікія Галятовського, з якими Радивилівський пов'язаний не тільки часовими рамками й однією традицією, але й життєвим шляхом.

Інокентій Гізел – вчитель та патрон Антонія Радивилівського, безперечно не міг не мати вплив на творчість свого протеже. Трактат Гізеля «Мир з Богом чоловіку» містить найбільш детальний виклад морально-етичного вчення української православної церкви 2 пол. XVII ст. тож необхідність його порівняння з текстами Антонія Радивилівського не викликає заперечень. Також, планується використати для аналізу текст трактату Гізеля «Наука о тайні святого покаянія», що є вагомою пам'яткою морально-етичної думки українського бароко.

Іоанікія Галятовський – інший значний проповідник XVII ст., сокурсник Антонія Радивилівського, практик та теоретик українського барокового проповідництва, автор першого посібника зі складання проповідей «Наука албо способь зложення казаня», що став додатком до його збірки проповідей «Ключ розуміння». Галятовський безумовно міг мати вплив на Антонія Радивилівського, на що може вказувати відображення в творчості останнього рекомендацій з «Науки албо способу зложення казаня» та певні сюжетні паралелі між текстами Радивилівського і Галятовського. Обидва автори творили в межах єдиної традиції, проте, порівняння їх текстів може дати нам уявлення як змінювалось (розкривалось) вчення про щастя в українській духовній культурі 2 пол. XVII ст. в межах короткострокових циклів, а також збагатити наші знання про зміни в арсеналі філософських термінів якими виражалось поняття щастя.

Іншим блоком текстів, що обрані нами для порівняльного аналізу є тексти католицьких польських проповідників Петра Скарги та Томаша Млодзяновського. Порівняння погляду на щастя українських православних мислителів з католицьким проповідництвом може доповнити наші уявлення про взаємодію української духовної культури з західною традицією. Вважається, що першість в такій взаємодії відіграла польська культура, що виступила ніби посередником між Україною та Заходом. Тож, обрання саме польських текстів є не випадковим. Порівняння українських та польських текстів може вказати: наскільки вищезгадана схема впливів є виправданою (останні дослідження Н. Яковенко на матеріалах текстів Іоанікія Галятовського ставлять її під сумнів [14]) та в якій мірі відбувалось таке

запозичення при висвітленні проблеми щастя, що належить до кола центральних категорій етики. Порівняльний аналіз польських та українських текстів також може дати інформацію про використання українськими авторами полонізмів (якими, як вважається рясніє староукраїнська мова) в якості додаткових лексичних засобів передачі терміну щастя та визначення особливостей перекладу латинських філософських термінів на слов'янські мови.

Вибір з усього мотиву польської проповідницької літератури текстів Скарги та Млодзяновського обумовлений рядом факторів.

Петро Скарга (1536–1612 рр.), без сумніву, вважається фундаментом польської проповіді, який надалі був взірцем для наслідування польськими та українськими авторами, що вдавалися до широких запозичень з його текстів. Звісно, ці запозичення носили творчий характер та зазнавали метаморфоз відповідно до конфесійної приналежності й задуму автора. Проте, для виявлення можливих запозичень Антонієм Радивилівським ідей з польської католицької традиції, використання текстів Петра Скарги є безумовно необхідним.

Томаш Млодзяновський (1622–1686 рр.) – сучасник Антонія Радивилівського, що творив у схожій манері на що вказував М. Марковський. Збірка Млодзяновського «Kazania i Homilye» належить до 1681 року, однак окремі свої проповіді він публікував раніше. Порівняння текстів цих авторів може дати нам знання про особливості механізму ідейних запозичень з західної культури українськими інтелектуалами 2 пол. XVII ст. Адже, при загальній декларації таких запозичень з західної, і зокрема, польської традиції, лишається незрозумілим питання – чи завжди це запозичення носило характер «наздоганяння», як у випадку з текстами Скарги, коли між текстом в якому використовувалось запозичення та джерелом була хронологічна відстань у понад пів століття? Чи воно могло мати синхронічний характер? В останньому випадку запозичення могли робитися із сучасного джерела, яким по відношенню до Антонія Радивилівського є тексти Томаша Млодзяновського або сучасний йому інтелектуальний простір Речі Посполитої, що відбивався у творчості польського проповідника (який навряд чи міг мати великий вплив на Антонія Радивилівського через порівняно пізній час своїх публікацій). В останньому випадку, ідеї що «вітали в повітрі» духовної культури Речі Посполитої фіксувалися в текстах польського та українського проповідника незалежно одне від одного. В цьому випадку, український проповідник міг брати «актуальні» ідеї з текстів західних авторів без польського посередництва.

Антоній Радивилівський досить часто користується поняттям радисть для передачі стану людської щасливості, як земного [12, арк. 833] та і вищого порядку [12, арк. 842], при чому радіють від щастя не тільки люди, але й Богородиця й Сам Господь [12, арк. 841 зв.]. В якості замітника цього поняття проповідником використовується лексема «веселе» («веселый», «веселость»). Так само, веселість людина може відчувати на землі [9, арк. 10] та на небесах, в цьому випадку ця лексема звучить окремо [12, арк. 840 зв.], або як «правдиве... веселя» [11, с. 1030]. Лексема «веселе» вживається поруч із щастям та як його замітник [9, арк. 199, 482], так само вона використовується по відношенню до блаженства [9, арк. 482]. Іншими замітниками для «радості» виступають «утіхи» [11, с. 1028], «кртофіль» (забава) [10, с. 204], «учть» [9, арк. 66], «сміхи» [9, арк. 65 зв.–66] та родове поняття «щастя» [11, с. 216], які виступають як в позитивному, так і в негативному значенні. Завжди в негативному сенсовому наповненні звучать поняття, які стосуються радості від насолоди земними благами та виражають гедоністичне тлумачення щастя: «роскоши тілесні» [10, с. 1522–1523], «роскоши сего... світа» [9, с. 28], а також широкій спектр лексичних виразів «тілесного гріха» [10, с. 1017–1018] в усіх його різновидах.

Іоаникій Галятовський також використовує для позначення почуття людської щасливості лексеми «веселіє» і «радость», тлумачачи їх як небесні [2, с. 144] або

земні [2, с. 184]. Насолода земними благами традиційно передається різними позначеннями гріхів, що мають стосунок до «тілесних розкошей», «нечистоти», «обжирства», пияцтва [2, с. 69, 147] тощо.

Інокентій Гізель у трактаті «Мир з Богом чоловіку» для позначення позитивної складової цього аспекту уявлень про щастя застосовує загальноживані лексеми «веселіє» [3, арк. 7 зв.] та «радість» [3, арк. 9]. Для вираження негативного розуміння радості, як гедоністичної насолоди Гізель застосовує поняття: «Безчинное веселіє», «утихи», «радість», «сміхи» [3, с. 242], а також широкий спектр термінів, що позначають тілесний гріх [3, с. 237–265]. Останній перелік ми не наводимо, оскільки він стосується здебільшого уявлень про гріх ніж про щастя, тож малоінформативний щодо нашої проблеми. В «Науке о тайні святого покаяння» поняття «радість» [4, с. 503] та «утіха» [4, с. 512] звучать в тій самій формі та ідентичному розумінні.

Петро Скарга, для позначення поняття радості, як виду щастя застосовує лексеми: *weselie* [17, с. 318], *rosiechy*, *zabawy* та ін., що в залежності від контексту мають позитивне чи негативне наповнення. Для передачі сенсу цих термінів, польський проповідник використовує відповідні епітети. Так, для земної радості (як правило в її негативному значенні) використовуються епітети «*doczesny*» або «*swiecki*»: *doczesny rosiechy* [17, с. 294], *rosiechy swiecki* [17, с. 302], *zabawy swiecki* [16, с. 254], *weselia swiecki* [16, с. 270–271], *roskoszy swiecki* [17, с. 303]. Також, для позначення радості використовується лексема щастя з відповідним епітетом (*szczęście swieckie*) [17, с. 305] або без нього. Для відображення небесної радості або земної з позитивним змістом, Петро Скарга найчастіше використовує лексеми «*rosiecha*» з відповідними епітетатами «*rosiechy wieczny*» [17, с. 294], а також «*rosiechy prawe*» [17, с. 335], «*rosiechy duchowne*» [17, с. 320], «*rosiechy dobrych na swiece*» [18, с. 180] та ін.

Томаш Млодзяновський використовує подібний лексичний ряд (*weselie*, *smiech* [15, с. 218], *rosiecha* [15, с. 220]...) для передачі поняття радості, як виду щастя в усіх його значеннях. Дані лексичні засоби в цілому за формою та змістом повторюють ті, що використовує Петро Скарга.

Отже, для передачі поняття радості, як виду щастя українські церковні автори застосовують ідентичний за звучанням термін, натомість для польських текстів термін «*gadość*» не є характерним, а для позначення цього поняття використовуються різні замітники. В текстах українських та польських мислителів ми знаходимо широке коло синонімічних заміників (утіха, потіха, сміх...) для позначення поняття радості в його позитивному та негативному змістовних наповненнях. Найпоширенішим заміником для передачі поняття радості, як українськими православними, так і польськими католицькими мислителями є лексема «веселіє» (*weselie*), також використовується родове поняття щастя (*szczęście*) з відповідними епітетами або без них. Загалом українські та польські автори в своїх міркуваннях про радість користуються (за незначними відмінностями) єдиним рядом лексичних засобів (що пояснюється близькістю традицій), не вдаючись до іншомовних запозичень. Змістовне наповнення даної категорії характеризується тлумачення радості як щастя, що може проявлятися, як в позитивному, так і в негативному морально-етичних аспектах.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Воркачев С. Г. Счастье как лингвокультурный концепт – М.: ИТДГК «Гнозис», 2004. – 192 с.
2. Галятовський І. Ключ розуміння / підгот. І.П. Чепіга. – К.: Наукова думка, 1985. – С. 53–238.
3. Гізель І. Мир с Богом чоловіку. – К., 1669. – 674 с.
4. Гізель І. Наука о тайні святого покаяння // Вибрані твори в 3-х томах. – Київ – Львів: Свічадо, 2012. – Т. 1. – С. 477–542.
5. Довга Л. М. Система цінностей в українській культурі XVII століття: монографія. – Київ – Львів: Свічадо, 2012. – 344 с.

6. Йосипенко С. Л. До витоків української модерності: Українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті. – К.: Український Центр духовної культури, 2008. – 392 с.
7. Корзо М. А. Образ человека в проповеди XVII. – М.: ИФРАН, 1999. – 190 с.
8. Кошелева О. Е. Ракурсы «щастья» в России XVII-XVIII веков // Казус 2002. Индивидуальное и уникальное в истории, 2002, Вып. 4, с. 108–117, – URL: http://ec-dejavu.ru/h/Happiness_Russia.html (Дата обращения 21.04.2017)
9. Радивилівський А. «Вінець Христов...». – К., 1688. – 544 арк.
10. Радивилівський А. «Вінець Христов...». рукопис. – П. Ник м. П. 560 т. 2. – 1615 с.
11. Радивилівський А. «Огородок...». – К, 1676. – 1128 с.
12. Радивилівський А. «Огородок...». рукопис. – Книга 1.. – І.Р. ЦНБУ ім. В. І. Вернадського. – П. Ник. М. П. 560 т.1. кн.1. – 955 арк.
13. Радивилівський А. «Огородок...». рукопис. – Книга 2.. – І.Р. ЦНБУ ім. В. І. Вернадського. – П. Ник. М. П. 560 т.1. кн.2. – 1030 арк.
14. Яковенко Н. Життя і тексти Йоанікія Галятівського. – К.: Laurus, 2016. – 604 с.
15. Młodzianowski T. Kazania i Homilie. – Poznań, 1681. – Т. I. – 456 s.
16. Skarga P. Kazania na niedziele y svieta calego roku. – Wilno, 1793. – Т. I. – 279 s.
17. Skarga Piotr. Kazania na niedziele y svieta calego roku. – Wilno, 1793. – Т. II. – 344 s.
18. Skarga P. Kazania na niedziele y svieta calego roku. – Wilno, 1793. – Т. V. – 292 s.

REFERENCES:

1. Vorkachev S. G. Schast'e kak lingvokul'turnyy kontsept [Happiness as a linguocultural concept] – М.: ИТДГК «Gnozis», 2004. – 192 s.
2. Haliatovskiy I. Kliuch rozuminnia [Key understanding] / pidhot. I.P. Chepiha. – К.: Naukova dumka, 1985. – S. 53–238.
3. Hizel I. Myr s Bohom choloviku [Peace with God to man]. – К., 1669. – 674 s.
4. Hizel I. Nauka o taini sviatoho pokaiannia [The Science of the mystery of Holy repentance] // Vybrani tvory v 3-kh tomakh. – Kyiv – Lviv: Svichado, 2012. – Т. 1. – S. 477–542.
5. Dovha L. M. Systema tsinnostei v ukrainiskii kulturi XVII stolittia: monohrafiia [The System of values in Ukrainian culture of the XVII century]. – Kyiv – Lviv: Svichado, 2012. – 344 s.
6. Yosypenko S. L. Do vytokiv ukrainiskoi modernosti: Ukrainaska rannomoderna dukhovna kultura v yevropeiskomu konteksti [To the origins of Ukrainian modernity: rannelanda Ukrainian spiritual culture in the European context.]. – К.: Ukrainskiy Tsentr dukhovnoi kultury, 2008. – 392 s.
7. Korzo M. A. Obraz cheloveka v propovedi XVII [The Image of man in sermon XVII.]. – М.: ИФРАН, 1999. – 190 s.
8. Kosheleva O. E. Rakursy «shchast'ya» v Rossii XVII–XVIII vekov [Angles «happiness» in Russia XVII-XVIII centuries] // Kazus 2002. Individual'noe i unikal'noe v istorii, 2002, Vyp. 4, s. 108–117, – URL: http://ec-dejavu.ru/h/Happiness_Russia.html (Accessed 21.04.2017)
9. Radyvylovskiy A. «Vinets Khrystov...» [«The Crown Of Christ...»]. – К., 1688. – 544 арк.
10. Radyvylovskiy A. «Vinets Khrystov...». Rukopys [«The Crown Of Christ...». manuscript.]. – P. Nyk m. P. 560 t. 2. – 1615 с.
11. Radyvylovskiy A. «Ohorodok...» [«Ogorodok...»]. – К, 1676. – 1128 s.
12. Radyvylovskiy A. «Ohorodok...». Rukopys [«Ogorodok...». manuscript.]. – Knyha 1.. – I.R. TsNBU im. V. I. Vernadskoho. – P. Nyk. M. P. 560 t.1. kn.1. – 955 арк.
13. Radyvylovskiy A. «Ohorodok...». Rukopys [«Ogorodok...». manuscript.]. – Knyha 2.. – I.R. TsNBU im. V. I. Vernadskoho. – P. Nyk. M. P. 560 t.1. kn.2. – 1030 арк.
14. Yakovenko N. Zhyttia i teksty Yoanykiia Galiativskoho [The life and lyrics of Jaanika Ulatowska]. – К.: Laurus, 2016. – 604 s.
15. Młodzianowski T. Kazania i Homilie. – Poznań, 1681. – Т. I. – 456 s.
16. Skarga P. Kazania na niedziele y svieta calego roku. – Wilno, 1793. – Т. I. – 279 s.
17. Skarga Piotr. Kazania na niedziele y svieta calego roku. – Wilno, 1793. – Т. II. – 344 s.
18. Skarga P. Kazania na niedziele y svieta calego roku. – Wilno, 1793. – Т. V. – 292 s.

Спивак В. В., кандидат философских наук, докторант Национальной музыкальной академии Украины имени П. И. Чайковского (Чернигов, Украина), E-mail: vova3006@ukr.net

Понятие «радость» в наследии украинских церковных мыслителей XVII в.

Аннотация. Исследование посвящено лексическим средствам передачи и содержанию наполнению понятия «радость» в философской составляющей творчества украинских церковных мыслителей XVII в. Прослеживаются содержание этого понятия и средств его передачи, как особенность функционирования и развития украинского философского языка. Обращается внимание на идейные заимствования из польской традиции и механизмы их использования в украинской духовной культуре эпохи барокко. Делается вывод о творческом характере развития церковными интеллектуалами понятийного аппарата украинского философского языка.

Ключевые слова: история философии, украинская философия, барокко, проповедь, радость.

Spivak V., PhD in philosophical sciences, doctoral student of the National music Academy of Ukraine named after P. I. Tchaikovsky (Chernigov, Ukraine), E-mail: vova3006@ukr.net

The concept of «joyfulness» in heritage of the Ukrainian religious thinkers of XVII century.

Abstract. Research is devoted to lexical means of transmission and content of the philosophical concept of «joyfulness» in heritage of Ukrainian and Polish religious thinkers XVII century.

Traced meaning of the concepts and language means of transmission as a feature of the functioning and development of Ukrainian philosophical language. Attention is drawn to the ideological borrowing from Polish traditions and mechanisms for their use in the spiritual culture of Ukrainian Baroque.

The study was done on the basis of texts Anthony Radyvylovskoho and other Ukrainian and Polish intellectuals baroque church: Innocentya Gisela, Ioanikiya Halyatovskyi, Petra Skargy, Tomasha Mlodzyanovskoho. The main method of research is a comparative analysis.

The conclusion creative conceptual apparatus of philosophical language Ukrainian church intellectuals.

Keywords: the history of philosophy, Ukrainian philosophy, Baroque, sermon, joyfulness.

УДК 122/129+130.123.1

Хамар У.,

кандидат філософських наук, доцент
доцент кафедри історії філософії філософського факультету
Львівського національного університету імені Івана Франка
(Львів, Україна), E-mail: Ukhamar@gmail.com

АНАЛІЗ ВІДНОШЕННЯ МІЖ КАТЕГОРІЯМИ ЗМІСТ І ФОРМА

Анотація. Досліджено суть відношення між змістом і формою у процесі розвитку та з'ясовано чи є підстави тлумачити таке відношення як самостійний закон. Проаналізовано приклади відношення між змістом і формою в процесах розвитку та узагальнено отримані результати: перш ніж зміна змісту викличе увідповіднення форми до цього нового змісту, повинно відбутися збільшення форми явища, відповідного згаданому змісту; оскільки відношення увідповіднення між змістом і формою є стійким, повторюваним, необхідним, об'єктивним, то такий зв'язок треба кваліфікувати як закон.

Ключові слова: філософські категорії, зміст, форма, відношення між категоріями.

Постановка наукової проблеми. Знання про найзагальніші ознаки (атрибути) та закони належать до головних об'єктів пізнавальної діяльності в філософії. Загальновідомою є і теоретична, і практична цінність цих знань як евристичного інструментарію теоретично та практично спрямованої пізнавальної діяльності.

Однією з проблем зазначеної вище тематики є з'ясування змісту полярних (парних) категорій та відношення між ними. Зокрема, можна стверджувати, що загальновідомим є той факт, що зміна змісту в разі, коли форма об'єкта залишилась незмінною, викликає процеси увідповіднення форми до нового змісту. Це стосується, зокрема, матеріальної культури – початково знаряддям з металу надавали таку ж форму, як і передуючим до них кам'яним знаряддям, але, з часом, форма металевих знарядь почала відповідати функціональним вимогам

до них; подібним чином, початково автомобілі виконували у формі диліжансів, приєднуючи до них двигун, і лише з часом, автомобілі набрали обтічних форм, які є доцільнішими в разі швидкого руху.

Загальновідомим є також факт чинності цього зв'язку для суспільних явищ – у межах феодалізму виникає підприємництво, ґрунтоване на найманій праці, і коли ця зміна змісту суспільного виробництва стає значною, вона загострює суперечність з феодальними відносинами в суспільному управлінні. У підсумку, це призводить до увідповіднення форми суспільства (владних відношень в інтересах власників найманого виробництва) його змісту (виробництво ґрунтується на найманій праці).

Згадана відповідність стосується також духовної культури. Для прикладу, перші фільми знімали з декораціями, тобто в них залишилась форма театру – це були театральні вистави, зняті на кінострічку. Лише пізніше було усвідомлено, що кіно можна знімати без декорацій і без сцени. Подібним чином можна витлумачити також початкові етапи філософування – початково шукають обґрунтування тих поглядів, які були закладені в міфах (світ походить з водяної стихії), а вже після цього почали шукати іншу субстанцію для архе. З огляду на ці факти виникають питання: чи чинним є також зворотній зв'язок, чи це відношення є необхідним, та чи є достатні умови, щоб тлумачити такий зв'язок як закон зміни, поруч із іншими законами діалектики.

Аналіз досліджень проблеми. Проблема з'ясування відношення змісту і форми виникла в античній філософії. Водночас, конкретизація питання щодо відношення категорій «зміст» і «форма» еволюціювала відповідно до зміни їх тлумачення. Зокрема, згідно з Платоном (діалоги «Федон», «Федр», «Менон», «Кратил», «Бенкет», «Республіка», «Парменід», «Театет», «Софіст», «Тімей», «Філеб»), незмінювані форми (εἶδος), тобто ідеї, і є справжнім буттям, на відміну від мінливої природи. Самокритика теорії незмінюваних форм як суті буття (у діалозі «Парменід»), а також критика цієї теорії іншими філософами, зокрема Арістотелем [1], призвели не тільки до формування інших відповідей на питання щодо відношення ейдосів з природою, але й до трансформування проблеми у з'ясування відношення між формою і матерією (ὑλη). Проблема з'ясування відношення між формою і змістом постала в обґрунтуванні статусу цих понять як категорій (зокрема принципів діяльності індивідуальної свідомості) у працях Фіхте. Значну увагу аналізу суті цих категорій та відношення між ними було приділено в філософії діалектичного матеріалізму. Підсумкове розуміння відношення між формою і змістом, вироблене в межах цього підходу, можна звести до таких положень [2, с. 460–464]:

1. Відношення між категоріями *зміст* і *форма* фіксує процес розгортання суперечностей у процесі розвитку.

2. У відношенні між цими категоріями в згорнутому вигляді виражено закон єдності й боротьби протилежностей.

3. Поняття *зміст* і *форма* набувають категоріального статусу тільки в разі, коли обидві ці категорії використовують для аналізу розвитку об'єкта з погляду врахування виникнення та протікання внутрішніх процесів у ньому, врахування змін внутрішньої форми. Відповідно до цього, зміст і форму тлумачать як дві протилежно спрямовані сторони єдиного процесу.

4. Особливістю відношення між змістом і формою є те, що і форму, і зміст можна тлумачити як окремі явища, в кожному з яких також можна виокремити їхню форму і зміст.

5. Під час розвитку активним, початково змінюваним чинником є зміст. Форма, залишаючись незмінною, гальмує змінювання змісту. Коли зміна змісту стане істотною, призведе до значного загострення між новим змістом і старою формою, внаслідок чого твориться нова форма, відповідна змісту. Отже, суперечність між формою і змістом долається увідповідненням форми до змісту.

Формування знань в галузі онтології на принципах діалектики та матеріалізму було тимчасовим явищем. Воно мало значний розвиток у тоталітарних країнах соціалізму, в яких всі сфери життя були централізовані. Коли буржуазні революції в Європі долали феодальний устрій, який спирався на ідеалістичні концепції, то для подолання цього устрою представники молоді буржуазії брали на озброєння протилежну, тобто матеріалістичну концепцію. Однак з часом виявилось, що для буржуазії зручнішою є ідеологія, в основі якої лежить філософія, яка не ґрунтується на принципах матеріалізму. Тому, коли під гаслами соціальної справедливості в східній Європі творилися найтоталітарніші в історії людства форми державного та економічного устрою, актуальною знову стала ідеологія, яка спирається на філософію, протилежну до ідеалізму. Отже, знову – на філософію матеріалізму, поєднану на цей час з діалектикою. Водночас, в тоталітарних режимах не змінювали філософію. Для того, щоб громадяни держави не протестували проти тоталітарних відносин у всіх сферах життя, достатньо було хибних, псевдонаукових концепцій, якими без жодного обґрунтованого зв'язку з філософською концепцією обґрунтовували справедливість і прогресивність насправді тоталітарного режиму. Централізація в усіх сферах обігу інформації давала змогу досягати послуху громадян шляхом їх гіпнотизування, тобто неперервного, постійного, повсюдного повторення ілюзорних пояснень щодо перебування громадян в ідеальному суспільстві. (Це виявлялося дієвим в умовах відсутності альтернативної інформації). Водночас, всі ці обставини призвели до того, що одним з напрямів, розвиток пізнання в якому толерувався, була онтологія, зокрема аналіз змісту категорій та проблеми їх систематизації. З подоланням соціалістичного тоталітаризму та формуванням плюралізму в галузі філософії в східноєвропейському регіоні, дослідження в галузі онтології стали рідкісними, як це і є в решті країн, які не перебували в умовах соціалістичного тоталітаризму.

У сучасних дослідженнях категорій змісту і форми акценти щодо цих, як і інших філософських категорій дещо змістилися. Наприклад, у філософському енциклопедичному словнику ці, як і інші категорії, вже не витлумачено як загальнофілософські категорії – інформацію про них уміщено в статті «Категорії діалектики» (тобто категорії окремого філософського напрямку чи вчення) [3].

У контексті аналізу відношення між категоріями *зміст* і *форма* можна виокремити такі проблеми, які доцільно дослідити. Поширеною є думка (згадана вище), що в парі категорій *зміст* і *форма*, перша з них є активною, а друга – пасивною. Наприклад, «зміст відіграє провідну роль відносно форми, оскільки у процесі формотворення самі форми виникають з розвитку змісту як способи його власної організації, що підпорядковується, зрештою, логіці розгортання змісту» [4, с. 7–8]. Подібне фіксують також у спеціальних науках: «В діалектичній єдності форми і змісту у мові провідним є зміст, який відображає зовнішні зміни, а мовна форма так чи інакше змінюється у цілому під впливом змісту, хоча ці зміни не завжди є прямо пов'язаними» [5, с. 767]. Вплив форми на зміст зводять до того, що вона або гальмує протікання відповідних змісту явищ (у разі коли ця форма не відповідає змісту), або не гальмує (в іншому випадку).

Водночас, в контексті відношення змісту й форми виникає таке питання. Якщо увідповіднення форми до змісту відбувається не внаслідок будь яких малих змін змісту, а внаслідок певної значної його зміни, то процес накопичення таких змін є кількісним. Водночас, кількісна зміна будь чого неминуче призводить до зміни форми. Тож виходить, що зміна змісту відбувається через певні формальні зміни. Тому виникає питання: якою є суть відношення між змістом і формою у процесі розвитку?

Інше питання виникає через те, що відношення між змістом і формою подають як об'єктивне, необхідне явище, яке завжди виникає у разі процесу розвитку. Явища, які проявляються в такому зв'язку між різними ознаками, називають за-

конами. У такому разі чому відношення між змістом і формою, на відміну від відношення, скажімо між кількістю та якістю, не вважають всезагальним законом розвитку? У разі позитивної відповіді на це питання виникає ще одне питання, якщо такий закон зв'язку змісту й форми є згорнутим проявом закону єдності й боротьби суперечностей, то чому не тлумачать подібним чином закон переходу кількісних змін у якісні?

Отже, **завдання дослідження** можна конкретизувати як знаходження відповідей на питання: 1) якою є суть відношення між змістом і формою у процесі розвитку, 2) чи є підстави тлумачити таке відношення як закон, і які можуть бути аргументи для кваліфікування цього закону як самостійного.

Для знаходження відповідей на сформульовані питання виконано такі пізнавальні дії: 1) проаналізовано приклад відношення між змістом і формою в процесах розвитку та співставлено результати цього аналізу з поясненнями цього відношення та завданнями дослідження; 2) узагальнено отримані відповіді та виконано пошук прикладів, які можуть суперечити цим узагальненням.

Результати дослідження.

Для з'ясування відношення між змістом і формою під час розвитку проаналізуємо один із прикладів розвитку. Таким прикладом візьмемо явище розвитку суспільного виробництва [2, с. 463–464]. У явищі суспільного виробництва виділено форму, тобто відносини власності утверджені суспільством, відносини, які утверджує і захищає держава, і зміст, тобто те, чи відповідає організація праці цим відносинам. Коли в умовах феодалізму виникає виробництво, ґрунтоване на засадах найманої праці, то спосіб організування праці (зміст суспільного виробництва) перестає відповідати формі, тобто феодальним відносинам власності (формі суспільного виробництва). Однак самого факту виникнення такої невідповідності є недостатньо для того, аби форма увідповіднилася змісту, тобто, аби в суспільстві були утверджені відносини власності, відповідні капіталізму. Для цього потрібен певний кількісний ріст згаданого нового змісту. Тільки тоді, коли виробництво організоване на засадах найманої праці стане значущою суспільною силою, виникнуть умови для увідповіднення форми, тобто відносин власності, утверджених в суспільстві, реальній практиці організації виробництва.

Опишемо цей процес, мінімізуючи опис конкретного явища, тобто обмежуючись категоріями *змісту* й *форми*. У явищі, яке розвивається, виділяють зміст і форму. Змістом в суспільному виробництві є спосіб організації праці. Початково в умовах феодалізму виникла зміна змісту. Ця зміна змісту є окремим явищем – виробництвом, заснованим на найманій праці. Це явище має кількісний вимір. Початково кількість підприємств, в яких праця організована за новим принципом, є мінімальна. Далі ця кількість постійно зростає. Коли накопичення цих змін досягне певної міри, відбувається заміна старої форми новою. Згадане накопичення змін кількісної характеристики змісту, неминуче пов'язане зі змінами якоїсь форми (адже будь яка зміна кількості викликає зміну форми). Виникає питання – яка саме форма змінюється внаслідок описаного процесу? (Йдеться про кількісний вираз явища, яке в наведеному вище аналізі є змістом, тобто способом організації праці на нових засадах). Очевидно, що йдеться про зовнішню форму того явища, яке виокремлено як зміст. Це зростання не є зміною змісту, зміст залишається сталим – це один і той же спосіб організації праці (на засадах найманої праці). Однак кількісний вимір цього явища зростає. Кількісний вимір об'єкта пов'язаний із зовнішньою формою цього об'єкта.

Підсумовуючи стисло процеси зміни форми і змісту в процесі розвитку можна описати так. Початково в явищі з'являється новий зміст. Далі, в разі витлумачення цього нового змісту як явища нижчого рівня, відбувається кількісне зростання цього явища, а отже зовнішньої його форми (оскільки будь яке зростання кількості є ростом, зміною форми). Після досягнення визначеної міри такого кількісного

зростання, зміна змісту явища вищого рівня детермінує зміну форми явища вищого рівня – увідповіднення форми змісту.

Отже, під час розвитку на різних рівнях відбуваються протилежні процеси щодо відношення між змістом і формою. З одного боку, зміна змісту явища викликає потребу увідповіднення форми до цього нового змісту. Отже, на вищому рівні аналізу активним є зміст, а форма увідповіднюється змісту. З іншого боку, є нижчий рівень, коли зміст явища тлумачать як окреме явище, в якому також є свій зміст і форма. Кількісні зміни цього явища (яке на вищому рівні є змістом) на цьому нижчому рівні є зміною його форми. У цьому контексті, зміна форми призводить до зміни якості на вищому рівні.

Отриманий висновок не поширюватиметься на процеси зміни змісту й форми, коли цими термінами описують не внутрішні явища. Візьмімо для прикладу камінь, уміщений в довільному місці космосу. Цей камінь, маючи малі розміри, може мати довільну несферичну форму. В такому разі поступові зміни форми не призводитимуть до жодних змін у змістовій його характеристиці. Однак, коли збільшуватимемо розміри каменю до розмірів планети, досягнемо такого стану, коли внаслідок високого тиску в його середині внаслідок сил тяжіння матеріал каменю розплавиться. У підсумку, внутрішня частина цього тіла стане м'якою, як розплавлений пластилін. У такому разі є підстави говорити, що зміна форми призвела до зміни змісту. Водночас, подібний аналіз не стосується внутрішньої форми, внутрішніх процесів, наслідком протікання яких якраз і може стати виникнення нової якості, виникнення нових структур, більш пристосованих до неруйнівного існування в умовах змінюваного середовища.

Наведемо аргументи для відповіді на друге питання – чи є підстави тлумачити таке відношення як закон. Закон – це таке об'єктивне відношення між якимись ознаками, яке у відповідних умовах завжди проявляється. Якщо в усіх випадках, коли відбувся розвиток, описані відношення між змінами змісту й форми справджуються, то це відношення треба тлумачити як закон. Оскільки в літературі відсутня інформація про випадки, коли під час розвитку не справджувалося б відношення увідповіднення між змістом і формою в процесах розвитку, то є підстави виконати індуктивне узагальнення описаних в багатьох дослідженнях прикладів розвитку. З огляду на це, відношення між формою і змістом треба тлумачити як закон.

Виникає також потреба дати відповідь на останнє зі сформульованих на початку питання – якщо відношення увідповіднення між змістом і формою є законом, то чи є підстави для кваліфікування цього закону як самостійного.

Певний закон є самостійним у разі, коли його положення не можна звести до іншого закону. Скажімо, закони біологічної еволюції у межах спеціальної науки (біології) можна тлумачити як самостійний закон, однак, в межах філософії закони еволюції підпадають під загальніші закони діалектики, тож ці закони еволюції є частковим проявом законів діалектики. Чи можна подібним чином тлумачити закон переходу від невідповідності між змістом і формою до відповідності між ними проявом закону єдності і боротьби протилежностей. Насамперед, доцільно зауважити, що подібним чином можна витлумачити і закон переходу кількісних змін у якісні (мовляв це також здолання невідповідності між кількістю та якістю). Аргументом для відповіді на це питання можна взяти таке: зміна відношень між змістом і формою (як і зміна відношень між якістю й кількістю) є окремими аспектами опису одного й того ж явища (явища розвитку), а отже нема підстав вважати ці відношення несамостійними законами.

На підставі виконаного дослідження можна зробити такі висновки.

1. У процесі розвитку на різних рівнях аналізу відбувається комплекс послідовних процесів, кожен з яких детермінує наступні процеси. Зокрема, перш ніж зміна змісту викличе увідповіднення форми до цього нового змісту, повинно відбутися збільшення форми явища, відповідного згаданому змісту.

2. Оскільки відношення увідповіднення між змістом і формою є стійким, повторюваним, необхідним, об'єктивним відношенням, то таке відношення, такий зв'язок треба кваліфікувати як закон.

3. Оскільки закон увідповіднення між змістом і формою в процесі розвитку описує окремих аспект процесу розвитку, який не описують інші закони, то це дає підстави вважати такий закон самостійним, а не згорнутим відбиттям закону переходу кількісних змін у якісні.

4. Оскільки аналіз процесів розвитку пов'язаний з паралельним описом різних аспектів багатьох процесів, які протікають на різних рівнях, для спрощення подібного аналізу потрібно випрацювати відповідну термінологію.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Fine G. On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms. – Oxford: CLARENDON PRESS, 2004. – 400 p.

2. Руткевич М. Н. Диалектический материализм. – М., «Мысль», 1973. 527 с.

3. Категорії діалектики // Філософський енциклопедичний словник. – Київ: Абрис, 2002. – С. 273–274.

4. Возняк С. С. Специфіка теоретичного аналізу категорій «форма» і «зміст» (у контексті діяльнісно-комунікативного підходу до культуротворення) // Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки, Вип. 19, 2009, С. 3–9.

5. Кочерган М. П. Форма і зміст у мові // Українська мова: Енциклопедія. – К.: Вид во «Укр. Енцикл.» ім. М. П. Бажана, 2004. – 824 с.

REFERENCES:

1. Fine G. On Ideas. Aristotles Criticism of Platos Theory of Forms. – Oxford: CLARENDON PRESS, 2004. – 400 p.

2. Rutkevich M. N. Dialekticheskiy materialism [Dialectical materialism]. – M., «Mysl'», 1973. 527 s.

3. Katehorii dialektyky [Categories of dialectics] // Filosofskiy entsyklopedychniy slovnyk. – Kyiv: Abrys, 2002. – S. 273–274.

4. Vozniak S. S. Spetsyfika teoretychnoho analizu katehorii «forma» i «zmist» (u konteksti diialnysno-komunikatyvnoho pidkhodu do kulturotvorennia) [Specificity of the theoretical analysis of the categories of «form» and «content» (in the context of activity-communicative approach to culturation)] // Naukovyi visnyk Volynskoho natsionalnoho universytetu imeni Lesi Ukrainky, Vyp. 19, 2009, S. 3–9.

5. Kocherhan M. P. Forma i zmist u movi [Form and content in language] // Ukrainka mova: Entsyklopediia. – K.: Vyd vo «Ukr. Entsykl.» im. M. P. Bazhana, 2004. – 824 s.

Хамар У., кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри історії філософії філософського факультета Львівського національного університету імені Івана Франка (Львів, Україна), E-mail: Ukhamar@gmail.com

Аналіз отношения между категориями содержание и форма.

Аннотация. Исследовано суть отношения между содержанием и формой в процессе развития и выяснено есть ли основания толковать такое отношение как самостоятельный закон. Проанализировано примеры отношения между содержанием и формой в процессах развития и обобщено полученные результаты: прежде чем изменение содержания вызовет соответствующие изменения формы к этому новому содержанию, должно состояться увеличение формы явления, соответствующего упомянутому содержанию; поскольку отношение соответствия между содержанием и формой является стойким, повторяемым, необходимым, объективным, то такую связь надо квалифицировать как закон.

Ключевые слова: философские категории, содержание, форма, отношение между категориями.

Khamar U., PhD in philosophical Sciences, docent, associate professor of the department of the history of philosophy, Lviv national University named after Ivan Franko (Lviv, Ukraine), E-mail: Ukhamar@gmail.com

Analysis of the relationship between the categories of content and form.

Abstract. This article studied the relationship between the content and form categories. We

specify the research objective in finding answers to the following questions: 1) what is the nature of the relationship between content and form of development, 2) is there any reason to interpret this relationship as an independent law.

We performed the following cognitive actions: 1) analysis of the examples of relationship between content and form in development and comparison of the results of this analysis and explanations of the relationship and objectives of the study; 2) summary of the answers we received as well as the search for the examples that can contradict this summarization.

Research results.

1. We highlight the content and form in the developing phenomenon. When the accumulation of changes reaches certain extent, the new form replaces the old one. At the same time, when quantitative changes (the change in form always accompanies them) transform into a new quality, the change in form leads to the change in content. Thus, the opposite processes for the relationship between form and content occur during the development at different levels.

2. If a certain relationship always appears in appropriate conditions, we qualify it as law. Given this, we should interpret the relationship between the content and form as law. A certain law is independent if we cannot reduce its provision to another law.

Keywords: philosophical categories, content, form, relationship between categories.

УДК 791.43.01

Кириченко М. С.,

кандидат філософських наук, доцент кафедри історії філософії
КНУ імені Тараса Шевченка
(Київ, Україна), E-mail: visnukdnu@i.ua

ПРОЛЕГОМЕНИ ДО КІНОФІЛОСОФІЇ РЕАЛЬНОСТІ

(Д. Кроненберг, К. Дюпє, Вачовські, А. ван Вармердам, К. Нолан, М. Ханеке, П. Грінуйей, Д. Карпентер, Е. Дразан, Л. Бунюель, А. Хічкок, А. Ходоровські)

Анотація. Ця стаття є лаконічним широкомасштабним вступом до кінофілософії реальності через наступні рубрики: кіно-перереформатування філософської реальності; матеріалізації кіно-реальності; уніфікована і кіно-уніфікована реальність-віртуальність; дискримінація сну – реальність і кіно-реальність; кіно-ілюстрація Я-реальності/реальностей; заздалегідь-не-встановлена кіно-реальність; соціально-обернена кіно-реальність; кіно-змінена гра з реальністю; місце реальності кіно-переглядаючого; гіпер-реальне кіно-уявного; реальне як емоційне; реальне як непомітне; реальність як ідеологія; поверхні реальності; перебудова буденної реальності; кіно-матеріалізація психоаналітичного бунту реальності; кіно-пошук справжньої реальності.

Ключові слова: кінофілософія, кіно-реальність, гіпер-кіно-реальність, кіно-перереформатування, кіно-матеріалізація, кіно-віртуальність, кіно-уявне, кіно-сон, кіно-пошук, кіно-ідеологія.

Кіно-перереформатування філософської реальності. Девід Кроненберг закликає екзистенцію: ««eXistenZ» is «Paused»»!!! [14]. Кінематограф сьогодні виявляється тим філософським засобом, який перереформатує непохитність філософської реальності, в даному разі – реальність екзистенціалізму.

Здавалося б, – як зупинити, або поставити на паузу існування? Але як щодо самого поняття існування? Чи за екзистенціалістського часу вже були дані вичерпні відповіді щодо визначення цього поняття?

Тому одна з можливостей подолання «існування» – це переформулювання, перереформатування поняття «існування», його змістів, смислів і конотацій. Змінена реальність «існування» вже не буде тим існуванням, в рамках якого воно визначається дечим абсолютним. Разом із зміною змісту смислу поняття змінюється і його значення в рамках смислу [2; 4; 16].

Екзистенціалістські визначення поняття екзистенції схиляються до начебто саме собою зрозумілого. Але що є цим «само-сабою-зрозумілим», «буденним», «повсякденним» – чи воно є настільки прозорим, як його нам намагаються подати навіть

філософи [3; 13]. Доведенням можливості відмінного від усталеного, повсякденного сприйняття реальності є авторське кіно. Артхаус перевертає ситуацію сталого сприйняття реальності на протилежну, іншу, інакшу.

Матеріалізована кіно-реальність. Мистецтво про кіномистецтво розриває шаблони через демонстративну матеріалізацію віртуальних образів кіно – вони стають частиною фізичного простору, частиною реальності, звичайно, інакшою реальністю, переформатовуючи буденність – відкриваючи в ній зворотній бік, невидиму сутність [6].

Уніфікована і кіно-уніфікована реальність-віртуальність. Показовим, в цьому відношенні є «Реальність» Квентіна Дюпье [19]. Ім'ям «Реальність» названий персонаж фільму – дівчина. Чи може бути людина уособленням реальності. «Я – одноосібний розпорядник Реальності». Тоді реальностей стільки, скільки її уособлень і бачень. Навіть якщо реальність віртуальна, чому вона має бути представлена як універсальна – в разі братів/сестер Вачовські [31; 32; 33]. Універсалізація віртуальності є сценарієм перенесення порядку реальності до віртуального. Реальнісна уніфікація концентрує сенси в джерелах їх ретрансляції.

Дискримінація сну – реальність і кіно-реальність. Особливим стату-сом наділений Сон в «Реальності». Дискримінація Сну, заперечення його права на значимість як реальності, а не як випадку психоаналізу є характеристичною особливістю дискурсу про реальність. В «Реальності» ж сон і є реальністю, в якій перебувають всі персонажі. Неможливість розрізнення сну і реальності надає можливість рекурсивної рефлексії щодо реальності, яка розповсюджується за межі кіно, з постановням питання про сон режисера, що знімає кіно, введення в психоделічний стан сну – глядача.

Кіно-ілюстрація Я-реальності/реальностей. Рекурсивне сприйняття себе як іншого і себе якіншого для іншого характерне для ранньої роботи Крістофера Нолана «Жук-Скакун», де боротьба між персонажами в середині рекурсії може символізувати детериторіалізацію і ретериторіалізацію «Я», де Реальність сторонньо нерозрізнявана і, уособлена тілесністю, оманлива [27].

Заздалегідь-не-встановлена кіно-реальність. Сценарист-режисер і актор взаємодіють, дискутуючи – перетворюють, змінюють Реальність перебігу подій в «Офіціанті» Алекса ван Вармердама [34]. Реальність постає такою, яку, здається, можна змінювати і персонажі дійства начебто не є приреченими до власної долі, як і персонажі реального життя із власними ролями, які можуть розглядатись як заздальегідь-, наперед-визначені, а не ті, сценарій яких можна змінити, літературно переопрацювати і зафільмувати.

Соціально-обернена кіно-реальність. В «Боргмані» Вармердама [35] люди, які ведуть «земляний» спосіб життя, – виявляються здатними впливати і перетворювати «цивілізоване» існування «врівноважених» людей. Постає обернена реальність впорядкування соціуму, виходячи із штучної організації принципів і моралі, які виявляються хиткими під тиском нудьги і цікавості.

Несподівані повороти, змінені обставини, нестандартний хід думок і неочікувані дії є ілюстрацією нової реальності свободи, яка постає всупереч переконаності в неможливості вільно мислити і діяти в обставинах «заданого» способу «мислення» та «пізнаної необхідності» «вимушеної» поведінки.

Кіно-змінена гра з Реальністю. Гра з реальністю в кінематографі покликана продемонструвати свободу можливостей в перетворенні дійсності. «Нормальний шизофренік» Ж. Дельоза [17] стає втіленим образом численних диваків-персонажів Вармердама. Штучність і необов'язковість «відображення» порядку реальності в кіно демонструється через порушення характерних закономірностей, в які, як правило, вірить глядач, при цьому розуміючи, що він в кіно, переглядає фільм.

Занурюючись в реальність кіно – раптом, несподівано може статися так, що реальність кіно не повторює реальність, порядок дійсності – письмовий стіл і теле-

фон опиняється в лісі; фільм, який ще не почали знімати – йде в кінотеатрі; людина зустрічається сама із собою, але сподівається вилікуватись від цього в психіатричній лікарні; нога прострілена, але це не заважає і не боляче; кабан проковтнув VHS відеокасету; те, що бачить одна людина, інша не бачить впритул і не хоче бачити.

Місце Реальності кіно-переглядаючого. А чи справді реальність в кіно має поставати репрезентативною реальністю, чи не може, чи не має вона бути конструктом, який хоча б викриває «приреченість» на репрезентацію. Інше кіно демонструє глядачеві те, що він дивиться кіно, а не спостерігає за реальністю. Реальність вислизає разом із зануренням до іншої реальності. Якою була реальність під час занурення до реальності перегляду кіно, де був глядач – в реальності перегляду, чи в представлений в фільмі реальності. І тоді в якому сенсі одна реальність є реальною, а інша не-реальною.

Гіпер-Реальне кіно-уявного. Начебто, розуміючи, що переглядаєш фільм, можеш відчувати гіперреальність того, що переглядаєш, як в разі із «Відео Бенні» та «Забавними іграми» Ханеке [23; 24]. Гіперреальність співпереживання може затьмарювати те, що нічого не відбувається в реальності, як в разі акцентування на власному існуванні через каттерство [36] або через «хеппенінг» Нітча [7]. Спірне питання, чи настає через такий перегляд снафф-сцен катарсис, або це просто вияв збочення, який можна було б назвати зоо-фашизмом (узаконене масове вбивство тварин – в даному випадку – задля «мистецтва»). Але переміщення до кіно-реальності «Забавних ігор» здається неминучим. Розуміння, що це «лише кіно» не заважає сприймати його як гіпер-реальне/ість.

Кіно, як виявляється, здатне, і в досить різноманітних смислах, змінювати реальність. Твердження про різні реальності стає не припущенням, а констатацією.

Реальне як емоційне. Повсякденність, як ми її звикли сприймати, не обов'язково є тим, що ми про неї думаємо, є тим, як ми її відчуваємо. Реальність залежна від установок щодо неї. Ці установки викликають відповідні думки та емоції. В фільмі Пітера Грінуея «ZOO» [21] – жінка, яка потрапила в аварію через лебедя, втратила ногу. Спершу вона майже домовляється щодо протезу, але згодом їй видається її положення привілейованим. Вона згадує одну із повій, яка користувалась неабияким попитом, але при цьому в неї не було жодної ноги. Висновок кіно персонажа: чим менш рухомою, більш безпомічною є людина, тим більше щодо неї турботи, тим більше до неї уваги і співчуття. Жінка домовляється про ампутацію другої ноги... Зі сторони жінка має викликати співчуття, якщо ж ми знаємо, що це її вільне рішення, її вибір – які емоції це викликає... Наочний приклад того, що ми бачимо, думаємо і відчуваємо, однозначно емоційно реагуємо в залежності від установки/установок і звички/звичок.

Реальне як непомітне. В буденності людина має справу з об'єктами, форма і положення яких в просторі не класифікуються, «самоочевидності» не привертають уваги. «Реконструкція вертикальних об'єктів» Грінуея [22] – кіно, яке привертає увагу до всього вертикального, що попередньо здавалося банальним (стовпи, дерева та ін.) – тепер постає предметом/предметами, які набувають реальний мистецько-повсякденний вигляд – реальність зазнала зміни/змін... Трансформувалися стереотипи сприйняття – щось феноменологічно фонове стає центральним об'єктом враження.

Реальність як ідеологія. Білборди реклама, обкладинки модних журналів – повсякденна реальність, що залишається поза пильним критичним поглядом обивателя. Справжнє обличчя конс'юмеристського суспільства зображено Джоном Карпентером в фільмі «They Live» [12]. Головний герой, одягаючи спеціальні окуляри починає бачити справжнє обличчя «суспільства спектаклю» [1; 15].

На білбордах, торгівельних вивісках, зовсім інші закляки, лозунги, надписи: «OBEY», «MARY AND REPRODUCE» «NO INDEPENDENT THOUGHT», «CONSUME», «BUY», «WATCH TV», «SUBMIT», «CONFORM», «NO

THOUGHT», «STAY ASLEEP», «SLEEP», «WORK 8 HOURS», «SLEEP 8 HOURS», «PLAY 8 HOURS», «NO IDEAS», «FOLLOW», «DO NOT QUESTION AOTORITY», «[MONEY] IS YOUR GOD». Білборди, реклама та ін. несуть прихований смисл, приховані настанови, приховану ідеологію і біополітику. Реальність постає як ідеологія, ідеологічна обгортка реальності/реального.

С. Жижек в «Кіногіді» [37] називає окуляри головного героя «ідеологічними окулярами». Ідеологія виявляється не тим, що можна легко розпізнати, маючи просто гарний зір. Те, що ми бачимо «чітко і ясно» є зовсім неочевидним. І чим чіткіше, яскравіше буде зображення, тим важче нам щось впізнати за ним, крім самого цього зображення. Все відбувається навпаки – ідеологія – це не окуляри, які спотворюють наше бачення, знявши які ми стаємо вільними від ідеології. Ідеологія є тим, що є в нас, і є тим, що ми в собі не можемо розпізнати. Звідси тяга «Таксиста» Мартіна Скорцезе [28] до самогубства – оскільки це безсвідомо-єдиний шлях позбутися ідеології. Ідеологія це наше власне сприйняття реальності. Критика однієї ідеології відсилає до іншої ідеології. «В певному сенсі ми насолоджуємось власною ідеологією», «правда може заподіяти багато болю, вона може зруйнувати багато ілюзій». «Жорстокість примусового вивільнення, людину слід змусити/змушувати бути вільною». «Свобода – це боляче» [37: 0.06.04, 0.07.05, 0.07.23, 0.07.30].

Саме розуміння людини як споживача є «новим гуманізмом», новим сучасним уявленням про людину. Людина стає засобом в процесі виробництва-споживання. Людина сама стає продуктом, що виробляється, виробництво споживача. Некритичий погляд, відсутність критичного мислення [20], виховання, освіта в світлі соціалізації та адаптації індивіда до суспільства споживання забезпечує «гармонійне» функціонування такого «суспільства» [1].

Людина постає такою, в яку інтерналізоване поняття людини і людського, гуманізм як ідеологія. Тому позбутися ідеології можна через антигуманізм, саме поняття якого тільки й пов'язане з розумінням гуманізму як ідеології. Антигуманізм є сама критика ідеології, яка принаймні, менш субстантивує розуміння людини, суспільства тощо [8].

Анти-ідеологічна кіно-реальність «They Live» унаочнює ідеологічність некіно-реальності. З'являється можливість критичного переосмислення уявлень про реальність. Кіно-реальність постає тут позитивною віртуальністю, позитивною гіпер-реальністю, що допомагає усвідомленню негативної гіпер-реальності. Гіпер-реальності підкріпленої безперервним калейдоскопом блимаючи картинок, візуалізації і аудіолізації будь-чого, підкорення собі часу і простору через новітні форми взаємодії з індивідом. На зміну телебаченню і модним журналам приходять «індивідуалізовані» ЗМІ, мас-медіа, ретранслюючи меми, фрейми через особисті гаджети, приставлені до індивіда. Людина розчиняється в фрагментованому інформаційному потоці, її свідомість розривається і складається в калейдоскопічній феєрії купи інформаційного сміття. Вона блукає лабіринтами непотрібу власної свідомості, залишаючись строго маршрутизованою [30] в умовах матеріалізованих форм контролю.

Споживання в умовах «примусу» до споживання мало б сприйматися в сучасному суспільстві як робота. Можливо, високооплачувана робота. Не сам індивід мав би сплачувати за товар, але споживачеві мала б нараховуватись зарплата за роботу-споживання. І навпаки, якщо людина хоче надмірно працювати, то вона мала б за це доплачувати, оскільки тим самим вона платить за задоволення [4; 9].

Тим самим, бачимо як реальність може бути позитивно кіно-усунена, кіно-підмінена, кіно-обернена, не штучно, а в зв'язку з переосмисленням дійсного стану речей, через застосування критичного мислення, мистецького бачення, через вихід за рамки прийнятого, за рамки ідеології/ідеологій.

Поверхні реальності. Ентоні Дрейзен в фільмі «Hurllyburly» [18] демонструє можливість спілкування на різних щаблях реальності. Рівні реальності постають

плацдармом спілкування окремих груп людей. Одна з цих груп, її члени можуть розуміти один одного і людей іншого рівня. Інша, назвем її групою людей, можуть розуміти лише людей власного рівня. Творчий рівень спілкування дозволяє винищитись над рівнем буденності і знаходити галявини свободи поміж встановленого порядку реальності.

Порядок реальності руйнується разом із застосуванням іншої/інакшої логіки її опису. Коли один з персонажів потрапляє в автокатастрофу і гине в ній, його друзі намагаються проінтерпретувати те, що відбулося виходячи із листа, який вони отримали. Інтерпретуючи лист, вони звертаються до тлумачного словника, «я зазирну до словника, можливо він допоможе, словник, можливо там є відповідь – чому». Можливо є смисл в тому, щоб перерахувати літери. Можливо лист – це анаграма. «Якщо гинеш в результаті непередбачуваної події, розумієш неминучість і необхідність послідовного ходу речей»... [18: 1:32:30, 1:35:55].

В середині фільму. Раптом до машини, в якій пересуваються двоє з персонажів, передають через вітрове скло сітку апельсинів. Цей сюжет абсолютно не пов'язаний ні з чим. Це певний символічний акт. Це вказівка на те, що реальність не завжди має уявлювані нами причинно-наслідкові зв'язки. Тим більше кіно-реальність. Ніхто не змушує режисера дотримуватись логіки «реальності». Порядок реальності не встановлений на невідзнятій кіноплівці. Є різні можливості наповнення порожньої реальності, наприклад, апельсинами). Є безліч можливостей...

Перебудова буденної реальності. Можливість сидіти в їдальні за столом на Unitas-ax, палити і читати журнали, а у вбиральні їсти, як в «Примарі свободи» [11]. Переформатування і переобладнання функціональних приміщень, пере-розмітка територій є символом протесту щодо розпорядження порядком реальності, протестом проти його нав'язування і встановлення.

Коли єпископ стає садівником, як в «Скромній чарівності буржуазії», порядок встановленої реальності порушується [10]. Єпископа не впізнають в одязі садівника і проганяють з будинку. Переодягнувшись, він повертається, здобуваючи справедливе визнання в якості єпископа. Як варіант в зворотному порядку – свинопас vs «інтелігент». Кафкіанське перевтілення навпаки. З'ясовується, що від одязі залежить сприйняття соціальної ролі. Переодягання є тотальною грою повсякдення. Так званий «соціальний транвестизм», «травесті соціальних ролей», як виявляється, можливе не тільки в сфері гендеру.

Матеріалізація психоаналітичного бунту реальності. Раптом птахи починають нападати на людей. Поступово ситуація загострюється, гинуть люди. Реальність, яку зображує А. Хічкок [25] зображує нехарактерне перетворення природно-тваринного світу. Знову таки, звичне стає незвичним. Впевненість людини в перемозі над природою усувається. Реальність, яку ми знаємо стає реальністю, якої ми не знаємо, загрозливою, непередбачуваною.

Але, як варіант, можлива й психоаналітична інтерпретація – мати перешкоджає сексуальним стосункам власного сина, птахи є матеріалізованим супер-его матері – «єдиновий вінегрет». «Чому птахи атакують? Це схоже на вторгнення іншого виміру, який буквально розриває реальність на шмаття». Реальність руйнується разом із руйнацією невидимого символічного порядку реальності. [37: 0:06:23; 0:07:13].

Пошук справжньої реальності. Так що ж насправді відбувається з реальністю – питання, на яке намагається відповісти в «Святій горі» А. Ходоровськи. Чи можна визначити рамки духовного пошуку в певних рамках соціального?

Але питання про справжність реальності може й не бути гранично абстрактним. Прихована реальність стає справжньою разом з її викриттям. Викриттям тих механізмів, які забезпечують буття реальності такою, якою ми її уявляємо, реальності як «соціального уявного», реальності як реальності ЗМІ і медіа. Реальність постає в своїх конкретних, безапеляційних формах через викриття-дослідження [29], розкриваються – дійсний механізм і внутрішню організацію, шари і специфіку.

Протилежністю невизначеності є тимчасова визначеність, і через це, можливість її подолання. Це подолання є подолання самої абстракції поняття «реальність».

«Сідайте. Я обіцяв Вам велику тайну. І я Вас не розчарую. Чи це кінець нашої подорожі? Кінця не існує. Ми зібрались в цьому місці, щоб пізнати секрет безсмертя. Щоб бути як боги. І от ми, смертні, сидимо тут, більш людські, ніж вони. Якщо ми не досягли безсмертя, принаймні ми досягли реальності. Все починається із казки. І ми ожили. Але чи є реальністю це життя? Ні. Це кіно. Зум камера. Ми лише образи, мрії, сні, фотографії, кадри. Ми не маємо сидіти тут ув'язнені. Ми знищимо цю ілюзію, це чарівництво. Прощавай свята гора. Нас чекає справжнє життя» [26: 1:50:15- 1:52:00].

БІБЛОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Кириченко М. С. Рефлексії «реальності» *immaculata* щодо відповідності еволюції соціального автоматизму // НАУКОВИЙ ЧАСОПИС НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія № 7 (30 (43)). Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: Зб. наукових праць, 2013, № 28/42, С. 139–146.

2. Кириченко М. С. Просвітництво та альтернативи сучасним філософсько-критичним пошукам // Міжн. наук. конф. (2012 ; Київ). Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2012», 18–19 квіт. 2012 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2012. – Ч. 1. – С. 145–146.

3. Кириченко М. С. «Нейтральна» мета-теорія Канта-Серто щодо теорій практик Фуко і Бурдьє // «Дні науки філософського факультету – 2017», Міжн. наук. конф. (2017; Київ). Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2017».

4. Кириченко М. С. Нонсенсний смисл та символічний обмін (Ж. Дельоз і Ж. Бодріяр) // Матеріали Міжнародної наукової конференції «Дні науки філософського факультету – 2005» – К., 2005 – С. 66–68

5. Кириченко М. С. Спроба вивільненого мислення в умовах суспільства спектаклю (Гі Дебор) // «Дні науки філософського факультету – 2011», Міжн. наук. конф. (2011; Київ). Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2011», 20–21 квіт. 2011 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2011. – Ч. 1. – С. 157–159.

6. Перепелкин А. Тела и телевизоры, – URL: <http://www.colta.ru/articles/cinema/4585> (Дата обращения 23.04.17)

7. Нітш Г. «Хеппенінг», – URL: <http://www.nitsch.org/index-en.html> (Дата звернення 23.04.17)

8. Althusser L.-P. Pour Marx (recueil de textes extraits de diverses revues, 1960–1965). – P.: La Découverte, 1986. – 392 p.

9. Baudrillard J. La Société de consommation. Ses mythes, ses structures. – P, Gallimard, 1970 – 320 p.

10. Bunuel L. «Le Charme discret de la bourgeoisie», – URL: http://www.imdb.com/title/tt0068361/?ref_=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)

11. Bunuel L. «Le fantôme de la liberté», – URL: <https://my-hit.org/film/20780/> (Accessed 23.04.17)

12. Carpenter J. «They Live», – URL: http://www.imdb.com/title/tt0096256/?ref_=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)

13. Certeau M. L'invention du quotidien, tome 1 : Arts de faire, tome 2 : Habiter, cuisiner. – Paris, Gallimard, 1990. – 349 p.

14. Cronenberg D. «eXistenZ», – URL: http://www.imdb.com/title/tt0120907/?ref_=nm_film_dr_12 (Accessed 23.04.17)

15. Debord G. La société du spectacle. – Paris, Gallimard. 1969. – 224 p.

16. Deleuze G. Logique du sens. – P. Collection Critique, 1969. – 392 p.

17. Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux. – P., 1980. – 647 p.

18. Drazan A. Hurlyburly, – URL: http://www.imdb.com/title/tt0119336/?ref_=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)

19. Dupieux Q. Réalité, – URL: http://www.imdb.com/title/tt2392672/?ref_=nv_sr_3 (Accessed 23.04.17)

20. Freire P. Education for Critical Consciousness. – New York, Seabury Press, 1983. – 176 p.

21. Greenaway P. «ZOO: A Zed And Two Noughts», – URL: // http://www.imdb.com/title/tt0090366/?ref_=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)
22. Greenaway P. Vertical Features Remake, – URL: http://www.imdb.com/title/tt0075386/?ref_=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)
23. Haneke M. Funny Games, – URL: http://www.imdb.com/title/tt0808279/?ref_=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)
24. Haneke M. Benny's Video, – URL: http://www.imdb.com/title/tt0103793/?ref_=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)
25. Hitchcock A. «The Birds», – URL: <https://my-hit.org/film/2890/> (Accessed 23.04.17)
26. Jodorowsky A. «The Holy Mountain» // «La montaña sagrada», – URL: http://www.imdb.com/title/tt0071615/?ref_=nv_sr_1 (Accessed 23.04.17)
27. Nolan Ch. «Doodlebug», – URL: http://www.imdb.com/title/tt0411302/?ref_=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)
28. Scorsese M. Taxi Driver, – URL: http://www.imdb.com/title/tt0075314/?ref_=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)
29. Urry J. «Offshoring». – Cambridge: Polity, 2014. – 200 p.
30. Urry J. Mobilities. – Cambridge: Polity Press, 2007. – 283 p.
31. Wachowski Andrew and Laurence. La trilogie Matrix (partie 1), – URL: http://www.imdb.com/title/tt6270762/?ref_=fn_al_tt_3 (Accessed 23.04.17)
32. Wachowski Andrew and Laurence. La trilogie Matrix (partie 2), – URL: http://www.imdb.com/title/tt6270766/?ref_=fn_al_tt_2 (Accessed 23.04.17)
33. Wachowski Andrew and Laurence. La trilogie Matrix (partie 3), – URL: http://www.imdb.com/title/tt6270768/?ref_=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)
34. Warmerdam Alex van. «Ober», – URL: <https://my-hit.org/film/1213/> (Accessed 23.04.17)
35. Warmerdam Alex van. Borgman, – URL: http://www.imdb.com/title/tt1954315/?ref_=nm_film_act_2 (Accessed 23.04.17)
36. Žižek S. Welcome to the desert of the real! – New York, NY, 2002. – 159 c.
37. Žižek S. The Pervert's Guide to Ideology, – URL: http://www.imdb.com/title/tt2152198/?ref_=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)

REFERENCES:

1. Kyrychenko M. S. Refleksii «realnosti» immaculatam shchodo vidpovidnosti evoliutsii sotsialnoho avtomatyzmu [Reflection of «reality» immaculatam on the compliance of the evolution of the social automatism] // *NAUKOVYI ChASOPYS NPU imeni M. P. Drahomanova. Seriiia № 7 (30 (43)). Relihiieznavstvo. Kulturolohiiia. Filosofiiia: Zb. naukovykh prats*, 2013, № 28/42, S. 139–146.
2. Kyrychenko M. S. Prosvitnytstvo ta alternatyvy suchasnym filosofsko-krytychnym poshukam [Education and alternatives to modern philosophical and critical] // *Mizhn. nauk. konf. (2012 ; Kyiv). Mizhnarodna naukova konferentsiia «Dni nauky filosofskoho fakultetu – 2012»*, 18–19 kvit. 2012 r. : [materialy dopovidei ta vystupiv] / redkol.: A. Ye. Konverskyi [ta in.]. – K. : Vydavnycho-polihrafichniy tsentr «Kyivskiy universytet», 2012. – Ch. 1. – S. 145–146.
3. Kyrychenko M. S. «Neitralna» meta-teoriiia Kanta-Serto shchodo teoriii praktyk Fuko i Burdie [«Neutral» meta-theory of Kant certeau about the theory of the practices of Foucault and Bourdie] // «Dni nauky filosofskoho fakultetu – 2017», *Mizhn. nauk. konf. (2017; Kyiv). Mizhnarodna naukova konferentsiia «Dni nauky filosofskoho fakultetu – 2017»*.
4. Kyrychenko M. S. Nonesnyi smysl ta symvolichniy obmin (Zh. Deloz i Zh. Bodriiar) [Nonsense meaning and symbolic exchange (. Deleuze and the Same. Bodrer)] // *Materialy Mizhnarodnoi naukovi konferentsii «Dni nauky filosofskoho fakultetu – 2005»* – K., 2005 – S. 66–68
5. Kyrychenko M. S. Sproba vyvilnenoho myslennia v umovakh suspilstva spektakliu (Hi Debor) [Released Try thinking in terms of society of the spectacle (Guy Debord)] // «Dni nauky filosofskoho fakultetu – 2011», *Mizhn. nauk. konf. (2011; Kyiv). Mizhnarodna naukova konferentsiia «Dni nauky filosofskoho fakultetu – 2011»*, 20–21 kvit. 2011 r. : [materialy dopovidei ta vystupiv] / redkol.: A. Ye. Konverskyi [ta in.]. – K. : Vydavnycho-polihrafichniy tsentr «Kyivskiy universytet», 2011. – Ch. 1. – S. 157–159.
6. Perepelkin A. Tela i televizory [Body and televisions], – URL: <http://www.colta.ru/articles/cinema/4585> (Accessed 23.04.17)
7. Nitsh H. «Kheppeninh» [Happenings], – URL: <http://www.nitsch.org/index-en.html> (Accessed 23.04.17)

8. Althusser L.-P. Pour Marx (recueil de textes extraits de diverses revues, 1960–1965). – P.: La Découverte, 1986. – 392 p.
9. Baudrillard J. La Société de consommation. Ses mythes, ses structures. – P., Gallimard, 1970 – 320 p.
10. Bunuel L. «Le Charme discret de la bourgeoisie», – URL: http://www.imdb.com/title/tt0068361/?ref=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)
11. Bunuel L. «Le fantôme de la liberté», – URL: <https://my-hit.org/film/20780/>
12. Carpenter J. «They Live», – URL: http://www.imdb.com/title/tt0096256/?ref=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)
13. Cerateau M. L'invention du quotidien, tome 1 : Arts de faire, tome 2 : Habiter, cuisiner. – Paris, Gallimard, 1990. – 349 p.
14. Cronenberg D. «eXistenZ»? – URL: http://www.imdb.com/title/tt0120907/?ref=nm_fimg_dr_12 (Accessed 23.04.17)
15. Debord G. La société du spectacle. – Paris, Gallimard, 1969. – 224 p.
16. Deleuze G. Logique du sens. – P. Collection Critique, 1969. – 392 p.
17. Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux. – P., 1980. – 647 p.
18. Drazan A. Hurlyburly, – URL: http://www.imdb.com/title/tt0119336/?ref=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)
19. Dupieux Q. Réalité, – URL: http://www.imdb.com/title/tt2392672/?ref=nv_sr_3 (Accessed 23.04.17)
20. Freire P. Education for Critical Consciousness. – New York, Seabury Press, 1983. – 176 p.
21. Greenaway P. «ZOO: A Zed And Two Noughts», – URL: // http://www.imdb.com/title/tt0090366/?ref=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)
22. Greenaway P. Vertical Features Remake, – URL: http://www.imdb.com/title/tt0075386/?ref=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)
23. Haneke M. Funny Games, – URL: http://www.imdb.com/title/tt0808279/?ref=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)
24. Haneke M. Benny's Video, – URL: http://www.imdb.com/title/tt0103793/?ref=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)
25. Hitchcock A. «The Birds», – URL: <https://my-hit.org/film/2890/> (Accessed 23.04.17)
26. Jodorowsky A. «The Holy Mountain» // «La montaña sagrada», – URL: http://www.imdb.com/title/tt0071615/?ref=nv_sr_1 (Accessed 23.04.17)
27. Nolan Ch. «Doodlebug», – URL: http://www.imdb.com/title/tt0411302/?ref=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)
28. Scorsese M. Taxi Driver, – URL: http://www.imdb.com/title/tt0075314/?ref=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)
29. Urry J. «Offshoring». – Cambridge: Polity, 2014. – 200 p.
30. Urry J. Mobilities. – Cambridge: Polity Press, 2007. – 283 p.
31. Wachowski Andrew and Laurence. La trilogie Matrix (partie 1), – URL: http://www.imdb.com/title/tt6270762/?ref=fn_al_tt_3 (Accessed 23.04.17)
32. Wachowski Andrew and Laurence. La trilogie Matrix (partie 2), – URL: http://www.imdb.com/title/tt6270766/?ref=fn_al_tt_2 (Accessed 23.04.17)
33. Wachowski Andrew and Laurence. La trilogie Matrix (partie 3), – URL: http://www.imdb.com/title/tt6270768/?ref=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)
34. Warmerdam Alex van. «Ober», – URL: <https://my-hit.org/film/1213/> (Accessed 23.04.17)
35. Warmerdam Alex van. Borgman, – URL: http://www.imdb.com/title/tt1954315/?ref=nm_fimg_act_2 (Accessed 23.04.17)
36. Žižek S. Welcome to the desert of the real! – New York, NY, 2002. – 159 c.
37. Žižek S. The Pervert's Guide to Ideology, – URL: http://www.imdb.com/title/tt2152198/?ref=fn_al_tt_1 (Accessed 23.04.17)

Кириченко М. С., кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии КНУ имени Тараса Шевченко (Киев, Украина), E-mail: visnukdnu@i.ua

Пролегомены к кинофилософии реальности (Д. Кроненберг, К. Дюпье, Вачовски, А. ван Вармердам, К. Ноллан, М. Ханеке, П. Гринуэй, Д. Карпентер, Е. Дразан, Л. Бунуэль, А. Хичкок, А. Ходоровски).

Анотация. Эта статья является лаконичным широкомасштабным вступлением к кинофилософии реальности посредством следующих рубрик: кино-перереформатирование

философской реальности; материализация кино-реальности; унифицированная и кино-унифицированная кино-реальность; дискриминация сна – реальность и кино-реальность; кино-иллюстрация Я реальности/реальностей; непредустановленная кино-реальность; социально-перевернутая кино-реальность; кино-измененная игра с реальностью; место реальности кино-просматривающего; гипер-реальное кино-воображаемого; реальное как эмоциональное; реальное как незаметное; реальность как идеология; поверхности реальности; перестройка повседневной реальности; кино-материализация психоаналитического бунта реальности; кино-поиск настоящей реальности.

Ключевые слова: кинофилософия, кино-реальность, гипер-кино-реальность, кино-реформатирование, кино-материализация, кино-виртуальность, кино-представление, кино-сон, кино-поиск, кино-идеология.

Kyrychenko M., PhD in philosophical sciences, associate professor of the department of history of philosophy, KNU of Taras Shevchenko (Kiev, Ukraine), E-mail: visnukdnu@i.ua

Prologomena to the cinema-philosophy of reality (D. Cronenberg, Q. Dupieux, A. and L. Wachowski, A. van Warmerdam, Ch. Nolan, M. Haneke, P. Greenaway, J. Carpenter, A. Drazan, L. Bunuel, A. Hitchcock, A. Jodorowsky)

Abstract. *This article is an introduction to the cinema-philosophy of reality. It examines the cinema interpretation of existentialism; The possibility of realizing the reality of cinema; The embodiment of reality in the person himself, as the carrier of the measure of reality; The relationship of the unification of reality, cinema-reality and cinema-virtuality is traced; An illustration of the possibility of getting rid of discrimination of sleep in cinema reality; It shows recursion, deterritorialization, reterritorialization of the «Self» in the cinema; The possibility of changes in the course of the film in the finished film is open, as the question of the possibility of changing the doom of the movie character, its real existence; Variations of social organization and reformatting of the socially-settled way of life of people; Attention is focused on the possibility of rearranging the habitual location and interaction of things; The question is raised about determining the place of the viewer during the viewing due to the tightness in the viewing; Interesting is the generally accepted and art-house-cinema interpretation of the same events, which in different situations can cause different, even opposite emotions; The cinema-phenomenological shift from centrally perceived things to the side-perceived is emphasized, which thereby becomes central; As film philosophy reveals reality and demonstrates its ideological component, how this ideological component can be concluded in itself, which constitutes the identity of a person; Identities may not overlap and exist in parallel planes; Traditions and customs can be filed in an unusual and unconventional way, thus condemning us to reconsider the foundations; The cinema allows to materialize the reality uncovered by psychoanalysis; And in the end the question arises about the authenticity of reality – where it is – in life or in the cinema, and maybe it is worth asking about the concept of reality.*

Keywords: *cinema-philosophy, cinema-reality, hyper-cinema-reality, cinema-reformatting, cinema-materialization, cinema-virtuality, cinema-image, cinema-quest, cinema-sleep, cinema-ideology.*

Names: David Cronenberg, Alexandro Jodorowsky, Peter Greenaway, Quentin Dupieux, Andrew and Laurence Wachowski, Alex van Warmerdam, Kyrychenko Mikhailo, Hermann Nitsch, Luis Bunuel, John Carpenter, Chris Nolan, Michael Haneke, Anthony Drazan, Martin Scorsese, Alfred Hitchcock, Slavoj Žižek, Michel de Certeau, Jean Baudrillard, Louis Althusser, Gilles Deleuze, John Urry, Paulo Freire.

Кириченко М. О.,

кандидат педагогічних наук, доктор філософії,
професор кафедри державної служби і менеджменту освіти,
перший проректор – проректор
з науково-педагогічної та навчальної роботи,
ДВНЗ «Університет менеджменту освіти» НАПН України
(Київ, Україна), E-mail: kmumo@i.ua

ІНФОРМАЦІЙНА АКСІОЛОГІЯ ЯК ВЧЕННЯ ПРО ЦІННОСТІ ІДЕОЛОГІЇ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

***Анотація.** На засадах інформаційної аксіології виявлено та розглянуто основні цінності ідеології інформаційного суспільства, що зводяться до інформаційної аксіології. Виявлено сутність інформаційної аксіології та представлено її характеристику, що сприяє формуванню вчення про цінності ідеології інформаційного суспільства як складного соціокультурного феномена. В статті дається аналіз ідеології інформаційного суспільства, що базується на цінностях інформації, знання, культури. Наукова новизна дослідження в аналізі нового феномена – ідеології інформаційного суспільства, що є квінтесенцією інформаційного суспільства та просування країни до рівня високорозвинутих. Висновок – вироблення практичних рекомендацій, що стосуються формування ідеології інформаційного суспільства на засадах інформаційної аксіології та формування цінностей культури інформаційного суспільства.*

***Ключові слова:** ідеологія інформаційного суспільства, інформаційні цінності, інформаційна аксіологія, інформаційне суспільство, цінності культури інформаційного суспільства.*

Постановка проблеми у загальному вигляді та зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями. Актуальність теми дослідження в тому, що в умовах інформаційного соціуму зростає місце і роль інформаційної аксіології як основи формування ідеології інформаційного суспільства як такої соціальної архітекτονіки буття, в межах якої можливе вирішення різного роду сучасних проблем – політичних, економічних, духовно-ідеологічних. Основною ланкою інформаційної аксіології слугують цінності, які у своїй багатоманітності пронизують життя індивіда в умовах інформаційного соціуму, органічна цілісність яких об'єднується у кластери інформації, знання, культури. Система інформаційних цінностей ідеології інформаційного суспільства займає фундаментальне положення у структурі людської свідомості та сприяє формуванню інформаційної свідомості і самосвідомості людини інформаційної, в основі якої цінність інформації та інформаційної взаємодії, їх вплив на особистість, соціальні групи та суспільство, та вироблення нового світогляду, нової людини, нового суспільства майбутнього [1, с. 69–80].

Аналіз останніх джерел і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор. Аналіз літературних джерел дозволяє засвідчити наступне. Згідно Д. Белла, постіндустріальне суспільство характеризується у першу чергу тим, що в ньому головним об'єктом людської діяльності виступає інформація, тобто її отримання, переробка, передача, розповсюдження. Розвиток інформаційних технологій привів до створення інформаційних каналів, які охоплюють всю земну кулю. Ідея інформаційного суспільства запропонована ще всередині 40-х рр. XX століття японським дослідником Й. Масудою, З. Бжезинський нове суспільство назвав «технотронним», Р. Дарендорф – посткапіталістичним, А. Етціоні – постмодерністським, Дж. Ліхтайм – постбуржуазним, Г. Кан, В. Інорземцев – постекономічним, К. Боулдінг – постцивілізаційним, Р. Сейденберг – постісторичним, Р. Барнет – постнафтовим, С. Алстром – постпро-

тестантським. Д. Белл першочергове значення відідає знанню, і вважає, що теоретичне знання повинно лягти в основу наукоємних виробництв, що дискурсо-смілюють буття екзистенції-природи-соціуму. Тому зазначимо, що термін «інформаційне суспільство» ввели в науковий обіг у 60-і рр. Й. Масуда, Т. Стоуньєр, М. Порат, Дж. Нейсбіт, Р. Катц.

Віддаючи належне наявним науковим здобуткам у сфері антропології, слід зазначити, що термін «інформаційна аксіологія» як основа формування ідеології інформаційного суспільства ще не отримав спеціального статусу та змісту, що в нього вкладається. Крім того, не виявлена сутність і не сформована її характеристика, в основі якої інформаційні цінності, що також підтверджує актуальність даного дослідження. У процесі наукового дослідження були використані фундаментальні праці з філософської антропології (культурної, соціальної, структурної, політичної) та виявлена роль антропології у процесі формування ідеології інформаційного суспільства. Значна увага приділена аналізу робіт, у яких розглянуто цінності інформації, знання, культури, що є квінтесенцією інформаційного суспільства у роботах Р. Абдєєва, В. Воронкової, О. Дзьобаня, Д. Дубова, В. Даніліяна, М. Кастельса, О. Кивлюк, А. Лазаревича, М. Ожевана, О. Пунченка, О. Сосніна.

Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття. Значущість інформаційної аксіології як вчення про цінності ідеології інформаційного суспільства у теоретично-концептуальному плані дискурсо-смілюється не тільки за змістом, але й за засобами її кодування, способами передачі, положенням індивіда у системі інформаційної взаємодії всередині суспільства і культури. Інформаційна взаємодія є частиною соціальної комунікації, пов'язаної з процесами виробництва інформації, основу яких складають системи цінностей суспільства і культури, що сприяють формуванню ідеології інформаційного суспільства, що культивується засобами Інтернет [2, с. 198]. Формування засад інформаційної аксіології як вчення про цінності ідеології інформаційного суспільства утворюється завдяки інформаційному обміну смислами, з орієнтацією на певні аспекти інформаційних взаємодій, що потребує вивчення ціннісних установок, якими керуються люди у процесі інфовазаємодій, які сприяють формуванню системи поглядів-переконань, що виражають самосвідомість індивіда чи будь-якої соціальної групи. В основі інформаційної аксіології (від грец. *ἀξία* – цінність, *λόγος* – слово, вчення, переконання) – дослідження цінностей інформаційного суспільства як смислоутворюючих засад людського буття, що детермінують спрямованість і мотивованість людської діяльності. Методологічними засадами дослідження інформаційної аксіології як вчення про ідеологію інформаційного суспільства слугує міждисциплінарний підхід, що базується на таких науках, як космобіологія, космопсихологія, віртуалістика, трансгуманізм, екоетика, трансперсональна психологія, імагогіка та імагологія як науки про відображення та технологію перетворення людини та універсаму а також методи і підходи, що використовуються для аналізу, – синергетичний, інформаціологічний, аксіологічний, що дозволяють глибоко проникнути в інформаційну аксіологію, яка є достатньо інноваційним феноменом, що глибоко досліджений М. Кастельсом у роботі «Інформаційна епоха: економіка, суспільство, культура» [3].

Мета дослідження – обґрунтування інформаційної аксіології як вчення про цінності ідеології інформаційного суспільства, що базується на філософській антропології, постільки вона, з однієї сторони, не тільки відслідковує, як впливають цінності на формування когнітивних моделей ідеології інформаційного суспільства, та виявлення квінтесенціальних закономірностей інформаційного соціуму.

Гіпотезою дослідження є те, що в інформаційній аксіології закладені цінності, що формуються антропологічною аксіологією. Структура цінностей є складною і багатовимірною, як і саме життя. Не менш значимою є і динаміка цінностей, яка, виражаючи конкретно-історичний характер, проникла і в інформаційну аксіологію,

що формує цінності ідеології інформаційного суспільства – інформації, знання, культури. Особливо в умовах трансформації сучасного соціуму виникає потреба в культивуванні нових цінностей, які б відповідали духу інформаційної епохи, способам і формам спрямованості розвитку інформаційного соціуму. Адже суть людини в діяльності, а не у символічних смислах передачі інформації чи знань, так як призначення людини – у людинотворчій діяльності, в основу якої закладені і цінності антропологічної аксіології.

Виклад основного матеріалу. Інформаційна аксіологія – філософське знання про людську діяльність з властивими їй значеннями і цінностями. Цінність не існує ні як самодостатня «річ у собі», ні як творіння «з нічого» у свідомості, а завжди виражає їх взаємозв'язок та має об'єктно-суб'єктний характер. Звідси виникає потреба пов'язати цінність з намірами та метою, заради якої живуть люди. Тому й людина визначає себе як істоту, яка вимірює цінності, формує, оцінює і визначає. Цінності повинні бути значимими, щоб мати людинотворчий характер, слугувати людині та суспільству.

Інформаційна аксіологія як вчення про цінності ідеології інформаційного суспільства впливає гностизацію динамічної епохи, в основі якої економічна, політична, соціальна, духовно-ідеологічна сфера, що з необхідністю потребує формування ідеології інформаційного суспільства. Інформаційна аксіологія – мультипроцеси гностизації інформаційного соціуму, моделей-об'єктів інформаційної дійсності, інформаційних цінностей, їх обґрунтування і походження, сутності, функцій, типів, ієрархії різних цінностей, традицій, норм, ідеалів, що детермінуються сучасною інформаційною епохою і мають історичне, соціальне і культурне значення для людини та інформатизації освіти, що розвивається у предметному полі глобалізації [4, с. 192–200].

Конституювання сфери ідеології інформаційного суспільства пов'язане з інтертекстуальними кореляціями, що дифереціюють інформаційні тексти, їх смислоутворюючим (людиновимірним) сенсом цінностей, пізнання природи інформаційного суспільства та етапі його розвитку, визнання цінностей, що надають смисл комунікаційним процесам та взаємообміну інформацією. В основі ідеології інформаційного суспільства закладена ідея як змодельований ідеал-результат розуміння природи, змісту, цінностей, досягнення їх у просторі і часі, тобто розуміння їх у темпоральному вимірі. Пізнання цінностей інформаційного суспільства, що представляють суть інформаційної ідеології, дискурсвизначають характер і зміст інформаційного суспільства як найбільш розвинутої його форми, в якій поєднуються інформація, знання і культура, що є квінтесенцією ідеології інформаційного суспільства та просування країни до рівня високорозвинутих.

Концепт «ідеологія інформаційного суспільства» – це не тільки встановлення адекватних станів розвитку інформаційно-комунікативних технологій інформаційної дійсності, але й відповідність конкретним можливостям їх реалізації. Тому культивування ідеології інформаційного суспільства у гуманітарно-науковому дискурсі XXI століття передбачає засоби, що дозволяють упроваджувати інформаційну аксіологію у термінах інформаційних цінностей у контексті когнітивно-комунікативних вимірів [5, с. 137].

Інформація як складова ідеології інформаційного суспільства представляє собою деяке кодоване знання, що включає зміст, послання, повідомлення і мислиться при такому підході інструментально, технічно, службово. Людина використовує можливості кодування, передачі і збереження цінних свідчень завдяки все нових матеріальних носіїв і високих технологій. Інформаційні простори виконують переважно роль бази даних, функції збереження і трансляції багатьом носіям, багаторазово примножуючи здібності людини, тому що інформація – це деяка прасубстанція і основа органічного і неорганічного Всесвіту, що слугує епіфеноменом інформаційного взаємовпливу. В диференціальних видах-матри-

цях інформаційного підходу до аналізу цінностей виокремився підхід до цінності інформації як пан-інформаціоналізму. Остання створює єдину інформаційну основу світовлаштування, тієї онтологічної і екзистенційної домінанти, первинності, що визначає роль інформації як однієї з необхідної передумов, ключових ланок і антропологічних детермінант. Процес інформаційної комунікації – це лише один з процесів символічного обміну, що не передбачає радикальних антропологічних трансформацій та онтологічних наслідків.

Як свідчить аналіз, ідеологія інформаційного суспільства – це уявлення про конкретну реальність інформаційного соціуму, конкретні цілі, способи їх досягнення, інформаційне перетворення реальності на основі знань про цю реальність. У констеляції з компонентами інформаційного суспільства сформувався рух до вироблення інформаційних цінностей (річ, енергія, інформація), а також способи отримання інформації, кожна з яких трактується у термінах реальних процесів діяльності, упорядкованості смислу цієї діяльності та аналізу можливостей. Отже, в результаті розгортання цих процесів слід спрогнозувати засоби реалізації цінностей знання, що лежать в основі ідеології інформаційного суспільства, що виявляє перед інформаційною аксіологією (гносеологією) комплекс проблем реального світу-соціуму-онтосу, пов'язаних з їх вирішенням у зв'язку з розробкою адекватної ідеології у певних формах знання, втілення їх у певних мультипроцесах об'єктивної дійсності та необхідності перетворення цієї дійсності. Знання, яке було завжди пов'язане з її носієм – людиною, до теперішнього часу не було генеральною метою активності сучасного суб'єкта. Тому сьогодні слід говорити як про вироблення знання, так і інформації, що з необхідністю перетворюються на культуру суб'єкта інформаційного суспільства. Перехід до інформаційного суспільства потребує вироблення ідеології інформаційного суспільства як системи цінностей комунікаційно-епістемологічних та культурно-цивілізаційних засад, що глибоко досліджуються А. Лазаревичем [6].

Цікавою для нас є концепція ідеології інформаційного суспільства С. Нора і А. Мінка, яку вони висунули ще в 70-х рр., назвавши суспільство «транквілізованим постіндустріальним», в якому можливе подолання соціальних напруг і об'єднання нації навколо середнього класу. У 80-і рр. О. Тоффлер висунув концепцію ідеології інформаційного суспільства, рушійною силою якого виступає цінність технології, в основі якої знання та інформація як найбільше багатство нації. Серед концепцій інформаційного суспільства слід виділити теорію Дж. Бенінгера, який поклав в основу ідеології інформаційного суспільства контроль над всією системою людської діяльності. У кінці 80-х рр. виокремилася теорія, в контексті якої інформаційні технології покликані бути зробити інформацію загальнодоступною, забезпечивши кожному громадянину отримання необхідної інформації. Найважливішим продуктом вироблення ідеології інформаційного суспільства є виробництво інформації і знань, переходу їх у якість цінності інформації, ефективність якої виступає фактором розвитку інформаційного суспільства. Все це слід експлікувати як те, що сучасна людина виступає як проблема інформаційного суспільства, перетворення та її розвитку. Це у свою чергу робить зміст поняття «інформаційна антропологія» залежним від інтерпретації сутності інформації, необхідності вироблення алгоритмів, способів її функціонування і переосмислення в інформаційному контексті, формування концепції інформаційного менеджменту, що детермінує розвиток інформаційно-комунікативного суспільства [7, с. 122–134].

Таким чином, ідеологія інформаційного суспільства, що детермінується інформаційною аксіологією, визначається як сукупність цінностей інформаційного соціуму, в якому інформація є головним ресурсом, цінністю і капіталом, що визначає людину як багатовимірну істоту і вимагає ланцюгових перетворень на рівні соціокультурної та матеріальної дійсності, розглядається як проблема інформаційного перетворення людини і соціуму, в основі якої цінності інформації,

знання та культури, що носять опосередкований характер і виступають у ролі посередника, сприяючи формуванню цінностей ідеології інформаційного суспільства. Це робить зміст поняття «ідеологія інформаційного суспільства» залежним від інтерпретації інформаційної аксіології, розуміння способів її інтерпретації та переосмислення в інформаційному контексті місії і способів людського існування. Головна задача філософської наукової спільноти – надати практичні рекомендації, що стосуються формування ідеології інформаційного суспільства на засадах цінностей інформаційної аксіології.

На нашу думку, громадянське та інформаційне суспільство як соціуми є взаємодоповнюваними, тому що в основі першого і другого типів соціуму лежить людина як головний суб'єкт інформаційного суспільства, що розвивається в умовах глобалізації. Інформація як основа розвитку громадянського та інформаційного суспільства робить її рушійною силою, основою демократизму і відкритості, плюралізму та активності людини, що потребує формування ідеології інформаційного суспільства. Тому найважливішою задачею сьогодення є вироблення таких цінностей інформаційної аксіології, які були б корисними для людини як суб'єкта громадянського та інформаційного суспільства [8, с. 344–359].

Слід виділити практичні рекомендації, що стосуються формування ідеології інформаційного суспільства на засадах цінностей інформаційної аксіології, до яких слід віднести наступне: підвищити місце, роль і значення розвитку інформаційно-комунікативних технологій, які б сприяли розвитку інформаційного суспільства; підтримувати розвиток інформаційної інфраструктури, яка б свідчила про динаміку країн у напрямі до високорозвинутих; удосконалювати інформаційні ресурси, які б свідчили про розвиток інтелектуального потенціалу, який з необхідністю потребує вироблення ідеології інформаційного суспільства; розробити кластери духовно-ідеологічного та соціально-економічного розвитку країн, в основі яких цінності ідеології інформаційного суспільства; виявити напрями розвитку людських ресурсів, можливості яких відповідали б вимогам інформаційної доби та надати кожній людині можливість доступу до інформаційних та комунікаційних мереж; сприяти розвитку аттрактора, який би притягував всі передові інтелектуальні сили, які були б задіяні до розвитку ідеології інформаційного суспільства як «основи добробуту для всіх» та «духовно-інтелектуального коду» української нації, в основі якої цивілізаційний вектор розвитку сучасної державності та показники конкурентоспроможності вітчизняної економіки; виробити напрями концептуалізації ідеології інформаційного суспільства в контексті модернізації економіки та суспільства, пошуку автентичних цінностей інформаційної аксіології та розробити перспективи удосконалення інформаційної аксіології як складової ідеології інформаційного суспільства; розробити проєктивні (нові, інноваційні, сучасні, ще не вживані) ідеї ідеології інформаційного суспільства та активізувати всі передові інтелектуальні сили України на пошук перспектив упровадження ідеології інформаційного суспільства; провсти «круглий стіл» за прикладом: «Українська національна ідея як духовно-інтелектуальний код соборності народу: етнічний, інтеграційний та цивілізаційний вектори» (Львів, 2011); розробити «механізм активізації суспільного руху знань, інформації, тобто використати природу соціанту підвищення духовно-інформаційної мобільності нації, – де «вертикаль» руху закріплює тяглість (консервативність), а «горизонталь» – відображає креативність (інноваційність) розвитку. Як відмічає С. Вовканич, необхідно розвивати «середовище спроможність нації як соборної здатності вирватися на передові позиції науково-технічного, економічного, а відтак – цивілізаційного прогресу...» [9, с. 25].

Висновки. Сучасна інформаційна аксіологія переносить акцент з того, якою людина повинна бути. Ідеал сучасної людини означається сучасною ієрархією цінностей, в контексті чого виокремлюється проблема лавинного розвитку

інформації, яку людина повинна ефективно використовувати, яка б відповідала задачам інформаційного розвитку суспільства. Саме тому людина повинна виробити якісно нові здібності, радикально перетворити свою сутність, образ, тілесність, наявий спосіб взаємодії з оточуючим мільтиверсумом. Філософський аналіз розвитку антропологічних концепцій дозволяє виявити перенесення акценту з розуміння людини з субстанційних онтологій на динамічні, енергійні, синергійні, а також розуміння людини з токи зору ідеально-віртуального і зверхлюдського.

Перспективи подальших розвідок у даному напрямку:

- концептуалізація сучасних складових ідеології інформаційного суспільства та її формування з огляду на певні принципи, що характеризують інформаційне суспільство та умови просування країни до розряду високорозвинутих країн.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Воронкова В. Г. Формирование нового мировоззрения, нового человека, нового общества будущего // Антропологічні виміри філософських досліджень, 2013, №13, С. 69–80
2. Воронкова В. Г. Интернет як глобальна тенденція розвитку інформаційного суспільства // Гілея: науковий вісник: зб. наук. праць, 2015, Вип. № 83, С. 198–203.
3. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура; [пер. с англ. О. И. Шкаратана]. – М. : ГУ ВШЭ, 2000. – 607 с.
4. Кивлюк О. П. Глобалізація та інформатизація освіти в предметному полі філософії освіти // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії, 2014, № 57, С. 192–200.
5. Кириченко М. О. Концептуалізація когнітивно-комунікативних вимірів ідеології інформаційного суспільства у гуманітарно-науковому дискурсі XXI століття: методологія дослідження // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць, 2016, Вип. 116 (1), С. 137–141.
6. Лазаревич А. А. Становление информационного общества: коммуникационно-эпистемологические и культурно-цивилизационные основания: монография; науч. ред. И. Я. Левяш. – Минск : Беларуская навука, 2015. – 537 с.
7. Мельник В. В. Формування концепції інформаційного менеджменту: сутність, задачі, основні напрями розвитку // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії, 2012, № 49, С. 122–134.
8. Соснін О. В., Воронкова В. Г. Інформаційне суспільство як виклик глобалізації // Час вибору: виклики інформаційної епохи : [колективна монографія] / за заг. ред. О. А. Івакіна, Д. В. Яковлева. – Одеса: Видавничий дім «Гельветика», 2016. – С. 344–359.
9. Українська національна ідея як духовно-інтелектуальний код соборності народу: етнічний, інтеграційний та цивілізаційний вектори (матеріали круглого столу) / за ред. В. С. Кравціва; НАН України. Ін-т регіональних досліджень. – Львів, 2011. – 62 с.

REFERENCES

1. Voronkova V. G. Formirovanie novogo mirovozzreniya, novogo cheloveka, novogo obshchestva budushchego [Formation of a new worldview, a new person, new society of the future] // Antropologichni vymiry filosofskykh doslidzhen, 2013, № 13, S. 69–80
2. Voronkova V. H. Internet yak hlobalna tendentsiia rozvytku informatsiinoho suspilstva [The Internet as a global trend of development of information society] // Hileia: naukovyi visnyk: zb. nauk. prats, 2015, Vyp. № 83, S. 198–203.
3. Kastel's M. Informatsionnaya epokha: ekonomika, obshchestvo, kul'tura [The Information age: economy, society, culture]; [per. s angl. O. I. Shkaratana]. – M. : GU VShE, 2000. – 607 s.
4. Kyvliuk O. P. Hlobalizatsiia ta informatyzatsiia osvity v predmetnomu poli filosofii osvity [Globalization and Informatization of education in the subject field of philosophy of education] // Humanitarnyi visnyk Zaporizkoi derzhavnoi inzhenernoi akademii, 2014, № 57, S. 192–200.
5. Kyrychenko M. O. Kontseptualizatsiia kohnityvno-komunikatyvnykh vymiriv ideolohii informatsiinoho suspilstva u humanitarno-naukovomu dyskursi KhKhI stolittia: metodolohiia doslidzhennia [The Conceptualization of cognitive-communicative dimensions of the ideology of the information society in humanitarian and scientific discourse of the XXI century: research methodology] // Hileia: naukovyi visnyk. Zbirnyk naukovykh prats, 2016, Vyp. 116 (1), S. 137–141.
6. Lazarevich A. A. Stanovlenie informatsionnogo obshchestva: kommunikatsionno-epistemologicheskie i kul'turno-tsilivizatsionnye osnovaniya: monografiya [Formation of

information society: communication-epistemological and cultural-civilizational reasons: monograph]; nauch. red. I. Ya. Levyash. – Minsk : Belaruskaya navuka, 2015. – 537 s.

7. Melnyk V. V. Formuvannia kontseptsii informatsiinoho menedzhmentu: sutnist, zadachi, osnovni napriamy rozvytku [Formation of the concept of information management: essence, objectives, main directions of development] // Humanitarnyi visnyk Zaporizkoi derzhavnoi inzhenernoi akademii, 2012, № 49, S. 122–134.

8. Sosnin O. V., Voronkova V. H. Informatsiine suspilstvo yak vyklyk hlobalizatsii [Information society as a challenge of globalization] // Chas vyboru: vyklyky informatsiinoi epokhy : [kolektyvna monohrafiia] / za zah. red. O. A. Ivakina, D. V. Yakovleva. – Odesa: Vydavnychyi dim «Helvetyka», 2016. – С. 344–359.

9. Ukrainska natsionalna ideia yak dukhovno-intelektualnyi kod sobornosti narodu: etnichnyi, intehratsiinyi ta tsyvilizatsiinyi vektory (materialy kruhloho stolu) [The Ukrainian national idea as a spiritual and intellectual code of unification of the people: ethnicity, integration and civilizational vectors (materials of the round table)] / za red. V. S. Kravtsiva; NAN Ukrainy. In-t rehionalnykh doslidzhen. – Lviv, 2011. – 62 s.

Кириченко Н. А., кандидат педагогических наук, доктор философии, профессор кафедры государственной службы и менеджмента образования, первый проректор – проректор по научно-педагогической и учебной работе ГБУЗ «Университет менеджмента образования» НАПН Украины (Киев, Украина), E-mail: kmumo@i.ua

Информационная аксиология как учение о ценностях идеологии информационного общества.

Аннотация. Рассмотрены основные ценности идеологии информационного общества, которые относятся к информационной аксиологии. Выявлена сущность информационной идеологии и представлена ее характеристика, которая способствует формированию учения о ценностях идеологии информационного общества как сложного социокультурного феномена. В статье дается анализ идеологии информационного общества, которая базируется на ценностях информации, знания, культуры. Научная новизна исследования в анализе нового феномена – идеологии информационного общества, который есть квинтэссенцией информационного общества и продвижения страны к уровню высокоразвитых. Вывод – разработка практических рекомендаций, которые касаются формирования идеологии информационного общества на основаниях информационной аксиологии и формирования ценностей культуры информационного общества.

Ключевые слова: идеология информационного общества, информационные ценности, информационная аксиология, информационное общество, ценности культуры информационного общества

Kyrychenko M., PhD in pedagogical science, doctor of philosophy, Professor of the Department of public service and education management State Higher Educational Institution «University of Educational Management» of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine (Kiev, Ukraine) E-mail: kmumo@i.ua

Information axiology as the doctrine of the values of the ideology of the information society.

Abstract. The basic values of the information society the ideology that boils down to information axiology. Discovered the essence of information axiology and represented by its characteristic, that promotes teaching about values of the ideology of the information society as a complex social and cultural phenomenon. In the article is given to the analysis of the ideology of the information society based on the values of information, knowledge, and culture. The scientific novelty of the research in the analysis of a new phenomenon – the ideology of the information society, that is the quintessence of the information society and promoting the country to the level of highly developed. Conclusion – the development of practical recommendations relating to the formation of the ideology of the information society on the basis of the information axiology and the formation of values of the culture of the information society.

Keywords: ideology of the information society, information value, information axiology, information society, the values of the culture of the information society

Луканова В. В.,
здобувачка кафедри філософії, старший викладач кафедри
клінічної лабораторної діагностики
факультету біології, медицини і екології,
Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара
(Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

РЕЛІГІЙНО-МІФОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ФЕНОМЕНУ ПАНДЕМІЇ: БІНАРНА ОПОЗИЦІЯ «САКРАЛЬНЕ / ПРОФАННЕ»

***Анотація.** Тема дослідження – релігійно-міфологічні аспекти феномену пандемії у межах бінарної опозиції «сакральне / профанне». Предмет – фактичний, генетичний, світоглядний, інтенціональний зрізи релігійно-міфологічного виміру пандемії. Мета – розкриття конститутивних аспектів феномену пандемії у горизонті первісного мислення. Матеріал розкривається за допомогою методологічних і методичних набавь феноменології, структуралізму, герменевтики. Показані умови виникнення і розвитку пандемії. З'ясовано, що дисгармонія між божественним та людським є витоком пандемії з релігійно-міфологічної точки зору. Розкриті містичні, імагінативні, мнемонічно-символічні, партіципні, лінгвістичні аспекти пра-логічного мислення як антропологічного фундаменту релігійно-міфологічного виміру пандемії.*

***Ключові слова:** пандемія, сакральне, профанне, пра-логічне мислення, покарання, страждання, каяття, очищення.*

Постановка і актуальність проблеми. Відомо, що пандемія відноситься до глобальних проблем людства. Ще століття потому, з 1918 по 1919 рр. від «іспанки» вмерло понад 40 млн. людей, що перевищує загальну кількість тих, хто загинув на фронтах Першої світової війни. З тих часів, людство, з одного боку, пододало такі прояви пандемії, як чума, віспа, холера тощо, а з іншого, у ХХІ ст. опинилось перед новими викликами: ВІЛ/СНІД, алергія, кіберохондрія, метаболічний синдром Х тощо. Тому осягнення феномену пандемії і боротьба з нею потребують низки різноманітних заходів: оперативно-медичних, фармакологічних, державних, правових, політичних, соціальних, просвітницьких. Що стосується останніх, то тут, дійсно, не обійтись без світоглядного, філософського підходу, що намагається з'ясувати певні витoki пандемії: екзистенціальні, аксіологічні, релігійні тощо. Уявляється, що артикуляція релігійно-міфологічних підвалин феномену пандемії надасть можливість осягнути той базовий рівень, звідки з'являються такі сутнісні кореляти пандемії, як покарання, страждання, каяття, очищення.

Аналіз останніх наукових досліджень і публікацій. Потрібно зазначити, що більшість матеріалів з феномену пандемії відноситься до спеціалізованих, медичних або історичних видань, наприклад, до історії медицини. Що стосується гуманітарних (аналітичних, культурологічних) видань, то скоріш за все необхідно конституювати, що проблематика пандемії є вписаною у більш широке коло досліджень з історії міфології, порівняльного релігієзнавства, структурної антропології, етнографії тощо. З точки зору етнографічного охоплення проблеми згадаємо таких авторів, як Дж. Фрезер [19], Е. Тайлор [15], Б. Маліновський [11]. Аналіз первісного мислення здійснюється у працях Л. Леві-Брюля [5; 6], М. Еліаде [22], К. Леві-Строса [7] тощо. У цілому інтерес до теорії та практики міфічної свідомості міститься у працях Е. Касіра [4], О. Лосева [8; 9; 10], К. Хюбнера [20], О. П'ятигорського [12], Л. Акімової [1] тощо. Окремо стоять психоаналітичні студії з проблеми міфічної свідомості (З. Фройд [16; 17], К.-Г. Юнг [23], Е. Фромм [18] тощо). Серед сучасних вітчизняних дослідників згадаємо М. Савельєву [13], А. Щедріна [21] тощо.

Постановка завдання. Метою статті є розкриття конститутивних аспектів феномену пандемії у горизонті первісного мислення. Для цього необхідно надати

цей матеріал під специфічним, а саме структуралістським кутом зору, згідно якого найбільш повне описання феномену є можливим лише тоді, якщо враховується його суперечливий характер. Інакше кажучи, для повноти його описання та подальшого розуміння потрібний бінарний підхід, а саме – ми візьмемо бінарну опозицію «сакральне / профанне», яке буде для нас смисловою віссю дослідження.

Виклад основного матеріалу. Розуміння релігійно-міфологічних витоків феномена пандемії через бінарну опозицію «сакральне / профанне» передбачає низку зрізів. Перший зріз – фактичний – саме на сторінках текстів релігійно-міфологічної спрямованості можна знайти свідчення про події, що пов'язані з пандемією в архаїчні часи. Другий зріз – генетичний – тексти релігійно-міфологічної спрямованості не лише дають приклади пандемії в історії певної частини людства, але й містять розуміння витоків цих подій. Третій зріз – світоглядний – приклади пандемії розширюють межі дискурсу з цієї проблематики з суто професійно-медичного до професійно-філософського. Четвертий зріз – інтенціональний, який розкриває особливості спрямованості феномена пандемії у горизонті відносин між сакральним та профанним світами. Розгорнемо кожний з них більш детально, і для розкриття фактичного звернемося до «Царя Едіпа» Софокла та «Виходу» з П'ятикнижжя Мойсея.

У пролозі жрець Зевса звертається до керманіча Фів: «Все місто наше, бачиш сам ти, бурєю / Збентежене страшною й голови піднять / З безодні хвиль не може закривавлених, / Все на полях безплідним гине зародком, / Худоба гине й діти ненароджені / У матерних утробах. Вогненосний бог / Страшною губить місто моровицею, / Дім Кадмів – пустка, і Аїдів чорний дім / Все багатіє зойками й риданнями» [14, с. 65]. Як бачимо, тут розкриваються такі ознаки моровиці у якості пандемії як тотальність, смерть дітей та худоби, руйнація, горе, страждання. Приблизно ту ж картину, але більш об'ємну, більш масштабну, можна зустріти у книзі «Вихід» Старого Завіту. Звернемося до тих подій, які безпосередньо передують виходу євреїв з Єгипту і багато у чому є визначальними для подальших справ. Текст із Святого Письма надає дуже страшні картини [2, с. 60–70]. З точки зору можливостей виникнення і існування пандемії події у «Виході» можна розділити на три групи. Перша група містить три події – моровиця, запалення з наривами на людях та худобі, а також смерть єгипетських первістків. Враховуючи їх тотальний характер, ці події підлягають визначенню у якості пандемії. Друга містить п'ять подій – перетворення річної води у кров і мор риби у річці, ураження жабами, мошками, песячими мухами, наведення сарани. Здається, що ці події не є безпосередньо пандеміями, але вони можуть бути дуже серйозним поштовхом до виникнення пандемій. Виражаючись сучасним язиком, ці явища можна розглядати як певну біологічну зброю, застосування якої, як правило, веде до появи епідемій. Нарешті, третя група містить лише дві природні події – сильний град з вогнем та наведення тьми. Уявляється, що ці події мають амбівалентний, пограничний характер. Вони здатні, з одного боку, підштовхнути до пандемії через наведення страху, відчаю, пасування перед обставинами. З іншого, – викликати зовсім іншу реакцію – реакцію супротиву, пошуку виходу.

Торкнемося другого – генетичного зрізу релігійно-міфологічного підґрунтя. У якості витоків пандемії вказується порушення певного порядку, закону, які встановлені понад всім богом або богами. У Софокла Креонт, повернувшись з Дельфів, каже, що причиною моровиці є кара богів за вбивство попереднього володаря Фів Лая. Тому, щоб позбавитись моровиці, яку чинить Арес, необхідно знайти і покарати вбивцю або вбивць: «За це убивство ясно вимагає бог / На вбивцях, хоч би й хто це був, помститися» [14, с. 68]. Причому, помста може бути реалізованою як через вигнання, так і фізичне знищення. У випадку окреслених вище подій з «Виходу» П'ятикнижжя Мойсея ми маємо справу з невиконанням фараоном божественної волі відпустити народ іудейський з Єгипту: «Я бачив

страждання народу Мого в Єгипті і почув волення його від представників його; Я знаю скорботи його і йду визволити його від руки єгиптян і вивести його з землі цієї і ввести його у землю добру і простору, де тече молоко і мед» [2, с. 60]. Ось цю волю Бога Авраама, Бога Ісаака, Бога Якова Мойсей і Аарон передали фараону. Той, у свою чергу, відреагував так: «хто такий Господь, щоб я послухався голосу Його і відпустив синів Ізраїлю? я не знаю Господа й Ізраїля не відпущу» [2, с. 62]. Однак всемогутній Господь передбачав таку реакцію: «Але Я знаю, що [фараон] цар Єгипетський не дозволить вам іти, якщо не примусити його рукою міцною; і простягну руку Мою й уражу Єгипет усіма чудесами Моїми, які сотворю серед нього; і після того він відпустить вас» [2, с. 60].

Таким чином, якщо спробувати поєднати окреслені події у «Царі Едіпі» Софокла та «Виході» П'ятикнижжя Мойсея, то пандемія виникає як наслідок розриву між планом божественного існування, що встановлює певні правила та закони, які повинні відтворюватись належним чином, і планом людського існування, що здатний іноді входити у супереч з божественним. І тут ми маємо справу не лише з вибитком пандемії, але зі всією напруженістю релігійно-міфологічної проблематики, яка розгортається за віссю «сакральне / профанне».

Дійсно, бінарна опозиція «сакральне / профанне» існує як певна єдність та боротьба божественного, священного плану буття та людського, світського і передбачає просторовий та часовий вимір. Наприклад, М. Еліаде наполягає на тому, що світський простір являє собою нейтральну, однорідну, аморфну масу багатой кількості місць, де людина рухається згідно власним життєвими потребам. На протилежність до нього, сакральний простір є точкою відліку, яка дозволяє орієнтуватись у його хаотичному оточенні. Тобто сакральність, завдяки власному вторгненню у світське (іерофанії), структурує певним чином останнє, вносить до нього низку пріоритетів, якими людина здатна користуватись у своєму бутті. Світському часу або хроносу притаманна лінійність, він рухається від минулого до майбутнього через точку тут-і-зараз, яка постійно вислизає і цей рух неможливо відтворити знову жодного разу. У протилежність цьому священний час або кайрос можна неодноразово повторювати у ритуалі. Якщо світський час можливо відстежувати завдяки годинникам, то сакральний час розкривається шляхом вживання у сутність священних текстів, або беручи участь у ритуальних подіях. Подібний стан речей є можливим завдяки специфіці первісної свідомості. Звернемося до напрацьовань Л. Леві-Брюля і таким чином окреслимо межі третього – світоглядного – зрізу проблематики.

Попередній аналіз праць Л. Леві-Брюля показує, що у первісному мисленні можливо виділити низку шарів: 1) містичний; 2) колективний; 3) пра-логічний; 4) співпричетний; 5) словесний.

Відчуття містичного – перша фундаментальна ознака первісного мислення. Все, що людину оточує, все, з чим людина вступає у відносини у природничому та соціальному середовищі проникнуто атмосферою містичного, розглядається як знамення якоїсь нумінозної сили. Будь-який об'єкт має таємні властивості, що пов'язують його з надприродним світом. Якщо сучасна людина здатна розмежовувати природне та надприродне, чудове та звичайне, то для первісної свідомості такої межі не існує. Світ тут уявляється як певне суцільне ціле, яке поєднує обидві боки. Присутність містичних сил є тотальністю для первісного мислення. Тому спрямованість первісного мислення до містичного виміру, що існує і діє поза простором та часом, є причиною того, що воно не звертає уваги на природні причини. Останнє є цілком характерним для новоєвропейського та сучасного мислення, де панує секулярне відношення до світу. Відчуття містичного є основою розуміння будь-якої хвороби. Л. Леві-Брюль відмічає, що уявлення про хворобу є цілком містичними, тобто хвороба розглядається, як прояв специфічного агента, якого не можна спостерігати і відчувати. При цьому, цей агент трактується у залежності

від обставин [6, с. 206]. Звідси і смерть ніколи не буває природною, це – наслідок впливу певного духа. Причина смерті має містичний характер. Будь-яка смерть – це вбивство, причому, вбивство свідоме, яке здійснюється за допомогою магічних дій. Тому первісна людина, як правило, живе у постійному стані тривоги, тому що вона не здатна передбачити та попередити біду, яка його чекає.

Друга ознака первісного мислення – колективний характер уявлень. Людина у межах первісної свідомості не є особистістю, а біосоціальною істотою, яка не може існувати автономно, але тільки у межах певного колективного утворення. Таке колективне утворення і є цілісним організмом. Якщо людина за якимось обставинами (моральна або карна провина, хвороба тощо) виганяється з общини, це означає неминучу смерть.

Колективні уявлення не мають тих логічних рис і властивостей, які належать сучасній раціональній свідомості. Вони передбачають, що речі можуть впливати на життя людей і тут діє принцип «бути біля цього означає бути завдяки цьому». Колективним уявленням притаманна цілісність або полісинтетичність, ось чому тут спостерігається ототожнення пластичних зображень тварин та самих тварин, а речі (амулети) мають містичні властивості, які здатні захищати або знищувати. Тому предмети, сутності, явища є тут самими собою та водночас чимось іншим. У колективних уявленнях такі феномени як ім'я, тінь, сновиди розуміються як те, що існує реально, як певна субстанція. Це можливо тому що слова і речі у первісній свідомості тотожні. Інакше кажучи, якщо я називаю слово або ім'я, тим самим, я вступаю у певні стосунки з тою сутністю, яку назвав або покликав. На цьому побудована технологія молитви, де відбувається безпосереднє спілкування з божественною сферою. Тому одна з головних заповідей в іудаїзмі та християнстві – не промовляти Ім'я Господа всує.

Третя ознака первісного мислення – його пра-логічний характер. Тобто, воно не є ні алогічним, ні антилогічним і має власний складний синтаксичний порядок. Пра-логічне мислення транслюється соціальним шляхом завдяки міфологічному характеру мови та міфологічним поняттям. При цьому, воно є одноманітним. Це обумовлено одноманітністю первісного суспільства, яке ще не має тої диференціації, яка набуває сили і розвитку на подальших етапах становлення. Пра-логічне мислення передбачає певну попередню роботу – спадщину, яка переходить від одного покоління до іншого, і тому тут спостерігається фундаментальна роль пам'яті, форма і матеріал якої кардинально відрізняються від нашої пам'яті. Пам'ять тут скоріше не психологічний, а культурно-онтологічний феномен, це не стільки місце збереження певної інформації, скільки можливість бути у зв'язку з істинним буттям. Це наочно спостерігається у такому явищі як феноменальна топографічна пам'ять. На відміну від сучасного мислення, яке чітко розмежовує природу та культуру, для пра-логічного мислення не існує такого розділення: реальність відчувається як містична, вона описується не законами фізики, а містичними зв'язками. Видимий та невидимий світи для пра-логічного мислення єдині. Пра-логічне мислення має синтетичний характер, у ньому зв'язки уявлень є даними поряд з уявленнями, а самі синтези носять цілісний недиференційований характер. Як і сучасне мислення, пра-логічне здатне здійснювати процедури абстрагування, підпорядкування, класифікації тощо. Але для розуміння специфіки цих процедур необхідно окреслити ще одну важливішу ознаку первісного мислення – закон співпричетності або партіципації (англ. participation).

Л. Леві-Брюль формулює закон співпричетності таким чином, що між сутностями або предметами, які асоціюються за допомогою колективних уявлень існують певні співпричетності. Основними формами існування співпричетності є дотик, перенесення, симпатія, дія на відстані тощо.

Якщо повернутись до подій «Виходу» Старого Завіту, то яскраво видно, що у первісному мисленні процедура абстрагування підпорядкована закону

співпричетності. Якщо для сучасного мислення абстрагування – це узагальнення, що здійснюється шляхом пошуку суттєвих рис об'єкту, і саме такий шлях був відрефлексований Аристотелем, то у первісному мисленні абстрагування – це відділення, проведення певної межі (англ. separation), яка встановлює горизонт бінарної опозиції «ми / вони». Господь відділяє євреїв від єгиптян, Він обирає їх для здійснення Своєї волі: «Я Господь, і виведу вас з-під ярма єгиптян, і визволю вас від рабства їх, і врятую вас рукою простягнутою і судами великими» [2, с. 63]. І тут єврейській народ дізнається про свою співпричетність Богу Іегові.

Теж стосується процедур узагальнення і класифікації, вони підпорядковуються закону співпричетності. Знов згадаємо, явища, які поразили Єгипет, коли фараон відмовився відпустити євреїв: моровиця, запалення з наривами на людях та худобі, смерть єгипетських первістків, перетворення річної води у кров, мор риби у річці, ураження жабами, мошками, песячими мухами, наведення сарани, сильний град з вогнем та наведення тьми. Ми їх розділяли та класифікували з точки зору можливостей виникнення і існування пандемії, і це, дійсно, різні речі. Сильний град з вогнем і наведення тьми – це жакливі явища, але для нас вони цілком природні. Також і моровиця, запалення з наривами ми намагаємось зрозуміти за допомогою певних звичайних, природних обставин. Якщо щорічно у листопаді–грудні чи лютому наближається епідемія грипу, то це обумовлено зниженням температури, холодною погодою або активізацією певних мікроорганізмів, що ініціюють хворобу. Первісне мислення бачить щось інше – прояв певної волі містичних сил. Усе різноманіття вищеозначених явищ поєднує воля Бога Ізраїлева. І первісне мислення їх узагальнює і класифікує не під кутом можливості виникнення і існування пандемії, а під кутом чи відповідають певні події волі Господа чи ні. Якщо ні, то ми маємо справу з певними порушеннями, які і викликають певного покарання.

П'ятий аспект пра-логічного мислення – словесний. З точки зору Л. Леві-Брюля, використання слів або мови у самому найзагальнішому сенсі є одним з важливіших аспектів життя. Справа у тому, що певна промова (особливо молитва), або малювання, або жестикуляція можуть встановити або знищити важливі та страшні співпричетності. Мойсей звертається до Бога з проханням відкрити Його власне Ім'я: «ось, я прийду до синів Ізраїлевих і скажу їм: Бог батьків ваших послав мене до вас. А вони скажуть мені: як Його ім'я? Що сказати мені їм?» [2, с. 60]. І Господь, у свою чергу, відкривається як Суций: «так скажи синам Ізраїлевим: Суций [Іегова] послав мене до вас» [2, с. 60]. Що стосується жестикуляції, то також можна навести інтересний приклад. Господь каже Мойсею: «і жезл цей [який був перетворений на змія] візьми в руку твою: ним ти будеш творити знамення» [2, с. 61]. І нарешті остається розкрити четвертий – інтенціональний – зріз соціально-філософського осягнення феномена пандемії у горизонті «сакральне / профанне».

Сутність інтенціонального зрізу полягає у тому, що тут розглядаються аспекти того, що собою являє феномен пандемії у контексті змістовних взаємовідносин між сакральним та профанним світами. Інакше кажучи, цікавим є, з одного боку, спрямованість сакрального світу відносно профанного крізь призму пандемії, а з іншого, навпаки, спрямованість профанного світу відносно сакрального під таким же кутом зору. У першому випадку ми маємо справу, по-перше, з покаранням, по-друге, з нагадуванням про нумінозне. У другому – по-перше, зі стражданням, по-друге, з каяттям, по-третє, з очищенням. І тут звернемось до праць М. Еліаде.

М. Еліаде відмічає: «Неурожай, засуха, разграбление города врагами, утрата свободи или жизни, любое бедствие (эпидемия, землетрясение и т. д.) – нет ничего, что не получило бы так или иначе своего объяснения или оправдания в области трансцендентного, в божественном балансе» [22, с. 85]. Звідси, з боку сакрального світу пандемія виступає як покарання. Ми вже торкались цього, коли розглядали генетичний зріз пандемії через призму бінарної опозиції «сакральне / профанне». Морова язва у Фівах та Єгипті – це покарання за порушення божественного по-

рядку. У першому випадку це викликане вбивством попереднього керманіча Фів Лая, у другому – невиконанням фараоном божественної волі Іегови.

Покарання, безумовно, є важливою складовою розуміння пандемії у контексті взаємовідносин між сакральним та профаним світами. Але, уявляється, що лише одним покаранням ці взаємовідносини не вичерпуються. Повинно бути ще щось, що розкривається через покарання, поряд з покаранням. Таким є нагадування людству про нуміозне через індукування таких станів як страх і трепет.

Нуміозність – це концепт, який виражає певний ступінь переживання таємної, страхітливої божественної присутності. Справа у тому, що нуміозне має владу розпоряджатись долею як окремої людини, окремого народу, так і людства у цілому. Р. Отто, який ввів поняття «нуміозного», показує його подвійність. Він відмічає, що Старий Завіт є дуже багатим на паралелі до відчуття нуміозного – *emat Jahveh* або жах Божий, що Іегова може надсилати на людей і який відчувається, з одного боку, у вигляді озлоблення сердець, а з іншого, як збереження божественної сили у людській пам'яті. Тепер розглянемо такі аспекти інтенціонального зрізу феномену пандемії як страждання, каяття, очищення.

Безумовно, страждання є першим проявом, першою реакцією на покарання у вигляді пандемії як божественного знамення. Вже була показана наявність страждання у пролозі «Царя Едіпа» Софокла, коли моровиця охопила собою Фіви: «Дім Кадмів – пуста, і Аїдів чорний дім / Все багатіє зойками й риданнями» [2, с. 65]. Що стосується подій з старозавітного «Виходу», то перетворення річної води у кров, мор риби у річці, ураження жабами, мошками, песячими мухами, наведення сарани, моровиця, запалення з наривами на людях та худобі, смерть єгипетських первістків, сильний град з вогнем та наведення тьми – це те, що, безумовно, також викликає велике страждання. Але страждання не є самоцінним. Страждання у релігіях, як відомо, завжди проникнуте моральнісною і сотеріологічною складовою, яка веде до перетворення людського буття. І першим кроком є каяття.

Апостол Павло у листі «До римлян» наполягає: «утішайтеся надією; в скорботах будьте терплячі» [2, с. 1291]. Каяття – один з важливіших релігійних феноменів, один з ключових аспектів релігійної практики. У Давній Греції каяття належить до діонісійської традиції, яка примирює хтонічну та героїчну міфології, яскравим прикладом чого є доля Едіпа. Моровиця у Фівах долається не лише знаходженням справжнього вбивці Лая – Едіпа, але й, по-перше, його самовикриттям: «О горе, горе! Стало ясно все тепер! / О світло дня, тебе востаннє бачу я. / В проклятті народивсь я, шлюб мій проклятий, / І рідну кров пролив я – замість подвигу» [14, с. 108], по-друге, самоzasліпленням: «З її одіння золотої застібки, / Що їй були прикрасою, зриває він / І вістря їх собі в очниці вколос / Їй кричить, – бодай ні мук його, ні злочинів / Ці осоружні очі не побачили» [14, с. 111], по-третє, каяттям: «Я винний так, що мало і петлі мені» [14, с. 114], по-четверте, добровільним вигнанням: «Мене ж нехай не ушанує дозволом / Мій рідний город – тут своє життя кінчать. / Дозволь мені у горах оселитися, / На Кіфероні, там, де батько й матінка / Живим законом мали поховати мене, – / Хай там умру, нехай сповниться воля їх» [14, с. 116].

У давньогрецькій мові слово «каяття» – *metanoia*, що має переклад як «зміна розуму». Тобто, це, в першу чергу, – зміна мислення, зміна у розумінні власного буття та світу. Причому така зміна, яка не передбачає повернення до старого. А співчуття тут є тим, що супроводжує цю зміну мислення. Звідси останній аспект комунікативного зрізу – очищення.

Очищення або давньогрецькою *catharsis* – одне з головних понять, які були артикульовані античною культурою. Один з найвидатніших дослідників і засновник радянської школи історії античної філософії О. Лосєв в «Історії античної естетики» неодноразово звертається до цього поняття [10, с. 76–88]. Зокрема у «Підсумках тисячолітнього розвитку» він надає концептуальну розмітку поняття

catharsis у представника Олександрійської школи неоплатонізму Олімпіодора Молодшого, який виділяв п'ять типів катарсису. Перший тип – сакральньо-повчальний, де очищення має виражений релігійно-міфологічний вимір. Другий тип – софійний, де очищення виступає процесом отримання істини шляхом критики або спростування помилкових поглядів. Третій тип – сократівсько-платонівський, де очищення є процесом відокремлення чистих загальних понять від часткових обивательських. Четвертий тип катарсису – терапевтичний, де очищення тлумачиться, з одного боку, як лікування хворобливого стану організму, тобто з медичної точки зору, а з іншого, як лікування хворобливого стану душі, тобто з психологічної точки зору. Нарешті, п'ятий тип катарсису – піфагорійський, де йдеться теж про лікування, але про лікування як використання малих доз тої хвороби, яка існує у великих дозах. З наданого абриса видно, що даному дослідженню найбільш близькими є сакральньо-повчальний, терапевтичний і піфагорійський. Що стосується останнього, то він може бути орієнтиром наступних досліджень. А у горизонті обраного вище ракурсу дослідження заслуговують уваги сакральньо-повчальний і терапевтичний типи.

Звернемось до Софокла. Ще Аристотель показав, що поза катарсисом неможливо зрозуміти аттичну трагедію. І тут спостерігають обидва типи катарсису – сакральньо-повчальний та терапевтичний з психологічної точки зору. Присутність сакральньо-повчального типу очищення є тут беззаперечним, тому що в аттичній трагедії йшлося про зіткнення двох воль – божественної та людської, де остання, з одного боку, завжди демонструвала своє безсилля перед першою, але через переживання цього людина завдяки очищенню визволялась на деякий час з-під тягара Долі. Що стосується терапевтичного типу катарсису, то як публічне богослужіння трагедія сприяла очищенню духа через певні душевні переживання, які спостерігач відчував під час трагічних подій. Коли людина спостерігала за судьбами Едіпа, Електри, Антігони тощо, вона наочно була свідком того, що у світі повно страждань і що її страждання у порівнянні із зазначеними персонажами є набагато меншим. Під час переживання трагедій включався певний компенсаторний механізм, який звільняв у людині терапевтичну енергію очищення.

Що стосується християнства, то тут також можна спостерігати сакральньо-повчальний та терапевтичний типи катарсису, але тут з'являється певний контекст, що обумовлений відмінністю античності та християнства. Очищенню і пандемії як механізму очищення надається у християнстві есхатологічного і сотеріологічного виміру. Тобто сакральньо-повчальний і терапевтичний типи очищення є причетними до ідей кінця світу і спасіння людської душі від геєни вогневої. Катарсис у християнстві має три виміри. Перший вимір стосується відокремлення помислів, які повинні знаходитись у розсудку, від серця. Другий вимір катарсису – це прагнення духовного подвигу, у якому розумна, жадаюча та дратівлива сили душі діяли згідно їх природничому стану, а не навпаки. Третій вимір – очищення як аскетичний метод, завдяки якому людина від корисної любові приходить до безкорисливої любові. Серед всіх цих пандемічних подій в «Одкровенні Іоанна Богослова» [2, с. 1273–1381] є певна частка людей, на яких не розповсюджується дія чисельних пандемій. Ці люди вже пройшли шлях від скорботи до очищення, символом чого є їх білий одяг.

Висновки і перспективи подальших досліджень. У статті розглянуто релігійно-міфічне підґрунтя феномена пандемії. У якості ракурсу дослідження обрана бінарна опозиція «сакральне / профанне», яка встановлює певні полюси релігійно-міфічного розуміння світу, де, з одного боку, спостерігається присутність нумінозних сил через відчуття і розуміння священного часу (кайрос), священного простору (теменос), структуроутворюючого характеру священного буття взагалі, а з іншого, – людське існування у межах світського часу (хронос), світського простору (топос), аморфного, хаотичного характеру світського буття як такого. Звідси,

феномен пандемії як тотальне розповсюдження того чи іншого захворювання є наслідком не суто буденних (природних, соціальних) явищ, а певних стосунків між сакральним та профанним світами. На підставі аналізу софоклівського та біблійського текстів виділена низка зрізів, що містить релігійно-міфологічне підґрунтя феномена пандемії.

Перший зріз – фактичний. Завдяки аналізу текстів Софокла і Біблії, вдалось артикулювати три групи можливостей виникнення і розвитку пандемії: 1) безпосередньо свідчення пандемії (морвиця, запалення з наривами на людях та худобі, смерть первістків); 2) прямі провісники пандемії (перетворення річної води у кров, мор риби у річці, ураження жабами, мошками, песячими мухами, наведення сарани); 3) опосередковані провісники пандемії (сильний град з вогнем, наведення тьми).

Другий зріз – генетичний. Показано, що і у «Царі Едіпі» Софокла, і у «Виходу» Старого Завіту пандемія виникає як розходження, розрив між божественним та людським планами існування, як порушення у профанному бутті певних законів, установлень, які визначаються у сакральній сфері.

Третій зріз – світоглядний. З'ясовано, що світоглядною основою розуміння пандемії як певного наслідку відносин між сакральним та профанним світами є феномен первісної свідомості у наступних змістовних координатах. По-перше, містичність як відчуття тотальної присутності нумінозних сил. По-друге, колективний характер уявлень, що базується на біосоціальному вимірі людського існування з його синкретичністю, недиференційованістю, невідокремленістю особистості від соціуму. По-третє, пра-логічний характер думок із власною логікою, процедурами абстрагування, класифікації, узагальнення, що мають не раціонально-поняттєву, а мнемонічно-символічну сутність. По-четверте, первісне мислення з його містичністю, колективним характером уявлень, пра-логічним мисленням на відміну від сучасної свідомості підпорядковується не закону протиріччя, а закону співпричетності як всебічній тотальності зв'язків, що реалізується завдяки дотикам, перенесенням, симпатія та антипатіям, а також діям на відстані. По-п'яте, субстанціальне розуміння слова, завдяки чому є можливими молитви, ритуали, а також процедури покарання або помилування.

Четвертий зріз – інтенціональний. Встановлено, що феномен пандемії у своєму релігійно-міфічному вимірі має дві співпричетні спрямованості. Одна спрямованість – від сакрального до профанного світу, яка розкривається о двох аспектах: 1) пандемія є покаранням за порушення людиною або людством певних законів, які встановлені нумінозними силами; 2) пандемія є певним нагадуванням людству про його гріхи про важливість пам'ятати про сакральний вимір буття і слідувати його встановленням. Друга спрямованість йде від профанного до сакрального світу і розкривається у трьох аспектах: 1) пандемія викликає стан страждання як покарання за певні протиправні дії; 2) розуміння причин пандемії спонукає людей до каяття, через яке здійснюється подолання наслідків гріха, порушень; 3) подолання пандемії веде до очищення, яке має водночас сакральноповчальний і терапевтичний сенс як лікування і тілесної, і духовної хвороби. Повне очищення не можливе поза очищенням помислів, поза прагненням духовного подвигу, поза прийняттям аскетичного способу життя. У якості подальших перспектив здається важливим зберегти структуралістський напрямок дослідження і розкрити пандемію у горизонті комунікативної сутності буття людини і людства, а саме у межах таких опозицій як «людина / суспільство», «ми / вони» тощо.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Акимова Л. И. Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. – М. : Языки русской культуры, 2000. – 536 с.
2. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К. : Вид-во КП УПЦ КП, 2004. – 1403 с.
3. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. – М. : Наука, 1987. – 218 с.

4. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление [пер. с нем. С. Ромашко]. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2001. – 280 с.
5. Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет [пер. с фр. Е. Кальщикова]. – СПб. : Европейский Дом, 2002. – 400 с.
6. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М. : Педагогикапресс, 1994. – 608 с.
7. Леви-Строс К. Первобытное мышление [пер. с фр. А. Островского]. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. – 392 с.
8. Лосев А. Ф., Соскина Г. А., Тимофеева Н. А., Чермухина Н. М. Греческая трагедия. – М. : Учпедгиз, 1958. – 204 с.
9. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – М. : Мысль, 2001. – 558 с.
10. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Книга II. – М. : Искусство, 1994. – 604 с.
11. Малиновский Б. Магия, наука и религия [пер. с англ. А.П. Хомика]. – М. : Академ. проект, 2015. – 298 с.
12. Пятигорский А.М. Непрерываемый разговор. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – 432 с.
13. Савельева М.Ю. Біблія. Спроба прочитання. – К. : Стило, 1998. – 274 с.
14. Софокл. Цар Едіп [пер. з давньогрец. Б. Тена] // Давньогрецька трагедія. Збірник. – К. : Дніпро, 1981. – С. 63–118.
15. Тайлор Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре [пер. с англ. Д. А. Коропчевского]. – Смоленск : Русич, 2000. – 624 с.
16. Фрейд З. Тотем и табу [пер. с нем. М.В. Вульфа]. – СПб. : Азбука-классика, 2005. – 256 с.
17. Фрейд З. Человек Моисей и монотеистическая религия [пер. с нем. А. Боковикова]. – М. : Фирма СТД, 2008. – С. 455–584.
18. Фромм Э. Здоровое общество. Догмат о Христе [пер. с нем. А. Лактионова]. – М. : АСТ: Транзиткнига, 2005. – 571 с.
19. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии [пер. с англ. М. К. Рыклина]. – М. : Политиздат, 1983. – 703 с.
20. Хьюбнер К. Истина мифа [пер. с нем. И. Касавина]. – М. : Республика, 1996. – 448 с.
21. Щедрін А. Т. «Вторинна» міфотворчість як соціокультурний феномен: монографія. – Харків : ХДАК, 2007. – 430 с.
22. Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское [пер. с фр. А. Васильевой, Ю. Стефанова, Н. Гарбовского]. – М. : Ладомир, 2000. – 414 с.
23. Юнг К. Г. Символическая жизнь [пер. с англ. В.В. Зеленского]. – М. : Когито-Центр, 2010. – 326 с.

REFERENCES:

1. Akimova L. I. Zhertvoprinoshenie: Ritual v kul'ture i iskusstve ot drevnosti do nashikh dney [Sacrifice: Ritual in culture and art from antiquity to the present day]. – М. : Yazyki russkoy kul'tury, 2000. – 536 s.
2. Bibliia. Knyhy Sviashchennoho Pysannia Staroho ta Novoho Zavitu [Bible. Old and New Testament]. – К. : Vyd-vo KP UPTs KP, 2004. – 1403 s.
3. Golosovker Ya. E. Logika mifa [Logic of the myth]. – М. : Nauka, 1987. – 218 s.
4. Kassirer E. Filosofiya simvolicheskikh form. Tom 2. Mifologicheskoe myshlenie [Philosophy of symbolic forms. Volume 2. Mythological thinking]. – М. ; SPb. : Universitetskaya kniga, 2001. – 280 s.
5. Levi-Bryul' L. Pervobytnyy mentalitet [Primitive mentality] – SPb. : Evropeyskiy Dom, 2002. – 400 s.
6. Levi-Bryul' L. Sverkh»estestvennoe v pervobytnom myshlenii [Supernatural in primitive thinking]. – М. : Pedagogikapress, 1994. – 608 s.
7. Levi-Stros K. Pervobytnoe myshlenie [Primitive thinking]. – М. : TERRA-Knizhnyy klub; Respublika, 1999. – 392 s.
8. Losev A. F., Soskina G. A., Timofeeva N. A., Chermukhina N. M. Grecheskaya tragediya [Greek tragedy]. – М. : Uchpedgiz, 1958. – 204 s.
9. Losev A. F. Dialektika mifa [Dialectics of myth]. – М. : Mysl', 2001. – 558 s.

10. Losev A. F. Istoriya antichnoy estetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya. Kniga II [History of antique aesthetics. The results of millennial development. Book II]. – М. : Iskustvo, 1994. – 604 s.
11. Malinovskiy B. Magiya, nauka i religiya [Magic, science and religion]. – М. : Akadem. proekt, 2015. – 298 s.
12. Pyatigorskiy A. M. Nепrekrashchaemyy razgovor [Never-ending dialogue]. – SPb. : Azbuka-klassika, 2004. – 432 s.
13. Savelieva M.Yu. Bibliia. Sproba prochytannia [Bible. Attempt reading]. – К. : Stylos, 1998. – 274 s.
14. Sofokl. Tsar Edip [Oedipus the king] // Davn'ogrets'ka tragediya. Zbirnik. – К. : Dnipro, 1981. – S. 63–118.
15. Taylor E. B. Mif i obryad v pervobytnoy kul'ture [Myth and rite in primitive culture] – Smolensk : Rusich, 2000. – 624 s.
16. Freyd Z. Totem i tabu [Totem and taboo]. – SPb. : Azbuka-klassika, 2005. – 256 s.
17. Freyd Z. Chelovek Moisey i monoteisticheskaya religiya [The Man Moses and monotheistic religion]. – М. : Firma STD, 2008. – S. 455–584.
18. Fromm E. Zdorovoe obshchestvo. Dogmat o Khriste [Healthy society. The dogma of Christ]. – М. : AST: Tranzitkniga, 2005. – 571 s.
19. Frezer D. D. Zolotaya vetv': Issledovanie magii i religii [The Golden bough: a Study in magic and religion]. – М. : Politizdat, 1983. – 703 s.
20. Khyubner K. Istina mifa [Truth of the myth]. – М. : Respublika, 1996. – 448 s.
21. Shchedrin A. T. «Vtorynna» mifotvorchist yak sotsiokulturnyi fenomen: monohrafiia [«Secondary» myth-making as a sociocultural phenomenon: monograph]. – Kharkiv : KhDAK, 2007. – 430 s.
22. Eliade M. Izbrannye sochineniya: Mif o vechnom vozvrashchenii; Obrazy i simvoly; Svyashchennoe i mirskoe [Selected works: Myth of the eternal return; Images and symbols; the Sacred and the secular]. – М. : Ladomir, 2000. – 414 s.
23. Yung K. G. Simvolicheskaya zhizn' [The Symbolic life]. – М.: Kogito-Tsentr, 2010. – 326 s.

Луканова В. В., соискатель кафедры философии, старший преподаватель кафедры клинической лабораторной диагностики факультета биологии, медицины и экологии Днепропетровского национального университета имени Олеса Гончара (Днепро, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Религиозно-мифологическое измерение феномена пандемии: бинарная оппозиция «сакральное / профанное».

Аннотация. Тема исследования – религиозно-мифологические аспекты феномена пандемии в границах бинарной оппозиции «сакральное / профанное». Предмет – фактический, генетический, мировоззренческий, интенциональный срезы религиозно-мифологического измерения пандемии. Цель – раскрытие конститутивных аспектов феномена пандемии в горизонте первобытного мышления. Материал раскрывается при помощи методологических и методических наработок феноменологии, структурализма, герменевтики. Показаны условия возникновения и развития пандемии. Уяснено, что дисгармония между божественным и человеческим выступает истоком пандемии с религиозно-мифологической точки зрения. Раскрыты мистические, имагинативные, мнемонично-символические, партиципные, лингвистические аспекты пра-логического мышления как антропологического фундамента религиозно-мифологического измерения пандемии.

Ключевые слова: пандемия, сакральное, профанное, пра-логическое мышление, наказание, страдание, покаяние, очищение.

Lukanova V. V., an applicant of the department of philosophy, senior lecturer of the department of clinical laboratory diagnostics of the faculty of biology, medicine and ecology of Oles Honchar Dnipro National University (Dnipro, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Religious-mythological measuring of phenomenon of pandemic: binary opposition 'sacred / profane'.

Abstract. The topic of the research – religious-mythological aspects of phenomenon of pandemic in limits of binary opposition 'sacred / profane'. The subject – factual, genetic, ideological, intentional cuts of religious-mythological of measuring of pandemic. The aim –

discovering of constitutional aspects of phenomenon of pandemic in a horizon of pra-logical thinking. Material of researching is opening because of methodological and methodical achievements of phenomenology, structuralism, hermeneutics. It showed conditions of genesis and development of pandemic. It recognized that disharmony between divine and human is a reason of pandemic from the religious-mythological measuring point of view. It opened mystical, imaginative, mnemonic-symbolical, participating, linguistic aspects of pra-logic thinking as anthropological basis of religious-mythological measuring of pandemic.

Literary sources of this research are Sophocles' 'Oedipus Tyrant' and Old Testament's 'Exodus'. Both of them belong to different cultures – Ancient Greek and Semitic. The factual cut of the research consists of three groups of possibilities of manifestation and development of pandemic: 1) straight evidences of pandemic (plague, abscesses, death of firstborns); 2) straight precursors of pandemic (transforming river water in blood, death fishes in river, defeat by frogs, midges, flap flies, grasshoppers). The genetic cut shows a religious-mythological root of pandemic – a disruption of harmony between divine and human worlds, trespassing by people some rules that belong to sacred sphere.

An ideological basis of pandemic is primitive thinking. There are some coordinates of it: 1) mystic – as feeling of total presence of numinous forces; 2) collective character of imaginations; 3) pra-logical mnemonic-symbolic character of thinking; 4) participation as a main principle of human existence; 5) magic character of language as total participating words and things.

The intentional cut has two main sides. The first is from sacred to profane world: punishment of humans for breaking divine rules and reminder for people about sacral measuring of being. The second is from profane to sacred world – suffering from breaking rules, repentance as overcoming of consequences of sins, catharsis as overcoming of pandemic. Total catharsis includes cleaning our thinking, desire for spiritual achievements, ascetic way of existence.

Keywords: *pandemic, sacred, profane, pra-logical thinking, punishment, suffering, repentance, catharsis.*

УДК 1:314/316

Найдьонов О. Г.,

кандидат філософських наук, доцент,

докторант відділу інтернаціоналізації вищої освіти,

Інститут вищої освіти Національної академії педагогічних наук України

(Київ, Україна), E-mail: visnukdnu@i.ua

РОЛЬ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ЕЛІТИ В РОЗВИТКУ СОЦІАЛЬНОГО ІНТЕЛЕКТУ МЕРЕЖЕВОГО СУСПІЛЬСТВА

Анотація. *Від етичної і фахової якості університетської еліти суспільства значною мірою залежить рівень розвитку соціального інтелекту будь-якого народу. Висока якість лідерського потенціалу університетів здатна вирішувати найважливіші питання і проблеми життєдіяльності суспільства і системи освіти, зокрема, ставити цілі і досягати їх; вибирати найкращий шлях розвитку для освіти системи і суспільства, розрізняти шляхи їх розвитку і занепаду; проводити відбір дійсно найкращих фахівців на відповідальні посади в державі та вищих навчальних закладах; перетворювати університети у взірці соціальної установи з яскраво вираженим позитивним синергетичним ефектом.*

Ключові слова: *синергія, етнічний інтелект, соціальний інтелект, інтелектуальна безпека.*

Розвиток соціального інтелекту українського мережевого суспільства знаходить-ся в прямій залежності від розвитку його лідерського потенціалу. Університети та їх еліта відіграють велику роль у розвитку лідерського потенціалу суспільства. Університет тим краще буде сприяти формуванню лідерського потенціалу суспільства, чим швидше наукове співтовариство, усі суспільні верстви усвідомлять важливість формування соціального інтелекту українського суспільства.

Про актуальність розвитку лідерського потенціалу в системі українських університетів свідчать конкретні заходи освітянсько-наукової спільноти. У 2014 р. Спілка ректорів вищих навчальних закладів України у співпраці з Факультетом

«Вільних мистецтв і наук» («Artes Liberales») Варшавського університету, Фондом «Інститут «Artes Liberales» (Варшава, Польща) та Міжнародним благодійним фондом «Міжнародний фонд досліджень освітньої політики» оголосили про проведення спільного польсько-українського проекту «Інноваційний університет і лідерство». Метою цього проекту є підготовка лідерів, що мають бажання та здатні впроваджувати в українських університетах новітні освітні технології [1]. В жовтні того ж року на базі Варшавського університету відбулася перша (тренінгова) частина проекту, в якій учасники розглянули питання організації та формування стратегії розвитку університету, фінансування наукових досліджень, наукової політики в Європі та світі. В Київському національному університеті імені Тараса Шевченка 22–24 квітня 2015 р. пройшов фінал цього проекту, продовження якого було ініційовано Польсько-Українським академічним форумом. Цього разу проект було названо «Інноваційний університет та лідерство. Фаза II: забезпечення якості та інтернаціоналізація». Учасники цих заходів мали розробити та представити свої проекти в контексті знань, які вони отримали в процесі ознайомлення з польським і європейським освітнім досвідом. Ця потужна міжнародна подія промовисто свідчить про актуальність і практичну значимість формування лідерського потенціалу суспільства силами української еліти.

В рамках проекту Інститут вищої освіти НАПН України у співробітництві з Національним авіаційним університетом створили електронне періодичне видання «Міжнародний науковий журнал Університети і Лідерство» (International Scientific Journal of Universities and Leadership).

З 2016 р. також втілюється розрахована на три роки Програма «Розвиток лідерського потенціалу університетів України», основною метою якої є здійснення якісних змін в українській освітній системі і забезпечення майбутніх поколінь українців освітою, на яку вони заслуговують. Програма стала результатом партнерства Британської Ради в Україні, Фундації лідерства вищої освіти (Сполучене Королівство) та Інституту вищої освіти НАПН України. Для участі в Програмі у 2016/17 роках було відібрано 12 університетів¹. Суть першого заходу викладено на сторінці Київського національного університету імені Тараса Шевченка², а 14-16 червня 2016 р. в м. Одесі відбувся другий захід програми «Розвиток лідерського потенціалу університетів України» – Академія змін. В рамках заходів Консорціум Проекту Програми Темпус «Освіта для лідерства, інтелігентності та розвитку таланту» (ELITE – Education for Leadership, Intelligence and Talent Encouraging) провів 9 листопада 2016 р. в м. Києві II Міжнародну науково-практичну конференцію «Університет і лідерство» на якій автор оприлюднив основні тези цієї статті. Нині Інститутом вищої освіти НАПН України розпочато конкурсний відбір для університетів України для участі у II етапі Програми³.

Тема лідерства є міждисциплінарним явищем, тому досліджувалася багатьма зарубіжними й українськими вченими різних галузей соціального знання. В контексті нашої теми дослідженням розвитку лідерського потенціалу та університетської автономії на європейському просторі займалися В. Луговий, С. Калашнікова, О. Слюсаренко, Ж. Таланова [2]. Вони вважають, що важливим чинником досягнення високих рангових позицій за рейтингами «Таймс» і «Шанхайський» є академічна, організаційна та кадрова автономія вищих навчальних закладів. Автономія є необхідною, але недостатньою для успішності вищої школи. Для гарантії університетської конкурентоспроможності вона має бути допо-

¹ Результати відбору учасників Програми розвитку лідерського потенціалу університетів України у 2016 р. – Режим доступу: <http://www.britishcouncil.org.ua/selection-results>

² Перший етап програми «Розвиток лідерського потенціалу університетів України». – Режим доступу: <http://univ.kiev.ua/news/7379>

³ Програма розвитку лідерського потенціалу університетів України 2015-2018. – Режим доступу: <http://ihed.org.ua/ua/diialnist/programa-z-rozvitku-liderstva.html>

внена іншими розвинутими складовими його діяльності, зокрема дослідницько-інноваційною. Дослідники виявили ефект автономійної синергії, за яким інтегральна автономія більш ефективна, ніж її диференціальні компоненти.

Український науковець К. Лін'юв докладно висвітлював еволюцію підходів щодо визначення сутності лідерства у XX–XXI ст.ст. та осмислення феномену в контексті особистісно-орієнтованого лідерства [3]. Філософ Л. С. Горбунова дала всебічну філософську інтерпретацію університетським стратегіям і практиці трансформативної освіти для дорослих, що є солідним підґрунтям для формування інтелектуального і фахового потенціалу суспільства [4]. Українські економісти І. Каленюк і Л. Цимбал дали характеристику проявам та основним індикаторам інтелектуального лідерства в сучасному світі, визначили основні форми його прояву та проаналізували основні рейтинги, які визначають місце національної економіки та її конкуренто-спроможність [5].

В історії соціальних наук вперше поняття «соціальний інтелект» в соціально-філософському сенсі витлумачили українські вчені Ю. Канигін та Ю. Яковенко: «Соціальний інтелект – не сума індивідуальних інтелектів, а організована система з позитивним чи негативним синергетичним ефектом, вмонтована в суспільний організм; здатність суспільства розуміти, конструктивно використовувати отримані знання для зняття остаточної чи доданої ентропії, для досягнення поставлених цілей розвитку» [6, с. 18]. З соціальної та соціально-філософської точки зору лідерство розглядали Л. Гриженко [7], а висновок О. Науменко слугує теоретико-методологічним підґрунтям нашого дослідження: «З огляду на предмет соціальної філософії – суспільство як цілісна система, а також із врахуванням центральної проблеми – проблеми людини, проблема лідерства в межах соціально-філософського знання може розглядатися так. По-перше, як взаємовплив індивідуального й соціального – взаємодія між людиною та соціальним світом. По-друге, як розвиток суспільства в результаті творчої діяльності людей – лідерів, які є найбільш активними членами суспільства» [8, с. 87]. Отже, суспільство здатне розвиватися за умови наявності в ньому еліти з відповідними морально-фаховими якостями, при підтримці її дій широким соціальним загалом, якому зрозумілі лідерські прагнення і які він поділяє.

Однак, не дивлячись на серйозні напрацювання українських й закордонних вчених в темі історії дослідження лідерства, його психологічної, соціальної та соціально-філософської суті, стилів, моделей і теорій лідера і лідерства, все ще недостає дослідженням залишається питання смислу формування лідерського потенціалу суспільства. Роль лідерського потенціалу, роль університетів дослідники зводять до впровадженні іновачій, що важливо однак недостатньо для кінцевої мети українського народу – динамічного соціального розвитку, просування в авангард народів планети, і найважливіше в добу інформаційної цивілізації – бути в числі інтелектуальних країн-лідерів людства.

Метою статті є обґрунтування відповідальної ролі університетської еліти у розвитку соціального інтелекту українського мережевого суспільства шляхом збільшення і покращення його лідерського потенціалу. Він визначає ефективність сукупного інтелекту етносу вирішувати найважливіші проблеми життєдіяльності суспільства і системи освіти, зокрема, ставити цілі і досягати їх; вибирати найкращий шлях розвитку для освітньої системи і суспільства, розрізняти шляхи їх розвитку і занепаду; проводити відбір дійсно найкращих фахівців на відповідальні посади в державі та у вищих навчальних закладах; перетворювати університети у соціальні взірці культури, науки і моралі. На лідерах держави та університетській еліті лежить основна відповідальність створення дієвих соціальних механізмів зменшення ентропії, організації соціальних порядків з позитивним синергетичним ефектом.

Слово «університет» походить від латинського слова «universitas», що означає «весь, цілий, світ, всесвіт» і глибинний смисл якого досить складно передати українською мовою. Який же сенс творці університету вклали в назву і призначен-

ня навчального закладу? Перші європейські середньовічні університети у своєму складі, як правило, мали богословський, правничий та медичинський факультети. Враховуючи те, що університети створювалися християнськими владиками, логічно припустити, що вони спиралися на Святе Письмо. Людина, згідно християнству, має в своїй натурі три складових: тіло, душу і дух. Тому факультети цілком вписуються в цю трьохіпостасну природу людини: медичний – турбота і забезпечення фізичного здоров'я людини (її тіла), правничий відповідав за правильну поведінку людину, поведінку яка б не нашкодила людській душі, не забруднювала її, більше того, сприяла її очищенню, а богословський переймався духом людини. Отже, університет в своїй глибинній основі, за задумом християнських ієрархів, скоріш усього, – модель людини і, можливо, суспільства соціальні порядки в якому організовані і підтримуються на основі істинних знань, тобто всього того, що сприяє і забезпечує фізичне, душевне¹ і духовне здоров'я людини. Чим здоровіші люди у вказаних трьох сферах, тим здоровіше саме суспільство. Очевидно, що фізично нездорові, душевно недосконалі і духовно неповноцінні індивіди мають дуже мало шансів створити необхідні умови для самовираження і самореалізації людини в суспільстві.

В контексті нашої теми, важливою умовою повноцінного розгортання природи людини в соціальному просторі етносу є наявність досконалого соціального інтелекту суспільства, здатність суспільства до дій як єдиного цілого, як «соборної особистоті».

В цьому питанні в середовищі українських вчених наявні, по-перше, недостатня увага до дослідження соціального інтелекту етносу та його значення для організації правильного життя суспільства, по-друге, обмежене поширення соціально-філософського розуміння що таке соціальний інтелект. Значна кількість науковців, особливо педагогів, розуміють соціальний інтелект як соціальну орієнтацію людини, її «вміння жити» в соціумі, орієнтуватися в соціальних писаних і неписаних правилах тощо. Щоби переконатися в цьому достатньо зазирнути до енциклопедичного словника «Освіта дорослих», статтю з якого варто процитувати повністю: «Соціальний інтелект – здатність людини розуміти і передбачати поведінку інших людей у різних життєвих ситуаціях, а також вміння розпізнати людські почуття, наміри й емоції за їх вербальними і невербальними проявами. Поняття «С. і.» було введено У. Торндайком у 1920 р. Воно описує інтегральну інтелектуальну здібність, що об'єднує та регулює пізнавальні процеси, пов'язані з відображенням соціальних об'єктів (іншої людини, групи людей), визначає успішність спілкування та соціальної адаптації людини. До складу структури «С. і.» відносять сензитивність, соціальну перцепцію, соціальну пам'ять та соціальне мислення.

Соціальний інтелект досліджується у трьох вимірах: як соціально-перцептивна здібність, соціальна уява (креативність) та соціальна техніка спілкування. Проявом «С. і.» є також наявність у людини власної життєвої теорії, яка за своїм змістом близька до наукових відкриттів законів розвитку соціальної дійсності, що стоїть уже ближче до переконань людини» [9, с. 398–399].

Вказане визначення є психологічним, а не соціально-філософським. У. Торндайк намагався обґрунтувати думку про те, що в дитини є, так би мовити, навчальний інтелект, який відповідає за її вміння навчатися, засвоювати навчальний матеріал і соціальний інтелект як здатність адекватно реагувати на соціальне оточення. Більше того, психологію, інтелект як її складову, У. Торндайк досліджував у тварин, і потім в багатьох випадках отримані зі своїх спостережень висновки переносив на людину. Однак, людина, не кажучи про суспільство, докорінним чином відрізняється від тварини. Суспільство, це розумний і духовний організм, а не зграя чи стадо. Інтелект – це інформаційний аспект розуму людини чи етносу: здатність збирати, передава-

¹ Ольга Богомолець: в Україні 1,6 млн. психічно хворих людей (<https://www.rbc.ua/ukr/news/ukraine-naschityvaetsya-1-6-mln-psihicheski-1474281605.html>).

ти, зберігати інформацію і використовувати її для вироблення знань (знаходження істини) [10, с. 104]. В умовах мережевого суспільства здатність народу укріпляти й розвивати свій інтелект стає фактично запорукою його існування.

Соціальний інтелект – «це здатність етносу робити вибір у найширшому розумінні слова:

- вибір між добром і злом;
- відбір своєї еліти (політичної, університетської, ділової, інтелектуальної, духовної);
- вибір форм держави, способу життя. І так далі» [11, с. 155].

Від того наскільки народ здатен налагодити соціальні механізми соціальної селекції залежатиме і рівень функціонування його етнічного інтелекту. Саме від якості лідерського потенціалу суспільства залежить «сукупність творчого потенціалу суспільства, що визначає здатності людей продукувати і засвоювати форми, знання, методи організації праці та нові технології» [12, с. 206], тобто соціальний інтелект. Ця тема настільки важлива для українського суспільства, що цілий колектив авторів Національної академії наук України, серед яких такі авторитетні науковці як Врублевський В. К.; Ворона В. М.; Канигін Ю. М., Ксьонзенко В. П., Курас І. Ф. та ін., провів ґрунтовне дослідження «Україна: інтелект нації на межі століть» [13].

Отже, соціальний інтелект залежить від здатності суспільства готувати і відбирати своїх лідерів в різних сферах, і зокрема через університети. Якою ж має бути організація цієї підготовки? Вона повинна спиратися на соціально-філософське розуміння соціального інтелекту і включати наступні базові компоненти:

1. Готувати лідерів здатних розрізнати добро і зло. Це дуже пекуче питання для України тому, що багато десятиків років вищі навчальні заклади, спрямовані більшовицькими парткомками, керувалися лєнінським «моральним класовим імперативом»: «Загальнолюдської моралі не існує, існує тільки класова мораль». Цей антисуспільний підхід виправдовував і культивував класову боротьбу в середині суспільства: роз'єднання людей, протиставлення один одному за надуманими ознаками. Від цієї соціальнозгубної небезпеки застерігає Біблія: «Кожне царство, само проти себе поділене, запустіє, і дїм на дїм упаде» [14]. Однак, було нав'язано деструктивне бачення що є добром для суспільства. Такий підхід різав по живому єдиний соціальний організм, спрямовував сина на батька (Павлик Морозов), і брата на брата. В умовах інформаційного, мережевого як і будь якого іншого суспільства він не прийнятний, оскільки здоровим душевно (а значить і соціально) є лише те суспільство в якому соціальні класи співробітничать, а не взаємопоборюють один одного (в марксистсько-лєнінському варіанті «клас експлуатованих» знищує свою протилежність – «клас експлуаторів»).

Загальнолюдська мораль представлена в релігіях Одкровення і викладена у Ведах, Авесті, Біблії, Корані. Обійтися без неї лідеру у мовах мережевого суспільства неможливо. На це вказує переважна більшість дослідників. Так на переконання В. А. Стрижко: «Найбільше значення для життя суспільства мають ті лідери, які незалежно від сфери своєї діяльності здатні уособлювати справжнє лідерство, виступаючи як втілення концентрованої всебічної освіченості і високої духовності» [15, с. 93], як і з точки зору Ю. Кузнецова вершиною громадянського суспільства є визнані лідери (інтелектуальна еліта) – люди з високою мораллю і духовністю, а «при владі, в громадянському суспільстві і усіх сферах діяльності керівниками мають бути інтелектуали – високоморальні, компетентні люди, які користуються авторитетом у суспільстві» [16, с. 74]. Таким чином, увияти підготовку сучасного лідера в університеті поза його прилученням до етичних, метафізичних і теологічних питань виглядає даремною тратою часу і коштів.

2. Університетська еліта покликана вчити майбутніх лідерів правилам відбору і сама проводити відбір кращих у власному середовищі. «Таланти – вгору!» – ось гасло народу, який хоче бути одним із інтелектуальних лідерів інформаційної

цивілізації. Сучасна практика соціального відбору в українському суспільстві базується на принципах корупції, хабарництва, кумівства, відданності керівнику (а не закону, моралі і совісті), родинних зв'язків тощо. Чи не тому синергетичний ефект інтелектуальних зусиль уряду, парламенту, освітянських установ, інших соціальних інститутів є скоріш негативним, а приклади конструктивного використання знання для зняття остаточної ентропії малочисельними? Сучасні засоби масової інформації повідомляють про численні випадки протизаконних дій колишніх випускників університетів. Навіть задуманий підрозділ незалежного зовнішнього оцінювання – Український центр оцінювання якості освіти – виявився не таким вже й незалежним – розслідується близько 200 випадків спотворення результатів тестування бажаючих продовжити навчання у вищій школі. І зовсім кричущим випадком є те, що обрання Президентом України доктора економічних наук, професора В. Януковича стало не предметом гордості університетської спільноти й українського народу, а прикладом приниження його гідності, пограбування, територіального розшматування і війни. Подібні приклади є, на жаль, не поодинокими для української дійсності. Вони можуть повністю зійти нанівець, якщо вдасться засобами освіти формувати життєву компетентність особистості, як про це переконливо стверджують І. В. Степаненко і М. Д. Степаненко [17, с. 19], оскільки сприятимуть «проростанню» необхідних здібностей потенційних представників майбутньої української еліти.

В сфері вищої освіти цілий рік не могли налагодити діяльність Національного агентства із забезпечення якості вищої освіти (НЯЗЯВО) тому, що до його складу потрапили дві кандидатури, які підпадали під дію Закону України «Про очищення влади». Спільку ректорів вищих навчальних закладів України зобов'язали у вересні 2016 р. провести вибори, які знову виявилися неефективними. Ректори українських вищів обрали до складу НЯЗЯВО, зі слів экс-міністра освіти і науки С. Квіта, плагіаторів – Р. Гурнака та С. Бондаренко [18]. Отже, в системі вищої освіти і науки поки що відсутен дієвий механізм відбору дійсно достойних людей для посад в самих університетах, у різноманітні установи, визначення їх морально-інтелектуального рівня (в тому числі і претендентів на освітньо-кваліфікаційні рівні та вчені звання). виправити ситуацію можливо за умови солідарності політичного загалу українського суспільства, коли чітко ставляться і досягаються цілі розвитку або як сказала провідний британський експерт, директором з питань членства й організаційного розвитку Фондації лідерства у вищій освіті (Об'єднане Королівство), доктор Леслі Хакслі: «Лідерство можливе там, де є спільне бачення місії та перспектив розвитку...» [19, с. 11].

3. Вибір форми держави є важливим показником ефективності соціального інтелекту. Нерідко люди з вищою освітою не можуть розрізнити президентсько-парламентську і парламентсько-президентську форму державного устрою і зовсім прикро, коли, розрізняючи, не можуть інколи визначитися, а яка ж з них є найкращою для України і чому.

В нашому дослідженні є критичним, а чи самі університети проявляють синергетичну інтегральну автономію? Іншими словами, чи проявляють українські університети здатність зменшувати власну і соціальну ентропію, чи має їх діяльність позитивний синергетичний ефект? Адже підготувати лідерський потенціал суспільства, який невпинно поліпшує здатність до розуміння і конструктивного використання знань, можливо лише в установі де панує подібна атмосфера. В деяких університетах викладацькі колективи нагадують не храми науки, а феодалні фільварки: мавчазна більшість і далі широкий спектр «керівника-феодала»: від демократа до «просвіченого монарха». Не виконується навіть Закон України «Про вищу освіту» в частині оприлюднення штатного розкладу, наказів, впровадження колективних форм прийняття рішень, розширення демократичності, прозорості тощо.

Успіх університету, як і будь-якої іншої організації, повинен спиратися на дотри-

мання умов, які забезпечують йому цей успіх. Фахівці стверджують, що він можливий, якщо в організації сформовано відповідний клімат, зокрема, колективне сприймання інновацій, демонстрація чесного, конструктивного розв'язання завдань; відсутність внутрішніх конфліктів, жорсткої критики нових ідей, внутрішньої конкуренції; мінімізація ризиковості, боязні невдач, нерівності; право вибору ідеї, способів реалізації завдань; формування внутрішніх міжособистісних зв'язків, відкритість та взаємна підтримка колективної діяльності, обмін ідеями тощо [20, с. 19].

Чи може в державі нормально функціонувати соціальний інтелект якщо в державних і суспільних організаціях і установах не використовується сукупний інтелектуальний розум?

Задувана вже Програма «Розвиток лідерського потенціалу університетів України» основною метою вбачає забезпечення майбутніх поколінь українців освітою, на яку вони заслуговують. А самі українці вирішили вже на яку освіту вони заслуговують? Якщо вирішили, то коли намітили досягти поставленої цілі?

В умовах інформаційної цивілізації будь-який народ, що не бажає «самознищення» чи рабського становища у світовому співтоваристві, «повинен на перше місце висувати завдання інтелектуальної безпеки, складниками якої є:

- інформаційний самозахист;
- психологічна «оборона» (включаючи парапсихологічну);
- фізичний захист (мається на увазі облік фізичних факторів, що визначають інтелектуальне здоров'я народу, включаючи харчування)» [11, с. 156].

Інтелектуальна безпека українського мережевого суспільства має ще й комп'ютерно-інформаційний аспект. У вік інформатики народилося явище інформаційного колоніалізму, перетворення тої чи іншої країни в «комп'ютерну плантацію» (на зразок бавовняних плантацій в Америці минулого століття з їхнім рабовласницьким господарством). Чи усвідомлюють в українських університетах потребу підготовки лідерів, які розуміють виклики сучасної інформаційної епохи? Українське суспільство зможе стати вагомим суб'єктом міжнародного товариства, якщо в умовах інституційної глобалізації створить високоєфективний менеджмент, як зазначив про це В. В. Зінченко [21, с. 156], сформує такий лідерський потенціал, який зможе дати гідну відповідь на всі інформаційно-інтелектуальні виклики сучасності. Університетам в цьому процесі належить одне з найважливіших місць.

Отже, університет як соціально-освітня установа в Україні тільки тоді виконає свою роль з формування інтелектуального потенціалу суспільства, коли почне підготовку інтелектуальних і високоморальних лідерів. Розвиток лідерського потенціалу України поза його взаємозв'язком з соціальним інтелектом є марнотратним, оскільки саме лідери повинні усвідомлювати кінцеву мету своїх зусиль – організацію соціальних порядків з позитивним синергетичним ефектом, створення соціальних механізмів зменшення ентропії, досягнення поставлених цілей розвитку в тому числі у вищій освіті України. Самі університети мають стати самим найкращим соціальним прикладом яскраво вираженого позитивного ефекту інтегральної і диференціальної синергії інтелектуальних зусиль їх колективів. Це закладе підвалини просування української держави до статусу інтелектуального лідера сучасної інформаційної цивілізації, створить можливості для перебування в гурті інтелектуальних країн-лідерів людства. Вищі навчальні заклади українського мережевого суспільства повинні відіграти незамінну роль і зійняти гідне місце підготовки лідерського потенціалу суспільства в забезпеченні його інформаційної безпеки та протидії інформаційному колоніалізму.

Подальший напрям досліджень бажано сконцентрувати в пошуку дієвих механізмів соціальної селекції української політичної, університетської, ділової, інтелектуальної, духовної еліти.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Інноваційний університет та лідерство [польсько-український проект] / за інф. ДНУ

імені О. Гончара // Освіта : офіційне видання Мін. освіти і науки, молоді та спорту України, 2014, 15–22 жовтня (№ 43), С. 1.

2. Луговий В., Калашнікова С., Слюсаренко О., Таланова Ж. Автономія та лідерство в європейському просторі вищої освіти // Вища освіта України : теоретичний та науково-методичний часопис, 2014, № 1 (52), С. 14–20.

3. Ліньов К. О. Особистісно орієнтоване лідерство в управлінні закладом освіти // Освітологічний дискурс, 2016, № 2 (14). – URL: <http://od.kubg.edu.ua/index.php/journal/article/view/378> (Дата звернення 20.12.2016)

4. Горбунова Л. С. Філософія трансформативної освіти для дорослих: університетські стратегії і практики: монографія. – Суми: Університетська книга, 2015. – 709 с.

5. Каленюк І. С., Цимбал Л. І. Глобальне інтелектуальне лідерство: сутність, форми прояву та індикатори // Науковий вісник Дипломатичної академії України, 2016, Вип. 23, ч. 3 : Зовнішня політика і дипломатія: традиції, тренди, досвід, С. 22–29.

6. Каныгин Ю. М., Яковенко Ю. И. Введение в социальную когнитологию. – К. : Наукова думка, 1992. – 102 с.

7. Гриженко Л. В. Лідерство як соціальний феномен // Грані : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах, 2014, № 5 (109), травень, С. 48–52.

8. Науменко О. С. Лідерство як соціально-філософська проблема // Філософські проблеми гуманітарних наук : наукове видання, Київ 2010, № 16/17, С. 83–88.

9. Найдьонов О. Г. Чи є українське суспільство соціальним інтелектуалом? // Соціально-гуманітарні аспекти розвитку сучасного суспільства / Матеріали Всеукраїнської наукової конференції. Частина друга. – Суми, Сумський державний університет, 2012. – С. 103–105.

10. Освіта дорослих: енциклопедичний словник / за ред. В. Г. Кременя, Ю. В. Ковбасюка; – Київ : Основа, 2014. – 496 с.

11. Канигін Ю. М. Віхи священної історії: Русь-Україна. – К., Україна, 2001. – 368 с.

12. Кохан В. В. Соціальний інтелект як предмет дослідження когнітивної соціології // Нова парадигма : [журнал наукових праць], 2008, Вип. 75, С. 205–212.

13. Україна: інтелект нації на межі століть / В. К. Врублевський [та ін.] ; слово до читача Б. С. Патон ; передм. Л. М. Кравчук ; Ін-т соціол. НАН України, Укр. т-во «Інтелект нації». – К. : Інформаціо- вид. центр «Інтелект», 2000. – 508 с.

14. Євангеліє від Луки 11:17 // Біблія, або книги Святого письма Старого й Нового Заповіту : Із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена / Пер. проф. І. Огієнка. – Київ : Українське Біблійне Товариство, 2003. – 1166 с.

15. Стрижко В. А. Лідер ХХІ века и философия // Науковий вісник. Серія «Філософія», 2016, Вип.46 (частина II), С. 93–101.

16. Кузнецов Ю. М. Актуальні проблеми підготовки технічної інтелектуальної еліти в Україні // Науково-інформаційний вісник Академії наук вищої освіти України, 2016, № 1 (96), січень-березень, С. 74–80.

17. Степаненко І. В., Степаненко М. Д. Життєва компетентність особистості: філософсько-антропологічний та соціокультурний виміри: монографія. – Х. : ХДУХТ, 2011. – 217 с.

18. Квіт С. До складу НАЗЯВО обрали плагіаторів // Освіта.ua / Вища освіта в Україні. – URL: <http://osvita.ua/vnz/52279/> (Дата звернення 20.12.2016)

19. Хакслі Л. «Лідерство можливе там, де є спільне бачення місії та перспектив розвитку...» // Освіта України : офіційне видання Мін. освіти і науки, молоді та спорту України, 2016, 4 квітня (№ 13), С. 11.

20. North D., Buchner D. Innovation Leadership – URL: www.ccl.org/leadership/.../InnovationLeadership.pdf. (Accessed 20.12.2016)

21. Зінченко В. В. Менеджмент системи управління в умовах інституційної глобалізації: [монографія]. – К. : Люксар, 2012. – 862 с.

REFERENCES:

1. Innovatsiyni universytet ta liderstvo [polsko-ukrainskyi proekt] [Innovative University and leadership of the [Polish-Ukrainian project]] / za inf. DNU imeni O. Honchara // Osvita : ofitsiine vydannia Min. osvity i nauky, molodi ta sportu Ukrainy, 2014, 15–22 zhovtnia (№ 43), S. 1.

2. Luhovyi V., Kalashnikova S., Sliusarenko O., Talanova Zh. Avtonomiia ta liderstvo v yevropeiskomu prostori vyshchoi osvity [Autonomy and leadership in the European higher

education area] // *Vyshcha osvita Ukrainy : teoretychnyi ta naukovy-metodychnyi chasopys*, 2014, № 1 (52), С. 14–20.

3. Linov K. O. Osobystisno oriientovane liderstvo v upravlinni zakladom osvity [Personality-oriented leadership in managing the institution of education] // *Osvitolohichniy diskurs*, 2016, № 2 (14). – URL: <http://od.kubg.edu.ua/index.php/journal/article/view/378> (Accessed 20.12.2016)

4. Horbunova L. S. *Filosofia transformatyvnoi osvity dlia doroslykh: universytetski stratehii i praktyky: monohrafiia* [The Philosophy of a transformative adult education: a University strategy and practice: monograph] – Sumy: Universytetska knyha, 2015. – 709 s.

5. Kaleniuk I. S., Tsymbal L. I. *Hlobalne intelektualne liderstvo: sutnist, formy proiavu ta indykatory* [Global intellectual leadership: the nature, manifestations and indicators] // *Naukoviy visnyk Dyplomatychnoi akademii Ukrainy*, 2016, Vyp. 23, ch. 3 : *Zovnishnia polityka i dyplomatia: tradytsii, trendy, dosvid*, S. 22–29.

6. Kanygin Yu. M., Yakovenko Yu. I. *Vvedenie v sotsial'nyu kognitologiyu* [Introduction to social kognitologiya]. – K. : Naukova dumka, 1992. – 102 s..

7. Hryzhenko L. V. *Liderstvo yak sotsialnyi fenomen* [Leadership as a social phenomenon] // *Hrani : naukovy-teoretychnyi i hromadsko-politychnyi almanakh*, 2014, № 5 (109), traven, S. 48–52.

8. Naumenko O. S. *Liderstvo yak sotsialno-filosofska problema* [Leadership as a social-philosophical problem] // *Filosofski problemy humanitarnykh nauk : naukovy vydannia*, Kyiv 2010, № 16/17, S. 83–88.

9. Naidonov O. H. *Chy ye ukrainske suspilstvo sotsialnym intelektualom? // Sotsialno-humanitarni aspekty rozvytku suchasnoho suspilstva* [Ukrainian society There are social intellectual?] / *Materialy Vseukrainskoi naukovoi konferentsii. Chastyna druha.* – Sumy, Sums'kyi derzhavnyi universytet, 2012. – S. 103–105.

10. *Osvita doroslykh: entsyklopedychnyi slovnyk* [Adult education: encyclopedic dictionary] / za red. V. H. Kremenii, Yu. V. Kovbasiuka; – Kyiv : Osнова, 2014. – 496 s.

11. Kanyhin Yu. M. *Vikhy sviashchennoi istorii: Rus-Ukraina* [Milestones of sacred history: Rus ' -Ukraine.]. – K., Ukraina, 2001. – 368 s.

12. Kokhan V. V. *Sotsialnyi intelekt yak predmet doslidzhennia kohnityvnoi sotsiologii* [Social intelligence as a subject of study in cognitive sociology] // *Nova paradyhma : [zhurnal naukovykh prats]*, 2008, Vyp. 75, S. 205–212.

13. *Ukraina: intelekt natsii na mezhi stolit* [Ukraine: the intelligence of the nation at the turn of the century] / V. K. Vrublevskiy [ta in.]; slovo do chytacha B. Ye. Paton; peredm. L. M. Kravchuk; *In-t sotsiol. NAN Ukrainy, Ukr. t-vo «Intelekt natsii».* – K. : Informatsino- vyd. tsentr «Intelekt», 2000. – 508 s.

14. *Yevanheliie vid Luky 11:17* [Luke 11:17] // *Bibliia, abo knyhy Sviatoho pysma Staroho y Novoho Zapovitu : Iz movy davnoievreiskoi y hretskoi na ukrainsku doslivno nanovo perekladena* / Per. prof. I. Ohienka. – Kyiv : Ukrainske Bibliine Tovarystvo, 2003. – 1166 s.

15. Strizhko V. A. *Lider XXI veka i filosofiya* [Leader of the XXI century and the philosophy] // *Naukoviy visnyk. Seriya «Filosofiya»*, 2016, Vip.46 (chastina II), S. 93–101.

16. Kuznietsov Yu. M. *Aktualni problemy pidhotovky tekhnichnoi intelektualnoi elity v Ukraini* [Actual problems of technical training of the intellectual elite in Ukraine] // *Naukovy-informatsiyni visnyk Akademii nauk vyshchoi osvity Ukrainy*, 2016, № 1 (96), sichen-berezen, S. 74–80.

17. Stepanenko I. V., Stepanenko M. D. *Zhyttieva kompetentnist osobystosti: filosofsko-antropolohichni ta sotsiokulturni vymiry: monohrafiia* [Vital competence of personality: philosophical-anthropological and socio-cultural dimensions]. – Kh. : KhDUKhT, 2011. – 217 s.

18. Kvit S. *Do skladu NAZiAVO obraly plahiatoriv* [Part NAZAVA chose plagiarists] // *Osvita.ua / Vyshcha osvita v Ukraini.* – URL: <http://osvita.ua/vnz/52279/> (Accessed 20.12.2016)

19. Khakslі L. «Liderstvo mozhlyve tam, de ye spilne bachennia misii ta perspektyv rozvytku...» [«Leadership is possible where there is a shared vision of the mission and prospects of development of...»] // *Osvita Ukrainy : ofitsiine vydannia Min. osvity i nauky, molodi ta sportu Ukrainy*, 2016, 4 kvitnia (№ 13), S. 11.

20. Horth D., Buchner D. *Innovation Leadership* – URL: www.ccl.org/leadership/.../InnovationLeadership.pdf. (Accessed 20.12.2016)

21. Zinchenko V. V. *Menedzhment systemy upravlinnia v umovakh instytutsiinoi hlobalizatsii: [monohrafiia]* [Management control systems in the context of institutional globalization: [monograph]]. – K. : Liuksar, 2012. – 862 s.

Найденев А. Г., кандидат философских наук, доцент, докторант отдела интернационализации высшего образования, Институт высшего образования Национальной академии педагогических наук Украины (Киев, Украина) E-mail: visnukdnu@i.ua

Роль университетской элиты в развитии социального интеллекта сетевого общества.

Аннотация. От этических и профессиональных качеств университетской элиты общества во многом зависит уровень развития социального интеллекта любого народа. Высокое качество лидерского потенциала университетов способно решать важнейшие вопросы и проблемы жизнедеятельности общества и системы образования, в частности, ставить цели и достигать их; выбирать лучший путь развития для образовательной системы и общества, различать пути их развития и упадка; проводить отбор действительно наилучших специалистов на ответственные должности в государстве и высших учебных заведениях; превращать университеты в образец социального учреждения с ярко выраженным положительным синергетическим эффектом.

Ключевые слова: синергия, этнический интеллект, социальный интеллект, интеллектуальная безопасность.

Naydonov O. G., PhD in philosophical Sciences, associate Professor, doctoral student of the Department of internationalization of higher education, Institute of higher education National Academy of pedagogical Sciences of Ukraine (Kiev, Ukraine) E-mail: visnukdnu@i.ua

The role of the University elite in the development of social intelligence of the network society.

Abstract. From an ethical and professional quality of a university elite of a society largely depends the level of a social intelligence of any nation. High quality leadership potential universities able to solve the major issues and problems of a society and the education system, in particular, to set goals and achieve them; choose the best way for the development of an education system and a society, ways to distinguish their development and decline; conduct a selection is really the best in responsible positions in the state and higher education; transform universities into a model of a social institution with a strong positive synergistic effect.

Keywords: synergy, ethnic intelligence, social intelligence, intellectual security.

УДК 37.014.65 (477)

Нежива О. М.,

кандидат філософських наук,
старший викладач кафедри сучасних європейських мов,
Київський національний торгово-економічний університет
(Київ, Україна), E-mail: visnukdnu@i.ua

ФОРМУВАННЯ ОСВІТНЬОЇ ПОЛІТИКИ УКРАЇНИ В ПЕРШІ РОКИ НЕЗАЛЕЖНОСТІ

Анотація. В освітній політиці будь-якої держави існує як мінімум три пріоритети, які в тій чи іншій мірі прописані на законодавчому рівні і за якими можна визначати ступінь досконалості освітньої політики. Мова йде про якість, ефективність і рівність в освітній політиці. У статті автор розглянув особливості формування освітньої політики в Україні за період 1990–1994 років. У результаті проведеного аналізу було встановлено, що формування освітньої політики в період 1990–1994 року відбувалося на традиціях радянської освіти. Всі зміни, які відбулися в освітній політиці України за цей період не були обумовлені змінами в стратегії освіти.

Ключові слова: освіта, освітня політика, політика держави, якість, ефективність, рівності освіти.

Постановка проблеми. В освітній політиці будь-якої держави існує як мінімум три пріоритети, які в тій чи іншій мірі прописані на законодавчому рівні і за якими можна визначати ступінь досконалості освітньої політики. Мова йде про якість, ефективність і рівність в освітній політиці. Адже, як зазначає український дослідник Є. Красняков зазначає, що аналіз сформованої законодавчої та іншої нормативно-

правової бази про освіту дозволяє сформулювати поняття «державна політика в галузі освіти України» наступним чином – це «складова частина (підсистема) загальнодержавної політики, що включає сукупність певної системи цілей, завдань, принципів, програм та основних напрямів діяльності органів управління освітою, спрямованих на організацію науково-методичного та впроваджувального супроводу стратегій розвитку системи освіти» [3]. Оскільки, державна політика в галузі освіти і державне управління освітою взаємопов'язані. Державне управління є засобом (механізмом, інструментом) здійснення державної політики в галузі освіти.

Мета дослідження полягає у здійсненні комплексного аналізу та розгляду особливості формування освітньої політики в Україні за період 1990–1994 років.

Виклад основного матеріалу. Державна політика в галузі освіти в Україні визначається вищим законодавчим органом, здійснюється органами державної виконавчої влади та органами місцевого самоврядування на основі затвердженої органами влади і схваленої громадською думкою концепції розвитку освіти. Можна стверджувати, що освітня політика України – це інструмент впливу політичної еліти українського соціуму на підростаючі покоління. В умовах української державності що тільки формуються саме світоглядні орієнтири і спонукання профільних чиновників високого рангу привели українську освітню систему до того стану, в якому вона перебуває наразі. І ніяких інших застережень і виправдань бути не може, тому що українські чиновники були наділені всіма важелями впливу, для того щоб самотійно, не оглядаючись на суспільну точку зору або контроль з боку соціуму, здійснювати ті чи інші перетворення в концепції розвитку освіти.

Державна політика в галузі освіти в Україні ґрунтується на стратегічних документах розвитку освіти (програми, доктрини, концепції тощо); конституційних нормах, міжнародних, міждержавних договорах, ратифікованих вищим законодавчим органом; законодавчих актах; указах та розпорядженнях глави держави; постановах Верховної Ради України та Кабінету Міністрів України; наказах спеціально уповноваженого центрального органу виконавчої влади в галузі освіти і науки, інших центральних органів виконавчої влади, яким підпорядковані заклади освіти; наказах та розпорядженнях регіональних (місцевих) органів виконавчої влади, прийнятих у межах їх компетенції [3].

Якщо проаналізувати освітню політику України в цілому, охоплюючи весь її двадцятирічний період незалежного розвитку, то ми можемо сказати наступне. Відомі голландські дослідники А. Горняцька і П. Маасен, спираючись на типологію Дж. Ольсена, в свій час запропонували чотири моделі державного управління вищою освітою. Так от, державна освітня політика в Україні практично повністю збігається з критеріями моделі «раціональна держава – суверен», яка асоціюється, як відзначають автори, з «інтервенціоністською державою», з жорстким «державним контролем», з системою управління освітою, в якій «вища освіта розглядається як інструмент досягнення економічних і соціальних цілей» [8].

Виходить, що незважаючи на всі запевнення чотирьох Президентів України (Л. Кравчука, Л. Кучми, В. Ющенко, В. Януковича) та інших високопосадовців, а також судячи із особливостей розвитку української освітньої політики, кілька десятиліть «незалежності» України насправді були далекі від демократичних перетворень. Україна, з усіма інститутами державного управління продовжувала розвиток в напрямі авторитарного (президентсько-парламентського) правління. Всі обіцяні і декларовані кроки на зближення України з Європою, носили суто формальний характер.

Наш висновок підтверджується головними постулатами, якими А. Горняцька і П. Маасен визначають модель «раціональна держава – суверен» [8]:

- Функція вищої освіти – впроваджувати в життя певний визначений керівництвом курс, незалежно від його змісту;

- Оцінювання вищих навчальних закладів здійснюється на основі визначення їх

політичної результативності (effectiveness);

- Правила взаємодії побудовані за ієрархічним принципом субординації та підпорядкування, участь соціуму в організації освіти обмежена;

- Розробка рішень жорстко централізована (єдиний центр контролю) зверху до низу (top down);

- Ієрархічна система управління;

- Всеохоплюючий характер державного впливу;

- Автономія будь-якої організації обмежується сферою рішення «технічних питань»;

- Зміни у вищій освіті є результатом змін в політичному керівництві.

Таким чином, ми можемо резюмувати, що попередній загальний аналіз особливостей розвитку освітньої політики в Україні вказує на декларативність проєвропейського розвитку освіти. На наш погляд, розвиток освіти в Україні з самого початку заснування держави не міг бути прогресивним, тому що керівництво країни хоча і оголосило курс на заснування соціуму з проєвропейською спрямованістю, насправді продовжило дотримуватися авторитарної форми правління і вибудовувати ієрархічне суспільство з жорсткою вертикаллю управління. Ця суперечлива і облудна позиція Президентів України і їх «команд», знайшла своє відображення в державній освітній політиці і добре прочитується в стратегічних документах розвитку освіти – Законі «Про Освіту» і його редакціях. Якщо, на рівні заяв і претензій керівництва ратували за курс України на зближення з європейськими системами освіти, з Болонською системою (актуальність якої зросла на початку XXI століття) тощо, то фактично, на рівні закону про освіту, програми, доктрини, концепції тощо, вони дотримувалися поглядів щодо збереження радянської моделі освіти, лише для видимості (антуражу) розбавивши її формальними положеннями Болонської системи.

Якщо проаналізувати так звану «новітню», «передову» освітню систему і державну політику в галузі освіти в Україні взагалі то, на наш погляд, це, головним чином, зруйновані змістовні традиції попередньої радянської моделі освіти, що облицьовані найпростішими формальними атрибутами Болонської системи. Введення зовнішніх атрибутів Болонської системи (наприклад, кредитно-модульної організації навчального процесу, дворівневого навчання: бакалавр і магістр, та ін.) дозволяло українським керівникам «звітувати» перед суспільством і світом про європейську спрямованість реформ в галузі освіти, але при цьому зберігати непорушність підвалин авторитарної влади, при якій освіта розглядалась як інструмент досягнення економічних і соціальних цілей. Свідомістю українського суспільства маніпулювали, при цьому система освіти в цьому маніпулюванні масовою свідомістю відігравала визначальну роль.

Підтвердимо висунуту нами тезу аналізом змін в освітній політиці при першому Президенті України Л. Кравчуку. Ми змушені будемо звертатися до історії нашої держави і згадувати події, які в тій чи іншій мірі впливали на формування освітньої політики України.

За результатами нашого аналізу, після розпаду Радянського Союзу в освітній політиці України зміни відбулися, але вони не стосувалися змістовних і визначальних моментів. На порядку денному не стояло питання відмови від радянської моделі освіти або розробці нових стратегій в освітній політиці. Українську еліту що прийшла до влади хвилювали зовсім інші питання: економічні, соціальні, політичні. Освіта їх цікавила в останню чергу. Тому, освітня політика новоутвореної держави формувалася (а точніше продовжувала свій розвиток) на «старих» радянських освітніх традиціях. А зміни, які в ній відбулися були опосередковані, спричинені зовсім іншими причинами. Але для того щоб зрозуміти їх повернемося у ті часи.

Нагадаємо, що перебуваючи під тиском суспільних настроїв, 16 липня 1990 XXVIII з'їзд Комуністичної партії України прийняв резолюцію «Про державний

суверенітет Української РСР». Оскільки більшість у Верховній Раді УРСР формально складали комуністи, того ж дня депутати Верховної Ради УРСР прийняли «Декларацію на виконання резолюції з'їзду». Фактично це була програма побудови незалежної держави. У преамбулі Декларації підкреслювалося, що Верховна Рада УРСР проголошує суверенітет України як «верховенство, самостійність, повноту і неподільність влади республіки в межах її території, незалежність і рівноправність у зовнішніх відносинах». Прийнята Декларація визнавала самостійність республіки у вирішенні питань науки, освіти, культурного і духовного розвитку української нації [1].

Але незважаючи на прийняту Декларацію про державний суверенітет України, наша держава ще залишалася в рамках СРСР, крок за кроком намагаючись сформувати свою державність. Саме одним з таких кроків був Закон Української Радянської Соціалістичної Республіки «Про освіту» від 23.05.1991 року. Цей закон ще спирався на Конституцію Української Радянської Соціалістичної Республіки що була прийнята позачерговою сьомою сесією Верховної Ради Української РСР дев'ятого скликання 20 квітня 1978 року і майже продовжував усталені традиції освіти Радянського Союзу.

За даними С. Свіжевської, на момент розпаду Радянського Союзу в Україні функціонувало 149 вищих навчальних закладів і 742 технікуми та училища, в яких навчалося в цілому 1,6 млн студентів. Майже дві третини випускників цієї системи отримували дипломи з інженерно-технічних спеціальностей, а кількість економістів, менеджерів та юристів була багаторазово меншою, ніж у демократичних країнах з аналогічними показниками розвитку господарства [7].

У першому Законі Української Радянської Соціалістичної Республіки «Про освіту» було закладено три принципові відмінності від попередніх традицій радянської системи освіти:

1. «Українська РСР відповідно до Декларації про державний суверенітет України є самостійною у вирішенні питань освіти, науки, культури та інших сфер духовного життя республіки» [2]. Новоутворена незалежна держава залишала за собою право самостійного вибору освітньої політики;

2. Стаття 16 цього Закону передбачала можливість утворення і рівноправне функціонування закладів різноманітних організаційно-правових норм – державних, муніципальних і недержавних: «Навчально-виховні заклади створюються державними, кооперативними, громадськими організаціями, підприємствами, установами, приватними особами відповідно соціально-економічних, національних, культурно-освітніх потреб у них і при наявності необхідної матеріально-технічної, науково-методичної бази, педагогічних кадрів» [2];

3. Перехід державних вузів на частково платну систему навчання. У статті 35 зазначається: «Вищі навчальні заклади здійснюють свою діяльність за державними замовленнями та договорами як основною формою регулювання відносин між навчальними закладами та підприємствами, установами, організаціями, громадянами» [2].

Нагадаємо, що на початку 1991 р., ще до проголошення незалежності України, Верховна Рада прийняла два історичні закони – «Про власність» і «Про підприємництво», які не забороняли здійснення підприємницької діяльності в освітній сфері. Закон «Про освіту» від 23.05.1991р. узаконував рівність прав державних, муніципальних і приватних навчальних закладів усіх рівнів акредитації.

19 серпня 1991 року з метою повернення суспільства до попередніх порядків СРСР була здійснена спроба державного заклоту. Його ініціатори – представники вищого державного керівництва СРСР – заявили, що у зв'язку з начебто хворобою Президента СРСР М. Горбачова його обов'язки виконуватиме Г. Янаєв, а країною керуватиме Державний комітет з надзвичайного стану. І якщо реакція керівництва республіки (зокрема Голови Верховної Ради УРСР Л. Кравчука) на події у Москві

була загалом стриманою, то опозиційні сили від самого початку заколоту зайняли принципову позицію, розуміючи, чим загрожує Україні перемога ДКНС. 19 серпня 1991 р. Народний Рух України закликав співвітчизників не підкорятися волі заколотників, створювати структури активного опору, вдатися до всеукраїнського страйку. 20 серпня Народна Рада (парламентська опозиція у Верховній Раді України в 1990–1994 рр.) засудила державний заколот і закликала підтримати керівництво Росії у протистоянні з ним. 22 серпня 1991 р. заколот у Москві був придушений, а вже 24 серпня 1991 р. Верховна Рада України прийняла історичний документ виняткового значення для долі українського народу – Акт проголошення незалежності України. У ньому зазначалося: «Виходячи із смертельної небезпеки, яка нависла була над Україною в зв'язку з державним переворотом в СРСР 19 серпня 1991 року, продовжуючи тисячолітню традицію державотворення в Україні, виходячи з права на самовизначення, передбаченого Статутом ООН та іншими міжнародно-правовими документами, здійснюючи Декларацію про Державний суверенітет України, Верховна Рада Української Радянської Соціалістичної Республіки урочисто проголосувала незалежність України та створення самостійної Української держави – України. Територія України є неподільною і недоторканою. Віднині на території України мають чинність винятково Конституція і закони України. Цей акт набирає чинності з моменту його схвалення».

Проголошення України незалежною державою змусило владу України прискорити процеси організації державних інститутів. Змінилося і ставлення до освітньої політики. У грудні 1991 р. Указом Президента утворене об'єднане Міністерство освіти замість Міністерств народної освіти, вищої і середньої спеціальної освіти та Державного комітету з професійної освіти. Також, в Постанові Верховної Ради Української РСР «Про порядок введення в дію Закону Української РСР «Про освіту» від 18.12.1991 року ми зустрічаємо вже більш конкретні кроки щодо створення власної, незалежної системи освіти. В Постанові зазначається [6]:

- привести рішення Уряду Української РСР у відповідність із Законом Української РСР «Про освіту», забезпечити перегляд і скасування міністерствами та відомствами Української РСР їх нормативних актів, що суперечать цьому Закону;

- протягом року розробити порядок введення нових кваліфікацій і наукових ступенів та встановити відповідність нині діючих кваліфікацій і наукових ступенів до тих, що вводяться згідно із статтями 36, 37 Закону;

- у шестимісячний строк затвердити порядок створення навчально-виховних закладів;

- у тримісячний строк затвердити Положення про атестацію та акредитацію навчально-виховних закладів;

- протягом трьох років провести атестацію навчальних закладів підвищення кваліфікації та перепідготовки кадрів і привести їх структуру у відповідність із Законом;

- розробити і прийняти програму розвитку загальної середньої, професійної та вищої освіти в Українській РСР на період до 2005 року, в якій визначити шляхи реалізації положень Закону Української РСР «Про освіту».

26 грудня 1992 року Верховною Радою України прийнятий новий Закон Української Радянської Соціалістичної Республіки «Про освіту». Цей закон, а також закони про освіту від 01.01.1993, 04.06.1993 та 30.06.1994 залишаються єдиними по змістовному наповненню. Вони відрізняються лише тими нововведеннями, які пов'язані із законодавчою діяльністю Парламенту та Кабінету Міністрів. Нагадаємо, що у період: жовтень 1992 – вересень 1993 Кабінет Міністрів України очолював Л. Кучма. Умовою заняття цієї посади Л. Кучма поставив отримання на шість місяців практично диктаторських повноважень, зокрема, права видавати прирівняні до законів декрети і призначати керівників регіонів. Саме з Декретами Кабінету Міністрів України «Про податок на прибуток підприємств і організацій»

від 26.12.1992 та «Про оплату праці» від 31.12.1992 пов'язані нові редакції Законів «Про освіту» від 26 грудня 1992 року і 01.01.1993 року.

Таким чином, ми можемо констатувати, що формування освітньої політики в період 1990–1994 року відбувалося на традиціях радянської освіти. Всі зміни, які відбулися в освітній політиці України за цей період не були обумовлені змінами в стратегії освіти. Всі вони були викликані змінами в інших сферах діяльності (політиці, економіки та ін.), тому були лише опосередковані.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Декларація про державний суверенітет України від 16.07.1990, – URL: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/55-12> (Дата звернення 23.04.2017)
2. Закон Української Радянської Соціалістичної Республіки «Про освіту» від 23.05.1991 № 1060-XII, – URL: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/1060-12/ed19910523> (Дата звернення 23.04.2017)
3. Красняков Є. Державна політика в галузі освіти України: уроки та перспективи розвитку. 25 жовтня 2012, – URL: http://kno.rada.gov.ua/komosviti/control/uk/publish/article;jsessionid=29976B8D9EB90F621D61E2DB852DAB7F?art_id=53491&cat_id=44731 (Дата звернення 23.04.2017)
4. Огаренко В. М. Розвиток недержавної вищої школи в Україні (кінець 80-х – 2001 рр.) : автореф. к.и.н. – Запоріжжя: ЗДУ, 2001. – 20 с.
5. Постанова Верховної Ради Української РСР «Про порядок введення в дію Закону Української РСР «Про освіту» від 18.12.1991 року, – URL: <http://zakon1.rada.gov.ua/laws/show/1144-12/ed19921226> (Дата звернення 23.04.2017)
6. Свіжевська С.А. Шлях акредитації в Україні: революція та еволюція, – URL: http://www.nmu.org.ua/ua/content/infrastructure/structural_divisions/science_met_dep/statti_akr/akred_v_Ukraine.php (Дата звернення 23.04.2017)
7. Gornitzka A., Maassen P. Hybrid steering approaches with respect to European higher education // Higher Education Policy, Vol. 13, 2000, P. 270.
8. Nezhyva O. Das moderne Hochschulbildungssystem in der Ukraine: die demokratischen Prinzipien // Science progress in European countries: new concepts and modern solutions, proceedings of the 1st International scientific conference. ORT Publishing, March 29–30, 2013. – Stuttgart, 2013.– pp. 164–165.
9. Nezhyva O. Gegenstand der Philosophie der Bildung // Austrian Journal of Humanities and Social Sciences, January-February, 2014, № 1, pp. 114–118.
10. Nezhyva O. Future Ukrainian's Image: modern vision // Philosophy & Cosmology 2015, Vol. 14, P. 175–176.
11. Nezhyva O. Higher education system in modern Germany: social-philosophical analysis // Future Human Image, 2015, №2 (5), pp. 164–170.

REFERENCES:

1. Deklaratsiia pro derzhavnyi suverenitet Ukrainy vid 16.07.1990 [The Declaration of state sovereignty of Ukraine from 16.07.1990], – URL: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/55-12> (Accessed 23.04.2017)
2. Zakon Ukrainiskoi Radianskoi Sotsialistichnoi Respubliki «Pro osvitu» vid 23.05.1991 № 1060-XII [The law of the Ukrainian Soviet Socialist Republic «About education» from 23.05.1991 № 1060-XII], – URL: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/1060-12/ed19910523> (Accessed 23.04.2017)
3. Krasniakov Ye. Derzhavna polityka v haluzi osvity Ukrainy: uroky ta perspektyvy rozvytku. [State policy in the field of education in Ukraine: lessons and prospects], 25 zhovtnia 2012, – URL: http://kno.rada.gov.ua/komosviti/control/uk/publish/article;jsessionid=29976B8D9EB90F621D61E2DB852DAB7F?art_id=53491&cat_id=44731 (Accessed 23.04.2017)
4. Oharenko V. M. Rozvytok nederzhavnoi vyshchoi shkoly v Ukraini (kinets 80-kh – 2001 rr.) [In the Development of private higher education in Ukraine (late 80s – 2001)] – Zaporizhzhia: ZDU, 2001. – 20 s.
5. Postanova Verkhovnoi Rady Ukrainiskoi RSR «Pro poriadok vvvedennia v diiu Zakonu Ukrainiskoi RSR «Pro osvitu» vid 18.12.1991 roku [Resolution of the Verkhovna Rada of the Ukrainian SSR «On the procedure for introduction in action of the Law of Ukrainian SSR «On education» dated 18.12.1991 of the year], – URL: <http://zakon1.rada.gov.ua/laws/show/1144-12/ed19921226> (Accessed 23.04.2017)
6. Svizhevska S. A. Shliakh akredytatsii v Ukraini: revoliutsiia ta evoliutsiia [Ukraine

accreditation: revolution and evolution,], – URL: http://www.nmu.org.ua/ua/content/infrastructure/structural_divisions/science_met_dep/statti_ukr/akred_v_Ukraine.php (Accessed 23.04.2017)

7. Gornitzka A., Maassen P. Hybrid steering approaches with respect to European higher education // Higher Education Policy, Vol. 13, 2000, P. 270.

8. Nezhyva O. Das moderne Hochschulbildungssystem in der Ukraine: die demokratischen Prinzipien // Science progress in European countries: new concepts and modern solutions, proceedings of the 1st International scientific conference. ORT Publishing, March 29–30, 2013. – Stuttgart, 2013.– pp. 164–165.

9. Nezhyva O. Gegenstand der Philosophie der Bildung // Austrian Journal of Humanities and Social Sciences, January-February, 2014, № 1, pp. 114–118.

10. Nezhyva O. Future Ukrainian's Image: modern vision // Philosophy & Cosmology 2015, Vol. 14, P. 175–176.

11. Nezhyva O. Higher education system in modern Germany: social-philosophical analysis // Future Human Image, 2015, №2 (5), pp. 164–170.

Нежива О. Н., кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры современных европейских языков, Киевский национальный торгово-экономический университет (Киев, Украина), E-mail: visnukdnu@i.ua

Формирование образовательной политики Украины в первые годы независимости,

***Аннотация.** В образовательной политике любого государства существует как минимум три приоритета, которые в той или иной степени прописаны на законодательном уровне и по которым можно определять степень совершенства образовательной политики. Речь идет о качестве, эффективности и равенство в образовательной политике. В статье автор рассмотрел особенности формирования образовательной политики в Украине за период 1990–1994 годов. В результате проведенного анализа было установлено, что формирование образовательной политики в период 1990–1994 года происходило на традициях советского образования. Все изменения, которые произошли в образовательной политике Украины за этот период не были обусловлены изменениями в стратегии образования.*

***Ключевые слова:** образование, образовательная политика, политика государства, качество, эффективность, равенства образования.*

Nezhyva O., PhD in philosophical sciences, senior lecturer of the Department of modern European languages, Kyiv national trade-economic University (Kiev, Ukraine), E-mail: visnukdnu@i.ua

Ukrainian educational policy in the early years of independence.

***Abstract.** In education policy of any state there are at least three priorities, which are to some extent spelled out in law and by which one can determine the degree of excellence of educational policy. It is a quality, efficiency and equality in education. In the article, the author examines the features of formation of educational policy in Ukraine for the period 1990–1994. The analysis shows that the formation of educational policy in the period 1990–1994 was happening on the traditions of Soviet education. All the changes which have occurred in the educational policy of Ukraine during this period were due to changes in the strategy of education.*

Thus, the state educational policy in Ukraine almost coincides with the criteria model «rationality-bounded state», which is associated, as noted by the authors of the «interventionist state» hard «state control» system of management education in which «higher education is seen as a means to achieve economic and social objectives».

***Keywords:** education, educational policy, policy, quality, efficiency, equality of education.*

Огірко О. В.,

доктор філософії, к.ф.-м. н., професор,
доцент кафедри філософії та педагогіки,
Львівський національний університет
ветеринарної медицини та біотехнологій ім. С.З. Гжицького
професор кафедри українознавства
Університету «Львівський Ставропігон»
(Львів, Україна), E-mail: Ohirko@yandex.com

ЛЮБОВ ДО МУДРОСТІ ЯК СЕНС ФІЛОСОФІЇ

***Анотація.** Сенсом правдивої філософії завжди був і залишається пошук істини та любов до мудрості. Філософія вивчає речі світу через останні причини, при допомозі людського розуму. Істинна мудрість є Бог, Який є самою Правдою.*

***Ключові слова:** філософія, істина, мудрість, любов, правда, Бог.*

Внаслідок стрімкого розвитку природничих та гуманітарних наук сучасна людина стає щораз більше інтелектуально розвинутою. Проте, використовуючи методи та підходи наук, які опираються на раціональному пізнанні, людина не може збагнути цілість життя. Навіть якщо було б знайдено відповіді на всі наукові питання, це не дало б змоги розв'язати насущні загальнолюдські життєві проблеми. Об'єктивні знання, які людина отримує емпіричним шляхом, не дають відповіді питання про сенс життя, історії і світу взагалі. Ці питання неминуче постають перед кожною людиною, заставляючи її вийти поза межі звичайного розумового пізнання, перед людиною постає питання про трансценденцію. Саме філософсько-богословський дискурс дозволяє торкнутися нового іншого виміру, допомагає сформуванню цілісного образу дійсності.

Філософія як наука вивчає речі світу через останні причини, при допомозі людського розуму. Богослов'я (теологія) – це наука, що також вивчає їх при допомозі не тільки розуму, але й віри (Божого Об'явлення). Деякі вчені вважають, що ніби філософія вища від теології, яку на жаль, не визнають за наукове вчення. Тоді, як саме богослов'я дає правдиву альтернативу буття, яку не можливо знайти у філософії, яка опирається на гіпотези. Філософ доходить до Бога при кінці свого дослідження, а в богослова Він завжди на початку свого мислення. В кожній людині за навчанням богослов'я хочемо ми того чи ні є чотири останні, кінцеві речі: смерть, суд, небо і пекло, тобто Божа нагорода і вічне життя з Ним, або Божа кара і вічні муки.

Особливістю катастроф ХХ століття було те, що вони були породжені не стільки проблемами, скільки способами їх вирішення, не так природними катаклізмами поза людським контролем, як людськими ідеями перебудови світу. Людина, як Боготвірний феномен повинна мати глибинне прагнення до світла й істини, осягати яке їй допомагає наука Христа. Людський Дух має оновитися, відтак людство врятує себе від деградації і деструкції.

Одною з важливих галузей філософії була й залишається онтологія, яка розглядає буття у найширшому обсязі. У навчанні і вихованні з точки зору онтології слід дати відповідь на питання: чому я є, ким я є, від кого я є, для чого я є, яка мета цілі мого життя? Підсвідомо розуміємо, що ми не походимо самі від себе, а від інших: батьків, дідів, поколінь. Не витримує критики твердження, що люди походять від мавп. Бо це не узгоджується зі Святим Письмом, автором, якого є Сам Бог, який все знає, може, ніколи не помиляється і не зрадить людини ні при яких обставинах, на відміну від людини, розум якої обмежений. Ще стародавній грецький мислитель Сократ вважав, що не може нижче, нерозумне – породити вище, розумне. Не випадково античні греки називали Бога – Розумом, Який є вічним

буттям, найдосконалішим життям, актом самим у собі, творцем руху, вищим всякого існуючого руху, та існує понад простором і часом.

Зауважимо, що наше віровизнання розпочинається від Бога, оскільки Він є «Перший і Останній» (Іс. 44,6), Початок і Кінець усього, Найвищий і Найдосконаліший, Найкращий і Найбільший. Бог Сам створив всесвіт добровільно, прямо без жодної допомоги і дає людям можливість вільно співпрацювати у виконанні Його задумів. Він є самою Правдою, Його слова не можуть обманути. Любов є самим буттям Бога, могутність якого виявляється у тому, щоб із нічого зробити все, що побажає, дати світло віри тим, хто Його не знає, опікується всім, від найменших речей до подій світу та історії.

Любов до мудрості – це безкорисливе, чисте прагнення до істини. Істинна мудрість є Бог. Абсолютна мудрість у Бога, яка не може бути доступна людині. Піфагор на запитання тирана Полікрата про те, чим він займається, відповів: «Ні, я не мудрець, я любитель мудрості». Любов до мудрості – це пізнання світу, що виробляє систему знань про принципи буття людини, про характеристики людського ставлення до Бога, природи, суспільства та духовного життя у всіх його основних проявах.

Мудрість – поняття, що означає вище, цілісне, духовно-практичне знання, орієнтоване на осягнення абсолютного сенсу буття і досягається через духовно-життєвий пошук істини суб'єктом знання.

Слово «істина» в латинській мові – «Veritas» – означає правдивість, істинність якого узаконена і засвідчена ритуалом, слово, яке визначає долю людини і її роду, слово, передане людям Богом через посередника. Давньоєврейською мовою слово «істина» звучить як: «אמת» – «амет» – це «печатка Бога», при чому кожна буква має свій винятковий містичний смисл. Грецьке слово «Ἀλήθεια» (Галетейя) має особливе значення як «божественний стрибок», деяке «розкриття», «неприховане» знання. В Святому Письмі описаний діалог Ісуса Христа і Понтія Пилата: «То ти таки цар?» – мовив до Нього Пилат. І відповів Ісус: «Ти кажеш, що Я цар. Я на те уродився і прийшов у світ на те, щоб свідчити істину. Кожен, хто від істини, слухає голос Мій». «Що таке – істина?» – озвався Пилат до Нього» (Ів. 18,37-38). «Ісус відповів йому: – «Я – Путь, Істина і Життя! Ніхто не приходить до Отця, як тільки через Мене» (Ів. 14,6). Істина є атрибутом Божественного Одкровення [1, с.27].

Більшість визначень мудрості, що зустрічаються в класичній етико-філософській традиції, підкреслюють в ній саме момент вищого знання в його ціннісному вираженні. Наприклад, згідно поглядів Г. В. Лейбніца, мудрість є «знання вищого блага»; згідно вчення І. Канта, мудрість – це «властивість волі узгоджуватися з вищим благом як кінцевою метою всіх речей», і т.ін. Мудрість зводиться до великих знань про Бога, світ, людину і суспільство. Проникливість щодо природи дозволяє наукам про природу глибоко судити по її об'єктах, але такі судження ніколи не називаються мудрими. Знання являє собою одну з необхідних передумов мудрості. Стосується передусім людини і його безпосереднього оточення, мудрість може бути швидше виявлена в науках про людину і суспільство, ніж у науках про природу, хоча і в перших вона є досить рідкісною і її важко виділити із загальної маси емпіричного, суб'єктивного і поверхневого знання. Мудрість пов'язана з діяльністю людини і, значить, з тими цінностями, якими вона керується у своєму житті і в своїх діях. Мудрість спирається на здоровий глузд, але йде набагато далі його і зустрічається значно рідше. Мудрість вимагає досвіду життя і відомого віддалення від тих подій, про які доводиться судити. Мудрість – володіння знанням, розумінням, досвідом, обачністю та інтуїтивним розумінням зі здатністю також вживати ці якості. Мудрість – це розсудливе та грамотне застосування знання. Мудрість – це розум, що опирається на життєвий досвід. Мудрість – це здатність знаходити рішення в різних життєвих проблемах, опираючись на свій і чужий досвід.

Ідея мудрості є у всіх культурах. Немає мудрості без любові. Любов до хорошої книги – любов до мудрості. Мудрість не може бути схожою на любов до мудрості.

Слово мудрість походить від грецького «σοφία», що на думку Арістотеля є найвищою формою пізнання, чи як пізнання певне, чи таке, що осягає найвищі об'єкти. Треба підкреслити, що не завжди в історії філософії розрізняли (наприклад, Платон) між собою розважність і мудрість. Мудрість – це розважне шукання правди, яка робить нас вільними (пор. Ів. 8,32). Моральна чеснота мудрість має такі синоніми: розсудливість, розважність або обачливість. До чесноти мудрості входять таких вісім умінь: пам'ять, здатність правильно оцінити дану ситуацію, відкритість до думки інших, кмітливість, здоровий глузд, здатність передбачити, обережність, завбачливість. Мудрість є кардинальною чеснотою, яка допомагає нам помітити належну міру добра, а також бути готовими до реалізації і шанування добра через відповідні діяння. Поняття мудрості не слід змішувати із спритністю, із якою ми дбаємо про свою користь, ані з легкодушністю чи стриманістю. Мудрою є та людина, що чинить все згідно Божої волі. Правдива мудрість дається не мудрим (зарозумілим, зазнайкуватим), а немовлятам (пор. Мт. 11,25). Справжня мудрість від Бога. Мудрий покладається на Бога, ухиляється від зла, виконує Божі повеління, піклується про інших, прислуховується й уважний до порад батьків та інших людей. «Початок мудрості – страх Господній» (Прип. 3,5; 3,7; 3, 21-23; 3,27; 9,10; 12,15; 15,5; Сир. 1,14). Визнання своєї мізерності, свого незнання перед Богом – це початок справжнього навчання і справжнього знання.

Любов – вічна тема, до якої постійно зверталася людська думка. Дослідження любові включає в себе завдання проведення відмінності між різними видами любові, дослідження, чи любов існує і чи може вона бути виправданою. Любов по-різному трактується залежно від вчення або конкретної епохи, залежно від культури різних країн. Це створює додаткові труднощі оптимістичним спробам вибудувати єдину об'єктивну, внутрішньо несуперечливу і всеохоплюючу наукову концепцію любові. Людська любов – результат процесу еволюційного розвитку чуттєво-емоційної сфери, в чому значну роль зіграв ряд соціально-історичних і культурних чинників. Любов – це вираження природних і духовних глибин особистості. Виникає цей феномен з глибин несвідомого під впливом несвідомих сил в певних ситуаціях, як найбільш прийнятне пояснення самому собі.

Любов – найбільша з усіх богословських чеснот. Любов – це старання про справжнє добро для ближніх, не зважаючи на самого себе. Любов ставить за передумову справедливість, тобто спершу воля рішається віддати всім належну пошану і добро, а тоді щойно діяти більше. Любити – умерти для себе, а жити для іншого. Прикмети любові в гімні любові (1 Кор. 13,4-8). У грецькій мові є чотири терміни, які в українській мові перекладаються як любов. *Storge* – любов між батьками і дітьми, *eros* – еротична любов як сексуальне почуття, *philia* – любов до друзів, рідних, *agape* – жертвенна любов, що підкреслює невичерпну добродійність. Любов повинна бути великою і дійсною. «Любов – довготерпелива, любов – лагідна, вона не задрить, любов не чваниться, не надимається, не бешкетує, не шукає свого, не поривається до гніву, не задумує зла; не тішиться, коли хтось чинить кривду, радіє правдою; все зносить, в усе вірить, усього надіється, все перетерпить. Любов ніколи не переминає. Пророцтва зникнуть, мови замовкнуть, знання зникне. Бо знаємо частинно й частинно пророкуємо. Коли настане досконале, недосконале зникне... Тепер же остаються: віра, надія, любов – цих троє; але найбільша з них – любов» (1 Кор. 13,2-10;13). Любов заперечує всякий гріх [2, с.137].

Любов – це зміст християнського життя. Ця чеснота є участю людини в Божій любові. Св. євангелист Іван наголошував, що божественна любов є суттю такого життя в Бозі, яке людина виявляє через віру: «Любі, любім один одного, бо любов від Бога, і кожен, хто любить, народився від Бога і знає Бога. Хто не любить – той не спізнав Бога, бо Бог є любов» (1 Ів. 4,7-8).

Чеснота любові є не лише людською здатністю любити, але такою любов'ю, якою живе Сам Бог. Ось чому така любов, за апостолом Павлом, є більшою від усіх інших ознак божественного життя в людині, які називаємо чеснотами. Вона є найбільшим Божим даром людині, який ми отримали у Святому Дусі: «... любов Бога влита в серця наші Святим Духом, що нам даний» (Рим. 5,5). Божественна любов є найбільшою серед усіх ласк(пор.: 1 Кор. 13).

Така любов має своє джерело в Бозі: це Любов Отця, яка об'явлена в Сині та подається нам у Дусі Святому (пор.: Рим. 8,31–39). Хто бере участь у такій любові, той стає здатним у Святому Дусі любити Отця так, як Його любить Син і може полюбити «аж до кінця»(Ів. 13,1). Вона є любов'ю жертвовною і становить повну самовіддачу Богові аж до хресної жертви.

Віруючий, наділений даром божественної Любові, любить у Бозі людей та все створіння. Тому любов до ближнього є виявом любові до Бога, яка передбачає виконання умови: «Коли хто каже: «Я люблю Бога», а ненавидить брата свого, той неправдомовець. Бо хто не любить свого брата, якого бачить, той не може любити Бога, якого він не бачить. І таку ми заповідь одержали від Нього: «Хто любить Бога, той нехай любить і брата свого» (1 Ів. 4,20-21). Тому можемо сказати, що любов до ближнього є релігійним відношенням, а не виявом поверхової доброчинності.

Божественна любов, якою християнин любить ближнього, є безкорисливою, жертвовною і такою, що «не шукає свого» (1 Кор. 13,4-7). Вона виявляється у здатності любити навіть ворогів(Мт. 5,44-45). Саме в такому випадку християнин показує обличчя люблячого Бога, Який Своєю любов'ю рятує грішника, примирює його із Собою і змінює його на віруючого, виправданого у Христі (пор.: Рим. 5,10-11).

Любов є основою усього християнського життя, змістом усіх моральних вчинків. За словами Ісуса Христа, усі Божі заповіді можна звести до двох основних заповідей любові до Бога та до ближнього. Любов усіх їх підсумовує та довершує. Три перших заповіді Декалогу підсумовують у собі любов до Бога, а решта сім – любов до ближнього. «На ці дві заповіді весь закон і пророки спираються»(Мт. 22,40).

Оскільки дар божественної Любові є властивим способом існування християнина, він дарує справжню божественну свободу: через дар любові християнин отримує свободу синів Божих(Гал. 5,13); любов звільняє його від примусу закону. Любов перетворює віруючого з того, хто виконує заповіді Божі, як невільник чи слуга (Як. 1,25), на сина Божого у Христі(Гал. 4,5-7), який живе Божим способом любові і виконує його не лише з власної ініціативи, але сповняє його у своєму нутрі, бо, за словами апостола Павла, «хто любить – сповнив закон» (Рим. 13,8).

Чеснота любові, на думку св. Максима Ісповідника, є досконалим підсумком усіх інших чеснот. З одного боку, вона виключає їх, оскільки наявність у людині божественної любові робить їх зайвими, але з іншого боку, любов, як найвище сповнення всіх чеснот, поєднує їх і у такій формі вбирає в себе, надаючи людині при їх допомозі необхідної сили.

Етапи розвитку любові: зацікавленість, захоплення, закоханість, кохання. Любов як вища духовність. «Пісня пісень» – опис одухотвореної любові. Любов як пожадання, як пристрасне почуття. Егоцентрична любов («амор» – «amor»), «платонічна» любов, любов як милосердя(«карітас» – «Caritas») – любов до Бога і ближнього. Уміння не тільки приймати любов, але і давати.

Розрізняють: пристрасну любов як прагнення до володіння предметом любові; співчутливу любов – прагнення до блага предмету любові. Коли така любов взаємна, то виникає любов – дружба. Під істинною любов'ю в сім'ї розуміємо любов – подружню, даруючу.

Розум – це набір певних умінь, знань, навичок, здатність людини логічно мис-

лити і аналізувати. Розум – це одна з властивостей пам’яті людини, яка залежить від уміння людини концентруватися і бути уважним. А мудрість – це вміле застосування всієї сукупності своїх знань, і при цьому, спиратися на досвід. Мудрість людини походить передусім від Бога. Її можна набути через знання, що містяться в книгах і шляхом спілкування з розумними людьми. Християнська мудрість – духовна цінність. Вона невіддільна від морального способу життя, єдності думок і вчинків. Її різновидами є мудрість як перебування у здоровому розумі і мудрість як інтелектуально-моральна характеристика особистості. Мудрість Божа – це духовний дар. Вона базується на Слові Божому й наповненні Святим Духом. Мудрість Бога завжди довершена, безкорислива, чиста й сильна. Її треба прагнути. Лише той, хто прагне Божої мудрості, отримує Божу благодать, спасіння душі та плід Духа Святого (любов, радість, мир, лагідність, стриманість, довготерпіння, добрість, милосердя та віру).

Отже, сенсом філософії, яка ґрунтується на усвідомленні трансцендентного, завжди був і залишається пошук істини та любов до мудрості.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Мартиненко О.П. Істина як атрибут Божественного Одкровення // Збірник матеріалів науково-практичної Інтернет-конференції «Актуальні проблеми сучасного економіко-гуманітарного дискурсу в Україні», ДонНУЕТ ім. М.Туган-Барановського, Кривий Ріг, 2016. – С. 27–28.

2. Огірко О.В. Християнська етика для всіх: Словник християнсько-етичних термінів. – Львів: ЛНУВМБТ ім. С.З. Гжицького, 2009. – 272 с.

REFERENCES:

1. Martynenko O.P. Istyna yak atrybut Bozhestvennoho Odkrovennia [The Truth as an attribute of Divine Revelation] // Zbirnyk materialiv naukovo-praktychnoi Internet-konferentsii «Aktualni problemy suchasnoho ekonomiko-humanitarnoho dyskursu v Ukraini», DonNUET im. M.Tuhan-Baranovskoho, Kryvyi Rih, 2016. – С. 27–28.

2. Ohirko O.V. Khrystyianska etyka dlia vsikh: Slovnyk khrystyiansko-etychnykh terminiv [Christian ethics for everyone: a Dictionary of Christian ethical terms]. – Lviv: LNUVMBT im. S. Z. Gzhytskoho, 2009. – 272 с.

Огірко О. В., доктор філософії, к.ф.-м. н., професор, доцент кафедри філософії і педагогіки, Львівський національний університет ветеринарної медицини і біотехнологій ім. С. З. Гжицького професор кафедри українознавства Університету «Львівський Ставропігон» (Львів, Україна), E-mail: Ohirko@yandex.com

Любовь к мудрости как смысл философии.

Аннотация. *Смыслом истинной философии всегда был и остается поиск истины и любовь к мудрости. Философия изучает вещи мира через последние причины, при помощи человеческого разума. Истинная мудрость есть Бог, есть сама Истина.*

Ключевые слова: философия, истина, мудрость, любовь, правда, Бог.

Ohirko O., doctor of philosophy, PhD in ph.-m. s., professor, associate professor of the department of philosophy and pedagogy, Lviv National University of Veterinary Medicine and Biotechnologies named after S.Z. Gzhytskyi, professor of the department of Ukrainian studies of the University «Lviv Stavropigion» (Lviv, Ukraine), E-mail: Ohirko@yandex.com

Love for wisdom as meaning of philosophy

Abstract. *The meaning of true philosophy has always been and remains the search for truth and the love of wisdom. Philosophy studies the things of the world through the last causes, with the help of the human mind. True wisdom is God, Truth is itself.*

Keywords: philosophy, verity, wisdom, love, truth, God.

Павленко И. В.,кандидат философских наук, доцент кафедры философии
Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара
(Днепр, Украина), E-mail: rahere@mail.ru**СЕМИОТИКА КАК ГЕРМЕНЕВТИКА: ОБЩЕЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ПРОЦЕССА СЕМИОЗИСА В ФИЛОСОФИИ Г. ШПЕТА**

Аннотация. Представлены основания оригинальной семиотической концепции Г. Г. Шпета. Проводится анализ понятий «предметность», «предметная форма», «внутренняя логическая форма» в их отношении к знаку и основным этапам процесса семиозиса. Рассматривается возможность создания глубинной семиотики как методе понимания знаков и ее включения в в более широкий герменевтический контекст.

Ключевые слова: семиотика, герменевтика, знак, значение, предметность, предметная форма, внутренняя логическая форма.

Достаточно общепризнано, что Г. Шпет является основоположником отечественной семиотики, причем, не только в качестве адепта некоторых западных учений, но и как создатель совершенно нового направления в данной области – «глубокой» или «глубинной семиотики» [1; 2; 3]. Такое представление о философско-семиотической работе Г. Шпета возникло далеко не сразу и вовсе не связано с желанием ряда авторов представить труды философа в более выгодном свете. Скорее, речь идет о том, что многие семиотические программы, возникшие в западной науке в первой половине XX века, подвергаются все более радикальной критике и переосмыслению, вплоть до признания несостоятельности их исходных положений. В этой связи лингво-семиотическая концепция Г. Шпета выглядит достаточно современно, как научная позиция, которая вовсе не исчерпала своего креативного потенциала.

Здесь мы рассмотрим ряд ключевых для Г. Шпета понятий: знак, слово, предметность, предметная форма, внутренняя логическая форма в их отношении к его семиотической концепции.

Термин «семиотика» появляется у Г. Шпета в 1915 г. в статье, которая затем преобразуется в третью главу книги «История как проблема логики» [5]. В данной работе он высказывает мысль о том, что логика не способна адекватно обращаться с историческими понятиями, ибо последние подлежат ведению особого «семиотического познания», которое требует своей особой методологии. Логика исторического понятия, рассматриваемого как некоторый выраженный смысл, в сущности, утверждает он, должна быть семиотической дисциплиной. Значение исторического понятия – само по себе уже знак, который может быть расшифрован только посредством особого рода герменевтики. Здесь Шпет еще колеблется между тем, правильнее ли назвать эту чаемую им науку «герменевтикой» или «семиотикой». Но, как мы увидим в дальнейшем, в определении этой дисциплины ему будет важно не терминологическое название как таковое, а скорее связь ее с другими областями знания, вовлеченными в анализ проблематики *понимания*. Так, с его точки зрения, понимаемая в новом ключе семиотика будет разделом, или ветвью, общей герменевтики. [3, с. 86–87].

Г. Шпет развивает идею о сближении герменевтики как науки о понимании и семиотики как методе понимания знаков. Свидетельство в историческом исследовании не принимается как данное «наблюдение», отмечает Шпет, а всегда только как *знак*, который подлежит интерпретации.

В своей более поздней работе «Язык и смысл», Г. Шпет закладывает основы новой семиотики, которую обозначает теперь более отчетливо как науку о *понимании* знаков. «Для Шпета семиотика – не просто наука о знаках или знаковых системах, а учение о понимании знаков. Шпет понимает семиотику как дисциплину, в ведение

которой входит весь круг гуманитарных, или социально-исторических, в его терминологии, знаний. При этом характерно, что, как правило, раскрывая какие-либо семиотические понятия, Шпет не обходится без обращения к смежным дисциплинам, таким как герменевтика и феноменология. Фактически, он даже не определяет особых контуров, или границ семиотики, поэтому, например, переходы от обсуждения семиотики к обсуждению герменевтики, у него совершенно свободны, подчас даже откровенно неотчетливы. Руководящей для него является проблема понимания, соприкасающаяся с различными смежными подходами, но не исчерпывающаяся каким-либо одним из них» [3, с. 87].

В своих исследованиях Шпет настаивает на сохранении статуса знака как *материально-онтологической сущности*. Он связывает свое понимание знака с особым подходом к предметности, в котором, правда, трудно усмотреть тяготение к материализму.

Понимание предметности, которое вкладывается Шпетом в понятие *предметной формы знака*, семантически расположено между двумя значениями термина «предмет»: это вещь, выступающая в качестве феномена, во всем богатстве своих чувственных определений и, в то же время, это предметность, как внутреннее качество, неотъемлемое формообразование сознания, в определенном смысле, его собственное обнаружение. Именно с учетом этой двойственности или двухаспектности и будут в дальнейшем употребляться понятия «предмет» и «предметный».

В определенном смысле, реальный знак или материальная форма знака, в той мере, в какой мы вообще способны говорить о его *реальности*, и его чистая онтическая форма, являющаяся смысловым коррелятом некоей вещи, некоего означаемого – несопоставимы в принципе. Возможность человеческого сознания желать этой связи и обнаруживать желаемое, можно полагать либо чудом, либо опасным заблуждением, настолько велико различие между предметом и его знаковым выражением.

Таким образом, понятие предметной формы знака у Г. Шпета следует четко отграничить, как от означаемого, так и от чистой онтической формы знака. Если материальная форма знака есть нечто, приобретаемое сознанием в самом процессе чувственного созерцания, в его бесконечных и непрерывно текущих актах, то чистая онтическая форма знака есть артефакт по определению, продукт жизнедеятельности самого сознания, это некое совершенно особое означивание предмета, как бы превосходящее сам предмет, а потому от него отличающееся, и к нему не сводимое. Так, поэт в состоянии намекнуть нам об этой чистой онтической форме, в том или ином образе, но только намекнуть, так как именно чистота подобных форм защищает их от явленности любого рода.

Здесь, впервые, в рамках, очерченных предметной формой сознания, открывается и сама предметность как таковая, она является в образе *значения*. Проходя через первичное созерцание и горнило эмоциональной оценки, знак впервые начинает нечто *значить*. Можно сказать, что благодаря своей предметной форме и, что немаловажно, благодаря своей готовности быть предметным, сознание впервые и открывает для себя знак как предмет, но также открывает для себя и свою собственную знаковую природу, что принципиально для любой возможной характеристики сознания.

Теперь форма знака вообще выступает по меньшей мере в двух своих обнаружениях: *во-первых*, как сложная надстройка над сферой означаемого и, *во-вторых*, как законченное логическое формообразование, являющееся трансцендентальным аналогом существования вещи.

Названные здесь три формообразования: 1) знак – материальная вещь; 2) знак – переживание; и 3) знак – трансцендентальная т.е. чистая форма, которые для Г. Шпета в своей глубинной основе и есть стадии процесса семиозиса, и это означает, что и само сознание есть не только чувственное и чувствующее, но и сознание

знаковое, означающее и смысловое.

Предметная форма знака достаточно ясно увязывается Шпетом с особой деятельностью сознания. Эта деятельность придает любой вещи некий семантический индекс, при помощи которого вещь опознается, интерпретируется, оценивается тем или иным образом.

Возможность продуцировать, создавать свои собственные конструкты и предметные формы, без усмотрения непосредственной связи с предметом восприятия составляет основу творческой мощи сознания. Все ограничения, которые ставит Шпет на пути оперирования с реальностью, касаются лишь определенного разряда нигилирующих процедур. Иначе говоря, по Шпету, реальность нельзя устранить по собственному усмотрению, она в конечном счете не зависит от процедур семиозиса, знаки и сознание следуют за реальностью, а не наоборот.

Сам знак для феноменолога является и *вещью-предметом* (разумеется, предметом в интенциональной структуре, или в качестве члена интенциональной структуры), и *переживанием*, и *смысловым предметом* (внутренней формой, в широком смысле) и *чистым предметом*, который по Шпету завершает собой *полное* конструирование и конституирование знака.

Внешний опыт сознания представляет собой традиционную сферу эстетического в знаке, тем не менее, он для Шпета – своеобразный минимум эстетизации, и несмотря на это, – необходимое звено в структуре процесса семиозиса. Недаром он столь активно отстаивал права внешней формы и вообще «внешности» в жизни и в искусстве: «Художник должен утвердить права внешнего, чтобы мог существовать философ. Только действительно существующее внешнее может быть осмысленно, потому что только оно – живое. Только художник имеет право и средства утверждать действительность всего – и бессмысленного и осмысленного, – лишь бы была перед ним внешность. Философ узурпирует чужие права и привилегии, когда он, заикаясь, бормочет что-то об иррациональном бытии и о действительности иррационального. Вся действительность – во внешнем, и потому такое бормотание также действительно только как бормотание – алогическая белиберда» [7, с. 192].

Таким образом, внешнее, материальная форма знака для Г. Шпета есть основа существования и жизненности любого опыта, в том числе и опыта критической рефлексии. Для Шпета весь опыт имеет тотально знаковую, даже *чистый опыт* Э. Гуссерля, поскольку последний все-таки интенцирован к процедурам смыслопорождения.

Восприятие и переживание знака – поистине «средний термин» всей процедуры семиозиса, звено, объединяющее оба полюса сознания, не дающее последнему упасть в одну из крайностей: либо превратить себя в некое чувствилище, исключив те или иные рациональные аспекты семиозиса, а значит, по Шпету, и все словесное творчество; либо предаться созерцанию чистых значений, лишенному всякой чувственной окраски. Переживание, трактуемое широко, есть тот пункт в системе, который объединяет как самые чувственные компоненты семиозиса (например, в случае с экспрессивной лексикой), так и наиболее семантические и смыслоуглубленные (например, когда мы имеем дело с поэзией или философией). В целом же, совершенно закономерно, что на переживаниях и эмоциональном воздействии построено практически все словесное творчество, как одно из наиболее значимых форм семиозиса.

В том случае, когда знак относится к внутреннему опыту сознания, мы имеем дело с трансцендентальным объектом феноменологии, т.е. уже и не с феноменом как таковым, а с отношением, делающим возможным любой феноменальный объект или семиотический опыт в собственном значении этого слова. Для человека, кем бы он ни был, естественно считать, что знаки, как факты сознания, появляются лишь в качестве синтеза тех или иных восприятий и переживаний, строящих феноменальный образ означаемого в качестве результата. Это может быть охарактеризо-

вано как проявление естественной установки сознания, которая сама по себе вполне бескачественна, однако в ряде случаев закрывает пути дальнейшего развертывания рефлексии.

Шпет настаивает на построении своеобразной *онто-логики*, логики смысла, логики интерпретации, *знаковости самого бытия*, которая логикой, строго говоря, уже не является, но есть метафизика, интерпретирующая те или иные логические связи и отношения в структуре самого бытия. В модели Шпета логика является более исходной ступенью интерпретации, чем уровень построения трансцендентальных конструкций-понятий. Логический уровень рассмотрения предлежит любому иному уровню, и не в этом ли причина того, что и Гуссерль и Шпет видели будущее философии в облике строгой науки, твердо укорененной в некоторых логических основаниях. Для данного исследования существенно то, что Шпет отказывается от полного отождествления логического и трансцендентального, предполагая, что чистая логика знака должна лежать в основе любых философских построений. Таким образом, уровень семиозиса у Шпета является основанием для создания интерпретационных моделей сознания и реального мира, причем последний сам полагается в качестве интенционального массива сознания как некая основа, субстрат восприятия и дальнейшего конструирования феноменов.

У Шпета феноменальность знака есть то, что объединяет, сближает внутренний и внешний опыт, не дает распасться целому нашего опыта, является гарантом его константности и преемственности. Использование знаков устраняет или хотя бы уменьшает водораздел между вещами ноуменальными и собственно вещью в строгом эмпирическом смысле. Шпет постоянно полемизирует с Кантом и его школой, для которых за пределами феноменального ряда находится вещь-в-себе в качестве источника наших созерцаний. Мы можем лишь надеяться, что и трансцендентальная вещь, чистый предмет (тоже, между прочим, ноумен, смысловая конструкция) есть более или менее точное описание вещи в себе.

У Гуссерля, напротив, в сознании осуществляется предстояние пока еще мысленного объекта, который конституируется тетиическими актами сознания, и лишь после этого становится возможным восприятие конкретных объектов. У Гуссерля конструирование феноменов имеет не столько эстетический оттенок (в плане восприятия, как у Канта), сколько знаковый (смысловой или смысло-эстетический), постоянно воспроизводя и сохраняя момент означивания, осмысления и понимания, т.е., собственно, семиотический аспект. Впрочем, в рамках естественной установки этот момент даже не осознается, и для того, чтобы это все-таки произошло, необходим целый ряд феноменологических процедур.

Такова эмпирия процесса семиозиса и самого семиотического сознания. Проходя все указанные ступени, от полюса Вещи до полюса Самости, оно впадает в свою собственную стихию – область логических, онтических, грамматических форм.

Вопрос о метаморфозах и вариациях внутренней логической формы (знака, слова, языка) является одним из наиболее трудных для прояснения, причем не только потому, что понятие «внутренней формы», равно как и «внутренней логической формы», явно недостаточно четко и однозначно определены самим Шпетом, но также и по причине сложности и неоднозначности представлений последнего о структуре слова. Здесь мы имеем дело скорее с философскими интуициями Г. Шпета.

Разобраться в многочисленных трактовках Шпетом термина «форма» тем более важно в связи с понятием *внутренней логической формы*, играющем ключевую роль в его философии языка и эстетике. Более того, мы можем рассматривать многочисленные формы слова у Г. Шпета как специфически *знаковые формы*, поскольку для философа вся смысло-предметная сфера представляет собой сквозную иерархию систем знаков.

Существующие исследования являются скорее обзорами, чем аналитическим рассмотрением внутренней формы знака, они более ориентированы на описание

последней в историко-культурных и лингвистических контекстах. Общим местом всех современных исследований внутренних форм в философии языка Г. Шпета является указание на связь с В. фон Гумбольдтом. При этом редко обращают внимание на предисловие самого Г. Шпета к работе «Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольдта)»: «Если бы автор был вообще смелее, он, наверное, прибавил бы к словам «этюды и вариации» еще один музыкальный термин: «и фантазии» [6, с. 9].

Философ подчеркивает здесь свою автономию от идей и выводов предшественника и дает понять, что строит свою собственную, ни от кого не зависимую, философскую теорию языка. Этому соответствует также и критика Шпетом позиции Гумбольдта: «Первоисточником всех неясностей в учении Гумбольдта о внутренней языковой форме явилось его неотчетливое указание м е с т а, занимаемого внутренней формою в живой структуре слова» [6, с. 60]; «Заключение о *месте* внутренних форм, мне кажется, могут быть согласованы с и д е е й Гумбольдта о внутренней форме, даже если толковать ее собственный смысл, разойдясь с Гумбольдтом в каждой б у к в е » [6, с. 79]. Поиску этого места, собственно, и посвящена философская работа Шпета.

Следует помнить, что Г. Шпет лишь пользуется термином Гумбольдта, значительно расширяя сферу его применения. То, что у Гумбольдта является только индексом, указывающим на некие внутренние характеристики языка, которые делают его доступным всем представителям данной культуры, у Шпета становится метафизической структурой, логическим, эйдетическим и смысловым стержнем, без которого означивание как такое вообще не могло бы состояться. Мы сделаем попытку проанализировать отношение Шпета к структуре знака/слова в целом, классифицировать само понятие формы и те многообразные связи, в которые вступает знак, становясь объектом философского дискурса. Слово «форма», которое мы, следуя Шпету, постоянно будем здесь использовать, является на самом деле очередным словом-бумажником Шалтая-Болтая, опасным смысловым рифом, подстерегающим исследователя, хотя бы в силу своей омонимичности, на что сетовал и сам философ, предлагая в большинстве случаев (т.е. в не-философском употреблении) заменять его словом «очертание» [8, л. 5].

Среди рукописей Г. Шпета есть текст, относящийся ориентировочно к 1925 г., в котором рассматриваются различные значения и коннотации термина «форма», в его отнесенности к смысловым и грамматическим реалиям [8]. Автор использует для прояснения своего отношения к данному понятию четыре греческих слова, выстраивая при этом особый синонимический ряд: Εἶδος – Ἰδέα – Μορφή – Σχήμα. Здесь сохранена последовательность, заданная автором рукописи, поскольку, как представляется, она имеет для Шпета принципиальное значение. Все четыре понятия участвуют в формировании смысла, хотя и по разному. В движении от одного термина к другому происходит своеобразное перетекание смысла в определенном направлении.

Во-первых, это последовательное движение от внутренней формы знака (точнее, его внутренних форм), ко все большему его овнешнению.

Во-вторых, это движение от невещественной, умозрительной формы знака к его предметности и материальности.

В-третьих, движение от несотворенной формы знака к ее созданию в ходе развертывания процесса семиозиса. Так, у Г. Шпета: «Σχήμα – большей частью геометрические очертания, но всегда деятельность разума» [8, л. 4].

Наконец, *в-четвертых*, от насыщенности и содержательности знака к схематичности, то есть, ко все большей формальности и простоте. Здесь некая невидимая, глубинная логика все более проявляется, как бы очерчивая саму себя, превращаясь при этом в доступную всем и каждому структуру, схему, абрис.

Такая последовательность характерна для Г. Шпета, поскольку для него практи-

чески любое содержание, точнее, любой рассматриваемый, исследуемый и трансформируемый материал представляется как система знаковых форм. [8, л. 4].

Кроме того, такое развертывание термина *форма* соответствует стадиям семиозиса, обнаружения и схватывания смысла и значимости знака, представленного как сложная система физических, грамматических, историко-культурных и логических знаковых форм.

Фактически, любая вещь, любое отношение или свойство могут быть знаками, но лишь в том случае, когда мы соотносим их с чем-то иным. Такое свойство «быть знаком» вещам самим по себе приписать невозможно, хотя выделяются вещи особого рода, о которых мы точно знаем, что они суть знаки по определению, равно как и любая возможная их система. Речь идет, очевидно, о слове и тексте.

Шпет поступает в данном случае предельно корректно, указывая, что, с одной стороны, «Слова-понятия: «вещь» и «знак» – принципиально и изначально гетерогенны, и только точный интерпретативный метод мог бы установить пределы и смысл каждого» [7, с. 288]. С другой стороны, он указывает, что «...само слово есть некоторая «вещь», имеющая свои онтические формы, с им присущим особым содержанием, которое входит, как смысл, в особые слова: слова-знаки о словах-вещах. Эти слова, так сказать, второго порядка (суппозициональные предикаты), будут подчиняться тому же синтаксису и той же логике, что и слова о других, окружающих нас вещах. Но они требуют, конечно, для своего отличия особого *именования*. Морфологические формы суть такого рода слова-знаки слов-вещей» [6, с. 72].

Таким образом, знак, слово, текст, язык – это вещи особого рода. Само тело языка, представленное формой знака, является областью эстетического и онтического. Достаточно вспомнить существующую в различных культурах практику каллиграфии, в которой те или иные смысловые моменты задавались внешней, зримой формой знака. Примерно то же можно сказать об акустической форме речи, о смысловом значении ее звучания, ее мелодики.

Знак, слово являются вещами также еще в одном отношении, а именно – как феномены восприятия и переживания, что знаменует собой появление художественного текста. Это следующий и последний этап в расширении сферы *лингвоэстетизиса*. Здесь мы обнаруживаем в языке те конструкции и отношения, которыми занимается грамматика, а в перспективе – поэтика и философия.

Итак, нет никаких препятствий к тому, чтобы любой знак, любое слово считать особого рода вещью. Многое здесь зависит от того, как будут расставлены акценты. Сам Шпет в одних случаях делал ударение на вещности знака («все-таки» вещь), в других, указывал на ее особенность, отличность от вещности любого иного рода. Отметим только, что в поздний период своего творчества философ более опирался на первую установку.

Вернемся к рассмотрению знака. Последний открыт нам сам по себе, во всей своей чистоте и незамутненности и вначале ничего, кроме себя самого не изображает и не обозначает. Все это – либо более ранние, либо более поздние операции. Возможно, знак – это единственная вещь, которая открыта нам сама по себе или, во всяком случае, более любой другой. Знак открывается нам не только и не столько в качестве феномена, сколько в качестве мыслительной формы и модели отношения мысли к себе самой.

Форма знака, графическая или звуковая, принимается удобства ради, в самом знаке ничего не изменяет. Точно также обстоит дело с логическими и *quasi-логическими* формами, разновидностью которых выступают для Шпета поэтические формы. Семантика внутренних логических форм начинается уже тогда, когда мы переходим от внешней, случайной, феноменальной формы знака к самому понятию знака и к знаковости как таковой.

Внутренняя логическая форма составляет смысловое ядро любого знака-слова, охватываемое, в одном отношении – онтическими формами называемых вещей

(предметная форма) и, в другом, внешними: акустическими, физиологическими, собственно языковыми и историко-культурными формами. Эти внешние формы отнюдь не умяляются Шпетом, напротив, их значение постоянно подчеркивается, например, «Мы никогда не можем допустить в н у т р е н н е й я з ы к о в о й ф о р м ы там, где ей не соответствует никакой фонетической формы» [6, с. 79]. Соотношение между внутренними и внешними формами знака напоминает соотношение между трансцендентальным и феноменальным планами сознания, рассмотренными ранее.

Особого замечания заслуживает отношение внутренних форм в целом и внутренней предметной формы знака. Если внутренняя форма находится именно *внутри* знака и может быть представлена средствами языка, то чистая предметность уводит слово за пределы языка, в область мыслимого, или только возможного содержания, чистые предметные формы у Шпета – запредельны для языка, и составляют для последнего лишь мыслимую материю, источник или возможность смысла.

Рассмотрение семиотической концепции Г. Шпета показывает, что она является совершенно оригинальной теорией, далеко не утратившую своего эвристического потенциала. Особенно продуктивным может оказаться ее разработка в отношении т.н. внутренних, ментальных феноменов, исследование которых и в настоящее время является чрезвычайно актуальной научной и философской задачей.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Тульчинский Г. Л. Глубокая семиотика // Проективный философский словарь: Новые термины и понятия. – СПб., 2003.
2. Фещенко В. В. Глубинная семиотика: стадии погружения (от «внутреннего человека» к «человеку Авангарда») // Семиотика и Авангард. – М., 2006. – С. 125–149.
3. Фещенко В. В. Густав Шпет и неявная традиция глубинной семиотики в России // Критика и семиотика. Вып. 12, 2008, С. 84–95.
4. Шпет Г. Г. Мудрость или разум? // Шпет Г. Г. Philosophia Natalis: Избранные психолого-педагогические труды. – М.: РОССПЭН, 2006. – С. 311–365.
5. Шпет Г. Первый опыт логики исторических наук: к истории рационализма XVIII века // Вопросы философии и психологии, 1915, № 3.
6. Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольдта). – М.: ГАХН, 1927. – 282 с.
7. Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г. Г. Искусство как вид знания: Избранные труды по философии культуры. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 173–322.
8. Шпет Г. Г. О различных значениях термина «форма». Доклад. (Протокол заседания ГАХН). Автограф // Отдел рукоп. РГБ, ф.718, к.21, ед. хр.29, 6 л.

REFERENCES:

1. Tul'chinskiy G. L. Glubokaya semiotika [The Deep semiotics] // Proektivnyy filosofskiy slovar': Novye terminy i ponyatiya. – SPb., 2003.
2. Feshchenko V. V. Glubinnaya semiotika: stadii pogruzheniya (ot «vnutrennego cheloveka» k «cheloveku Avangarda») [Semiotics of the Deep: stage dive (from the «inner man» to «man of the Avant-garde»)] // Semiotika i Avangard. – M., 2006. – S. 125–149.
3. Feshchenko V. V. Gustav Shpet i neyavnaya traditsiya glubinnoy semiotiki v Rossii [Gustav Shpet and implicit deep tradition of Russia semiotics] // Kritika i semiotika. Vyp. 12, 2008, S. 84–95.
4. Shpet G. G. Mudrost' ili razum? [Wisdom or intelligence?] // Shpet G. G. Philosophia Natalis: Izbrannyye psikhologo-pedagogicheskie trudy. – M.: ROSSPEN, 2006. – S. 311–365.
5. Shpet G. Pervyy opyt logiki istoricheskikh nauk: k istorii ratsionalizma XVIII veka [The First experience of the logic of the historical Sciences: historical rationalism of the XVIII century] // Voprosy filosofii i psikhologii, 1915, № 3.
6. Shpet G. G. Vnutrennyaya forma slova (Etyudy i variatsii na temy Gumbol'dta) [The Internal form of words (Etudes and variations on the theme of Humboldt)]. – M.: GAKhN, 1927. – 282 s.
7. Shpet G. G. Esteticheskie fragmenty [Aesthetic fragments] // Shpet G. G. Iskusstvo kak vid znaniya: Izbrannyye trudy po filosofii kul'tury. – M.: ROSSPEN, 2007. – S. 173–322.
8. Shpet G. G. O razlichnykh znachenyakh termina «forma». Doklad. (Protokol zasedaniya GAKhN). Avtograf [About the different meanings of the term «form». Report. (Minutes of the meeting gakhn). Autograph] // Otdel rukop. RGB, f.718, k.21, ed. kh.29, 6 l.

Павленко І. В., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпро, Україна), E-mail: rahere@mail.ru

Семіотика як герменевтика: загальне представлення процесу семіозиса в філософії Г. Шпета.

***Анотація.** Представлені основні засади оригінальної семіотичної концепції Г. Г. Шпета. Проводиться аналіз понять «предметність», «предметна форма», «внутрішня логічна форма» в їх відношенні до знаку і головним етапам процесу семіозиса. Розглядається можливість створення глибокої семіотики як метода розуміння знаків і її включення до більш широкого герменевтичного контексту.*

***Ключові слова:** семіотика, герменевтика, знак, значення, предметність, предметна форма, внутрішня логічна форма.*

Pavlenko I., PhD in philosophical sciences, associate professor of philosophy Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnipro, Ukraine), E-mail: rahere@mail.ru

Semiotics as hermeneutics: general idea of the process semiosis in philosophy by G. Shpet.

***Abstract.** The establishments of the original semiotics concept of G. Shpet are presented. The analysis of concepts «concreteness», «the subject shape», «the intrinsic logic shape» in their attitude to a sign and the basic stages of the process semiosis is carried out. The possibility of building of deep semiotics as a method of understanding of signs and its incorporations in wider hermeneutic context is considered. A series of key concepts for G. Shpet is analyzed: a sign, a word, concreteness, the subject shape, the intrinsic logic shape in their attitude to its semiotics concept. G. Shpet educes idea about hermeneutics coming together as sciences about understanding and semiotics as a method of understanding of signs. The testimony in historical examination is not accepted as given observation, scores Shpet, and always only as a sign which is subject to interpretation.*

Viewing of the semiotics concept of G. Shpet shows that it shows absolutely original theory which far has not lost the heuristic potential. Especially productive there can be its development concerning the so-called intrinsic, mental phenomena which examination and is now extremely actual scientific and philosophical problem.

***Keywords:** semiotics, hermeneutics, sign, meaning, objectness, subject form, inner logic form.*

УДК 321.015 + 321.72 + 328.122 + 328.131 + 328.183 + 328.187 + 342.529

Панчак-Бялоблонецька Н. В.,

кандидат політичних наук,

викладач Вищої школи регіональної економіки

в м. Кутно (Республіка Польща),

докторант кафедри політології

Львівського національного університету імені Івана Франка

(Львів, Україна), E-mail: nadia.panczak@gmail.com

ПАРТІЙНО- ТА КОАЛІЦІЙНО-ЗУМОВЛЕНІ ПРИЧИНИ І ПЕРЕДУМОВИ ФОРМУВАННЯ УРЯДІВ МЕНШОСТІ У ЄВРОПЕЙСЬКИХ ПАРЛАМЕНТСЬКИХ ДЕМОКРАТІЯХ

***Анотація.** Виокремлено й проаналізовано партійно- та коаліційно-зумовлені причини і передумови формування урядів меншості у європейських парламентських демократіях. Виявлено, що партіологічна і коаліційна зумовленість урядів меншості у парламентських демократіях є доволі різносторонньою і багатогранною, однак в основному окреслюється проблематикою раціонального вибору партіями сценаріїв урядів меншості.*

***Ключові слова:** уряд, уряд меншості, партії, партійні системи, коаліції, причини і передумови формування урядів меншості, парламентська демократія, Європа.*

Уряди/урядові кабінети меншості, як свідчить європейський досвід і порівняльна статистика, сьогодні є «нормальним» явищем політичного процесу і владно-виконавчих відносин у парламентських демократіях, оскільки, за різними даними

[1, с. 184; 12, с. 191; 15, с. 81; 24, с. 328; 25, с. 202], понад тридцять відсотків усіх європейських (тобто у країнах як Західної, так і Центрально-Східної Європи) урядів становлять саме однопартійні і коаліційні кабінети меншості. Тому з'ясування партіологічних та коаліційних ознак, сутності, причин, передумов та особливостей їх формування і функціонування у європейських парламентських демократіях має як світоглядне, так і концептуальне значення, адже може свідчити як про узагальнену специфіку таких урядів, так і про патерни функціонування парламентських демократій у зрізі ситуацій відсутності урядів більшості. Це особливо примітно із огляду на те, що, як свідчить європейська практика, уряди меншості не є уніфікованими і монолітними структурами. Вони різняться за своєю композицією, розмірністю, ідеологічністю та ключове – за причинами і передумовами свого формування та особливостями відповідальності тощо. Саме тому різні типи урядів меншості у європейських парламентських демократіях здатні проводити різні політичні, політико-правові та соціально-економічні наслідки, визначатись різними формотворчими, функціональними і регламентними параметрами, бути розбіжно стабільними та ефективними.

З'ясування окресленого кола наукових питань знайшло відображення у доробках таких вчених, як А. Романюк і В. Литвин [1–4], Х. Даалдер [5], Ж. Блондель [5], Я. Бадж та В. Херман [6], Р. Далтон [7], Л. Додд [8], М. Галлахер, М. Лейвер та П. Мейр [10], В. Херман та Д. Поуп [12], М. Лейвер та Н. Шофілд [14], Ф. Мюллер-Роммель [17; 18], Б. Пауелл [19], Дж. Сарторі [23], К. Стром [25; 26], М. Тейлор та В. Херман [27] тощо. У них, особливо в розвідці К. Строма «Проблема уряду меншості» [26, с. 9], доведено, що внаслідок апелювання до досвіду урядових кабінетів меншості в парламентських демократіях можна виділити три перспективи теоретико-методологічних й емпіричних причини та передумов формування перших: 1) традиційний порівняльний аналіз урядів й урядових інститутів та інституцій (інституційно-зумовлений аналіз урядів меншості); 2) дедуктивна теорія коаліцій (зокрема теорія урядів меншості, побудована на теоретико-ігрових припущеннях); 3) порівняльний аналіз партій і партійних систем (зокрема фракціоналізаційно-поляризаційна теорія урядів меншості). Вчені вбачають, що кожна теоретико-методологічна перспектива дослідження причин та передумов урядів меншості наділена своїми плюсами (позитивами) та мінусами (негативами). Так, наукова література, спрямована на порівняльний аналіз урядових інститутів та інституцій, багата на еволюційно-історичні деталі, але її пояснювальна точність є дещо меншою, ніж точність інших теоретико-методологічних перспектив. Коаліційна теорія безумовно дає ретельніші пояснення та прогнози про особливості та причини формування урядів, зокрема урядів меншості, однак інтерес теоретиків коаліцій до урядів меншості донедавна був лише тангенціальним, а їхні припущення часто були неправдоподібними. Натомість, дослідники партій і партійних систем відомі великою кількістю цінних емпіричних досліджень, але і їхні пояснювальні спроби менш науково ефективні та часто слабо апробовані. Така кореляція груп підходів до з'ясування причин і передумов формування урядів меншості вимагає поетапного розгляду усіх регламентованих наборів факторів (або їхнього синтезування), а тому повинна бути здійснена послідовно. Так, у запропонованій розвідці представлено спробу розгляду, синтезу й оцінювання партійно- і коаліційно-зумовлених причин формування урядів меншості у парламентських демократіях, хоч ми і розуміємо, що її висновки є лише частковими та не становлять цілісної картини досліджуваної проблеми.

Пристаючи до політологічного аналізу партійно- та коаліційно-зумовлених передумов формування урядів меншості, апелюємо передусім до наукових доробків Дж. Сарторі [23] та К. Строма [26, с. 12–14], які такими передумовами вважають фракціоналізацію та фрагментацію партійних систем. Так,

приміром, Дж. Сарторі пов'язує феномен урядів меншості із партійною системою поміркованого плюралізму. Цей тип партійної системи характеризується наявністю в легіслатурі від трьох до п'яти конкуруючих релевантних партій (жодна з яких не має абсолютної більшості мандатів, тобто не є домінуючою), що перманентно формують коаліційні уряди, але відділені одна від одної помірними ідеологічними розбіжностями. Це відбувається тому, що жодна партія не бажає втрати «гіпотетичних важелів» свого урядового впливу, тому вона не зацікавлена, щоб будь-яка інша партія самостійно була урядовою, адже більш раціональним є сценарій, за якого урядова партія розділяє свою урядову владу з іншими парламентськими партіями. Однак у цьому контексті очевидно й те, що отримувати важелі урядового впливу можна також і з-за меж урядового кабінету, гарантуючи парламентську підтримку будь-якій партії, яка самостійно/однопартійно становить композицію урядового кабінету, але в контексті парламентської підтримки всіх своїх ініціатив залежить від законодавчої підтримки іншої/інших неурядових партій. Підтримка з боку неурядової/неурядових партій законодавчих ініціатив урядової партії/партій, які не мають більшості у легіслатурі, є «обміном» на реалізацію окремих програмних цілей неурядової партії/партій. Таким чином в системах поміркованого плюралізму матеріалізуються уряди меншості.

Паралельно з таким висновком Дж. Сарторі запропонував декілька факторів, які додатково зумовлюють формування урядів меншості, та виділив деякі функції урядів меншості. Вчений аргументував, що інколи формування урядів меншості – наслідок політичної та урядово-формотворчої невмотивованості й помилок у розрахунках. Те, що він намагається донести до нас, іменується фракціоналізацією (фрагментацією) партійної системи, яка і зумовлює помилки у розрахунках. Фрагментація партійної системи в реальності виступає функцією кількості та розміру парламентських партій. Чим більша кількість партій і чим більш рівномірно вони «розпорошують» електорат, тим більшою є міра фракціоналізації/фрагментації партійної системи. А це підстава вважати, що фракціоналізація партійної системи позитивно корелює зі статистикою формування урядів меншості, адже чим більшою є кількість партій у легіслатурі, тим теоретично складніше сформувати одночасно парламентську та урядову більшість, а тому більшою є ймовірність формування уряду меншості. І навпаки, кількість урядів меншості скорочується, за словами Я. Баджа, В. Хермана [6] та Д. Рея [21; 22], у тому випадку, коли партійна система стає менш фракціоналізованою, тобто прямує до двопартійності. Виняток середньо-статистично становлять так звані істотні або субстантивні урядові кабінети меншості [25], які можуть формуватися у ситуації меншої фракціоналізації або фрагментації партійної системи.

Елементи безсистемності у вивченні кореляції фракціоналізації партійних систем і ймовірності формування урядів меншості виправив Л. Додд [9], який аргументував, що фракціоналізація партійної системи веде до стану невизначеності серед партійних лідерів. Відповідно, чим більше фракціоналізована партійна система, тобто парламент чи палата парламенту, перед якими відповідальні урядові кабінети у парламентських демократіях, тим складніше парламентським партіям захищати надійну інформацію про свою діяльність та силу. А чим гірше інформовані лідери парламентських партій, тим більшою є ймовірність того, що вони формуватимуть уряди, які відхиляються від мінімально-переможного статусу (тобто від випадку урядової коаліції – мінімально-переможної, – яка є найменш розмірним зразком співпадіння урядової більшості та парламентської/законодавчої більшості) [9, с. 62–70]. Саме тому формується логічний взаємозв'язок між фракціоналізацією партійних систем та урядовими кабінетами, які не детерміновані урядовою більшістю, хоч і детерміновані ситуативно/постійною парламентською/законодавчою більшістю, тобто урядовими кабінетами меншості.

Але в працях Л. Додда парламентська фракціоналізація виступає як необхідна,

проте недостатня умова для формування уряду меншості. Додаткове значення також мають рівень ідеологічного конфлікту чи поляризації між парламентськими партіями. Крім того, недостовірність інформації характеризує не тільки фракціоналізацію, але й нестабільність партійної системи та взаємодію цих двох факторів. Відповідно, увага Л. Додда на нестабільність партійної системи значно споріднена із вже описаними аргументами, які свідчать про причинність формування урядів меншості. Проте його теорія вказує на важливості швидше поступової, але не абсолютної фракціоналізації партійних систем. Це означає, що формування уряду меншості є можливим рішенням, коли партійна система раптово стає більш фракціоналізованою. Такий висновок про формування урядів меншості (однопартійних або коаліційних) особливо важливий у випадку політичних систем, в яких інституціоналізовано урядові кабінети більшості, і підтверджений у розвідках М. Тейлора, В. Хермана [27] та Б. Пауелла [19]. Так, Б. Пауелл аргументував, що в парламентських демократіях, де партійна та виборча система традиційно проводять ситуації парламентсько-урядової більшості (урядові кабінети більшості), партійна еліта, як правило, покладається на прямі результати виборів і орієнтується на майбутні вибори, а не законодавчі переговори про коаліції. Натомість, у парламентських демократіях, де партійно-виборчі системи традиційно не проводять ситуацій більшості, політичні партії частіше вдаються до формування коаліцій [19, с. 143].

Що стосується пояснення партійних систем на підставі ідеологічного характеру взаємодії парламентських партій, цілком очевидно, що це становить собою окремий ракурс причин та передумов формування урядів меншості. Це означає, що масштаби соціополітичного конфліктного потенціалу, партійного екстремізму та ідеологічної поляризації стають головними причинами формування урядів меншості. Чим більше ідеологічно поляризованою і розділеною є партійна система, тим більша вірогідність формування урядів меншості. Причому, про рівень ідеологічної поляризації партій та партійних систем, згідно позицій Дж. Сарторі, свідчить міра загальної ідеологічної дистанції між релевантними (які мають потенціал коаліційності і шантажу) партіями [23, с. 135]. Натомість, про ідеологічну поляризацію партійних систем, згідно позицій Р. Патнема, Р. Леонарді і Р. Нанетті [20], свідчить міра біполярності партійних систем, виражена в електоральних преференціях виборців стосовно сприйняття різноманітних вимірів соціополітичних конфліктів, їхньої кумуляції у діяльності політичних партій. Однак більш релевантною є позиція про ідеологічну поляризацію партійних систем у контексті урядів меншості, яка запропонована Л. Доддом. Дослідник зазначає, що ідеологічно-політичне розмежування або поляризація партійної системи негативно позначається на безумовну готовність політичних партій вести переговори про участь в урядовому кабінеті. А чим менше намірів політичні партії мають вести переговори про формування уряду більшості, тим більша ймовірність, що в кінцевому результаті вони опиняться в уряді меншості. На думку Л. Додда [9, с. 57–68], це дуже ймовірно, якщо ідеологічна поляризація партійної системи збігається з явищем фракціоналізації і нестабільності партійної системи. Однак навіть попри це, ідеологічна поляризація у межах партійної системи може бути й самодостатньою причиною формування уряду меншості, бо у випадку надзвичайно великої ідеологічної поляризації багатопартійні парламенти стануть свідками формування урядів меншості, адже партії парламенту не визнаватимуть і не погоджуватимуться на коаліційну більшість навіть за наявності достовірної інформації [9, с. 69]. Висновок підтвердив Б. Пауелл, який аргументував, що в деяких інституційних кейсах формування уряду меншості спричиняє вирішення парламентсько-законодавчого конфлікту, адже у разі значної поляризації партії надто розділені, щоби дійти згоди з приводу стабільної й ефективної коаліції [19, с. 142].

Такі теоретичні результати щодо взаємозв'язку партійно-зумовлених чинників і передумов формування урядових кабінетів меншості значною мірою вписуються у логічну конструкцію М. Лейвера й Н. Шофілда, зокрема в контексті аналізу характеру взаємовідносин, які склалися між самими політичними партіями. Зі слів дослідників, урядові кабінети меншості можливі за умови, коли між парламентськими партіями, які гіпотетично можуть становити парламентську більшість, існують та працюють особливі, переважно конкурентні, взаємовідносини [14]. Саме тому надання права сформувати уряд меншості якійсь одній партії для решти партій буде меншим «злом» і вони будуть зацікавленими у збереженні міжпартійного статусу. За цих умов такий тип урядів може бути цілком життєздатним і стабільним. Зокрема, зазначена позиція, з слів А. Романюка [4], цілком логічна, коли право формувати уряд меншості надається центристській партії, а більшість у парламенті чи провідній палаті парламенту мають партії, які належать до різних частин ліво-правого ідеологічно-партійного спектра [25]. Це означає, що формування уряду меншості стає закономірним виходом із ситуації за умови наявності у парламенті чи провідній палаті парламенту протистояння із-поміж партіями з ідеологічних позицій. Безумовно, уряд меншості у подібній ситуації може гостро критикуватись за свою діяльність із обох сторін, але ідеологічне протистояння буде виступати стримуючим чинником стосовно об'єднання представників владних партій задля повалення/відставки уряду. У подібних ситуаціях, навпаки, існує досить багато прикладів «блокування» з урядом заради протиставлення своєму ідеологічному супернику. Ось чому формування/існування урядів меншості в окремих країнах деякі вчені, зокрема М. Галлахер, М. Лейвер та П. Мейр, мотивують фактором розділеної опозиції [10, с. 192].

Проте треба зважати, що ідеологічна поляризація, згідно ідей Б. Пауелла, є лише однією з передумов і причин формування урядів меншості й відповідає за конкретний тип урядів меншості. Річ у тім, як зазначає К. Стром [25], що ми не можемо виділяти єдиновірної тенденції щодо того, що збільшення ідеологічної поляризації партійних системи призводить до обов'язкового формування урядів меншості, адже істотні або релевантні (зазвичай однопартійні) уряди меншості традиційно асоційовані зі значно нижчими показниками ідеологічної поляризації, ніж коаліційні уряди меншості.

Але уряди меншості зумовлюються наявністю не лише структурних/культурних особливостей політичних систем, у яких вони формуються та функціонують, однак й природою й сутністю процесів, результати яких вони генерують, тобто наслідками дії чинників безпосередньо-найближчих передумов. У політичній науці часто побутує думка, що уряди меншості формуються тоді, коли всі інші механізми та типи урядів вичерпали та не реалізували себе або коли інших механізмів просто не існує. Уряди меншості, таким чином, репрезентують провалені міжпартійні переговори із приводу формування урядових коаліцій. Такі пояснення формування урядів меншості звикло є поширеними у дедуктивній теорії коаліції, яка, традиційно, припускає та постулює, що раціональність у формуванні уряду тягне за собою конструювання його варіанту на основі одночасної урядової і парламентської/законодавчої більшості. А відповідно, результат урядово-формотворчої діяльності у форматі уряду меншості майже ніколи не розглядається як такий, що веде до рівноваги [26, с. 15]. Тому формування урядових кабінетів меншості здебільшого пояснюється через посилення на різні обмеження, лімітований вибір, зрив переговорів і переваги іншого рівня, тобто на умови, які часто безпосередньо прив'язані до самого процесу переговорів про формування уряду [9; 23; 28]. Це безпосередньо означає, що уряди меншості мають зустрічатись у ситуаціях, коли властивими є перманентні урядові кризи (особливо дуже тривалі), а також численні невдалі спроби формування урядових кабінетів більшості [25]. Але, як каже К. Стром, такий висновок нерелевантно коректний,

адже на формування однопартійного уряду більшості зазвичай витрачається одна спроба. Натомість, кількість спроб формування однопартійного уряду меншості (який зазвичай є істотним або ж субстантивним) та коаліційного уряду більшості є майже сумірною, хоча у ситуаціях меншості спершу в більшості парламентських демократій перевіряють варіант формування коаліційного уряду більшості. Це аргументує, що кожний із вищенаведених чинників формування урядів меншості може мати більше чи менше значення в кожній конкретній ситуації.

Перевіряючи окреслені теоретико-методологічні патерни причин та передумов формування урядів меншості у європейських парламентських демократіях, апелюємо до емпіричного досвіду фракціоналізації/фрагментації і поляризації партійних систем у європейських парламентських демократіях та кількості урядів меншості у них у різні періоди (для різних країн) впродовж 1945–2015 рр. Для цього застосовуємо індекс ефективної кількості партій у парламенті/провідній палаті парламенту (перед якими колективно відповідальні всі типи урядових кабінетів), запропонований М. Лааксо і Р. Таагеперою [13], й індекс поляризації партійних систем Р. Далтона [8] (див. табл. 1).

У світлі результатів табл. 1 аргументовано, що в середньому у європейських парламентських демократіях фракціоналізація і поляризація партійної системи доволі позитивно корелюють з статистикою формування урядів меншості. Адже чим більшою є кількість партій у парламенті і чим більше вони є ідеологічно поляризованими, тим теоретично складніше створити одночасно парламентську і урядову більшість (у формі однопартійного/коаліційного урядового кабінету більшості), саме тому більшою є ймовірність формування уряду меншості. Але це стосується урядів меншості лише узагальнено, не враховуючи різновидів. Річ у тім, що, як свідчить досвід, такий висновок здебільшого на практиці виконується у випадку коаліційних урядів меншості, в зрізі яких зростає фракціоналізація/фрагментація і поляризація партійних систем.

Таблиця 1
Кореляція статистики урядів меншості та фракціоналізації/фрагментації і поляризації партійних систем як причин і передумов формування урядів меншості у європейських парламентських демократіях (станом на грудень 2015 р.)¹

Країна	ІЕКПП/ Уряди більшості	ІЕКПП / Уряди меншості	ІЕКПП/ Одно- партійні уряди меншості	ІЕКПП / Коаліційні уряди меншості	ІППСД / Уряди більшості	ІППСД / Уряди меншості	ІППСД/ Одно- партійні уряди меншості	ІППСД/ Коаліційні уряди меншості	Кількість урядів меншості / більшості	Кількість одно- партійних урядів меншості	Кількість коаліційних урядів меншості
Парламентські демократії Західної Європи (1944/1945–2015 рр.)											
Австрія	2,70	2,50	2,10	2,90	0,37	0,34	0,31	0,36	2 / 31	1	1
Бельгія	5,82	5,16	2,75	6,12	0,38	0,39	0,39	0,39	7 / 39	2	5
Греція	2,40	3,10	3,10	–	0,42	0,44	0,44	–	2 / 18	2	–
Данія	4,07	4,81	4,64	4,92	0,38	0,42	0,41	0,42	35 / 3	15	20
Ірландія	2,85	2,94	2,81	3,12	0,32	0,31	0,26	0,35	12 / 14	6	6
Ісландія	3,79	3,82	3,50	4,45	0,44	0,44	0,44	0,45	6 / 26	4	2
Іспанія	2,53	2,70	2,70	–	0,43	0,41	0,41	–	9 / 4	9	–
Італія	4,06	4,07	3,93	4,28	0,45	0,46	0,46	0,46	26 / 36	15	11
Люксембург	3,40	–	–	–	0,41	–	–	–	0 / 21	–	–
Мальта	2,00	2,70	2,70	–	0,17	0,20	0,20	–	1 / 14	1	–
Нідерланди	4,81	5,31	–	5,31	0,38	0,41	–	0,41	8 / 24	–	8
Німеччина	3,33	–	–	–	0,35	–	–	–	0 / 25	–	–
Норвегія	3,31	3,73	3,59	3,99	0,40	0,43	0,42	0,45	20 / 11	11	9
Португалія	3,15	3,38	3,28	4,20	0,46	0,43	0,43	0,44	11 / 11	9	2
СК	2,22	2,23	2,23	–	0,35	0,34	0,34	–	3 / 22	3	–
Фінляндія	5,05	4,98	5,00	4,97	0,37	0,37	0,37	0,37	9 / 39	3	6
Франція	3,92	3,90	3,50	4,23	0,53	0,48	0,45	0,50	11 / 52	7	4

¹ Умовні позначення: ІЕКПП – індекс ефективної кількості парламентських партій; ІППСД – індекс поляризації партійних систем Далтона.

Парламентські демократії Центрально-Східної Європи (1989/1990–2015 рр.)												
Швеція	3,28	3,57	3,42	4,30	0,38	0,40	0,39	0,44	23 / 8	19	4	
У середньому	3,48	3,68	3,28	4,40	0,39	0,39	0,38	0,42	–	–	–	
Болгарія	3,23	3,32	2,80	4,10	0,34	0,39	0,35	0,45	5 / 4	3	2	
Естонія	4,69	4,53	4,10	4,95	0,40	0,39	0,37	0,41	4 / 11	2	2	
Латвія	5,79	5,48	–	5,48	0,49	0,49	–	0,49	9 / 14	–	9	
Литва	4,00	5,13	–	5,13	0,38	0,33	–	0,33	6 / 12	–	6	
Польща	4,66	6,05	6,03	6,07	0,34	0,35	0,35	0,34	6 / 15	2	4	
Румунія	4,40	4,31	5,03	4,11	0,27	0,29	0,27	0,29	14 / 7	4	10	
Словаччина	4,28	4,14	3,20	4,38	0,34	0,35	0,28	0,37	5 / 10	1	4	
Словенія	5,37	6,18	–	6,18	0,37	0,39	–	0,39	4 / 12	–	4	
Угорщина	2,96	2,60	2,60	–	0,43	0,57	0,57	–	2 / 9	2	–	
Хорватія	3,88	3,93	4,00	3,90	0,41	0,40	0,41	0,40	4 / 5	2	2	
Чехія	4,42	3,62	3,40	3,77	0,50	0,51	0,49	0,52	5 / 9	2	3	
У середньому	4,33	4,48	3,90	4,81	0,39	0,41	0,39	0,40	–	–	–	
У середньому в Європі	3,81	4,01	3,50	4,58	0,39	0,40	0,38	0,41	–	–	–	

Натомість, такий висновок він не завжди релевантний для однопартійних урядів меншості, які часто формуються у ситуаціях сумірної чи навіть меншої фракціоналізації і поляризації партійних систем, ніж уряди більшості. Тому за даними табл. 1 і помічено окремі дистинкції кореляції типів урядів меншості щодо динаміки фракціоналізації та поляризації партійних систем як загальнотеоретично, так і конкретно-ситуативно. Деталізуючи ж теоретико-методологічні й емпіричні причини та передумови урядів меншості, апелюємо й до зауваження В. Хермана та Дж. Поупа [12, с. 195] про те, що уряди меншості формуються, коли не можуть бути сформовані уряди більшості. Це означає, що причинами формування урядів меншості є причини неформування урядів більшості.

По-перше, це може відбуватись у країнах, для яких негритаманне формування коаліційних урядів більшості, натомість перманентно зустрічаються однопартійні уряди більшості. Це означає, що в таких країнах за результатами парламентських виборів одна з партій наділена абсолютною більшістю мандатів у парламенті чи в провідній палаті парламенту – і відповідно вона може сформувати однопартійний уряд більшості. Якщо ж партія із тих або інших причин за результатами виборів не наділена абсолютною більшістю мандатів у парламенті/ провідній палаті парламенту, тоді зазвичай формується так званий підтриманий однопартійний уряд меншості. У європейських парла-

ментських демократіях це декілька разів було властиво в таких країнах, як Сполучене Королівство (уряди В. Черчіля, А. Едена й Г. Вільсона у 1951–1955, 1955 та 1974 рр. відповідно), Ірландія (особливо до 1969 р.), Іспанія (зокрема, починаючи із 1977 р.). Причина формування однопартійних урядів меншості або неформування коаліційних урядів більшості у таких країнах в тому, що партії та електорат надають перевагу першим. Будучи сильними, партії не бажають формування у ситуаціях меншості коаліційних урядів більшості [7, с. 163–164]. Це властива ознака двопартійних систем або систем з домінуючими партіями.

По-друге, уряди меншості можуть формуватися у випадку «імобілізаційних ситуацій», коли традиційні/звичайні структурні параметри, властиві для партійної системи, перешкоджають формуванню коаліційних урядових кабінетів більшості [12, с. 195]. Значно це спричинюється зростанням ідеологічної поляризації й екстремізму партійних систем, тобто доцентровими тенденціями у ліво-правому ідеологічному спектрі, внаслідок чого урядові кабінети досить часто не можуть розраховувати на стабільну підтримку парламентської більшості (або ж на стабільну парламентську більшість), а тому позиціонуються як «ненадійні й необґрунтовані» [16, с. 59]. Такі урядові кабінети обмежені в можливостях «політичного маневрування», бо їх підтримка в парламентах чи провідних палатах парламентів є ситуативною, внаслідок чого самі урядові кабінети виявляються значною мірою обмеженими у здатності урядувати й адмініструвати. Така причинна логіка формування урядових кабінетів меншості є властивою для багатьох європейських парламентських демократій, зокрема й для тих, де традиційно реалізуються сценарії коаліційних урядів більшості.

По-третє, уряди меншості у європейських парламентських демократіях (й не лише) можуть формуватися як тимчасово виконуючі обов'язки урядові кабінети й адміністрації. Вони формуються та реалізуються у тому випадку, коли усталені та узвичаєні політичні розбіжності між політичними партіями є тимчасово забутими, що має наслідком постановку питання про формування непартійних/технократичних або й партійних урядових кабінетів. Такі урядові кабінети є «неполітичними» у тому сенсі, що вони примусово функціонують лише впродовж короткого періоду часу – наприклад, під час прийняття поправок до конституцій або до формування нового уряду внаслідок результатів дострокових або ж чергових парламентських виборів. Цікаво також й те, що у ситуаціях парламентської меншості міжпартійна підтримка, на яку опираються такі урядові кабінети меншості (а вони можуть у своєму складі бути і партійними, і непартійними), не поширюється на підтримку яких-небудь дуже серйозних та системних політичних змін партійного характеру, які можуть втілитися на практиці такі урядові кабінети. Відповідно, вважають, що такі урядові кабінети меншості мають обмежений термін служби («життєвий цикл») і обмежену свободу своїх дій [12, с. 196]. Приклади тимчасово виконуючих обов'язки кабінетів меншості у європейських парламентських демократіях були властивими для Бельгії (кабінети Г. Верхофстадта й І. Летерме відповідно у 2007 і 2010–2011 рр.), Ісландії (кабінети Е. Джонсона і Б. Гроендала відповідно у 1958–1959 і 1979 рр. тощо), Італії (кабінет Г. Андреотті у 1972 р.), Нідерландів (кілька тимчасово виконуючих обов'язки урядів меншості), Норвегії (кабінет Л. Корвальда у 1972–1973 рр.), Португалії (кабінети К. Мота Пінто, М. де Лурдіш Пінтасілгу і М. Соареша відповідно в 1979–1979, 1979 та 1985 рр.), Болгарії (кабінети С. Софіянські та П. Орешарські відповідно в 1997 і 2013–2014 рр.), Польщі (кабінет В. Павляка в 1992 р.), Словаччини (урядовий кабінет І. Радічової у 2011–2012 рр.), Чехії (кабінет Й. Тошовського у 1998 р.).

По-четверте, урядові кабінети меншості в парламентських демократіях можуть формуватися у випадку, коли традиції співпраці узвичаєних партнерів коаліційних урядових кабінетів більшості зазнають краху, а натомість одна або й більше партій парламенту/провідної палати парламенту з попереднього складу коаліційного уряду

більшості продовжують урядувати, доки: а) попередній коаліційний уряд більшості не буде відновлено; б) новий коаліційний уряд з новими партіями-партнерами не буде сформовано. Це традиційний для Норвегії [11, с. 60–67] варіант формування коаліційних урядів меншості, однак він також зустрічається і в інших європейських парламентських демократіях, зокрема в тих країнах, де перманентно формуються коаліційні урядові кабінети більшості та меншості.

По-п'яте, уряди меншості в європейських парламентських демократіях також формуються в ситуаціях, коли у парламентах/провідних палатах парламентів є такі політичні партії, яким бракує невеликої кількості мандатів задля того, щоби мати статус домінуючих, тобто представництво абсолютної більшості депутатів, підтримку перманентної парламентської/законодавчої більшості. Ці сценарії розподілу мандатів звикло зустрічаються у ситуаціях, за Ж. Блонделем [5, с. 180–182], «багатопартійного домінування», коли домінуючі (в урядовому сенсі або в зрізі перспектив формування коаліційних урядових кабінетів більшості або меншості) парламентські партії або формують однопартійні уряди меншості самостійно (за постійної/«підтриманої» чи ситуативної/«непідтриманої» «волі» інших депутатів парламенту чи провідної палати парламенту), або формують і домінують в коаліційних урядах більшості/меншості [12, с. 197]. Не так часто уряди меншості за схожим сценарієм формуються у т. зв. двох-з-половиною партійних системах, де саме статус парламентської «партії половини» (з англ. «half party») сприяє балансу парламентсько-урядової влади й обмежує змогу більших (або так званих «цілих») партій отримати статус домінуючих та підтримку і представництво у форматі абсолютної парламентської/законодавчої більшості. А це означає, що найбільша партія парламенту/провідної палати парламенту в умовах її «багатопартійного домінування» для формування урядів меншості заручається або ситуативною підтримкою інших (звичай малих) партій та непартійних депутатів, або їх сталим представництвом в урядовому кабінеті (у випадку коаліційних урядів меншості) та сталою підтримкою парламенту чи провідної палати парламенту. Така причинна конструкція та зумовленість урядів меншості притаманна для країн, в яких уряди меншості є нормою, навіть превалюють. Це, приміром, стосується Данії, Італії, Швеції, Румунії тощо. Кейси такого сценарію формування урядів меншості значно розширюють випадки партійних систем, у яких дрібні (всі крім урядово-домінуючої) партії сумарно не можуть або не хочуть сформувати поміж собою коаліційного уряду більшості. Дуже часто це трапляється внаслідок того, що з-поміж них присутні так звані «антисистемні» політичні партії, із якими інші парламентські партії не бажають себе ідентифікувати чи взагалі використовують до них так звану техніку «санітарного кордону» (політично-неформальної ізоляції антисистемних/радикальних партій від будь-яких владних, зокрема урядових, посад та впливу) [1; 3].

Аналіз теоретико-методологічних й емпіричних партійно- і коаліційно-зумовлених причин та передумов формування урядів меншості у європейських парламентських демократіях додатково доповнюється патернами розміру кожного уряду чи урядового кабінету (або сумарною кількістю мандатів, контрольованих партіями уряду легіслатури) та розмірами найбільшої парламентської й урядової партії у кожному конкретному кейсі [12, с. 198]. Річ у тім, що від випадку до випадку розміри кабінетів меншості відрізняються. Корелюють також і розміри найбільших/єдиних партій таких урядових кабінетів. Це, у свою чергу, по-різному впливає на передбачувану поведінку неурядових парламентських партій (тобто парламентської опозиції), а відповідно на особливості функціонування, ефективності та стабільності урядів меншості, які завжди залежать від постійної чи ситуативної підтримки партій парламенту, які не мають статусу урядових. Тому В. Херман та Дж. Поуп [12, с. 200] зауважують, що гіпотетично урядові кабінети меншості частіше формуються (отримують вотум інвеститури) у випадку, коли вони ініційовані більшими за розмірами парламентськими партіями. Більше того, частіше формуються такі уряди

меншості, які на момент процесу свого формування розраховують отримати більшу кількість мандатів підтримки урядових партій, тобто уряди, парламентський склад і підтримка яких максимально наближені до статусу «переможних». Це проявляється в тім, що такі урядові кабінети гіпотетично у більшій кількості випадків отримуватимуть парламентську підтримку (з приводу різних законодавчих ініціатив і парламентських голосувань) у процесі функціонування. Значною мірою це спричинено тим, що малі неурядові партії легіслатури у характері і напрямі своєї підтримки зазвичай орієнтуються на великі (урядово-домінуючі) партії легіслатури, особливо якщо останні є урядовими або мають потенціал стати такими. Річ у тому, що кожна мала партія прагне відчувати себе «відповідальною» перед своїм електоратом, навіть не будучи урядовою. Тому вона постійно чи ситуативно може підтримувати гіпотетичний або існуючий урядовий кабінет меншості (як у момент його ініціювання та формування, так і у момент його функціонування) в обмін на врахування урядовим кабінетом меншості окремих її програмно-виборчих ідей та принципів. Окрім того, у такому випадку неурядова партія постійної чи ситуативної підтримки урядового кабінету меншості трактується іншими партіями і виборцями як «творець урядового кабінету» (з англ. «government-maker») чи «вимикач урядового кабінету» (з англ. «government-breaker»). Внаслідок цього зростає неурядова сила (а можливо й електоральна популярність) такої партії. Відповідно, наявність партій, які готові підтримувати уряди та урядові кабінети, не будучи їхніми безпосередніми учасниками (тобто не маючи міністерських портфелів), іманентно збільшує шанси на виникнення в тому чи іншому кейсі саме урядів меншості.

Підсумовуючи різнофакторні партійно- та коаліційно-зумовлені причини й передумови урядів меншості у європейських демократіях, серед них виокремлюємо такі ключові: 1) прагнення розширити розмір уряду меншості на підставі залучення до нього інших учасників та гарантувати уряду більш надійні умови функціонування (це стосується випадків перетворення однопартійних і коаліційних урядів меншості в коаліційні уряди меншості з більшою кількістю урядових партій, а також з більшою парламентською підтримкою); 2) неефективність і нераціональність інших сценаріїв формування різних типів урядових кабінетів, внаслідок чого уряди меншості можуть трактуватись сценарієм крайньої необхідності, хоч можуть бути і цілком нормальним результатом політичного змагання у парламентських демократіях (так, часто уряди меншості є прямим результатом парламентських виборів, коли внаслідок складності і неможливості узгодити інтереси парламентських партій нема можливості сформувати однопартійного/коаліційного уряду більшості, а формування уряду на непартійній основі чи дострокові вибори парламенту/провідної палати парламенту небажані [17; 18]); 3) раціональний вибір парламентськими партіями між їх владним чи опозиційним статусом за умови, що можливість обстоювати інтереси певних груп (соціальних та груп інтересів) і реалізувати власну партійну програму реальна з-за меж урядових кабінетів, зокрема через широко уповноважені парламентські комісії і комітети, які мають можливість впливати на внутрішнє та міжнародне життя тієї чи іншої країни, часто виконуючи/підміняючи безпосередні функції урядового кабінету; 4) наявність партійної системи за типом поміркованого плюралізму, особливо з огляду на те, що надмірна фракціоналізація та поляризація партійної системи позитивно корелює зі статистикою формування урядів меншості (а це особливо означає, що формування уряду меншості є можливим рішенням, коли партійна система раптово стає більш фрагментованою, фракціонізованою, поляризованою, ідеологічно розпорошеною); 5) наявність у парламенті/провідній палаті парламенту протистояння поміж партіями з ідеологічних позицій, коли взаємини поміж парламентськими партіями є переважно конкурентними, а з них превалює партія з центру ліво-правого ідеологічного спектра; 6) дія чинників безпосередньо-найближчих передумов, зокрема вичерпаність, а також нереалізованість інших механізмів та типів урядових

кабінетів, що проявляється у різних обмеженнях і лімітах, зриві переговорів, перевагах іншого рівня, у поганій та неповній поінформованості лідерів парламентських партій, у політичній та урядово-формотворчій невмотивованості, у здійсненні помилок в розрахунках; 7) наявність різних «імобілізаційних ситуацій», коли традиційні/звичайні структурні параметри, властиві для партійної системи, перешкоджають формуванню урядів більшості; 8) у випадку завчасно-попереднього трактування урядів меншості як «неполітичних» тимчасових кабінетів, які примусово функціонують впродовж короткого періоду часу.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Литвин В., Романюк А. Застосування техніки «санітарного кордону» до радикальних партій у країнах Західної Європи : наслідки та висновки для України // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2015, № 3 (77), С. 274–302.
2. Політичні інститути країн Центрально-Східної Європи : порівняльний аналіз / Анатолій Романюк, Віталій Литвин, Надія Панчак-Бялоблоцка. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2014. – 464 с.
3. Романюк А., Литвин В. Техніка «санітарного кордону» до радикальних партій у країнах Центрально-Східної Європи // *Studia Politologica Ucraino-Polona* («Українсько-польські політологічні студії»), 2014, № 4, С. 130–144.
4. Романюк А. Уряди меншості країнах Західної Європи // *Вісник Львівського університету. Серія : філософські науки*, 2002, № 4, 352 с.
5. Blondel J. Party Systems and Patterns of Government in Western Democracies // *Canadian Journal of Political Science*, 1968, Vol. 1, No. 2, P. 180–203.
6. Budge I., Herman V. Coalitions and Government : An Empirically Relevant Theory // *British Journal of Political Science*, 1978, Vol. 8, No. 4, P. 459–477.
7. Chubb B. *The Government and Politics of Ireland*. – Oxford : Oxford University Press, 1970. – 364 p.
8. Dalton R. The quantity and the quality of party systems : Party system polarization, its measurement, and its consequences // *Comparative Political Studies*, 2008, Vol. 41, No. 7, P. 899–920.
9. Dodd L. *Coalitions in Parliamentary Government*. – Princeton : Princeton University Press, 1976. – 301 p.
10. Gallaher M., Laver M., Mair P. *Representative Government in Western Europe*. – McGraw-Hill Education, 1992. – 330 p.
11. Groennings S. Patterns, Strategies, and Pay-offs in Norwegian Coalition Formation // *Groennings S. The Study of Coalition Behaviour : Theoretical Perspectives and Cases from Four Continents / Sven Groennings, E. W. Kelley, Michael A. Leiserson*. – Holt, Rinehart and Winston, 1970. – 489 p.
12. Herman V., Pope J. Minority Governments in Western Democracies // *British Journal of Political Science*, 1973, Vol. 3, No. 2, P. 191–212.
13. Laakso M., Taagepera R. Effective number of parties : Measure with application to West Europe // *Comparative Political Studies*, 1979, Vol. 12, No. 1, P. 3–27.
14. Laver M., Schofield N. *Multiparty Government : The Politics of Coalition in Europe*. – London : Oxford University Press, 1998. – 308 p.
15. Lijphart A. *Democracies : Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries*. – New Haven : Yale University Press, 1984. – 229 p.
16. Macrae D. *Parliaments, Parties and Society in France : 1946–1958*. – New York : St. Martin's Press, 1967. – 375 p.
17. Müller-Rommel F. Parteienregierungen in Mittel- und Osteuropa : Empirische Befunde im Ländervergleich 1990 bis 2008 // *Zeitschrift für Parlamentsfragen*, 2008, Vol. 39, No. 4, P. 810–831.
18. Müller-Rommel F., Fettelschoss K., Harfst P. Party Government in Central European Democracies : A Data Collection (1990–2003) // *European Journal of Political Research*, 2004, Vol. 43, P. 869–893.
19. Powell B. *Contemporary Democracies : Participation, Stability, and Violence*. – Cambridge, 1982. – 279 p.
20. Putnam R., Leonardi R., Nanetti R. *Devolution as a Political Process : The Case of Italy* // *Publius*, 1981, Vol. 11, No. 1, P. 95–117.

21. Rae D. An estimate for the decisiveness of election outcomes // Lieberman B. *Social Choice (Routledge Revivals) / Bernhardt Liebermann.* – New York : Gordon and Breach, 1971. – P. 379–392.
22. Rae D. *The Political Consequences of Electoral Laws.* – New Haven : Yale University Press, 1971. – 203 p.
23. Sartori G. *Parties and party systems : a framework for analysis.* – ECPR Press, 2005. – 368 p.
24. Sridharan E. Why are multi-party minority governments viable in India? Theory and comparison // *Commonwealth & Comparative Politics*, 2012, Vol. 50, No. 3, P. 314–343.
25. Strøm K. *Minority Governments in Parliamentary Democracies : The Rationality of Nonwinning Cabinet Solutions // Comparative Political Studies*, 1984, Vol. 17, No. 2, P. 199–226.
26. Strøm K. *The problem of minority government // Strøm K. Minority Government and Majority Rule / Kaare Strøm.* – Cambridge University Press, 1990. – P. 1–21.
27. Taylor M., Herman V. *Party Systems and Government Stability // American Political Science Review*, 1971, Vol. 65, No. 1, P. 28–37.
28. von Beyme K. *Political Parties in Western Democracies.* – New York : St. Martin's Press, 1985. – 444 p.

REFERENCES:

1. Lytvyn V., Romaniuk A. Zastosuvannia tekhniki «sanitarnoho kordonu» do radykalnykh partii u krainakh Zakhidnoi Yevropy : naslidky ta vysnovky dlia Ukrainy [The Use of technology «cordon Sanitaire» to radical parties in Western Europe : implications and lessons for Ukraine] // *Naukovi zapysky Instytutu politychnykh i etnonatsionalnykh doslidzhen im. I. F. Kurasa NAN Ukrainy*, 2015, № 3 (77), S. 274–302.
2. Politychni instytuty krain Tsentralno-Skhidnoi Yevropy : porivnialnyi analiz [The political institutions of the countries of Central and Eastern Europe : a comparative analysis]. – Lviv : LNU imeni Ivana Franka, 2014. – 464 s.
3. Romaniuk A., Lytvyn V. Tekhnika «sanitarnoho kordonu» do radykalnykh partii u krainakh Tsentralno-Skhidnoi Yevropy [The Technique of «cordon Sanitaire» to radical parties in Central and Eastern Europe] // *Studia Politologica Ucraino-Polona («Ukrainsko-polski politolohichni studii»)*, 2014, № 4, S. 130–144.
4. Romaniuk A. Uriady menshosti krainakh Zakhidnoi Yevropy [Minority Government in Western Europe] // *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriya : filosofski nauky*, 2002, № 4, 352 s.
5. Blondel J. *Party Systems and Patterns of Government in Western Democracies // Canadian Journal of Political Science*, 1968, Vol. 1, No. 2, P. 180–203.
6. Budge I., Herman V. *Coalitions and Government : An Empirically Relevant Theory // British Journal of Political Science*, 1978, Vol. 8, No. 4, P. 459–477.
7. Chubb B. *The Government and Politics of Ireland.* – Oxford : Oxford University Press, 1970. – 364 p.
8. Dalton R. The quantity and the quality of party systems : Party system polarization, its measurement, and its consequences // *Comparative Political Studies*, 2008, Vol. 41, No. 7, P. 899–920.
9. Dodd L. *Coalitions in Parliamentary Government.* – Princeton : Princeton University Press, 1976. – 301 p.
10. Gallaher M., Laver M., Mair P. *Representative Government in Western Europe.* – McGraw-Hill Education, 1992. – 330 p.
11. Groennings S. *Patterns, Strategies, and Pay-offs in Norwegian Coalition Formation // Groennings S. The Study of Coalition Behaviour : Theoretical Perspectives and Cases from Four Continents / Sven Groennings, E. W. Kelley, Michael A. Leiserson.* – Holt, Rinehart and Winston, 1970. – 489 p.
12. Herman V., Pope J. *Minority Governments in Western Democracies // British Journal of Political Science*, 1973, Vol. 3, No. 2, P. 191–212.
13. Laakso M., Taagepera R. *Effective number of parties : Measure with application to West Europe // Comparative Political Studies*, 1979, Vol. 12, No. 1, P. 3–27.
14. Laver M., Schofield N. *Multiparty Government : The Politics of Coalition in Europe.* – London : Oxford University Press, 1998. – 308 p.
15. Lijphart A. *Democracies : Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries.* – New Haven : Yale University Press, 1984. – 229 p.
16. Macrae D. *Parliaments, Parties and Society in France : 1946–1958.* – New York : St.

Martin's Press, 1967. – 375 p.

17. Müller-Rommel F. Parteienregierungen in Mittel- und Osteuropa : Empirische Befunde im Ländervergleich 1990 bis 2008 // Zeitschrift für Parlamentsfragen, 2008, Vol. 39, No. 4, P. 810–831.

18. Müller-Rommel F., Fettelschoss K., Harfst P. Party Government in Central European Democracies : A Data Collection (1990–2003) // European Journal of Political Research, 2004, Vol. 43, P. 869–893.

19. Powell B. Contemporary Democracies : Participation, Stability, and Violence. – Cambridge, 1982. – 279 p.

20. Putnam R., Leonardi R., Nanetti R. Devolution as a Political Process : The Case of Italy // Publius, 1981, Vol. 11, No. 1, P. 95–117.

21. Rae D. An estimate for the decisiveness of election outcomes // Lieberman B. Social Choice (Routledge Revivals) / Bernhardt Liebermann. – New York : Gordon and Breach, 1971. – P. 379–392.

22. Rae D. The Political Consequences of Electoral Laws. – New Haven : Yale University Press, 1971. – 203 p.

23. Sartori G. Parties and party systems : a framework for analysis. – ECPR Press, 2005. – 368 p.

24. Sridharan E. Why are multi-party minority governments viable in India? Theory and comparison // Commonwealth & Comparative Politics, 2012, Vol. 50, No. 3, P. 314–343.

25. Strøm K. Minority Governments in Parliamentary Democracies : The Rationality of Nonwinning Cabinet Solutions // Comparative Political Studies, 1984, Vol. 17, No. 2, P. 199–226.

26. Strøm K. The problem of minority government // Strøm K. Minority Government and Majority Rule / Kaare Strøm. – Cambridge University Press, 1990. – P. 1–21.

27. Taylor M., Herman V. Party Systems and Government Stability // American Political Science Review, 1971, Vol. 65, No. 1, P. 28–37.

28. von Beyme K. Political Parties in Western Democracies. – New York : St. Martin's Press, 1985. – 444 p.

Панчак-Бялоблоская Н. В., кандидат политических наук, преподаватель Высшей школы региональной экономики в г. Кутно (Республика Польша), докторант кафедры политологии Львовского национального университета имени Ивана Франко (Львов, Украина), E-mail: nadia.panczak@gmail.com

Партийно- и коалиционно-обусловленные причины и предпосылки формирования правительств меньшинства в европейских парламентских демократиях.

Аннотация. Выделены и проанализированы партийно- и коалиционно-обусловленные причины и предпосылки формирования правительств меньшинства в европейских парламентских демократиях. Было выявлено, что партологическая и коалиционная обусловленность правительств меньшинства в парламентских демократиях является чрезмерно разносторонней и многогранной, однако в основном определяется проблематикой рационального выбора партиями сценариев правительств меньшинства.

Ключевые слова: правительство, правительство меньшинства, партии, партийные системы, коалиции, причины и предпосылки формирования правительств меньшинства, парламентская демократия, Европа.

Panchak-Byaloblotska N., PhD in political sciences, Lecturer of the Higher school of regional economy in Kutno (Poland), doctoral candidate of the Department of political science, Lviv national University named after Ivan Franko (Lviv, Ukraine), E-mail: nadia.panczak@gmail.com

Party- and coalition-based reasons and background of minority governments' formation in the european parliamentary democracies.

Abstract. Minority government, as the European experience and comparative statistics shows, is a «normal» phenomenon of political process and executive relations in parliamentary democracies, because, according to various sources, more than thirty percent of all European (i.e. Western and Central Eastern European) governments are single-party and coalition minority governments. Consequently, finding out the party and coalition characteristics, nature, causes, conditions and peculiarities of minority governments' formation and functioning in the European parliamentary democracies has both ideological and conceptual meaning, as it can testify the generalized specifics of governments and patterns of parliamentary democracies' functioning in

the situations of absence of majority government. This is particularly noteworthy in view of the fact that, accordingly to the European practice, minority governments are not uniform and monolithic structures. They differ in their composition, dimension, ideology, reasons of their formation and characteristics of their responsibility and so on. That is why different types of minority governments in the European parliamentary democracies are able to produce various political, legal and socio-economic effects, can be determined with different formative and functional parameters and therefore can be divergent in their stability and effectiveness.

Thereby, the research is dedicated to analyzing the party- and coalition-based reasons and backgrounds of minority governments' formation in the European parliamentary democracies. The author found that party and coalition theory conditionality of minority governments is quite versatile and multifaceted in parliamentary democracies, but it is mostly defined with the problems of parties' rational choice of the scenarios of minority governments. This is very important in the context that minority governments in the European parliamentary democracies are traditionally studied on the basis of three key perspectives: traditional comparative analysis of governments and governmental institutions (institution-based analysis of minority governments), deductive theory of coalitions (including minority government theory, based on game assumptions) and comparative analysis of parties and party systems (including theory of minority governments, based on polarization and fractionalization of party systems).

Keywords: *government, minority government, party, party system, coalition, reasons and background of minority governments' formation, parliamentary democracy, Europe.*

УДК 1(091)

Попов В. Ю.,

доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії
Донецького національного університету імені Василя Стуса
(Вінниця, Україна), E-mail: popovmak@ukr.net

Попова О. В.,

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри педагогіки та управління освітою
Донецького національного університету імені Василя Стуса
(Вінниця, Україна), E-mail: popovaelena67@mail.ru

WELTANSCHAUUNG VS LEBENSWELT: ФІЛОСОФСЬКА СУПЕРЕЧКА ДІЛЬТЕЯ ТА ГУССЕРЛЯ

Анотація. *Автори здійснюють реконструкцію філософської дискусії В. Дільтея та Е. Гуссерля про сутність світогляду, з урахуванням їх методологічних підходів до розуміння природи раціональності. Встановлюється концептуальні розбіжності та спільні риси двох концептів «Weltanschauung» та «Lebenswelt», висунутих філософами, та їх намагання пов'язати людську суб'єктивність з її життєвим світом.*

Ключові слова: *Weltanschauung, Lebenswelt, світогляд, життєсвіт, філософія життя, феноменологія, типологія світоглядів, антипсихологізм.*

Усвідомлення того, що розвиток вітчизняної історико-філософської науки є неможливим без кардинального переосмислення традиційного категоріального апарату, залучення головних досягнень історії концептів західної філософії, порівняльно-перекладацької роботи з усталеними та новітніми філософськими поняттями, стало майже пріоритетним у другому десятиріччі ХХІ століття.

Свідченням цього є публікація чотирьох томів «Європейського словника філософій» у 2009–2016 роках. Вихід у світ цих книг стимулював подальший розвиток історико-філософської науки у нашій країні, звернув увагу на необхідність роботи (у тому числі й перекладацької) з первинними концептами західної метафізики. Одна зі статей другого тому цього словника написана французьким дослідником Паскалем Давідом, присвячена концепту «Weltanschauung-Світогляд», перекладена В. Єрмоленком [1, с. 347–348]. Але зрозуміло, що межі словникової статті та певна методологічна позиція автора не дозволили в повній мірі розкрити історію цього

концепту. Між тим, це слово на протязі більш як сторіччя, було джерелом натхнення й суперечок різних європейських шкіл та особистостей, або за виразом сучасного німецького філософа А. Мюллера було «Wort, das über einen Zeitraum von mehr als hundert Jahren die Geister in Schach hielt (Словом, яке протягом більш ніж ста років держало дух ігри)» [2, с. 5]. Однією з таких інтелектуальних суперечок була дискусія В. Дільтея та Е. Гуссерля на початку ХХ сторіччя, яка і є об'єктом нашої статті.

Метою статті є теоретична реконструкція аргументації В. Дільтея в суперечці з Е. Гуссерлем щодо розуміння світогляду як психологічного підґрунтя філософії та відповідної позиції його опонента.

Німецьке слово *Weltanschauung* (світогляд), створене Кантом у його «Критиці здатності до судження», активно використовується у філософському дискурсі з початку ХІХ сторіччя. Воно стає своєрідним «філософським брендом» німецького романтизму, використовується Ф. Шляйєрмахером, Ф. В. Й. Шеллінгом, Г. В. Ф. Гегелем, але до кінця ХІХ сторіччя залишалося скоріш філософською метафорою, ніж опрацьованою категорією.

Вирішальна роль у концептуалізації поняття «світогляд», яке стає центральним у філософському дискурсі, безумовно належить засновнику академічної «філософії життя» Вільгельму Дільтею. Він створює особливе «вчення про світогляд» та його типологію (*Weltanschauungstypologie*), на основі якого він сподівався поєднати факт розмаїття філософських систем з їх претензіями на всезагальність і, таким чином, виробити нове розуміння «сутності філософії». Це вчення з'являється на останньому етапі філософської творчості берлінського філософа, після певного розчарування в проекті створення «описової психології» (та нищівної критики останнього Еббінгаузом) та знаходить своє висвітлення в таких працях Дільтея як «*Das Wesen der Philosophie* (Сутність філософії)», 1907 та «*Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (Типи світогляду і виявлення їх у метафізичних системах)», 1911.

Втім, центральними поняттями концепції Дільтея, що викладена в його роботі «Сутність філософії», виступає не концепт світогляду, а поняття життя і світу. Світ оточує людину в якості певного «наочного цілого» і в процесі його взаємодії з людським життям виробляються особливого роду інтерпретації дійсності – світогляди, які прагнуть виявити «смісл і значення» цього світу. «Вся земля покрита, неначе строкатим сплетінням незліченних форм, життєбаченнями, художніми виразами світорозуміння, релігійно-визначеними догмами, філософськими формулами» [3, с. 49]. Поезію, релігію і філософію об'єднує деякий загальний предмет, точніше, загальне надзавдання – наблизити людство до розкриття «світової та життєвої загадки» [3, с. 55]. У процесі вирішення цього завдання відбувається становлення різних форм «життєбачень» і світобачень, при цьому, філософія (метафізика) представляє собою особливий тип світогляду, характерними рисами якого є прагнення до обґрунтованості, понятійності та загальнообов'язковості. На думку Дільтея, протягом всієї історії філософії неухильно проявляється одна й та сама тенденція – «охопити все існування в одне світоспоглядання» [3, с. 67]. Таким чином, філософія виявляється втіленням особливої функції, «закладеної в структурі суспільства і необхідної для вдосконалення життя» [3, с. 69].

Певної систематизації (у формі типології) дільтеєвське вчення про світогляд знаходить у статті «Типи світогляду і виявлення їх у метафізичних системах» у збірці «Світогляд, філософія та релігія» [4], яка з'явилася перед самою раптовою смертю мислителя (1911 р.) і в якому поряд з нею були опубліковані статті двадцяти філософів, теологів, природознавців, серед яких найближчі учні Дільтея та такі видатні мислителі як П. Наторп, Г. Зіммель та Е. Трьольч.

В цій своїй статті Вільгельм Дільтей пропонує свою концептуалізацію поняття *Weltanschauung* та протиставляє свій концепт світогляду неокантіанському сцієнтистському його розумінню. Він стверджує, що світогляд виникає лише на

підставі життєвого досвіду, осягнення життя. Зокрема він стверджує: «Світогляди не є витвором мислення. Вони не виникають у результаті лише однієї волі пізнання. Осягнення дійсності постає важливим моментом у їхньому утворенні, але тільки одним з моментів. Вони – результат зайнятої у житті позиції, життєвого досвіду всієї структури нашого психічного цілого» [5, с. 150]. Цю формулювання можна розглядати як «основне положення» (Hauptsatz) вчення Дільтея про світогляд.

Нескладно побачити, що витлумачене таким чином поняття світогляду повністю вписується в загальне концептуальне поле філософії життя. Власне кажучи, саме цьому напрямку ми завдячуємо ретельною розробкою і наполегливим просуванням ідеї щодо світоглядної сутності філософії.

Дільтей намагається осягнути й структуру світогляду як психологічного підґрунтя сприйняття дійсності, вольових зусиль та алгоритму життєвої поведінки: «Усі світогляди, коли намагаються вирішити загадки життя, виявляють зазвичай одну й ту саму будову. Вони становлять тоді одну струнку систему, в якій на основі однієї картини світу вирішуються питання про значення й сенс світу, і звідси виводиться ідеал – вище благо, основні принципи життя. Ця система визначається психічною закономірністю, згідно з якою концепція дійсності кладеться в основу поділу станів і речей на приємні й неприємні, ті, що викликають задоволення й невдоволення, гідні схвалення або осуду, а така оцінка життя постає у свою чергу основою, що визначає Нашу волю» [5, с. 152].

Таким чином, Дільтей вказує на потрібну структуру світогляду, який включає до себе пізнавальну, ціннісну та поведінкові системи, і визначає його життєве підґрунтя – життєвий досвід, що надає світогляду цілісності. Цей цілісний системний світогляд стає фундаментом в оцінці життя і розумінні світу. Саме завдяки наявності найвищого ідеалу в своїй структурі він стає потужною творчою та реформуючою силою в суспільстві. Між світоглядами різного ґатунку виникає суперечка. Але, за Дільтеєм, боротьба світоглядів між собою в жодному пункті не веде до остаточної перемоги одного з них. Відбір світоглядів здійснює сама Історія, але «великі» світогляди зберігають свою силу, недоведені й непорушні. Окремі ступені того чи іншого типу можуть бути спростовані, але їх коріння, життєва основа зберігаються, продовжують впливати на життя та викликати все нові й нові утворення.

Як відомо, Дільтей виокремлює три принципово відмінні типи світоглядів – релігійний, поетичний та метафізичний. Наука, на його погляд не може створити власного світогляду, оскільки «перебуває в найтіснішому зв'язку із практикою життя, оскільки вона підлегла закону поділу праці, тому кожний дослідник обмежує своє завдання певною сферою пізнання й навіть певним місцем у ній» [5, с. 156]. Він стверджує, що «тільки релігійний геній, поет і метафізик творять у тій сфері, яка звільняє від ярма суспільства, від обмеженості завдань, від рамок, що наперед визначають кожній історичній епосі межі досяжного. ...У цьому царстві волі створюються й розвиваються могутні й цінні світогляди» [5, с. 154].

Однак, ці світогляди є різними як за своєю структурою, своїм типом, так і за законами свого виникнення. Найприроднішим та найбільш психологічно глибинним Дільтей вважає релігійний світогляд, оскільки «джерелом релігійних світоглядів є споконвічна доля людини». Саме життєві переживання «народження, смерті, хвороби, сновидіння, божевілля, благодійного й злого втручання в людське життя демонічних сил» створюють психологічне підґрунтя релігійного світогляду. Вирішальним його компонентом стає осягнення вирішального впливу незримого. На підставі таких переживань «думка будує з релігійних ідей вчення про походження світу й людини, про душу та її батьківщину» [5, с. 157].

Творцями релігійних світоглядів є «релігійні генії» – містики, які замінюють «окремі розрізнені моменти відносин між людиною й вищими істотами внутрішнім злиттям із незримим». Саме цей «концентрований» релігійний досвід «утворює з релігійних ідей релігійні світогляди, сутність яких полягає в тому, що відношення

до незримого визначає собою розуміння дійсності, оцінку життя й практичні ідеали. Вони відображаються в образах і віровченнях; основою вони мають уклад життя. Вони розвиваються в молитві й у релігійному спогляданні (meditation)» [5, с. 158].

Дільтей вважав, що релігійні світогляди закладають основу для метафізичних, але ніколи цілком на них не перетворюються. Межею між релігійним та метафізичним спогляданням світу є «однобічність релігійного життє- і світорозуміння» та непорушність релігійного досвіду.

Джерелом «метафізичного світогляду» окрім релігії є мистецтво, особливо поезія. Дільтей вважає, що мистецтво є символічним відображенням світогляду. Особливе місце серед мистецтв, за Дільтеєм, займає поезія. Зокрема він пише: «Поезія виокремлюється із середовища інших мистецтв своїм особливим відношенням до світогляду... Звільняючи яку-небудь подію з-під влади минушого й перетворюючи його на безумовне вираження сутності життя, поезія рятує душу від тягара дійсності, значення якої вона разом з тим відкриває. Вона вгамовує таємну тугу людини, обмеженої долею або власним рішенням, тугу за тими життєвими можливостями, які виявилися їй недоступними. І відкриваючи для неї їх в образі фантазії, вона розширює її самосвідомість і обрив життєвого досвіду. Вона відкриває її погляду світ вищий і могутніший» [5, с. 156].

Дільтей бачить міць поетичного світогляду в тому, що він «виявляє безмежну силу бачити, оцінювати й творчо перетворювати життя. Подія стає символом, щоправда, не думки, а побаченого в житті співвідношення, схопленого поетом крізь призму свого життєвого досвіду». Геніальним поетам враження життя показують його у вічно в новому освітленні. Але їм непритаманне прагнення закріпити свій досвід в поняттях. Вважаючи поезію «посередником» між метафізикою та суспільством він вважає її безпосереднім підґрунтям для метафізики, яка раціоналізує «натуралістичні, героїчні й пантеїстичні світосприйняття», наявні в поезії.

Власне метафізичний світогляд розділяється Дільтеєм на три головних різновиди відповідно до основної ідеї, що розкриває відношення людини до життя: **натуралізм** (людина визначена природою), **ідеалізм свободи** (дух усвідомлює свою сутність, відмінну від усякої фізичної причинності) і **об'єктивний ідеалізм** (індивід піднімається до усвідомлення свого зв'язку з Божественною єдністю речей). Ця типологія генетично походить від вище розглянутої класифікації світоглядів, проведеної вчителем Дільтея Адольфом Тренделенбургом. Слідом за класифікацією Тренделенбурга в німецькій філософії з'явилася величезна кількість подібних потрійних типологій, які кожного разу встановлювали дві протилежні й одну компромісну позицію (яка зазвичай ототожнювалася з позицією автора типології). Можна згадати «трійці» «реалізм – суб'єктивний ідеалізм – “істинний об'єктивний ідеалізм”» Карла Прантла, «реалізм – ідеалізм – идеалреалізм» Фрідріха Ібервега та «матеріалізм-ідеалізм-критицизм» Юліуса Майера...

Характерне для всіх цих класифікацій поєднання описового історико-філософського підходу та визначення теоретичної цінності тієї чи іншої позиції Дільтей намагається усунути посиленням «об'єктивно-історичного» моменту у формулюванні типології. Він зовсім не робить ніякого синтезу точок зору в перспективі власної позиції, а, навпаки, констатує непримиренність представлених ними типів світогляду й «анархію філософських систем. «У безмежному хаосі простягається перед нами і позаду нас безліч філософських систем. Завжди, із самого свого виникнення, вони виключали і спростовували одна одну. І немає ніякої надії на вирішення суперечки між ними» [5, с. 160]. Надаючи переваги «об'єктивному ідеалізму», Дільтей вважає, що до цієї світоглядної позиції належить більшість метафізичних систем. Проте лише Історія може надати йому значущості та домінування в суспільній думці.

Втім, намагаючись об'єктивувати світогляд, надати йому всезагальної «життєстворюючої» значущості, Дільтеєві не вдалося уникнути психологізму

в його тлумаченні. Вчення Дільтея про світогляд з не піддається несуперечливій інтерпретації в контексті його вчення про «об'єктивізацію життя». Визначаючи поняття «світогляд», він підкреслює його некогнитивний характер, вказує на потрібну структуру світогляду, яка включає до себе пізнавальну, ціннісну та поведінкові системи, і визначає його життєве підґрунтя – життєвий досвід, що надає світогляду цілісності. В його типології світоглядів відчувається сильний вплив «психологізму», оскільки тип філософських систем пов'язується, насамперед, з «життєвими настановами» їхніх авторів. Таким чином, світогляд, згідно Дільтею – це умонастрій, система ціннісних переконань та життєва позиція, яка встановлюється по відношенню до світу і до свого власного існування (екзистенції) в певних історичних умовах.

Найбільш ревним борцем проти психологізованої версії концепту світогляду В. Дільтея та «психологізму» у філософії взагалі був Едмунд Гуссерль. У своїй програмній роботі «Філософія як строга наука», яка з'явилася одночасно з «світоглядним маніфестом» Дільтея та його учнів та послідовників у 1911 році, Гуссерль, формулюючи завдання феноменології, критично ставиться до дільтеєвської філософії як філософії світоглядів (*Weltanschauungsphilosophie*). Засновник феноменології вважав, що Дільтей релятивізує філософські істини, оголошуючи світогляд кожної епохи метафізикою сучасності, що визначає початкові і кінцеві умови пізнання світу. Початком хвороби системної філософії, яка походить від Сократа і Платона та досягла вершини у вченні І. Канта, став постфіхтевський «романтичний поворот». Саме з романтичної філософії, впевнений він, вийшло вчення Р. В. Ф. Гегеля, якому адресуються критичні аргументи як головному винуватцю відходу філософії від принципів строгої науковості. Романтизм послабив волю філософії «до суворой системної науки». Гегель ж, завершуючи філософію романтизму, під виглядом розвитку «методу», здійснив підміну своєї діалектикою справжньої критики розуму. Він, більш ніж хто-небудь, сприяв утвердженню в науках про дух принципів і методів «раціоналізму XVIII століття», так як усунув «всяку абсолютну ідеальність і об'єктивність оцінки (*der Geltung*)» [6, с. 190]. Його вчення «про відносну істинність будь-якої філософії для свого часу» сприяло втраті «віри в абсолютну філософію взагалі» [6, с. 190–191]. Гегель, вважав засновник феноменології, затвердив презентизм в якості вихідного і кінцевого принципу історичного мислення. Він зробив це, підпорядкувавши історичну свідомість завданню ідеологічного обґрунтування «виключених прав» Сучасності.

Історицизм Дільтея Гуссерль ототожнює з розвитком трьох основних моментів вчення Гегеля: релятивізації історичного мислення, презентизмом історичної свідомості та скептицизмом як панівним настроєм сучасної епохи. «Світоглядна філософія нового часу, – вважає Гуссерль, – є дітищем історичного скептицизму» [6, с. 227]. Зазвичай цей останній зупиняється у своєму скепсисі перед позитивними науками, яким він, будучи непослідовним, як і всякий скептицизм взагалі, приписує дійсну ціннісну значимість. Філософія світогляду передбачає, відповідно до цього, всі окремі науки як сховища об'єктивної істини; і оскільки вона бачить свою мету в тому, щоб у міру можливості задовольнити нашу потребу у завершальному пізнанні, вона розглядає всі окремі науки як свій фундамент.

Особливу увагу у своїй критиці дільтеєвської *Weltanschauungsphilosophie* автор «Філософії як строгої науки» приділяє аналізу самого поняття «світогляд». Зокрема він пише: «Особливо ж високі ціннісні форми позначаються старомодним словом мудрість (світо-мудрість, мирська і життєва мудрість), а здебільшого також улюбленим нині терміном: світо- та життєрозуміння або світогляд» [6, с. 229]. Гуссерль розуміє під світоглядом «цілком розвинену здатність розумно судити про навколишній світ, цінності, блага, дії та т. ін., іншими словами, здатність явно виправдати своє ставлення до навколишнього» [6, с. 229]. Але, в цьому випадку, вважає мислитель, «має повний сенс говорити не тільки про світогляд певного окремого індивідуума, а не світогляд часу» [6, с. 229]. Тобто Гуссерль, за-

перечуючи можливість будь якої типології світоглядів, наполягає на особистісному, індивідуальному та тимчасовому характері цього психологічного феномена. Як згодом напише Ж. Дерріда «З певними застереженнями можна сказати, що він (Гуссерль) визнає за світоглядом статус і сенс «тимчасової моралі» [7, с. 206].

Але, в цьому випадку, світогляд не може претендувати на загальнозначущість, не може бути підставою для науки взагалі й філософії як «строкої науки» зокрема. Він вважає, що «світогляд слід розглядати як *habitus* і створення окремої особистості, науку ж – як створення колективної праці поколінь дослідників». І далі: «Світогляди можуть сперечатися; тільки наука може вирішувати, і її рішення несе на собі печатку вічності» [6, с. 236].

Таким чином, Е. Гуссерль піддає нищівній критиці *Weltanschauungsphilosophie* Дільтея та його послідовників, вважаючи її «науковим напівфабрикатом або неясним і недиференцьованим змішанням світогляду і теоретичного пізнання» [6, с. 237]. Він стверджує, що вона не допомагає нам розгадати ні однієї з великих загадок дійсності, людини, світу і життя, не дає можливості рухати далі наукову філософію. Остання ж через подолання загального як для натуралізму, так і для історизму «забобону фактичності» збагатить «скарбницю вічних значимостей, яка повинна служити добробуту людства» [6, с. 238].

Треба зазначити, що пізніше в роботах 30-х років, зокрема у «Кризі європейських наук і трансцендентній феноменології», Гуссерль визнає несправедливість своєї критики і навіть буде вбачати близькість методологічної позиції Дільтея до своєї [8, с. 379]. Тим не менше, спочатку феноменологія розвивається ним в опозиції до філософських парадигм, що існували на той час у Німеччині (не тільки «філософії життя», але й неокантіанства та позитивізму), а поняття «життєсвіт» (*Lebenswelt*) вводиться в «Картезіанських медитаціях» як певна протилежність категорії «світогляд» (*Weltanschauung*). *Lebenswelt* – це, за Гуссерлем, «дійсний конкретний навколишній світ (*Umwelt*), якокомумиживемо, ґрунт і горизонт теоретичної та позатеоретичної практики» [8, с. 422]. Життєсвіт (*Lebenswelt*) складається із суми безпосередніх очевидностей, які задають форми орієнтації і людської поведінки. Такі очевидності виступають дофілософським, донауковим, первинним в логічному плані шаром будь-якої свідомості, будучи основою, умовою можливості свідомого прийняття індивідом теоретичних установок. Дані умови можливості збігаються з областю загальновідомих уявлень, які володіють характером «автоматичних» неусвідомлюваних регуляторів смислопокладання. Гуссерль відрізняє і протиставляє *Lebenswelt* як природне і первинне «*світобачення*», що виступає як результат самої «життєвості» свідомості, і дільтеєвсько-неокантіанський *Weltanschauung* як вторинний «світогляд», отриманий на підставі активного самоосмислення людиною свого буття. Цей *Weltanschauung* народжується у наслідок активних синтезів свідомості, як психологічне осмислення і тлумачення первинної даності «життєвого світу». Він тому завжди вже всередині *Lebenswelt*, завжди є вже результатом свідомих дій і установок, яких сам не рефлектує. Первісне протиставлення «життєвого світу» – «світогляду» пов'язане саме з задумом Гуссерля зрозуміти життя свідомості як раціональну діяльність, зрозуміти раціональну структуру природної установки.

Втім, у прижиттєво виданих працях Гуссерля поняття «життєсвіт» займає досить скромне місце. Ключовою категорією гуссерліанської феноменології воно стає лише в останньому незавершеному творі «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*)», який був складеним його послідовниками на підставі його лекцій у Відні та Празі у 1935 році та написаних на їх основі текстів, що були вперше опубліковані в маловідомому журналі «*Philosophia*» (Белград, 1936). Наукової популярності він набув лише після посмертної публікації В. Бімелем його у шосто-му томі Гуссерліани.

В цьому творі Гуссерль, як відомо, ставить собі за мету знайти джерело кризи

європейської науки, симптоми якого він вбачає не в занепаді або деградації самого наукового прогресу, а у втраті людиною віри в цінність розуму і раціональності, у відриві науково-технічного прогресу від людини і людського світу. Витоки цієї кризи він вбачає у математизації природознавства Галілеєм та перенесення природознавчих методів у психологію та соціальні науки. Названа криза, на думку Гуссерля, може бути подолана лише поверненням європейської науки і культури в цілому до *Lebenswelt* – реально-безпосереднього світу людської життєдіяльності. Життєсвіт є безпосередньо даним людським світом, дорефлексивного даністю того ґрунту, на якій зростає сама наука. Саме наукове знання безпосередньо укорінене в набагато більш високому способі існування до наукової (навіть ненаукових) свідомості, є своєрідною «сумою очевидностей». Це сфера відомого всім «безпосередньо очевидного». *Lebenswelt* є невизначеною основою всіх наукових ідеалізацій, є повсякденним світом всякої суб'єктивності, є культурно-історичним світом, всі реалії цього світу співвіднесені з людиною, його практикою; він ніколи не «тематизується», не стає темою дослідження; це – історичний світ; він незрозумілий, але безпосередньо «відкритий для всіх» [9, с. 350].

В сучасній західній філософії у трактуванні концепту «*Lebenswelt*» склалися багаточисельні інтерпретації. Найбільш відома соціологічна інтерпретація «життєсвіту» як світу повсякденності, яка була дана засновником феноменологічної соціології А. Шюцем. Для нього «наш повсякденний світ з самого початку є інтерсуб'єктивний світ культури. Він є інтерсуб'єктивним, бо ми живемо в ньому як люди серед інших людей, пов'язані з ними загальним впливом і роботою, розуміємо інших і є для них об'єктом розуміння. І це світ культури, бо з самого початку життєвий світ є для нас універсумом позначень, тобто смисловою мережею, яку ми повинні проінтерпретувати, і світ смислових взаємозв'язків, які ми встановлюємо лише за допомогою нашої дії в цьому життєвому світі» [10, с. 194]. Інша – етична – інтерпретація запропонована Е. Левинасом, для якого життєсвіт – «це світ відносин віч-на-віч. це досвід безпосередніх, міжлюдських відносин «Я-Інший», існуючого до існуючого» [11, с. 27]. Існувала також ще одна інтерпретація «*Lebenswelt*» Гуссерля, яка з'єднувала феноменологічну традицію з марксистським поняттям «практика представлена в дослідженнях представників загребської групи «*Praxis*». В аналітичній традиції життєсвіт трактується як світ буденної, природної мови, що забезпечує комунікацію між людьми. Цікавою є думка сучасного російського дослідника С.В. Комарова, який стверджує, що Гуссерль «після відкриття тимчасових структур досвіду, пасивних і активних синтезів... ототожнює *Lebenswelt* і *Weltanschauung*» [12, с. 89]. Тобто концепт «життєсвіт» є оновленою феноменологічною версією, забрудненою «психологізмом» старого німецького концепту «світогляд».

Втім, поняття «*Lebenswelt*» в 20-ті–30-ті роки ХХ сторіччя було малопоширеним (в силу певних історичних обставин, що викликали штучну наукову ізоляцію Гуссерля) та й в подальшому майже не вийшло за межі цехової гуссерліанської феноменології та так і не змогло широко прижитися в популярному німецькому філософському лексиконі. «Психологізм» з його концептом «світогляд» у повоєнний час (після 1918 року) здобуває своєрідний реванш, найбільш яскраво проявився в роботах К. Ясперса та М. Шелера і отримав досить несподівану підтримку і офіційну легітимізацію в рамках досить радикальної політичної ідеології. Втім, існувала й спроба синтезу дільтейєвського «*Weltanschauung*» та гуссерлівського «*Lebenswelt*» в новоствореному Альбертом Швейцером концепті «*Lebensanschauung* (життєпогляд)», але це вже знаходиться за межами предмету нашого дослідження.

Підбиваючи підсумки нашої статті, зазначимо, що концепти «*Weltanschauung*» та «*Lebenswelt*» відбивають різні методологічні настанови щодо природи та сутності людської свідомості. Дільтей вважав, що розум має історико-культурне підґрунтя й світогляд, який є витвором волі до пізнання, становить психологічне тло на якому

виростають метафізичні системи. Відмова ж раннього Гуссерля від використання поняття «світогляд» полягає в його неісторичною трактуванні розуму, самої раціональності. Остання розглядається як певна позачасова ентелехія історичного процесу. Гуссерль протиставляє дільтеєвському концепту «Weltanschauung» свій «Lebenswelt» як природний та первинний «світогляд», що виступає як результат самої «життєвості» свідомості. Втім згодом, розробляючи концепцію «життєвого світу», він визнає певні здобутки дільтеєвської «філософії життя». Втім, остаточний синтез останньої з феноменологією відбувається в фундаментальній онтології учня Гуссерля М. Гайдегера, що становитиме предмет наших подальших розвідок.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Давід П. Weltanschauung. Світогляд, світобачення // Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей. – Том другий. – К.: Дух і літера, 2011. – С. 347–348.
2. Müller A. Weltanschauung – eine Herausforderung für Martin Heideggers Philosophiebegriff. Stuttgart: Kohlhammer, 2009. – 266 s.
3. Дильтей В. Сущность философии // Философия в систематическом изложении В. Дильтея, А. Рилья, В. Оствальда, В. Вундта, Г. Эббингауза, Р. Эйкена, Ф. Паульсена, В. Мюнха, Т. Липпса. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. – С. 13–82.
4. Weltanschauung, Philosophie und Religion. – Berlin: Reichl & Co. Verlag, 1911. – 484(2) s.
5. Дильтей В. Типи світогляду і виявлення їх у метафізичних системах // Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. / за ред. акад. НА Н України Л.В. Губерського. – 2-ге вид., стер. – К.: Знання, 2012. – С. 150–162.
6. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные работы / Сост. В. А. Куренной. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – С. 185–191.
7. Деррида Ж. Письмо и различие. – С.-Пб.: Академический проект, 2000. – 498 с.
8. Гуссерль Э. Картезианские медитации // Гуссерль Э. Избранные работы / Сост. В. А. Куренной. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – С. 377–437.
9. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. / Пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 400 с.
10. Шюц А. Феноменология и социальные науки // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. / Пер. с нем. и англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 151–230.
11. Левинас Э. Теория интуиции в феноменологии Гуссерля // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М. «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 7–162.
12. Комаров С. В. Lebenswelt als Weltanschauung (гуссерлианский проект рационального мировоззрения). // Ученые записки Гуманитарного факультета Пермского государственного технического университета. – Пермь, Изд-во Пермского государственного технического университета, 2005. – С. 88–104.

REFERENCES:

1. David P. Weltanschauung. Svitohliad, svitobachennia [Weltanschauung. Ideology and the world-view] // Yevropeyskyi slovnyk filosofii. Leksykon neperekladnosti. – Tom druhyi. – K.: Duh i litera, 2011. – S. 347–348.
2. Müller A. Weltanschauung – eine Herausforderung für Martin Heideggers Philosophiebegriff. Stuttgart: Kohlhammer, 2009. – 266 s.
3. Dil'tey V. Sushchnost' filosofii [Essence of philosophy] // Filosofiya v sistematichekom izlozhenii V. Dil'teya, A. Rilya, V. Ostval'da, V. Vundta, G. Ebbingauza, R. Eykena, F. Paul'sena, V. Myunkha, T. Lippsa. – M.: Izdatel'skiy dom «Territoriya budushchego», 2006. – С. 13–82.
4. Weltanschauung, Philosophie und Religion. – Berlin: Reichl & Co. Verlag, 1911. – 484(2) s.
5. Diltei V. Typy svitohliadu i vyivlennia yikh u metafizychnykh systemakh [Types of worldview and their detection in the metaphysical systems] // Filosofii: khrestomatiia (vid vyotokiv do sohodennia): navch. posib. / za red. akad. NA N Ukrainy L.V. Huberskoho. – 2-he vyd., ster. – K.: Znannia, 2012. – С. 150–162.
6. Gusserl' E. Filosofiya kak strogaya nauka [Philosophy as rigorous science] // Gusserl' E. Izbrannye raboty / Sost. V. A. Kurennoy. – M.: Izdatel'skiy dom «Territoriya budushchego», 2005. – С. 185–191.
7. Derrida Zh. Pis'mo i razlichie [Writing and difference.]. – S.-Pb.: Akademicheskii proekt, 2000. – 498 с.

8. Gusserl' E. Kartezianskie meditatsii [Cartesian meditations] // Gusserl' E. Izbrannyye raboty. – M.: Izdatel'skiy dom «Territoriya budushchego», 2005. – С. 377–437.
9. Gusserl' E. Krizis evropeyskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya. [The Crisis of European Sciences and transcendental phenomenology] / Per. s nem. D. V. Sklyadneva. – SPb.: Vladimir Dal', 2004. – 400 с.
10. Shyuts A. Fenomenologiya i sotsial'nye nauki [Phenomenology and the social Sciences] // Shyuts A. Izbrannoe: Mir, svetyashchiysya smyslom. / Per. s nem. i angl. – M.: «Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya» (ROSSPEN), 2004. – С. 151–230.
11. Levinas E. Teoriya intuitsii v fenomenologii Gusserlya [The Theory of intuition in Husserl's phenomenology] // Levinas E. Izbrannoe: trudnaya svoboda. M. «Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya» (ROSSPEN), 2004. – С. 7–162.
12. Komarov S. V. Lebenswelt als Weltanschauung (gusserlianskiy proekt ratsional'nogo mirovozzreniya). [Lebenswelt als Weltanschauung (husserliana project rational worldview).] // Uchenye zapiski Gumanitarnogo fakul'teta Permskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta. – Perm', Izd-vo Permskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta, 2005. – S. 88–104.

Попов В. Ю., доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Донецкого национального университета имени Василия Стуса (Винница, Украина), E-mail: popovmak@ukr.net

Попова Е. В., кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры педагогики и управления образованием Донецкого национального университета имени Василия Стуса (Винница, Украина), E-mail: popovaelena67@mail.ru

Weltanschauung vs Lebenswelt: философская дискуссия Дильтея и Гуссерля.

Аннотация. Авторы осуществляют реконструкцию философского спора В. Дильтея и Э. Гуссерля о сущности мировоззрения, с учетом их методологических подходов к пониманию природы рациональности. Устанавливаются концептуальные различия и общие черты двух концептов «Weltanschauung» и «Lebenswelt», выдвинутых философами, и их попытки связать человеческую субъективность с ее жизненным миром.

Ключевые слова: Weltanschauung, Lebenswelt, мировоззрение, жизненный мир, философия жизни, феноменология, типология мировоззрений, антипсихологизм.

Popov V. Y., doctor of philosophical Sciences, professor, professor at the of Department of philosophy of Vasyli' Stus Donetsk National University (Vinnitsa, Ukraine), E-mail: popovmak@ukr.net

Popova O. V., candidate of philosophical Sciences, docent, associate professor at the Department of pedagogy and education management of Vasyli' Stus Donetsk National University (Vinnitsa, Ukraine), E-mail: popovaelena67@mail.ru

Weltanschauung vs Lebenswelt: philosophical discussion Dilthey and Husserl.

Abstract. The authors of the article investigates the philosophical dispute W. Dilthey and E. usserl about the essence of the Weltanschauung (worldview), shown their methodological approaches to understanding the nature of rationality. The urgency of this aim is caused by the necessity to investigate the original concepts of Western metaphysics, including the concept Weltanschauung (worldview). The purpose of this article is theoretical reconstruction of the argument of W. Dilthey in a dispute with E. Husserl on the understanding of worldview as psychological basics of philosophy and corresponding position of his opponent. The main method of research is a comparative analysis. Wilhelm Dilthey is the father of the concept of Weltanschauung (worldview). He formulated a typology of worldviews in which he discerned three basic forms: naturalism, the idealism of freedom (subjective idealism), and objective idealism. Edmund Husserl introduced the concept of the Lebenswelt (lifeworld), which opposes of the concept «Weltanschauung» W. Dilthey's. These two concepts reflect different methodological attitudes regarding the nature and essence of human consciousness. Dilthey believed that the mind has the historical and cultural background. The failure of the early Husserl from using the concept of «worldview» is its non-historical interpretation of reason, of rationality itself. However subsequently by developing the concept of Lebenswelt, he recognizes certain achievements «philosophy of life» W. Dilthey's. The author concludes that the necessary of further research in this area.

Keywords: Weltanschauung, Lebenswelt, worldview, lifeworld, philosophy of life, phenomenology, typology of worldviews, anti-psychologism.

З М І С Т

ФІЛОСОФІЯ

Бистрякова В. Н., Осадча А. М., Гула Є. П.	Вплив дизайнерських розробок та концепцій на сучасний розвиток людства	4
Бондар Т. І.	Софістика в інформаційних війнах	12
Бортнікова О. Г.	Матриця результатів міжконфесійних взаємодій у контексті формування політичної нації	19
Булига І. І.	Тенденції розвитку конфесії Свідків Єгови у Волинському регіоні (1940–1980-ті роки)	29
Гончаренко К. С.	Фотографія відразливих візуальних об'єктів як бренд: деформативність пластичної репрезентації	36
Тарасюк Л. С.	Цілісність особистості та інтеграція у сучасному суспільстві	43
Слівінська А. Ф.	Концепція когнітивного капіталізму і перспективи розвитку гостинності як креативної індустрії	51
Бродецька Ю. Ю.	Логіка народження досвіду єднання: влада цільного знання ⁵⁹	
Бузский М. П.	Онтологічний статус гуманізму в сучасному суспільстві	67
Григорян І. Б.	Проблема універсалій в середньовічній вірменській філософії	74
Поліщук О.	Філософський аналіз культури як засіб творення колективної дії та конструювання майбутнього	82
Фесенко Г. Г.	Геософські інтерпретації міських ландшафтів	89
Лісовський П. М.	Феноменальна свідомість як нагальна потреба сучасної людини в суспільстві	98
Ковтун Н.	Конвенційні і не конвенційні форми політичної активності	104
Доній Н. Є.	Мовчання як тактика комунікації соціально девіталізованої особистості	111
Долгочуб А. Ю.	Релігійне життя в світі з приставкою «пост-»	119
Дениско П. В.	«Чисті» стосунки та нові комунікаційні технології	130
Чернієнко О. В.	Візуальні образи ідентичності: мода і стиль	143
Царенок А. В.	Прекрасне в чуттєвій реальності як предмет візантійської естетики аскетизму	155
Співак В. В.	Поняття «радість» в спадщині українських церковних мислителів XVII ст.	164

Хамар У.	Аналіз відношення між категоріями <i>зміст</i> і <i>форма</i>	170
Кириченко М. С.	Пролегомени до кінофілософії реальності (Д. Кро- ненберг, К. Дюпье, Вачовські, А. ван Вармердам, К. Нолан, М. Ханеке, П. Гринуей, Д. Карпентер, Е. Дразан, Л. Бунюель, А. Хічкок, А. Ходоровські)	176
Кириченко М. О.	Інформаційна аксіологія як вчення про цінності ідеології інформаційного суспільства	185
Луканова В. В.	Релігійно-міфологічний вимір феномену пандемії: бінарна опозиція «сакральне / профанне»	192
Найдьонов О. Г.	Роль університетської еліти в розвитку соціального інтелекту мережевого суспільства	202
Нежива О. М.	Формування освітньої політики України в перші роки незалежності	211
Огірко О. В.	Любов до мудрості як сенс філософії	218
Павленко І. В.	Семіотика як герменевтика: загальне представлення процесу семіозиса в філософії Г. Шпета	223
Панчак-Бяло- блоцька Н. В.	Партійно- та коаліційно-зумовлені причини і пере- думови формування урядів меншості у європейських парламентських демократіях	230
Попов В. Ю., Попова О. В.	Weltanschauung vs lebenswelt: філософська суперечка Дільтея та Гуссерля	244

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Быстрякова В. Н., Осадчая А. М., Гула Е. П.	Влияние дизайнерских разработок и концепций на современное развитие человечества	4
Бондарь Т. И.	Софистика в информационных войнах	12
Бортникова О. Г.	Матрица результатов межконфессиональных взаимодействий в контексте формирования политической нации	19
Булыга И. И.	Тенденции развития конфессии Свидетелей Иеговы в Волынском регионе (1940–1980-е годы)	29
Гончаренко Е. С.	Фотография отвратительных визуальных объектов как бренд: деформативность пластической репрезентации	36
Тарасюк Л. С.	Целостность личности и интеграция в современном обществе	43
Сливинская А. Ф.	Концепция когнитивного капитализма и перспективы развития гостеприимства как креативной индустрии	51
Бродецкая Ю. Ю.	Логика рождения опыта единения: власть цельного знания	59
Бузский М. П.	Онтологический статус гуманизма в современном обществе	67
Григорян И. Б.	Проблема универсалий в средневековой армянской философии	74
Полищук А.	Философский анализ культуры как средство создания коллективного действия и конструирования будущего	82
Фесенко Г. Г.	Геософские интерпретации городских ландшафтов	89
Лисовский П. Н.	Феноменальное сознание как сущая потребность современного человека в обществе	98
Ковтун Н.	Конвенциональные и неконвенциональные формы политической активности	104
Доний Н. Е.	Молчание как тактика коммуникации социально де-витализированной личности	111
Долгочуб А. Ю.	Религиозная жизнь в мире с приставкой «пост-»	119
Дениско П. В.	«Чистые» отношения и новые коммуникационные технологии	130
Черниенко О. В.	Визуальные образы идентичности: мода и стиль	143
Царенок А. В.	Прекрасное в чувственной реальности как предмет византийской эстетики аскетизма	155

Спивак В. В.	Понятие «радость» в наследии украинских церковных мыслителей XVII в.	164
Хамар У.	Анализ отношения между категориями содержание и форма	170
Кириченко М. С.	Прологомены к кинофилософии реальности (Д. Кроненберг, К. Дюпье, Вачовски, А. ван Вармердам, К. Ноллан, М. Ханеке, П. Гринуэй, Д. Карпентер, Е. Дразан, Л. Бунюэль, А. Хичкок, А. Ходоровски)	176
Кириченко Н. А.	Информационная аксиология как учение о ценностях идеологии информационного общества	185
Луканова В. В.	Религиозно-мифологическое измерение феномена пандемии: бинарная оппозиция «сакральное / профанное»	192
Найденов А. Г.	Роль университетской элиты в развитии социального интеллекта сетевого общества	202
Нежива О. Н.	Формирование образовательной политики Украины в первые годы независимости	211
Огирко О. В.	Любовь к мудрости как смысл философии	218
Павленко И. В.	Семиотика как герменевтика: общее представление процесса семиозиса в философии Г. Шпета	223
Панчак-Бяло-блоцкая Н. В.	Партийно- и коалиционно-обусловленные причины и предпосылки формирования правительств меньшинства в европейских парламентских демократиях	230
Попов В. Ю., Попова Е. В.	Weltanschauung vs Lebenswelt: философская дискуссия Дильтея и Гуссерля	244

CONTENT

PHILOSOPHY

Bystriakova V., Osadcha A., Hula Ye.	Impact design developments and concepts in the modern development of mankind	4
Bondar T.	Sophistry in information wars	12
Bortnikova O.	Results matrix of interfaith interactions in the context of the formation of a political nation	19
Bulyga I. I.	Development trends in the denomination of Jehovah's Witnesses in the Volyn region (1940-1980-ies)	29
Honcharenko K.	Photo of retailing visual objects as a brand of deformation plastic representation	36
Tarasyuk L.	Personality's integrity and integration in contemporary society	43
Slivinska A.	The concept of cognitive capitalism and the prospects for the development of hospitality as of a creative industry	51
Brodetskaya Iu.	The birth logic of the unity experience: integral knowledge power	59
Buzsky M.	Ontological status of humanism in the modern society	67
Hryhorian I.	The problem of universals in Armenian medieval philosophy	74
Polishchuk O.	Philosophic analysis of culture as a means of forming collective activity and constructing future	82
Fesenko G.	Geosophical interpretations of urban landscapes	89
Lisovskyi P.	Phenomenal consciousness as the essential need of modern human in society	98
Kovtun N.	Conventional and Unconventional Forms of Political Activity	104
Doniy N.	Silence as communication tactics of a social devitalization of personality	111
Dolhochub A.	Religious life in the world with the prefix «post-»	119
Denysko P.	«Pure» relationships and new communication technologies	130
Chernienko O.	Visual images of identity: fashion and style	143
Tsarenok A.	The Sensual Beauty as the subject of the Byzantine Aesthetics of the Asceticism	155

Spivak V.	The concept of «joyfulness» in heritage of the Ukrainian religious thinkers of XVII century	164
Khamar U.	Analysis of the relationship between the categories of content and form	170
Kyrychenko M.	Prologomena to the cinema-philosophy of reality	176
Kyrychenko M.	Information axiology as the doctrine of the values of the ideology of the information society	185
Lukanova V. V.	Religious-mythological measuring of phenomenon of pandemic: binary opposition ‘sacred / profane’	192
Naydonov O. G.	The role of the University elite in the development of social intelligence of the network society	202
Nezhyva O.	Ukrainian educational policy in the early years of independence	211
Ohirko O.	Love for wisdom as meaning of philosophy	218
Pavlenko I.	Semiotics as hermeneutics: general idea of the process semiosis in philosophy by G. Shpet	223
Panchak-Byaloblotska N.	Party- and coalition-based reasons and background of minority governments’ formation in the european parliamentary democracies	230
Popov V.Y., Popova O. V.	Weltanschauung vs Lebenswelt: philosophical discussion Dilthey and Husserl	244

ISSN 2312 4342

**ФІЛОСОФІЯ І ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ
СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ**

Науковий журнал

2017

Випуск 1 (16)

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 15.05.2017. 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

