

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет
«ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ»



АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 14

Одеса
2016

У чотирнадцятому номері журналу «Актуальні проблеми філософії та соціології» розглядаються філософські питання буття людини в сучасних суспільствах. Автори піднімають традиційні для філософського дискурсу проблеми, обмірковують шляхи їх вирішення у сучасному українському суспільстві. Багато уваги приділено філософському осмисленню суспільства, буття, діалектики, свободи, релігії як традиційних предметів філософської рефлексії. У номері також подається соціологічне осмислення політичних і соціальних подій, об'єктивний, неупереджений соціологічний аналіз суспільної свідомості, соціологічне супроводження тих процесів, які відбуваються в країні. Автори розкривають й актуальні соціологічні візії принципів побудови сучасних суспільств, соціологічне осмислення освіти.

Матеріали, оприлюднені у чотирнадцятому номері журналу «Актуальні проблеми філософії та соціології», можуть бути корисними для науковців, викладачів, аспірантів, докторантів, студентів вищих навчальних закладів, а також для всіх тих, хто цікавиться філософськими та соціологічними проблемами сучасних суспільств.

Наукова рада:

Голова Ради – С.В. Ківалов, д-р юрид. наук, професор, академік НАПрН України, академік НАПН України (Одеса, Україна)

В.С. Бакіров – д-р соціол. наук, академік НАН України, член-кореспондент НАПН України, академік АН ВШ України (Харків, Україна)

А.Є. Конверський – д-р філос. наук, професор, академік НАН України (Київ, Україна)

О.С. Токовенко – д-р філос. наук, професор (Дніпро, Україна)

В.О. Туляков – д-р юрид. наук, професор, член-кореспондент НАПрН України (Одеса, Україна)

В.Ф. Цвях – д-р політ. наук, професор (Київ, Україна)

Редакційна колегія:

Е.А. Гансова – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)

І.В. Голубович – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)

О.М. Дікова-Фаворська – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)

П. Длугош – д-р соціол. наук, професор (Ржешов, Польща)

О.А. Івакін – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)

Т.Г. Каменська – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)

Н.В. Коваліско – д-р соціол. наук, професор (Львів, Україна)

П.В. Кутуєв – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)

С.В. Куцепал – д-р філос. наук, професор (Полтава, Україна)

С.А. Крилова – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)

О.В. Лісієнко – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)

С. Мінева – д-р філософії, професор (Софія, Болгарія)

Д. Мірчев – д-р філос. наук, професор (Софія, Болгарія)

В.М. Оніщук – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)

Т.В. Розова – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)

Є.Л. Стрельцов – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)

Н.В. Хамітов – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)

В.В. Чепак – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)

І.В. Шамша – канд. філос. наук (Одеса, Україна) – відповідальний секретар

І.В. Шапошникова – д-р соціол. наук, професор (Херсон, Україна)

С.А. Щудло – д-р соціол. наук, професор (Дрогобич, Україна)

Д.В. Яковлев – д-р політ. наук, професор (Одеса, Україна) – головний редактор

Рекомендовано до друку та поширення через
мережу Internet вченою радою Національного університету
«Одеська юридична академія» 16.12.2016 р. (протокол № 5)

*Науковий журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології»
включено до міжнародної наукометричної бази
Index Copernicus International (Республіка Польща)*

Науково-практичний журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології»
зареєстровано Державною реєстраційною службою України
(Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
серія КВ № 2082610626 Р від 25.06.2014 р.), внесено до переліку наукових фахових видань,
в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт з філософських наук на здобуття
наукових ступенів доктора і кандидата наук, відповідно до Наказу МОН України
від 29.12.2014 р. № 1528 (додаток № 11)

УДК 740+123

З. М. Атаманюк

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності
Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського**СВОБОДА ЯК ДУХОВНО-СУСПІЛЬНИЙ ФЕНОМЕН**

Інформаційна революція започаткувала нову епоху щодо прогресу свободи людства. У нашій країні відбувається інтенсивний процес заперечення старого і прагнення до утвердження нового, до закладення підвалин істинної свободи на суспільному та особистісному рівнях. Цей процес буде успішним, якщо буде усвідомленим і цілеспрямованим згідно з об'єктивними законами, що відбувають наявні економічні й соціальні реалії. Інтерес суспільства, що зростає, до людини як до найвищої цінності особливо актуалізує проблему свободи, необхідність її подальшої розробки та конкретизації стосовно мінливих умов.

Дослідження проблем свободи є надзвичайно актуальною проблемою для сучасного філософського знання. Це дає суспільству знання про його сучасний стан і перспективи його подальшого розвитку.

Проблема свободи розглядали в численних працях західноєвропейські філософи XIX–XX століть: Ж.-П. Сартр, Е. Фромм, М. Хайдеггер, К. Ясперс, З. Фрейд, А. Шопенгауер, І. Берлін, О. Вельмар, Ф. Ніцше та інші. Серед вітчизняних дослідників – І. Бичко, К. Новікова, Л. Ніколаєва, Б. Грушин, В. Паркін, В. Андрущенко, М. Михальченко, С. Кримський та інші.

Інтерес до проблем свободи на вітчизняному ґрунті ми спостерігаємо у філософів-гуманістів першої половини XVIII сторіччя. В Україні постає проблема духовної свободи як оволодіння людиною самою собою, своїми вчинками, емоціями, пристрастями. Як засіб, за допомогою якого можна уникнути зла й досягти щастя – найвищої мети людського існування, філософи пропонують самовдосконалення особистості, що здійснюється насамперед завдяки самопізнанню.

Досліджуючи особистість (дух) як носія свободи, М. Бердяєв визначає свободу як вільно обраний шлях, згідно з вищими потребами особистості. Він не бажає бути рабом ні людей, ні Бога. Свобода – це безодня, а безодня є первинною щодо Божества. Така неоплатонічна тональність розуміння свободи повністю вписується в нашу національну філософську традицію [1]. Свобода людини щодо зовнішніх обставин не безмежна, але вона існує й виявляється в можливості зайняти стосовно них власну позицію. Ця позиція залежатиме від цінностей і смислів, якими керується особа, тому що «людина – це більше ніж психіка; людина – це дух», її потенціал розкривається в здатності до самотрансценденції або в здатності до самовідстороненості. І смисл свободи – це свобода взяти на себе відповідальність за свою долю; свобода дослухатися своєї совісті й приймати рішення, за які самому нести відповідальність; «людина вирішує за себе; будь-яке рішення є рішення за себе, а вирішення за себе – завжди формування себе», вважає В. Франкл [7].

У філософській літературі радянського періоду було абсолютизовано ґносеологічний аспект її тлумачення. Здебільшого її сенс розглядався через призму категорій «необхідність» і «свобода», тобто зводилася до альтернативи «первинного» та «вторинного». Насамперед було приділено увагу вивченню процесів, що впливають на соціальну свободу суспільства й особистості. Досить мало досліджувалася духовна свобода індивіда.

Мета статті – показати, що свобода індивіда є людською діяльністю, що узгоджується з духовними та суспільними цінностями.

Важливу методологічну роль у дослідженні проблеми свободи відіграє філософське вчення про людину. Людина посідає центральне місце в механізмі вияву законів. Коли свобода визначається лише як пізнана необхідність, то в тіні залишається питання щодо місця людини в структурі

свободи, ставлення людини до необхідності, свідомості, волі й діяльності. Дійсно ж духовна та матеріальна діяльність людини – головні її складники. Діяльність людини – це її дії, спрямовані на вироблення шляхів, засобів і методів досягнення певної мети. Оскільки свобода є невідривною від необхідності, вона є найважливішою рисою закону й означає неминучість, обов'язковість відповідного процесу, дії. Внутрішній істотний зв'язок виявляє себе через необхідність. Свобода – це людський вчинок, здійснюваний за власною волею згідно з власними потребами та бажаннями, вимогами зовнішнього й внутрішнього середовища, що зумовлюють внутрішні спонукання. У бутті свободи необхідність стає органічним складником природи, людини, суспільства загалом. Визначення свободи лише як пізнаної необхідності є некоректним, позаяк пізнання – лише передумова свободи. Сама ж свобода – це дія людини, котра реалізує вимогу об'єктивної необхідності за власною волею, згідно з власними потребами та бажаннями. Можна знати необхідність, але не бути завдяки цьому вільним, оскільки необхідність не лише усвідомлюється, а й витворюється людиною. Межі свободи кожної людини зумовлені не лише соціально-історично, а й передусім нею самою. Вони залежать від рівня духовного розвитку самої людини, її знань, досвіду, інтересів, волі, емоцій тощо.

Осердам позитивної свободи є пізнання необхідності, котре лежить у підґрунті свободи. Щаблі процесу пізнання – живе споглядання й абстрактне мислення – визначають відмінності між межами свободи: свободи – на рівні здорового глузду та свободи – на рівні теорії. Наукове пізнання, що відбиває глибинні та істотні зв'язки в довкіллі, зорієнтовує людину на позитивні практичні дії. Побутове ж пізнання виконує «визвольну» роль (здебільшого) щодо повсякденного людського життя. Природно, що така свобода є неповною, обмеженою. Пізнання законів довкілля є підвалиною наукового управління як важливого структурного елемента вільної діяльності суспільства та особистості.

На підставі зростання суб'єктивного чинника, цілеспрямованості процесу підвищення рівня організації системи відбувається зменшення часових інтервалів між розвитковими скачками й поступ до якнайбільшої свободи зростає. Цей процес відбуває прогресивне спрямування суперечностей, що призводять до зростання упорядкованості об'єкта, до більшої свободи людини. Чим слабшим є наукове обґрунтування соціальної практики, тим більш деструктивними є її наслідки, тим обмеженішими є можливості вибору кращого варіанта практичних дій.

Задля завоювання суспільної та особистої свободи потрібно брати до уваги (як у теоретичній, так і в практичній діяльності) зв'язки предмета, що став об'єктом свободи, їх сутність, зміст, кількість, якість, суперечності тощо. Філософське вчення про суспільство й особистість спонукає не відділяти свободу людини від свободи суспільства. Наскільки особистість є продуктом сукупності суспільних відносин, настільки і її свобода зумовлена розвитком свободи суспільства й не мислима без неї. Залучаючись до економічних, соціальних і духовних реалій і вступаючи в їх межі у стосунки з іншими людьми, людина за своїм бажанням, свідомо, завдяки волі та емоціям формується як вільна особистість.

Сьогодні в осмисленні сучасних науковців проблема свободи у сфері матеріального буття наповнюється новим змістом. Свобода суспільства щодо природи забезпечується розвитком науки, техніки, людини як головної виробничої сили суспільства, кваліфікованою працею та чіткою органі-

зацією її в межах суспільства. Це дає змогу зрозуміти дію певних природних сил і розробити заходи задля їх використання в інтересах суспільства. Якщо суспільство вирішує ці завдання в глобальному масштабі, то кожна окрема людина залучається до користування силами природи індивідуально, згідно з конкретною галуззю її діяльності, якщо вона має бажання працювати і збільшувати свої знання й досвід. Наука в цьому разі інтенсивно перетворюється на безпосередню виробничу силу суспільства. Ступінь розвитку свободи визначається через загальний рівень розвитку не лише науки, а й науки матеріалізованої, втіленої в матеріальних силах, насамперед у засобах праці, позаяк саме вони є показником того, на скільки людина в змозі пізнати та підкорити природу. Ось чому економічні відносини виступають як визначальний чинник використання людиною сил природи. У них полягає єдність знання і практики – головного складника свободи.

Технічний прогрес призводить до розширення меж свободи у сфері соціально-економічних взаємин, до поліпшення матеріальних умов людського життя. Це відбивається на зростанні валового продукту на душу населення, зменшенні рівня бідності в суспільстві, зростанні людських потреб і засобів їх задоволення, змінах у характері праці в бік зменшення її фізичних форм, покращення освітнього рівня людини, соціального забезпечення, охорони здоров'я, зростання громадянських прав і свобод. Звичайно, без цих свобод свобода індивіда як такого, що діє за власним бажанням і волею, не має соціальних умов для свого існування. Специфіка суспільної свободи, як зазначалось, найглибше розкривається в соціальному аспекті співвідношення суспільного буття й суспільної свідомості, згідно з чим свідомість є складовою частиною буття суспільства, його законів, історичної необхідності. Отже, суспільне буття та суспільна свідомість діалектично пов'язані й взаємозумовлені та не існують одне без одного.

Способом існування соціально організованої матерії є виробничий й економічний діяльність людини. Поза цим буттям соціально організованої матерії не існує. Тому соціальна свобода суспільства полягає в пізнанні та свідомій реалізації вимог законів, що діють у цих сферах. Якщо природа могла б існувати без людського розуму, то суспільство не могло б виникнути й розвиватися; не проіснувало б жодного дня. Без свідомості немає спілкування. Тобто свідомість є складником буття суспільства, а не суспільного життя. Свідомість – це частина буття суспільства, а не суспільного буття, бо останнє в бутті суспільства відбиває лише виробничо-економічне життя суспільства, решту ж відбито через поняття «суспільна свідомість». Саме тому й постало гносеологічне вирішення питання щодо буття й свідомості. Не варто плутати поняття «буття суспільства» та «суспільне буття». Якщо перше фіксує факт існування матеріального, соціального й духовного в суспільстві, то друге відбиває саму сутність існування суспільства, головну та визначальну рису його розвитку: виробничий й економічний життя, котре, нарешті, визначає суспільну свідомість, суспільний лад і всі закони функціонування й життя цього суспільства. Урахування цього має важливе значення для визначення критеріїв свободи. Діючи вільно, люди одночасно створюють об'єктивні умови для своєї подальшої діяльності, умови, про які вони, власне, не знають і які будуть пізнані пізніше, що започаткує наступний етап вільної діяльності.

Перехід до ринкових взаємин розширює свободу людини у виробничій галузі, власності, розподілу, споживання. Приватна власність як ніяка інша надає широкую свободу й одночасно «примусує» не адміністративно-бюрократично чи авторитарно, а виключно через внутрішній примус задля розвитку, виявлення запозятливості, новаторської енергії, ініціативи, здатності самостійно приймати рішення й обирати мету, передбачає пряму особисту відповідальність. Звичайно, право приватної власності етично мусить бути визнане за право обмежене: як право споживання, а не зловживання. Таке ж обмежене право власності має

бути визнане щодо суспільства чи вільної кооперації та держави.

Люди, які через практичну діяльність об'єднані спільною метою, реалізують також вимоги багатьох інших законів: закону переважного розвитку виробничих сил, закону узгодження з ними виробничих відносин, закону постійного підняття культури суспільства та всіх його членів тощо. Кожен із цих законів на певному етапі висуває перед людьми свої вимоги. Наприклад, закон вирішальної сили матеріального виробництва настійливо вимагає нормалізації роботи всього народного господарства в нашій державі. Свідоме здійснення законів та об'єктивної необхідності є, власне, той самий процес, котрий має лише більш широкі чи більш вузькі межі свого вияву. Глибоке знання сутності й вимог об'єктивних законів, що детермінують необхідність, є важливою умовою її передбачення, пізнання та перетворення на свободу. З іншого боку, знання необхідності – передумова вияву й здійснення вимог закону.

Неможливо зрозуміти сутність свободи без чіткого уявлення про свідомість: її сутність, її активний вплив на буття, її структуру й інші питання, відповіді на які є необхідними під час вирішення проблеми свободи. Спосіб буття людини у світі неможливо відокремити від свідомості, діяльність людини завжди «насичена» свідомістю. Свідомість є специфічним засобом, передумовою та механізмом залучення людини до цілісної системи буття. Звернення філософів до проблеми людини дало змогу подолати абсолютизацію гносеологічного вирішення питання про співвідношення матерії та свідомості, звернутися повною мірою до вивчення соціального, усвідомлення активного ставлення людини до дійсності, її оцінювання тих чи інших навколишніх явищ згідно з власними потребами й інтересами. М. Вебер не випадково підкреслював, що духовні чинники зумовлюють економіку не менше, ніж економіка – духовний чинник [4].

Також надзвичайно важливою об'єктивною передумовою свободи особистості є державна влада, котра надає людям можливість брати активну участь у громадських справах, якщо вона має на меті постійне покращення соціальних умов життя індивідів, коли в суспільстві достатній рівень демократії й неухильно виконуються всі правові принципи. Брак якихось складників цих свобод обмежує особистісну свободу в суспільстві, а отже, свободу загалом, оскільки одне лише знання чогось за відсутності прийнятних об'єктивних умов не робить людину вільною особистістю, котра діє відповідно до власної волі й обирає найоптимальніші рішення. Соціальна свобода суспільства не буде повною в разі, коли міжнародні взаємини не ґрунтуються на засадах рівності та взаємоповаги. Останнє може стати перешкодою в життєдіяльності індивіда. Так, В. Соловйов писав: «Я рішучий ворог заперечного націоналізму чи народного егоїзму... Не хочуть зрозуміти тієї простої речі, що для показу своєї національної самобутності насправді потрібно й думати саме про це. Справу потрібно намагатися вирішити найкращим, ефективним, не найнаціональнішим способом. Якщо рішення правильне, то найкраще рішення й буде найнаціональнішим» [6].

Необхідною підвалиною особистісної свободи є її достатньо високий культурний рівень. Очевидно, що для малоосвіченої людини з обмеженим світоглядом непосильним буде пізнання законів природи та свідомої участі у здійсненні цих вимог. Зазначена умова набуває особливого значення щодо закладення підвалин особистісної свободи, позаяк це формує внутрішній світ людини, що дає змогу робити правильний, науково обґрунтований висновок і діяти за власною волею. Свобода – це здатність здійснювати правильний вибір і діяти за власною волею, що насамперед залежить від змісту внутрішнього духовного світу людини. Звісно, на людському рівні ефект зовнішнього впливу на неї опосередкований внутрішніми суб'єктивними причинами, які (залежно від їх розвиненості) необмежено розширюють свободу людини, її можливості щодо здійснення своїх дій за власною волею стосовно до довкілля й самої себе. І. Кант підкреслював, що головним,

що визначає спосіб пізнання та побудови предмета знання, є специфіка суб'єкта, який пізнає, його розвиненість і структура. М. Хайдегер, обґрунтовуючи поняття про відкритість істини, розвив далі вчення І. Канта про те, що правильність судження залежить не лише від відображення предмета, а й від розвиненості суб'єкта пізнання. Індивідуальна свідомість – це духовний світ людини, соціальні відчуття, настрої, погляди на природу, суспільство, державу, власність на саму себе тощо. Вона складається під впливом суспільної свідомості, суспільного і громадського буття. Вона неповторна, унікальна, що й породжує розмаїття в межах особистісної свободи. Межі свідомості визначаються також тим, який рівень свідомості людини є домінуючим – повсякденний чи теоретичний. Свобода індивіда визначається його знаннями, життєвим досвідом, розвитком мислення та розуму, інтересами й духовними поглядами, мотивами, цінностями та переконаннями, емоціями, волею.

Наукове мислення підносить особистісну свідомість до глибин розуміння об'єктивних необхідностей, дає можливість правильно оцінювати суспільну та особистісну значущість власних дій і вчинків. Філософія виховує культуру мислення, уміння вільно оперувати поняттями, висувати, обґрунтовувати й піддавати критиці будь-які судження, відділяти істотне від другорядного, розкривати взаємозв'язки між різноманітними явищами довкілля, тобто на найвищому рівні втілювати свободу вибору вимог і дій.

У ході розвитку суспільства головним пунктом щодо проблеми свободи стає внутрішній світ людини, де, власне, визначаються цілі й здійснюється вибір своїх дій. Якщо раніше пізнання здебільшого було спрямоване на довкілля, то тепер воно поступово посувається в бік пізнання людиною самої себе, власних пізнавальних можливостей, своєї ролі в завоюванні свободи, позаяк людина є центром свободи.

Структура свободи людини включає як необхідний елемент внутрішню свободу особистості, коли об'єктом стає сама особистість, її внутрішній стан у всьому багатстві духовного життя. Завдяки внутрішній свободі людина має особисті принципи, погляди, переконання, цінності і, зрештою, отримує духовну незалежність. Через внутрішню свободу досягається справжній вільний вибір людини. Завдяки внутрішній свободі особистість активно бере участь у перетворенні дійсності.

Маючи внутрішню свободу, котру сам суб'єкт розуміє як свою індивідуальну сутність, особистість в умовах майже відсутності можливостей для втілення своєї свободи чи максимальної обмеженості зберігає особисту цілісність і бореться проти духовного поневолення.

Триєдність цінностей Істини, Добра, Краси ґрунтується на свободі. Свобода ж як цінність історично співвідносна з цінностями рівності та братерства. «Свобода, рівність, братерство» – гасло всіх соціальних революцій. Ці цінності не втратили привабливості й у сучасних умовах. Проте буденна свідомість часто вульгаризує і спотворює їх. У такому випадку свобода сприймається як свавілля, як можливість робити все, що заманеться: рівність – як зрівнялівка як матеріальна рівність; братерство – як кругова порука. Після того, як цінностям надається такий зміст, їх з обуренням заперечують як несправжні або, ще гірше, саме в такому вигляді прагнуть їх утілити в життя.

Духовний і соціальний досвід розвитку людства показав, що рівність можлива тільки як рівність у свободі. Г. Сковорода, як і багато інших мислителів, наполягав, що рівність – це «нерівна всім рівність». Так, ми дійшли висновку, що рівність полягає в можливості кожного бути самим собою, вільно розвивати свої сутнісні сили, у розумінні рівності всіх перед законом, рівного права на життя, на задоволення своїх віртуальних потреб. Оскільки свобода осо-

бистості є невід'ємною від свободи суспільства, вважаємо, що духовна підготовленість індивіда до вільних дій має не лише особистісний зміст, а й суспільний.

Література

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.km.ru/referats/2DAACEA8712B46F7886316FEFE8E6623>.
2. Бичко І.В. Свідомість як ідеальна діяльність / І.В. Бичко, Л.М. Малишко // Філософія : [курс лекцій]. – К. : Либідь, 1993. – С. 431–445.
3. Борінштейн Є.Р. Особливості соціокультурної трансформації сучасного українського суспільства / Є.Р. Борінштейн. – Одеса : Астропринт, 2004. – 400 с.
4. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер ; пер. с нем. ; сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова ; предисл. П.П. Гайдено ; коммент. А.Ф. Филиппова. – М. : Прогресс, 1990. – 804 с.
5. Лосев А.Ф. Два фрагмента из «Дополнений к «Диалектике мифа» / А.Ф. Лосев // Вопросы философии. – 2000. – № 3. – С. 63–69.
6. Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем : в 20 т. / В.С. Соловьев. – М., 2001. – Т. 2. – 2001. – С. 7–360.
7. Франкл В. Человек в поисках смысла : сборник / В. Франкл ; пер. с англ. и нем. ; общ. ред. Л.Я. Леонтьева ; вступ. ст. Д.А. Леонтьева. – М. : Прогресс, 1990. – 366 с.

Анотація

Атаманиук З. М. Свобода як духовно-суспільний феномен. – Стаття.

Дослідження проблем свободи дає суспільству знання про його сучасний стан і перспективи його подальшого розвитку. Духовний і соціальний досвід розвитку людства показав, що рівність можлива тільки як рівність у свободі. Свобода – це дія людини, котра реалізує вимогу об'єктивної необхідності за власною волею, згідно з власними потребами й бажаннями. Межі свободи кожної людини зумовлені не лише соціально-історично, а й передусім нею самою.

Ключові слова: свобода, свобода індивіда, духовні цінності, суспільні цінності.

Аннотация

Атаманиук З. М. Свобода как духовно-общественный феномен. – Статья.

Исследование проблем свободы дает обществу знания о его современном состоянии и перспективах его дальнейшего развития. Духовный и социальный опыт развития человечества показал, что равенство возможно только как равенство в свободе. Свобода – это действие человека, реализующее требование объективной необходимости по собственной воле, согласно собственным потребностям и желаниям. Границы свободы каждого человека обусловлены не только социально-исторически, но и прежде всего им самим.

Ключевые слова: свобода, свобода индивида, духовные ценности, общественные ценности.

Summary

Atamaniuk Z. M. Freedom as a spiritual and social phenomenon. – Article.

Study problems of freedom gives the public knowledge about its current state and prospects of its further development. The spiritual and social experience of mankind has shown that equality is possible only as equality in freedom. Freedom – is an action that implements the requirement of the objective necessity of their own free will, according to their own needs and desires. The boundaries of the freedom of every person, not only due to the socio-historical, but above all by himself.

Key words: freedom, freedom of the individual, spiritual values, social values.

УДК 291:61:4

Э. А. Бабаев

докторант

Института рукописей имени М. Физули
Национальной академии наук Азербайджана

РЕЛИГИОЗНЫЕ УБЕЖДЕНИЯ КАСПИЙСКИХ ТЮРОК

Происхождение хазар. Одни из славных представителей истории, которую написали тюрки, – это создатели большой Каспийской империи – хазарские тюрки. Появление слова «хазары» в местах, где жили сабирские тюрки, показывает связь между сабарами и хазарами. Наличие двух племен под названием «баланджар» и «самандар», одинаковый смысл слов «хазар» и «сабар» показывает, что хазары были кланом внутри сабаров и после падения сабаров всем сабарам было дано это имя. Одним из доводов, подтверждающим эту мысль, является примечание арабского историка Аль-Масуди, жившего в X веке: «... народ, называемый иранцами «хазары», тюрки называют сабарами» [23, с. 274].

Когда-то в Гейтюркской империи была западная провинция. Но в VII веке ситуация изменилась в пользу хазаров. «Махо Шад или его сын Були Шад, корни которых доходили до тюркских народов, положили основу Хазарского Каганства в этих землях. Хазары положили конец состоянию быть частью Западного Тюркского Каганата и превратились в независимое каганство» [25, с. 69]. В китайских источниках они были известны под именем «тюрко-хазары» [13, с. 168]. Первое официальное использование имени этого каганата попадает на период, когда в 626–627-е годы Басилус Геракл во время нападения на Сасанидов попросил помощь у хазар в размере 40-тысячной кавалерской армии [11, с. 111]. А это является доказательством мощи и авторитета хазар. Хазары, в свою очередь, были одной из трех великих сил в регионе в числе сасанидов и Византии.

Хазары имели стратегически выгодное географическое положение. В первое время основная территория хазарского каганата занимала долину реки Терек, но в дальнейшем территория распространилась до реки Нижняя Идоль. Это место охватывало течение трех больших рек, таких как Идиллия (Волга), Дон и Кубань, в то же время находилось на важных торговых путях. Самой важной дорогой была река Идиллия (Волга). Торговая деятельность между исламским миром с Китаем и Скандинавией проходила именно здесь. Вместе с тем караванная дорога, идущая в Нижнюю Идиллию, а отсюда к Черноморскому побережью, проходила именно здесь [23, с. 274].

Религиозная жизнь. В начале средних веков во время перехода из Средней Азии в эти земли хазары, как и другие тюрки, верили в единого Бога и поклонялись единобожию. Позднее религиозная жизнь хазар стала достаточно пестрой. Причиной этому была большая территория империи и наличие разных культур. С одной стороны – христианская Византия, с другой стороны – Византийская империя, в которой поклонялись зороастрийской религии, позднее – приток хазар, поклоняющихся иудаизму, и широкое распространение новой исламской религии серьезно повлияло на религиозное мировоззрение хазарского населения. Существование рядом мечетей, церквей и синагог в стране хазар заложило основу основной тенденции в сосуществовании народов – религиозной толерантности. [23, с. 279]. В результате формирования тесных межнациональных связей в стране распространились ислам, христианство и иудаизм, каждый поклонялся своей религии и исполнял обряды при полной свободе совести [13, с. 172].

Религия единобожия. После того как были найдены древние тюркские надписи, в 1890 году русский историк немецкого происхождения В.В. Радлов, а также Ф. Томсон, не зная друг о друге, начали изучать эти надписи.

Первое слово в надписях, которое прочитали оба тюрколога, было слово «Тенгри». Первое тюркское слово, которое отмечается в источниках, является слова «Бог». А в шумерских надписях это слово указано как «Дингир» [19, с. 33].

Шабан Кузгун утверждает, что тюркская религия, особенно древняя религия хазарских тюрков, была божественной религией и что упомянутый в Коране Зулькафи тоже встречал тюрков. Хазары верили в единобожие и до того, как приняли ислам, иудаизм и христианство. Из источников можно заметить, что, несмотря на то что хазары приняли эти три небесные (монотеистические) религии, некоторые хазары все еще следовали старой религии [14, с. 23].

Небесный Создатель был принят единственным создателем и получил место в центре системы. Считалось, что Небесный Создатель стоит во главе всех святых существ и он самый могущественный, что у него небесная суть. В частности, в верованиях Гейтюрка отмечается, что Гейтюрк – единственный созидатель; наряду с утверждением того, что некоторые из элементов, такие как огонь и вода, тоже святые, они верили в Бога, который создал только небо и землю [12, с. 24]. Историк ибн Фазлан во время поездки в те места был удивлен, когда узнал, что огузы верили в единобожие. Ведь он предполагал, что они идолопоклонники [19, с. 33]. Ибн Фазлан в книге о путешествиях еще раз подтверждает этот факт и отмечает, что население тюркской страны Хазарского Каганата очень дружелюбно, оно – воспитанные люди. А их религия дает святость в толковании ночи, дня, неба, ветра, земли и всему, что они видят и слышат. Но Небесный Создатель – самый старший из остальных богов [10, с. 139]. Причиной такого уважения к природным явлениям является мысль о сотворении природы Богом. Тюрки считали, что природа создана Богом и считали ее святой [24, с. 86]. Именно по этой причине для поклонения особым мест не было. Вся Вселенная – дом поклонения. Как утверждает Абул Кази, в беседе с имамом Чингиз хан сказал так: «Вся Вселенная – дом для поклонения. Какой смысл выбирать особое место, чтобы быть там» [2, с. 71]. Древние тюрки считали себя частью неба, земли и природы [19, с. 33]. Согласно их представлениям, природа – это книга Бога. Живущий на Алтае и верующий в единобожие, Акай Кине отмечает: «Нет книги единобожия и шаманизма, потому что Бог создал Вселенную и природу как свою книгу. Когда Краснокожему первый раз отдали Евангелие, он сказал так: то, что написано в этой Евангелии, вы изучили, прочитав? Я изучил еще большую часть, посмотрев на природу. Сама природа есть книга Бога» [2, с. 72].

Это утверждение можно встретить во многих философских учениях. Мысли о природе как Боге и природа от Бога совершенно разные, и их нельзя путать. Течение хуруфизма – самый лучший пример этому, хотя некоторые философы и считают его пантеизмом.

Хикмет Таню подчеркивает, что древняя религия хазар – единобожие, что слова «Небо» в религии Небесного Создателя означает «Возвышенный, великий» и что должно быть принято как «Религия Великого Бога» [14, с. 23]. Эквивалентом слова «Бог» в языках являются «аль Илах». Поэтому Мовлана Джалаледдин Руми писал, что тюрки дали Аллаху имя «Бог» и тем самым почитают «единого Бога» [19, с. 34–35]. Из албанской истории известно, что эта система веры имеет связь с поклонением солнцу. Албанский католик Виро поехал в страну

Хазар и там встречался с сыном кагана Шад. Когда Шад дал ему слово, он сказал: «Клянусь Солнцем отца Кагана, что все, что вы захотите от меня, выполню неукоснительно». Здесь говоря «Солнце», имеют в виду, что единый бог тюрков – Небесный Создатель [25, с. 73–74].

Хазары, которые жили в окружении многих религий, несмотря на то что со временем приняли некоторые из них, не смогли полностью отойти от своей прежней религии. Благодаря многим христианским миссионерам, которые приехали к хазарам, часть населения приняла христианство. Но, несмотря на это, в источниках говорится, что они все еще звали своего Бога «Тенгри» [16, с. 31]. Очень интересно, что тюрки, даже когда интересовались буддизмом, христианством и манихейством, употребляли слово «Бог» [22, с. 108]. После того, как тюрки приняли другие небесные религии, они сравнивали своего Бога с богами религий, которые они приняли. Могли использовать имя бога для богов новых религий. А это свидетельствует об универсальности тюркского бога [21, с. 163].

В источниках отмечается, что и в VIII веке хазарские тюрки поклонялись единобожию. Это можно узнать по ответу Хазарского Кагана на встрече с византийским миссионером: «Мы разделяем ваши мысли и убеждения, но когда вы верили и поклонялись Отцу, и Сыну, и Святому Духу, мы старались только для Единого Бога» [7, с. 102]. Тюркские каганы получили свое могущество от Бога. Как на Небе, так и на Земле должен был быть только один Каган [8, с. 54].

В древней тюркской системе верований Бог – творческая сила и источник всего. Народ, государство и правитель назначается Им, и Он делает их счастливыми. В тюркских надписях об этом открыто написано [20, с. 306]. В произведении «Орхонские памятники», прочитанном во время поездки в Монголию азербайджанским ученым-тюркологом Рамизом Аскером, можно увидеть тому наглядное подтверждение: «После смерти отца по указанию тюркского Бога я стал каганом»; «Бог благословил, и я победил, и тюркский народ одержал победу»; «С божьей помощью, когда я стал каганом, управлял и подчинял народы четырех уровней»; «Повоевали, с божью помощью победили их» [6, с. 80–97].

Из сказанного можно понять, что турки в начале и конце каждого дела упоминали имя Бога и старались получить его согласие на все начинания.

У тюрков существует много доказательств тому, что Небесный Создатель с древних времен представляет одно единственное святое создание. У тюрков Бог был единственной духовной мощью. Византийский историк Симокат сообщает, что Гейтюрки уважали природу, но поклонялись единому Богу, который создал небо и землю. В 790-е годы Або из Тбилиси сообщил, что хазарские тюрки признают только единого создателя Бога [15, с. 352]. Клятва и благодарность приносились Небесному Создателю [4, с. 67].

В письменных источниках говорится, что с 3000 года до н. э. тюрки верили в единого Бога, который создал все, и защищали эту веру. В источниках конкретно находит свое подтверждение то, что тюрки не искали Богу замену и считали его Единым [19, с. 35].

Иудейство. При упоминании имени хазар первой приходит в голову иудейская религия. Причиной этому является объявление евреями этой религии этнической, поскольку ее ни у кого, кроме них, нет, несмотря на то что миссионерами в эту религию никто не вовлекался, лишь Тюркский Каганат официально принял иудейство на уровне высшего руководства. Разумеется, этот случай вызывал много интереса, это стало сферой исследования многих историков. На Западе этим занимался самый известный исследователь хазарской истории, автор произведения «The History of the Jewish Khazars» Данлоп [5].

В источниках можно найти разные рассуждения о том, когда именно хазары усвоили эту религию, а также когда и откуда евреи впервые пришли в этот регион. Ев-

рейские источники утверждают, что эта дата соответствует восьмому веку. Арабский историк Масуди отмечает, что это было во времена халифа Гарун ар-Рашида (786–809) [11, с. 115]. Из-за того, что евреи в 730–740-е годы и в Византии, и в исламских странах были подвергнуты гонениям, они перешли на Кавказ и укрылись на Каспии [23, с. 279]. Приказ византийского императора Леона Третьего о христианизации евреев вынудил их укрыться в Хазарском Каганате [18, с. 91–160]. Это является показателем толерантности хазар. Известный историк Л.Н. Гумилев также отмечал, что хазары были толерантными в отношении всех религий [25, с. 88]. То, что арабский географ аль-Идриси, который, по вероятности, написал свое произведение именно на Кавказе, выразил свое мнение о толерантности хазар, доказывает, что в то время это было объектом анализа [11, с. 115]. Все последующие представители религиозных течений направлялись сюда. Хазарское государство славилось своей справедливостью и толерантностью [25, с. 88–89]. Другим фактом, доказывающим это, является наличие семи разных правителей, следовавших разным вероисповеданиям: двое мусульман, два еврея, два христианина и один представлял русских, славян и др. [11, с. 116].

Иудаизм в основном был распространен между каннами и аристократами [1, с. 13]. Таким образом, в 760-е годы Каган и его окружение приняли иудаизм. [17, с. 140]. Несмотря на то что арабский историк аль-Бакри считает причиной принятия Каганом этой религии служение священными служителями этой религии в его присутствии [4, с. 60–80], основной причиной являются, вероятно, политические факторы [23, с. 279]. Как известно, существует отличающееся от раббанства наименование «караимство». Единственная отличительная черта так называемых караимов от предыдущих – это принятие ими Торы и отвержение от Талмуда и литературы религиозных деятелей [17, с. 199].

По вере караимов, Бог един. Ничто не похоже на него. Он не есть что-то. Вечен и бесконечен. Они верили в послание пророка Моисея, как и других пророков. Имена этих пророков упомянуты и в их священных книгах [14, с. 27]. Наряду с этим они участвовали в религиозных дебатах и не запрещали другим верующим людям учить и читать Библию [18, с. 157–161]. Караимский иудаизм перестал быть этнической религией. Каждый этнос имел право поклоняться своей религии. А поклонения, в отличие от раббанитов, совершались не три, а два раза в день. Можно было натолкнуться на миссионерскую деятельность, которая была запрещена в раббанитстве [17, с. 289–294, 162]. Они были более религиозными. По субботам, которые считались священными, занимались только молитвами.

По заметкам Л. Гумилева, караимство в основном принимали те, у которых отец был евреем, а мать – турчанкой [18, с. 155–165]. Но предполагается, что караимы, или караимиты, которые ранее в основном жили в Крыму и Польше, а сейчас находятся в зоне миграции, имеют корни от хазар [11, с. 116]. Их насчитывается около 4–5 тысяч. Они следуют только Библии [24, с. 81]. Дата прибытия в Азербайджан еврейской общины относится к VII–IX векам. Скорее всего, история так называемой общины «горских евреев» в Азербайджане связана с Хазарской империей [9, с. 280].

Христианство. Несмотря на то что хазары были верны своей традиционной религии единобожия и своим обычаям, до ислама они тоже столкнулись с другими религиями, среди которых одним из главных было христианство. Христианство, которое распространялось на этих землях с ранних времен Хазарского Каганата, в основном сосредоточилось в Аране. Известно, что сабары, которые были основой для формирования хазар и жили на Северном Кавказе, в 507 году, в результате деятельности Кардуса, приняли христианство. Аранские христиане имели большое влияние на распространение христианства среди

хазар, в результате их напряженной миссионерской деятельности большая часть хазар, живших в городе Версан, приняла христианство. В Идоле, который до ислама был центром хазар, находилась еще одна их епархия [16, с. 31]. А это дополнительно свидетельствует о существовании здоровой толерантной среды.

Ортодоксальное христианство, как известно, появилось в конце VIII века в Византии и на основе пожелания хазарского кагана распространилось после прихода епископа Кирилла в центр Идол [13, с. 172].

Сегодня среди тюркских сообществ только гагаузы и чуваши остались христианами. Священная книга гагаузов, которых насчитывается около 250–300 тысяч, называется «Тюркджа». Они имеют отличные от христиан веру и обычаи, сохранили древние тюркские обычаи и перенесли их в христианство. Чуваш, которых по численности более миллиона, тоже сохранили некоторые особенности тюркской культуры [24, с. 81]. Установлено, что чувашский и хазарский языки очень близки. Современный чувашский язык – остаток булгарского и хазарского языков [3, с. 35].

Ислам. Первая встреча хазар с арабами попала в историю как история арабо-хазарских войн. Первый штурм состоялся во времена халифа Османа, во главе его стоял Салман ибн Рабиан. Проходя Дербент, продвинутые до центра хазаров Баланджара арабские войска вынуждены были отступить, и хазары вышли к югу в сторону Армении. Все атаки арабов до 730 года не принесли никакого результата. Но в 737 году в движении Марван ибн Мухаммеда, который позже стал халифом, был достигнут успех, и именно тогда каган принял ислам, но затем вернулся к своей религии [12, с. 170]. Хазары были единственной силой, которая могли противостоять исламскому халифату, чему была довольна и Византия. Тем самым хазары могли бы избежать нападений арабов на Запад. Нападение хазар на те земли в самые сильные времена исламского халифата – в 758-е годы – еще раз подтвердило мощь Хазарского Каганата [12, с. 170–171].

Одной из главных причин распространения ислама у хазар было наличие в этой религии единобожия. Серьезно ничего не было изменено. Исторически тюрки не только с легкостью приняли ислам, но и долгое время играли важную роль в его пропаганде и распространении.

Таким образом, тюрки на протяжении всей истории никогда не стеснялись налаживать отношения со всеми религиями, даже приняли эти религии на государственном уровне. Уйгурский Каганат объявил буддизм, манихейство и христианство своими религиями, Хазарский Каганат принял иудаизм, а ислам впервые был принят Волго-Болгарским государством (в 920-е годы), затем караханы (в 943 году) также объявили его официальной религией. Тюрки, приняв ислам, сохранили религиозную систему своих отцов и в рамках ислама придали новый вид и форму своей старой религии. Понятие «тюркский ислам» появилось именно так. Тюрки называли своего всевышнего Богом, даже когда поклонялись христианству, иудаизму и буддизму. Такую же традицию можно наблюдать и у хазар. А это свидетельствует об универсальности понятия «Бог» у хазарских тюрков.

Наиболее привлекательным у хазар считается религиозное и культурное разнообразие. Наряду с тем, что мультикультуральная жизнь был их образом жизни, оно еще было их политическим успехом. Выбрав этот путь, они защищались от государств, которые выбрали разные религии как основную идеологию. По мнению некоторых историков, в принятии иудаизма как официальной религии хазар состояли именно такие политические мотивы. Преследуемые в Византии и других странах, евреи не только жили здесь в мире, но и занимались миссионерской деятельностью, которая было в целом чужда иудаизму. Наличие религиозной толерантности как бы усиливало возможности взаимовлияния и взаимодействия в обществе. Не случайно исследователи тех времен говори-

ли, что хазары славились своей справедливостью и толерантностью.

Литература

1. Абдулкадир Инан. История древнетюркской религии / Абдулкадир Инан. – Истанбул, 1976 (на турецком языке).
2. Арпачы Гюннур Юджекал. Неизвестное о вере в Небесного Создателя / Арпачы Гюннур Юджекал. – Истанбул, 2012 (на турецком языке).
3. Аскер Рамиз. Орхонские памятники / Аскер Рамиз. – Баку, 2012 (на азербайджанском языке).
4. Бартольд В.В. Лекции по истории тюркских народов Средней Азии / В.В. Бартольд. – Анкара, 1975 (на турецком языке).
5. Бозкурт Фуат. Религия тюрков / Бозкурт Фуат. – Анкара, 1995 (на турецком языке).
6. Гомет Саадеттин. Кратко о вере древних тюрков / Гомет Саадеттин // Исторические исследования факультета филологии, истории и географии Анкарского университета. – 2003. – Серия 33 (на турецком языке).
7. Гюнгор Харун. Религия и мышление у древних тюрков / Гюнгор Харун // Тюрки. – 2002. – Том 3 (на турецком языке).
8. Гюнгор Эрол. Тюрки в истории / Гюнгор Эрол. – Истанбул, 1992 (на турецком языке).
9. Dunlop D.M. The History of the Jewish Khazars / D.M. Dunlop. – Princeton, 1967.
10. Зелют Рыза. Тюркская идентичность по зарубежным источникам / Зелют Рыза. – Анкара, 2010 (на турецком языке).
11. Ибн Фадлан. Путешественник / Ибн Фадлан ; пер. Рамазан Шешен. – Истанбул, 1995 (на турецком языке).
12. Калафат Яшар. Следы древней религии тюрков в Северном Азербайджане, восточном Анадоле и Северном Ираке. Религиозно-фольклорная стратификация / Калафат Яшар. – Анкара, 1998 (на турецком языке).
13. Каракурт Дениз. Турецкая энциклопедия по мифологии / Каракурт Дениз. – Анкара, 2011 (на турецком языке).
14. Кафесоглы Ибрагим. Древняя тюркская религия / Кафесоглы Ибрагим. – Анкара, 1980 (на турецком языке).
15. Кафесоглы Ибрагим. Национальная тюркская культура / Кафесоглы Ибрагим. – Истанбул, 1998 (на турецком языке).
16. Китапчы Закария. Ислам у западных тюркских племен / Китапчы Закария. – Конья, 2005 (на турецком языке).
17. Кузгун Шабан. Хазарские и каратайские тюрки / Кузгун Шабан. – Анкара, 1993 (на турецком языке).
18. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь / Л.Н. Гумилев ; пер. Батур Ахсен. – Истанбул, 2003. – Т. 1. – 2003 (на турецком языке).
19. Наджаф Акбер. Тысячелетие гуннов / Наджаф Акбер. – Баку, 2015 (на азербайджанском языке).
20. Наджаф Акбер. Память Веры (корни и истории) / Наджаф Акбер. – Баку : Канун, 2014 (на азербайджанском языке).
21. Памир Айбарс. Влияние традиционного тюркского шаманизма на среднеазиатское древнее тюркское публичное право / Памир Айбарс // Журнал юридического факультета Анкарского университета. – 2003. – Т. 52. – Серия 4 (на турецком языке).
22. Таню Хикмет. Вера в Единобожие у тюрков до ислама / Таню Хикмет. – Анкара, 1980 (на турецком языке).
23. Ташакыл Ахмет. Дети Тенгри Толстого (тюркская история до исламства в Евразийских степях) / Ташакыл Ахмет. – Истанбул, 2013 (на турецком языке).
24. Тюмер Гюнай, проф. др. Кючук Абдурахман. История религии / Тюмер Гюнай, проф. др. Кючук Абдурахман. – Анкара, 2002 (на турецком языке).
25. Жан Поль Рокс. 2000-летняя история тюрков – от Средиземного моря до Тихого океана / Жан Поль Рокс ; пер. Айкут Казанчыгил и Лале Арслан Озджан. – Истанбул, 2004 (на турецком языке).

Аннотація

Бабаев Э. А. Религиозные убеждения каспийских тюрок. – Статья.

Хазары – конгломерат народов, основавших большую империю, размещенную на широких территориях вдоль Урала и Волги. В мировой истории этот период запомнился в основном религиозным разнообразием и военно-политической мощью. Одна из редких стран, в которой в 965 году иудаизм был объявлен официальной религией. В стране народы всех религий жили в мире и при необходимости доказывали возможность этого всему миру. Расположение церквей, мечетей и синагог рядом свидетельствовало о религиозной толерантности. Пострадавшие от религиозного насилия прибегали именно сюда, в Хазарский Каганат – «Мир огней». Именно по этой причине хазары этого периода считались примером толерантности и мультикультурных ценностей; это отмечали в произведениях многие исследователи, в том числе Ибн Фазлан и Аль-Идриси. Произведения Л.Н. Гумилева, Бартольда, Д.М. Данлопа, Шабан Кузгун считаются наиболее важными источниками для исследования истории хазар. Разработка этой темы сегодня очень важна, поскольку наше общество нуждается в мире, в совместном житье и мультикультурализме. Глядя на историю хазар, можно увидеть лучший образец такого мира. Сегодня предполагается, что караимы, которые живут в Польше и Крыму и насчитывают 4–5 тысяч человек, происходят из семьи хазар. Современный чувашский язык считается остатком хазарского языка. Но самый ценный дар, оставшийся от хазар, – религиозная толерантность, религиозное разнообразие и мультикультурализм.

Ключевые слова: хазары, религия, толерантность, ислам, культура, богословие, мультикультурализм.

Анотація

Бабаев Э. А. Релігійні переконання каспійських тюрок. – Стаття.

Хазари – конгломерат народів, які заснували велику імперію, розміщену на широких територіях уздовж Уралу та Волги. У світовій історії цей період запам'ятався переважно релігійною різноманітністю й військово-політичною потужністю. Одна з небагатьох країн, у якій у 965 році іудаїзм був оголошений офіційною релігією. У країні народи всіх релігій жили в мирі, за необхідності доводили можливість цього всьому світові. Розташування церков, мечетей і синагог пліч-о-пліч свідчило про релігійну толерантність. Постраждали від релігійного насильства прибували саме сюди, в Хазарський каганат – «Світ вогнів». Саме через це хазари цього

періоду вважалися прикладом толерантності й мультикультурних цінностей; це відзначало у творах багато дослідників, у тому числі Ібн Фазлан та Аль-Ідрісі. Твори Л.М. Гумільова, Бартольді, Д.М. Данлопа, Шабан Кузгун вважаються найбільш важливими джерелами для дослідження історії хазар. Розробка цієї теми сьогодні дуже важлива, оскільки наше суспільство має потребу в мирі, спільному житті й мультикультуралізмі. Дивлячись на історію хазар, можна побачити кращий зразок такого світу. Сьогодні передбачається, що караїми, які живуть у Польщі та Криму й налічують 4–5 тисяч чоловік, походять із сім'ї хазар. Сучасна чуваська мова вважається залишком хазарської мови. Але найцінніший дар, який залишився від хазар, – релігійна толерантність, релігійне розмаїття й мультикультуралізм.

Ключові слова: хазари, релігія, толерантність, іслам, культура, богослов'я, мультикультуралізм.

Summary

Babayev E. A. Religious beliefs of Caspian Turks. – Article.

The Khazars conglomerates of peoples founded a great empire headquartered in the wide areas along the Ural-Volga region. The world's history is remembered mostly religious diversity and military and political power. One of the rare countries in which in 965, the year of Judaism, was declared the official religion. In the country people of all religions live in peace and proved the possibility of the world if necessary. Location churches, mosques and synagogues side by side in the evidence of the religious tolerance. Victims of sectarian violence ran here respectful rulers Caspian – "The World of Lights". It is for this reason that the Khazars during this period were considered an example of tolerance and multicultural values, and it is pointed out in his works, many foreign authors as Ibn Fazlan and Al-Idrisi. Works L.N. Gumilev, Bartholdi, D.M. Dunlop, Shaban Kuzgun considered the most important sources for the study of the history of the Khazars. Developing this theme today is very important, because the world needs peace, in a joint habitation and multiculturalism. Looking into the history of the Khazars in the sample can be seen the best example of this. Today is assumed that living in Poland and in the Crimea, numbering 4–5 thousand Kharaimes of the Khazars family. Today's Chuvash language is the remnant of the Khazar language. But the most valuable and the rest of the value of the remainder of the Khazars were religious tolerance, religious diversity and multiculturalism.

Key words: khazars, religion, tolerance, islam, multiculturalism, culture, theology.

УДК 101.1 316+168

Є. Є. Батракіна
аспірант кафедри теоретичної та практичної філософії
Харківського університету імені В. Н. Каразіна

ПАРАДОКС НЕСУМІРНОСТІ КОНЦЕПТУАЛЬНИХ КАРКАСІВ

Характерною рисою сучасної епохи є витіснення ідей про необхідність пошуку універсальних підстав раціональності, уявлень про існування безлічі несумісних, таких, що не чують один одного, світів, в основі яких лежать несумірні концептуальні каркаси. Визнання множинності основ раціональності призводить до визнання різноманіття її типів, а також несумірних концептуальних схем, що лежать в основі світоглядів і дискурсів.

Ідеї несумірності концептуальних каркасів або схем стали джерелом ірраціоналізму, релятивізму та інших напрямів, у рамках яких заперечується можливість взаєморозуміння між представниками різних наукових або культурних традицій. Сама ідея концептуальної схеми йде від кантіанського протиставлення чуттєвого досвіду й розумових понять. Подальша її трансформація призвела до абсолютно нових висновків щодо лінгвістичної сумірності, дискретності та об'єктивності наукового знання, а також можливості раціональної взаємодії між носіями різних концептуальних засад. Якщо існує безліч концептуальних каркасів, припустимо стільки, скільки мов у світі, то виникає питання щодо їх співвідношення, сумірності й істинності. Чи справді кожен концептуальний каркас або концептуальна схема можуть претендувати на реальне відображення дійсності або існують певні критерії, на підставі яких ми можемо їх порівнювати, зіставляти та визначати ступінь раціональності. Як буде показано в статті, подібні теорії практично неможливо ні довести, ні спростувати в силу суперечливості самого поняття несумірності.

Прообраз того, що сьогодні прийнято називати «концептуальний каркас» або «концептуальна схема», можна знайти в «Критиці чистого розуму» І. Канта. Розглядаючи структуру людського пізнання, І. Кант виділяє як опосередковану ланку між основами пізнання, чуттєвістю й розумом особливу «трансцендентальну схему»: «Це допоміжне уявлення має бути чистим (не містити в собі нічого емпіричного) і тим не менше, з одного боку, інтелектуальним, а з іншого – чуттєвим. Саме такою є трансцендентальна схема» [3, с. 123]. Вона є не образом, а являє собою функцію розуму, та саме завдяки їй чуттєві дані перетворюються в поняття.

Пізніше, у ХХ ст., в рамках аналітичної філософії набули широкого розповсюдження такі схожі ідеї, як «концептуальна популяція» С. Тулміна, «парадигма» Т. Куна, фундаментальна теорія П. Фейєрабенда та ін. Саме поняття «концептуальний каркас» у науковий обіг вводить Р. Карнап. У роботі «Емпіризм, семантика й онтологія» він визначає як основу концептуального каркасу мову, що використовується в науковому пізнанні. Із критикою ідеї концептуального каркасу виступили Д. Девідсон і К. Поппер.

Метою статті є дослідження парадоксальної природи основного положення концептуального релятивізму – ідеї несумірності концептуальних схем.

Широкого розповсюдження ідея несумірності набула після роботи Т. Куна «Структура наукових революцій». На думку багатьох дослідників, саме ідеї видатних істориків і теоретиків філософії науки Т. Куна й П. Фейєрабенда про несумірність різних наукових парадигм із властивою їм раціональністю послугували поштовхом для активного розвитку різних форм релятивізму. Як П. Фейєрабенд, так і Т. Кун звернули увагу на відмінності у смисловому навантаженні понять і наукових припущень, а також критеріїв та оцінок у різних наукових парадигмах. Саме тому виникло питання про сумірність теорій, в основі яких знаходяться різні теоретичні каркаси. П. Фейєрабенд виступає проти наукової об'єктивності і традиційних уявлень про лінійний розвиток. Людська історія характеризується різними

особливостями сприйняття дійсності, що притаманні тій чи іншій культурі або епосі. Так, наприклад, про це свідчить його аналіз архаїчної культури: «В архаїчній людини ... «мислення» було складено з різних подій, деякі з яких навіть не були «духовними» в нашому розумінні цього слова, а були присутні в тілі-маріонетці як додаткові елементи або вносилися в нього ззовні» [9, с. 399]. Така різниця в категоріальних засадах не дає можливості оцінювати концептуальну схему, тому що не існує універсальних критеріїв її оцінювання. Навіть логічні інструменти обмежені в своєму застосуванні.

Т. Кун уважав, що певні періоди науки характеризуються певними парадигмами раціональності, які несумірні за своєю природою. Наука не має цілеспрямованого розвитку: під час зміни наукової парадигми відбувається зміна норм, правил і значень понять. Наукова термінологія тісно пов'язана з певною парадигмою, терміни старої парадигми можуть набувати іншого значення в нових умовах. Т. Кун доходить висновку, що вчені, котрі дотримуються різних наукових парадигм, живуть у різних світах: «Те, що здавалося вченому качкою до революції, після революції виявлялося кроликом ... подивившись на фотографію, зроблену в бульбашковій камері, студент бачить переплутані й ламаї лінії, фізик – знімок відомих внутрішньодерних процесів» [5, с. 173]. Хоча, незважаючи на такі висновки, сам Т. Кун згодом оскаржував звинувачення його в релятивізмі.

Р. Бернстайн стверджує, що, уважно вивчивши теорію Т. Куна, можна дійсно помітити, що сам зміст поняття «несумірність» у ній відрізняється від загальноприйнятого. Сам Т. Кун говорить про це так: «Більшість читачів мого тексту припустили, що, коли я говорив про теорії як несумірні, я мав на увазі, що вони не можуть бути зіставлені. Але «несумірність» – це термін, запозичений із математики, і він не має такого підтексту» [10, с. 80]. Під час використання терміна «несумірність» Т. Кун лише має на увазі відсутність спільної мови для точного порівняння, але ні в якому разі не пропонує це поняття як новий метод осмислення навколишньої дійсності. Проблеми взаємодії між представниками різних наукових парадигм можуть бути пов'язані з розбіжностями засобів, проблем і стандартів, але це не значить, що бар'єри між ними нездоланні, як помилково вважають критики його теорії. Саме тому робляться неправильні висновки про неможливість порівняння різних парадигм і теорій. Уведення в теорію поняття несумірності означає з'ясування, що саме може бути задіяно під час зіставлення різних теорій. Неправильне прочитання Т. Куна призводить до звинувачень його в релятивізмі, хоча ми можемо знайти масу підтверджень у роботах самого автора, що свідчать про зворотне. У своєму обґрунтуванні Р. Бернстайн і сам не раз підкреслює наявність перетинів між конкуруючими парадигмами, адже «якщо б не було такого збігу, раціональне обговорення та аргументація між прихильниками конкуруючих парадигм були б неможливі» [10, с. 85].

Що ж стосується П. Фейєрабенда, то, обґрунтовуючи ідею несумірності, він взагалі не дає чіткого визначення поняття. Р. Бернстайн усе ж знаходить в «антропологічному методі» паралелі з герменевтикою, а також докази визнання автором можливості досягнення світобачення, що відрізняється від нашого. Маємо зауважити, що все ж позиція самого П. Фейєрабенда доволі радикальна: в рамках своєї теорії «анархічної епістемології» він взагалі заперечує будь-які можливості порівняння.

На думку Р. Бернстайна, несумірність мов або традицій не тягне за собою релятивізм або перспективізм. Це поняття також не можна зводити до логічної непорівнянності. Існу-

ють різні способи порівняння мов і їх раціональної оцінки, де в тому числі ефективними є герменевтичні методи. Існування конкуруючих несумірних традицій завжди накладає певну універсальну відповідальність на представників різних традицій – «відповідальність, яку не варто плутати з байдужою поверховою терпимістю, де не докладено жодних зусиль, щоб зрозуміти й залучити несумірну інакшість Іншого» [11, с. 93].

У галузі мовознавства подібні припущення щодо мови як матриці сприйняття вперше були викладені В. Гумбольдом, який передбачив лінгвістичний поворот і пов'язав цілісну категоріальну структуру з мовою. До цього протягом історії питання ставилося швидше про спосіб перекладу, а не його можливість. Лише починаючи з епохи Відродження, почалися суперечки щодо можливостей повноцінної передачі поезії, художньої прози та філософських творів іншою мовою. У ХХ ст. поняття концептуального каркасу також стало пов'язуватися з мовою, яка лежить в його основі. Проблема несумірності тепер асоціювалася з проблемою неможливості перекладу. Під сумнівом опинилася й можливість цілісного розуміння через відсутність єдиної системи координат і все тієї ж несумірності концептуальних засад.

Однією з найпопулярніших є теорія лінгвістичної відносності Е. Сепіра та Б. Уорфа. Мова тут подається не просто як посередник, а як структура, що регулює пізнавальну діяльність, а також задає основи світобачення й культурних традицій. Вивчення мови індіанців хопі привело дослідників до висновку про її радикальну відмінність від усіх європейських мов. У мові хопі виражено цілковито інше сприйняття часу (як клубка, а не прямої), відмінне від нашого живання часових дієслів, спрямованості і тривалості, відсутні відмінності між внутрішнім і навколишнім світом (тому не існує слів для артикуляції суб'єктивних переживань). Більше того, мислити про який-небудь предмет мовою хопі означає не просто абстрактно уявляти його образ, а ментально взаємодіяти з ним. На підставі проведеного дослідження Б. Уорф дійшов висновку: «Наш лінгвістично детермінований розумовий світ не тільки співвідноситься з нашими культурними ідеалами й установками, а й залучає навіть наші власні підсвідомі дії у сферу свого впливу та надає їм деякі типові риси» [8, с. 193]. Ще більш радикальну позицію займає Е. Сепір: «Дві різні мови ніколи не бувають настільки схожими, щоб їх можна було вважати засобом вираження однієї й тієї самої соціальної дійсності. Світи, в яких живуть різні суспільства, – це різні світи, а зовсім не один і той самий світ із різними навішаними на нього ярликами» [7, с. 131].

Отже, різні мови як змістотворчі системи задають певні моделі пізнання й організовують досвід по-різному через відмінність категоріальних систем, отже, конструюють різні світи, в яких живуть його носії. Звичайно ж, такі висновки на перший погляд свідчать про абсолютну неможливість перекладу мови хопі будь-якою європейською мовою. Але гіпотеза лінгвістичної відносності вкрай проблематична: той факт, що подібні відмінності вдалося висловити англійською мовою, вже говорить про те, що заява про неможливість адекватного перекладу є необґрунтованою. Завжди існують труднощі, але це не означає, що вони можуть бути перебільшені до лінгвістичної відносності. Якщо ми приймаємо положення про те, що здатні мислити лише в межах певного концептуального або мовного каркасу, то це означає, що ми можемо сприйняти тільки ту інформацію, яка вписується в його рамки. Тому якби цілковиті невдачі в перекладі мали б місце, то швидше за все ми б про них не знали. Можливо, деякі терміни не мають відповідних еквівалентів в інших мовах, але це також не означає, що фонові лінгвістичні значення не можуть бути адекватно передані за допомогою інших висловлювань.

Поряд із теорією Сепіра-Уорфа не менш актуальною в рамках цієї проблеми є гіпотеза «онтологічної відносності» В. Куайна. У цій теорії акцент робиться передусім на онтологічній відносності концептуальних каркасів, а доводи на користь несумірності ґрунтуються на уявленні про різне

сприйняття світу, що укорінене в різних мовах. В. Куайн прояснює це положення на основі прикладу з індіанцем і кроликом. Якщо індіанець указує на кролика, то залежно від культурних особливостей сприйняття кожен може тлумачити таку вказівку по-своєму: як цілісний об'єкт, чи його частину, або часові особливості. Осмислення правил опису предметів відбувається абсолютно певним чином. Сприйняття дійсності завжди зумовлено контекстуальними особливостями нашого існування, інтерпретація позначається на осмисленні навколишнього світу. Наше розуміння реальності укладено в рамки певного контексту, який визначає інтерпретацію, а мовні правила демонструють певний зв'язок між мовою і світом. Ці правила співвідношень можуть значним чином відрізнятися в різних мовах і культурах. На основі цих висновків про взаємодію та співвідношення мовних каркасів В. Куайн виводить правило онтологічної відносності: всі теорії відносні й залежні від мовних особливостей і суб'єктивного сприйняття. Більше того, «немає сенсу говорити про те, що являють собою об'єкти теорії самі по собі, за межами обговорення питання про те, як саме інтерпретувати або переінтерпретувати одну теорію в іншу» [2]. Отже, еквівалентний переклад не доступний через відмінності в концептуальних схемах індивідів, які безпосередньо пов'язані з мовними відмінностями. Об'єктивні підстави для єдиних критеріїв перекладу відсутні, а пізнання й сприйняття обмежені через відмінності в концептуальних схемах.

Ницівна критика тези про несумірність була представлена Дональдом Девідсоном у статті «Про ідею концептуальної схеми». Д. Девідсон уважає ідеї лінгвістичної та онтологічної відносності надуманими. Він називає це третьою догмою емпіризму, яка являє собою поділ на концептуальні схеми та емпіричний зміст. У двох попередніх догмах, перша з яких була обґрунтована Карнапом, а друга – членами Віденського гуртка, по-перше, стверджувався поділ на аналітичні речення, які істинні в силу своєї лінгвістичної належності й синтетичні – істинні – в силу своєї фактичної відповідності; по-друге, істинність теорії визнавалася лише після емпіричної перевірки її відповідності дійсності. Як уважає Д. Девідсон, В. Куайн зміг позбутися цих двох догм, але ввів третю – догму схеми та змісту, що передбачає окреме існування світу й наших про нього уявлень. Такий погляд, згідно з яким навколишня дійсність і наші про неї теорії існують окремо, видається Д. Девідсону вельми суперечливим. Більше того, Д. Девідсон переконалий, що проблема взаємоперекладу перебільшена. Коли відбувається інтерпретація мови, якщо ми поділяємо одну теорію істини, вона слугує основою нашого взаєморозуміння. В інших випадках інтерпретація та розуміння відбуваються на підставі теорії істини суб'єкта й відповідно до неї. Д. Девідсон визнає, що «істина пропозицій є відносною щодо мови, але вона є об'єктивною, наскільки це можливо. Відмовляючись від дуалізму схеми й реальності, ми не відкидаємо наші пропозиції й переконання, а відновлюємо безпосередній доступ до знайомих об'єктів, чії «гримаси» роблять їх справжніми або помилковими» [1]. Ми не можемо говорити про можливість повного неуспіху перекладу. Що ж стосується часткового неуспіху, то з огляду на те, що мова може інтерпретуватися успішно тільки тоді, якщо зрозумілі переконання мовця, знання внутрішніх засад співрозмовника дасть цілісне розуміння значення. Осмислення розбіжностей можливе тільки в тому разі, якщо існує певна згода, фундаментом якої є наше переконання в істинності висловлювань співрозмовника. Цей принцип довіри є засобом, що оптимізує згоду. За допомогою нього ми маємо змогу інтерпретувати слова та внутрішні інтенції мовця.

Д. Девідсон убачає парадокс в основі концептуального релятивізму: відмінність має сенс, якщо є загальна координувальна система, але це суперечить самому положенню про несумірність. Водночас «ми не можемо опинитися в становищі, в якому ми були б здатні вирішити, що інші мають поняття або переконання, які радикально відрізняються від наших власних» [1]. Осмисленою підставою для того, щоб ска-

зати, що схеми різні, не існує. Сама можливість помислити відмінність у концептуальних схемах уже передбачає той факт, що наша власна схема є фундаментом для фіксування відмінностей. Володіння мовою й концептуальна схема нерозривно пов'язані, більше того, мова невіддільна від свідомості, тому ми не маємо змоги відкинути нашу власну схему для знаходження нейтральної позиції задля ефективного порівняння концептуальних схем. Не можна стверджувати відмінність між концептуальними схемами так само, як і не можна стверджувати всезагальну єдність концептуальної схеми: «Оскільки ми не можемо обґрунтовано стверджувати, що схеми різні, тому ми не можемо вважати, що схема є однією й тією самою» [1].

Схожі висновки щодо надуманості й перебільшеності проблем несумірності концептуальних схем і неможливості перекладу робить і К. Поппер. Необхідно кинути виклик релятивізму, адже прогрес виробництва озброєння поставив долю людства в залежність від досягнення взаєморозуміння мирним шляхом: війна мечів повинна замінитися війною слів [6, с. 10].

В основі ірраціональних концепцій на кшталт релятивізму лежить «міф концептуального каркасу», згідно з яким у разі, якщо учасники комунікації не поділяють один концептуальний каркас, раціональне взаємодія неможлива через відсутність загальних підстав для дискусії. Прихильники концептуального релятивізму наполягають на тому, що ми не можемо навіть помислити досягнення згоди щодо критеріїв оцінювання теорій. Адже загальноприйнятим є положення про те, що для початку такого обговорення необхідна наявність сукупності певних аксіом, тобто концептуального каркасу. Для більш детального обґрунтування критики концептуального релятивізму К. Поппер розрізняє поняття несумірності й несумісності. Саме несумірність передбачає відсутність загальної логічної підстави, а отже, необхідних передумов плідних критичних дискурсів. Але, як правило, ми маємо справу саме з несумісністю, що все ж таки передбачає наявність єдиних умов, на підставі яких раціональне обговорення стає можливим. На численних прикладах з історії науки К. Поппер демонструє можливість обґрунтованої критики найрізноманітніших наукових теорій.

Зростання знань пов'язане виключно з існуванням розбіжностей, які неминучі, але не обов'язково повинні призводити до насильства. К. Поппер бачить запорукою успішності таких дискусій саме попередні розбіжності: «Західна цивілізація є результатом зіткнення або конфронтації різних культур, а значить, і результатом конфронтації різних концептуальних каркасів» [6, с. 560].

Прихильники помилкової, за словами К. Поппера, думки діляться на два табори: ті, хто наполягає на істинності деякої заданої системи, і прихильники релятивізму, які заперечують можливість існування такої системи й дотримуються думки про несумірність концептуальних каркасів, а також неможливість раціонального вибору та дискусії. Помилковий метод призводить до догматизму й розвитку релятивістських поглядів про несумірність, а правильний метод критичної дискусії шляхом порівняння наслідків теорій (або концептуальних каркасів) слугує вдосконаленню наших оцінок і способів. Саме тому одним із найважливіших винаходів Західної цивілізації є саме критична дискусія, що, на думку К. Поппера, була основним джерелом прогресу науки. Уведення критичного методу стало унікальною подією в історії людства: саме так, замість того щоб догматично захищати певну теорію, робиться спроба аналізу й перевірки всіх логічних наслідків обговорюваної теорії.

Захисники релятивізму занадто завищують вимоги до умов досягнення порозуміння, а то й заперечують цю можливість зовсім. Дійсно, дискусія може бути проблематичною між учасниками, які володіють різними концептуальними установками, але завжди буде плідною і сприятиме розширенню інтелектуального горизонту: «Концептуальні каркаси, подібно до мов, можуть виступати як бар'єри; але

чужий концептуальний каркас, так само як чужа мова, не є абсолютним бар'єром. Так само як прорив мовного бар'єру – нелегке, але вкрай вдячне заняття».

У рамках «міфу концептуального каркасу» також уважається, що перехід від однієї наукової парадигми до іншої робить непорівнюваними старий і новий каркаси, тому що вони є соціальним зв'язком і являють собою певний спосіб бачення відповідно до прийнятої теорії, спосіб життя і світогляд. К. Поппер показує, що навіть при зміні наукових парадигм дискусії тривають, а теорії не обов'язково будуть несумірні. Будь-яка теорія будеться на інтерпретації чуттєвих спостережень, і так само спостереження проникнуті теоріями, але завжди залишається місце для переінтерпретації старої категорії об'єктивності. Метод критичної науки допоміг нам вийти за межі обмежень з боку наших почуттів і установок, а також розширити наші уявлення про світ, який сприймається не лише як конгломерат речей і їх властивостей. Критичний метод дав нам змогу навіть фрагментарно розуміти мову бджіл. Розвиток тверджень, подібних до поняття абсолютної відносності й несумірності, може спричинити деградацію науки.

Неважливо, криється наш каркас у конвенціональній мові або людській природі, що обмежує наше повноцінне сприйняття навколишнього світу, «метод критичної дискусії надає нам можливість перевершити не тільки набуті під впливом культури, а й вроджені концептуальні каркаси... Уже з часів Геракліта з'являлися революціонери, які вчили нас, що світ складається з процесів, а окремі речі є такими лише по видимості, в дійсності вони являють собою процеси» [6, с. 592].

Ідеї про несумірність, що лежать в основі радикального релятивізму, в умовах полікультурності стали основним виправданням прагнення до культурної сегрегації й руйнівною силою, що підриває основу толерантності та поваги до інакшості. Інклюзивне громадянське суспільство передбачає включення субкультур, адже якщо вони залишаться замкнутими у своєму просторі, то можуть стати чужими один одному, що призведе до виникнення паралельних суспільств. Те, що незрозуміле, невідоме та чуже, завжди асоціюється із загрозою. Але, як було показано в роботі, відмінності в особливостях різних «систем координат», що зумовлюють відповідне сприйняття навколишньої дійсності, неможливо ні довести, ні спростувати. Можна сміливо стверджувати тільки те, що емпіричні дані свідчать про протилежне: наші внутрішні орієнтири не можуть бути непереборною перешкодою на шляху до взаєморозуміння, тому доводи прихильників теорій несумірності не обґрунтовані.

Заперечення необхідності пошуку загального уявлення про мораль і справедливість може обернутися насильством, а відкидання всіх критеріїв оцінювання тих чи інших ціннісних систем перешкоджає будь-яким спробам обґрунтованої критики навіть у разі злочинних дій. З огляду на незворотні процеси прогресуючої глобалізації й загальної інтеграції пошук засобів для подолання культурних бар'єрів не тільки актуальний, а й необхідний.

Література

1. Девидсон Д. Об идее концептуальной схемы / Д. Девидсон [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.kph.npu.edu.ua/!e=book/clasik/data/davidson/schem.html>.
2. Куайн В. Онтологическая относительность / В. Куайн [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/kuajn.html>.
3. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант ; пер. с нем. Н. Лосский. – М. : Мысль, 1994. – 574 с.
4. Карнап Р. Эмпиризм, семантика и онтология / Р. Карнап [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://elibrary.org.ua/philosophy/ua_show_archives.php?subaction=showfull&id=1175752680&archive=1397803661&startfrom=&ucat=5&.
5. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун ; пер. с англ. И. Налетова. – М. : АСТ, 2009. – 310 с.

6. Поппер К. Миф концептуального каркаса / К. Поппер // *Логика и рост научного знания. Избранные работы.* – М. : Прогресс, 1983. – 606 с.
7. Сепир Э. Статус лингвистики как науки / Э. Сепир // *Языки как образ мира.* – М. : АСТ, Terra Fantastica, 2003. – С. 127–138.
8. Уорф Б. Отношение норм поведения и мышления к языку / Б. Уорф // *Языки как образ мира.* – М. : АСТ, Terra Fantastica, 2003. – С. 157–201.
9. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд ; пер. с англ. и нем. А.Л. Никифорова. – М. : Прогресс, 1986. – 543с.
10. Bernstein R. Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics, and praxis / R. Bernstein. – Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1983. – 320 p.
11. Bernstein R. Incommensurability and Otherness Revisited / R. Bernstein, E. Deutsch (eds.) // *Culture and Modernity: East – West Philosophical Perspectives.* University of Hawaii Press, 1991. – P. 85–103.
12. Healy P. Overcoming incommensurability through intercultural dialogue / P. Healy // *Cosmos and History.* – 2013. – Vol. 9. – № 1. – P. 265–281.
13. Yates S. Are there Alternative Conceptual Frameworks? / S. Yates // *Auslegung.* – 1986. – № 13. – P. 51–62.

Анотація

Батракіна Є. Є. Парадокс несумірності концептуальних каркасів. – Стаття.

У статті розкрито парадоксальну природу ідеї несумірності концептуальних схем. Розглянуто становлення уявлень про несумірність і виділено два підходи у вирішенні цієї проблеми: каркаси несумірні й кожен відображає істину по-своєму; така ідея необґрунтована, тому що не має ніякої можливості довести цю несумірність. У рамках першого підходу проаналізовано теорії Т. Куна та П. Фейерабенда, лінгвістичної відносності Е. Сепіра й Б. Уорфа, онтологічної відносності В. Куайна. Другий підхід ґрунтується на критичному перегляді ідеї несумірності, що можна знайти в роботах Р. Бернстайна, Д. Девідсона та К. Поппера. На основі аналізу їхніх зауважень виявлені основні суперечності в обґрунтуванні ідеї несумірності концептуальних каркасів. Також зроблено висновки про негативні наслідки її трансформацій у рамках концептуального релятивізму: руйнування універсальних основ толерантного співіснування різних ціннісних систем у сучасному плюралістичному суспільстві.

Ключові слова: несумірність, концептуальна схема, релятивізм, несумісність, раціональність.

Аннотация

Батракина Е. Е. Парадокс несоизмеримости концептуальных каркасов. – Статья.

В статье раскрыта парадоксальная природа идеи несоизмеримости концептуальных схем. Рассмотрено становление представлений о несоизмеримости и выделены два подхода в решении этой проблемы: каркасы несоизмеримы и каждый отражает истину по-своему; такая идея необоснованна, так как не существует никакой возможности доказать эту несоизмеримость. В рамках первого подхода проанализированы теории Т. Куна и П. Фейерабенда, лингвистической относительности Е. Сепира и Б. Уорфа, онтологической относительности В. Куайна. Второй подход основывается на критическом пересмотре идеи несоизмеримости, что можно найти в работах Р. Бернстайна, Д. Дэвидсона и К. Поппера. На основе анализа их замечаний выявлены основные противоречия в обосновании идеи несоизмеримости концептуальных каркасов. Также сделаны выводы о негативных последствиях ее трансформаций в рамках концептуального релятивизма: разрушение универсальных основ толерантного сосуществования различных ценностных систем в современном плюралистическом обществе.

Ключевые слова: несоизмеримость, концептуальная схема, релятивизм, несовместимость, рациональность.

Summary

Batrakina E. E. The paradox of the incommensurability of conceptual frameworks. – Article.

The article reveals the paradoxical nature of the idea of incommensurable conceptual schemes. Attention is given to the formation of ideas about the incommensurability. Two approaches to solving this problem are highlighted: frameworks are incommensurable and each reflects the truth in his own way; such an idea is unfounded, since there is no way to prove this incommensurability. In the first approach the theory of T. Kuhn and P. Feyerabend, linguistic relativity E. Sapir and B. Whorf, ontological relativity W. Quine are analyzed. The second approach is based on a critical review of the idea of incommensurability, which can be found in the works of R. Bernstein, D. Davidson and K. Popper. On the basis of their comments major contradictions in the justification of the idea of incommensurability of conceptual frameworks are revealed. Also conclusions are made about the negative consequences of its transformation in conceptual relativism: the destruction of the universal foundations of tolerant coexistence of different value systems in a modern pluralistic society.

Key words: incommensurability, conceptual scheme, relativism, incompatibility, rationality.

УДК 930.85(470)«18»

А. Р. Бурій
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії

Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка

БОРІТЬБА ТЕНДЕНЦІЙ У РОСІЙСЬКІЙ КУЛЬТУРІ XIX СТОЛІТТЯ. ЧАСТИНА I

XIX століття в історії культури Росії посідає особливе місце. Це – століття небувалою злету, коли Росія висунила геніїв у всіх сферах духовної культури: в літературі, живописі, музиці, науці, філософії. Якщо в економічному й соціально-політичному розвитку Росія дуже відставала від передових європейських країн, то в культурних досягненнях вона йшла нарівні з ними¹. Надзвичайно важливою фігурою постав М. Карамзін зі своїми «Листами російського мандрівника» (1791–1795, 1801), а потім «Історією держави Російської» (1804–1826), який зробив сучасний стан та історію Росії² (нехай навіть і спотворену великодержавними мотивами) предметом художнього, публіцистичного й наукового інтересу. Саме М. Карамзін був на рубежі XVIII–XIX ст. «своєчасною» постаттю для російської культури, тоді як, наприклад, М. Новіков та О. Радищев, як писав про це В. Розанов, поширювали «несвоєчасні слова», казали «правду», але «в той час – не потрібну», отже, не зрозумілу сучасникам й не засвоєну культурою цього часу [16, с. 337]. Услід за М. Карамзіним ішов О. Пушкін, який розв'язував інше принципово важливе для Росії завдання, що його Ф. Достоевський назвав у своїй промові про О. Пушкіна «всесвітньою чутливістю»³.

Реальна картина російської культури XVIII–XIX ст. ускладнювалася тим, що ідеї лібералізму й західницькі реформи нерідко породжувалися владними структурами – монархом і його оточенням, а охоронно-консервативні й «почвенницькі» настрої йшли «знизу», збігаючись із настроями народних мас і більшості провінційного помісного дворянства⁴. У попередніх дослідженнях уже йшлося про специфіку російської культури у XVII столітті [4; 6; 8; 9] й окремі чинники її функціонування в наступному, XIX, столітті [5] (у тому числі й у двох підручниках для сту-

дентів ВНЗ [3; 7]). Зокрема, йшлося про те, що парадокси культурно-історичного розвитку Росії у XVIII ст. й у першій половині XIX ст. отримали концентроване вираження в так званій «*демократії несвободи*». Річ у тому, що й російське дворянство відчувало на собі прес тих найтяжчих умов, у які воно в силу історичної діалектики поставило більшості населення країни. Не можна бути вільним, пригнічуючи інших, не може бути вільним народ, який уярмлює інші народи. Але народ, який не вільний, прагне повалення цієї несвободи. І позаяк він прагне до її повалення, то інтереси його звільнення збігаються з інтересами всіх пригноблених. Якщо російське самодержавство виступало як централізувальна сила, то представники російської культури XVIII ст., які уособлювали тенденції звільнення, поновлення, динамічного розвитку, були силою децентралізувальною. Відтак «революційні» починання «верхів» самі собою були вельми відносними і внутрішньо суперечливими: за влучним формулюванням М. Кагана, європеїзуючи Росію, Петро, Єлизавета й Катерина II і тут довели до крайності ту межу їхньої влади, яка зближувала її зі східними деспотіями⁵ [12, с. 157–158]. Отже, в ядрі російської культури означилися дві взаємовиключні схильності – *доцентрова* (орієнтована на збереження національної своєрідності) й *відцентрова* (спрямована на розмивання національної специфіки та вихід за межі такої детермінації), яким надалі належить відіграти в російській культурі чільну роль. Протягом усього XIX ст. класики російської літератури, мистецтва, філософії, науки, суспільно-політичної й релігійної думки зберігали певну рівновагу доцентрових і відцентрових факторів культурного розвитку Росії⁶. Їх аналіз і є метою пропонованого дослідження, що постає продовженням згаданих вище публікацій.

¹ На відміну від багатьох розвинених культур Західної Європи, де формування національної класики було пов'язано з початком епохи Відродження, з епохою класицизму або епохою Просвітництва, в Росії класична культура почала формуватися відносно пізно – разом із процесом пробудження національної самосвідомості російського народу (на рубежі XVIII–XIX ст.).

² М. М. Карамзін ще у XVIII ст. інтуїтивно відчув потрібну та своєчасну для російської культури початку XIX ст. проблему її національної самоідентичності.

³ Тобто універсальною здатністю відображати засобами своєї культури ідеї та образи інших культур – західних і східних, не зраджуючи при цьому національній специфіці, і тим самим включатися в історію світової культури на правах її органічної складової частини, яка характеризується спільними з іншими ідеями, мотивами, образами, асоціаціями.

⁴ Власне, усі ці суперечності були стисло сформульовані М. Бердяєвим: «Росія – найбільш бездержавніша, найанархічніша країна світу. І російський народ – найаполітичніший народ, який ніколи не вмів облаштувати власну землю... Росія – найбільш державницька та найбюрократичніша країна світу; усе в Росії перетворюється на інструмент політики. Російський народ створив наймогутнішу у світі державу, найвеличнішу імперію. Від Івана Калиту послідовно й уперто «збиралася» Росія, досягнула обширів, що вражають уяву всіх народів. Сили народу ... віддаються колосі державності... Інтереси творення, підтримання й оберігання величезної держави посідають цілком виняткове й домінуюче місце в російській історії... Особистість була придушена велетенськими масштабами держави з її непосильними вимогами. Таємнича суперечність наявна у ставленні Росії та російської свідомості до національності... Росія – найбільш нешовіністична країна у світі. Націоналізм у нас завше справляє враження чогось неросійського, надуманого, чогось неприродного... Російському народові геть не притаманні агресивний націоналізм, схильність до насильницької русифікації. Росія – найбільш націоналістична держава світу, країна небачених ексцесів націоналізму, пригнічення підлеглих націй русифікацією, країна національних хвастошів, країна, де все націоналізовано, навіть вселенська церква Христова, країна, яка вважає себе єдиною обраною й відкидає всю Європу як гниль і виплід диявола, приречений на загибель. Російська історія виплодила виняткове явище – цілковиту націоналізацію церкви Христової, яка визначає себе як вселенську. Церковний націоналізм – характерне російське явище... Росія – країна нечуваного сервілізму й несамовитості покірливості, країна, позбавлена усвідомлення прав особистості, країна, що не захищає гідності особи, країна інертного консерватизму, поневолення релігійного життя державою...» [2, с. 274–277; 279; 283].

⁵ Іншими словами, в Росії вестернізація парадоксально виступала як засіб її орієнталізації, а зовнішня демократизація життя слугувала зміцненню абсолютизму східно-деспотичного типу. Дарування Катериною II нових «вольностей» дворянству було органічно пов'язане з посиленням кріпацтва, а апологія «освіченої монархії» була не більш як парадним фасадом східного абсолютизму (державінська Феліца – не дарма «киргиз-кайсацька царівна», а її придворний сановник має титул «мурзи»). Численні «зловживання» наростали з величезною швидкістю. Їх практично неможливо було викоренити, адже держава ... сама їх і породжувала» [13].

⁶ Це значною мірою визначало міру їх «класичності» (в межах історії російської культури) поряд із власне творчими критеріями їхньої діяльності. Однак ця рівновага відцентрового/доцентрового в російській культурі була вкрай нестійкою.

Як зазначав Ю. Лотман, російська культура характеризується зміною періодів, для яких властива «рівноважна структура», епохами бурхливого культурного розвитку й непередбачуваного історичного руху, коли рівновага в принципі порушена. «Суб'єктивно періоди рівноважних структур ... схильні відводити собі центральне місце в культурному універсумі. Нерівноважні, динамічні епохи схильні до заниженої самооцінки, розглядають себе у просторі семіотичної та культурної периферії й позначені прагненням до стрімкого обгону культурного центру, який постає і як притягальний, і як потенційно ворожий» [15, с. 127].

Показовим явищем російської культури першої третини XIX ст. були «Філософічні листи» Петра Чаадаєва, які висловили амбівалентне ставлення як до Росії, котра автором зараховувалася як до культурної периферії, так і до Заходу, що тлумачиться як культурний центр, настільки ж ідеалізований, наскільки і чужий російській культурі. По суті, феномен П. Чаадаєва полягає в згорнутому, стислому вигляді культур-філософською дилемою західництва та слов'янофільства, яка незабаром заявила про себе вже низкою імен, що полемічно розмежовувалися між собою. У першому найбільш відомому з «філософічних листів» П. Чаадаєв сформулював відмінні риси тієї «своєрідної цивілізації», яку являє собою Росія: «Ми не належимо ні до Заходу, ні до Сходу, і в нас немає традицій ні того, ні іншого»; «винятковість» російського народу пояснюється тим, що «ми належимо до тих націй, які ніби не входять до складу людства, а існують лише для того, щоб дати світові який-небудь важливий урок»; «ми живемо одним теперішнім у найтісніших його межах, без минулого й майбутнього, серед мертвого застою», «стоячи ніби поза часом». Чаадаєв дорікає російській народ у духовному «кочівництві», у «сліпому, поверхневому, часто невмілому наслідуванні інших націй», що призводить до того, що «кожна нова ідея безслідно витісняє старі» («природний результат культури, повністю заснованої на запозиченні та наслідуванні»), в «безпечності життя, позбавленого досвіду й передбачення» [17, с. 45–49]. Говорячи про риси російського національного характеру, П. Чаадаєв пояснює відзначену іноземцями «відчайдушну відвагу» росіян типовою для них нездатністю «до поглиблення та наполегливості», а «байдужість до життєвських небезпек», що викликає подекуди захоплення сторонніх спостерігачів, – настільки ж повною «байдужістю до добра і зла, до істини й брехні». П. Чаадаєв навіть схиляється до висновку, що в російській культурі є «щось вороже всьому справжньому прогресу» [17, с. 50–51] – те, що ніби ставить Росію поза всесвітньою історією, поза логікою становлення та розвитку світових цивілізацій⁷.

У 1840-і рр. суперечлива концепція П. Чаадаєва, який зробив предметом свого дослідження співвідношення Росії й Заходу одночасно в плані категоричної вибраності та самознищення, комплексу національної неповноцінності, дезінтегрувалась, розколовшись на дві – західництво і слов'янофільство. Водночас, незважаючи на виразну прихильність представників однієї концепції – західників – до Заходу, а представників іншого – до Сходу (Росії), незважаючи на пафос апології національної самотності й

винятковості у слов'янофілів і, навпаки, пафос національного самозречення й утвердження єдиного шляху світової культури та цивілізації в західників, в обох концепціях культурного й цивілізаційного розвитку було багато спільного: і відчуття обраності, відособленості Росії та російської культури серед інших націй і культур, і спроби пояснити це тими чи тими історичними закономірностями (через категорії відсталості, прогресу, традиції, самотності, народності, загального й особливого в національному розвитку тощо), і прагнення тим чи іншим способом подолати наявний розрив між Заходом і Сходом. Мав слушність О. Герцен, який писав у некролозі на смерть К. Аксакова: «У нас була одна пристрасть, але не однакова ... – почуття безмежної ... любові до російського народу, до російського побуту, до російського складу розуму. І ми, як Янус або як двоголовий орел, дивилися в різні боки, тоді як серце билось одне» [11, с. 10]. Російські західники, як і російські слов'янофіли, були ідеалістами: одні ідеалізували Захід, інші – Росію; ті й ті пропонували дещо утопічні шляхи розв'язання реальних проблем. Ю. Лотман зазначав, що «російський західник був дуже мало схожий на реальну людини Заходу своєї епохи і, як правило, дуже погано знав Захід: він конструював його за контрастом із повсякденною російською дійсністю. Це був ідеальний, а не реальний Захід» [14, с. 117–118]. Аналогічними були уявлення про Росію у слов'янофілів, які набагато краще знали Захід, ніж власну батьківщину⁸. Сама ж полеміка західників і слов'янофілів, що набувала іноді різких форм, багато в чому визначається взаємодоповнюваністю цих напрямів російської суспільної думки: ідейні противники потребували один одного як матеріалу для свого самоствердження та боротьби з опонентами; вони тільки й могли існувати «в парі» – як бінарна смислова структура. Інша бінарна смислова структура, яка виявилася в російській культурі її класичної пори, – це протистояння охоронцям-консерваторам «прогресистів» будь-якого роду (лібералів, демократів, пізніше – соціалістів)⁹. До середини XIX ст. вже хронічне протистояння консервативних і демократичних сил у російській культурі набуло характеру опозиції дворянської та різночинської культур, які висувають свої естетичні й моральні, політичні та науково-пізнавальні норми й цінності. Народження та утвердження в суспільному житті демократичної різночинської культури та її головного носія – різночинної інтелігенції, що утворилася з різних класів російського суспільства (дворян, духовенства, чиновництва, міщанства, а пізніше й селянства), призвело до зміни пріоритетів у структурі російської культури. Російська інтелігенція, за характеристикою М. Бердяєва, була не соціальною, економічною чи професійною групою, а ідеологічною, «об'єднаною виключно ідеями, до того ж ідеями соціальними». Саме на ідеологічному ґрунті розвиваються в культурі «ідейна нетерпимість» і «крайній догматизм», «безпідставність» («розрив із будь-яким становим побутом і традиціями»), «соціальна мрійливість», політичний радикалізм, що був перенесенням політики «в думку та літературу» [1, с. 17–18].

Це значною мірою зумовило роль літератури й літературної критики в російській культурі XIX ст., їх вплив на

⁷ За подібними висловлюваннями, які зовні видаються песимістичними й мізантропічними, стоїть прагнення вибудувати типологію світових культур і цивілізацій, виявити серед них місце для Росії та її культури, показати її принципову своєрідність, сутнісну відмінність від інших, навіть винятковість, тобто послідовно культурологічна позиція мислителя, що виявляє схильність до компаративістського підходу.

⁸ За Ю. Лотманом, «зіткнення російських західників із реальним Заходом, як правило, супроводжувалося настільки ж трагічним розчаруванням, як і зіткнення їхніх супротивників із реальною російською дійсністю» [14, с. 117–118].

⁹ Уперше ця соціокультурна антиномія чітко заявила про себе вже в кінці XVIII ст. в результаті розколу дворянської культури на два ворожі один до одного крила – консервативне та ліберальне. Піком загострення стосунків між цими двома тенденціями став виступ декабристів на Сенатській площі. Повстання декабристів стало соціально-політичним результатом тих складних соціокультурних процесів, які відбувалися підспудно в російському суспільстві, поступово накопичуючи й поглиблюючи ідеологічне протистояння лібералів та «оборонців». Поразка російських лібералів у 1820-х рр. свідчила про невідповідність російського суспільства до серйозних перетворень на шляху зближення Росії з європейським Заходом, про глибоку та органічну прихильність як «верхів», так і «низів» у російській державі цінностям традиційної культури й архаїчним традиціям. Дилема «Захід – Схід», яка так гостро стояла перед Росією, раніше – Московією, а ще раніше – перед Руссю ще з дохристиянських часів, так і не отримала свого остаточного завершення ні в період ліберальних реформ Олександра I, ні в період жорсткого авторитарного правління Миколи I.

суміжні явища російської культури – філософію та громадсько-політичну думку, живопис й музику, моральні та релігійні шукання російської класики, тобто, кажучи загалом, літературоцентризм російської культури XIX ст. О. Герцен писав: «У народу, позбавленого суспільної свободи, література – єдина трибуна, з висоти якої він змушує почути крик свого обурення і своєї совісті. Вплив літератури в подібному суспільстві набуває розмахів, давно втрачених іншими країнами Європи» [10, с. 198]. Література й літературна критика перебрали на себе функції тих сфер культури, які з політичних, цензурних, релігійних та інших причин не могли розвиватися вільно: філософії, суспільної думки, гуманітарних наук, публіцистики, неортодоксальної релігійності¹⁰. Як результат, усі культурні процеси в Росії різко політизувалися: ідеологи консервативно-охоронного табору робили ставку на заборонну стратегію у сфері культури (політичну й духовну цензуру, боротьбу з інакомисленням, поліцейські заходи при наведенні культурного «порядку» тощо), припинення культурного плюралізму, насадження «офіціозу» як єдино дозволеної культурної парадигми; навпаки, ідеологи радикалізму за будь-яку ціну прагнули до підриву *status quo*, дискредитації офіційної ідеології та культури, розхитування загальноприйнятих норм і критеріїв оцінювання. Якщо офіційна пропаганда робила наголос на апологію горезвісної триади графа С. Уварова («самодержавство – православ'я – народність»), то радикали протиставляли самодержавству селянську демократію (апелюючи до патріархальної громади як першооснови демократичного ладу), православ'ю – досягнення природознавства й подекуди атеїзм (який за своїм пафосом швидше нагадував нову світську релігію, абсолютизуючи висновки науки, ніж заперечення релігії як такої, на апофатизмі атеїзму російської інтелігенції наголошував пізніше М. Бердяєв), народності ж офіційній, що трактувалася як патріархальне смиреннотерпіння, покірність владі, вірність переказам, протиставлялися народний бунт, самоврядування народу, народна творчість, пробудити які від вікової сплячки відчували себе покликаними радикально налаштовані інтелігенти-просвітники, озброєні даними та методами передової західної науки. Відповідно, розвивалася в XIX ст. поляризація всіх категорій культури: офіційному ідеалізму протистояв матеріалізм (до того ж вульгарного гатунку), аполітичному «чистому мистецтву» – демонстративний культ користі, соціально-політична тенденційність у літературі та мистецтві, в критиці й естетиці, гуманітарному знанню (обтяженому ідеалізмом, суб'єктивізмом, метафізикою і, як видавалось радикалам, політичними симпатіями до влади) – досвідні позитивні науки (переважно природничі, особливо біологія й медицина), шануванню традицій та авторитетів – нігілізм: політичний і правовий, філософський та естетичний. У російській

культурі – особливо виразно в пореформений період (1860–1870-і рр.), на противагу культурі офіційній, народжувалася контркультура, пронизана революційними ідеями, матеріалізмом та атеїзмом. Громадянська сміливість і приватне безкорисливість ідеологів російського радикалізму¹¹ набували в російському суспільстві більшої популярності й впливовості особливо серед студентської молоді, до якої здебільшого і зверталися радикали, маючи на увазі майбутнє покоління країни, «дітей», які закономірно та неминуче приходять на зміну віджилому поколінню – «батькам»¹².

Панівна в російській культурі другої половини XIX ст. ідейно-політична конфронтація реакції й радикалізму зумовила невдачу «третьої сили» російської класичної культури – лібералізму, який співчував революційно та демократично налаштованій опозиції, але не приймав нігілістичних та екстремістських крайнощів радикалів; який намагався знайти компромісну позицію між владою й опозицією, але не співчував реакціонерам і відкидав політичний і культурний монополізм держави, нехтування владою політичних і духовних свобод, поліцейські методи боротьби з опозицією й інакомисленням¹³. Отже, в Росії з кінця XVIII ст. і протягом XIX ст. форма «середньої культури» (настільки характерна для Західної Європи) послідовно відтісняється та дискредитується одночасно двома сторонами – як охоронною, так і радикальною. Авторитет лібералізму, який ще на початку XIX ст. котирувався досить високо, послідовно падав, незважаючи на належні йому значні за своїм творчим і духовним потенціалом сили¹⁴, що блискуче відображено в казці М. Салтикова-Щедріна «Ліберал» із його вбивчою формулою політичного пристосуванства¹⁵.

Водночас з ігноруванням вітчизняного лібералізму як «пустощіву» культури дискредитувалася формула будь-якого політичного, соціального, культурного чи ідеологічного компромісу – як «справа наліво», так і «зліва направо». Це означало послідовне стимулювання в російській культурі як лівого, так і правого радикалізму при їхній взаємній непоступливості, непримиренності, взаємної нездатності до діалогу і схильності до «силової боротьби», тобто до розв'язання всіх суперечностей за допомогою сили. Насильство отримувало в російській культурі – і «справа» і «зліва», і «зверху» і «знизу» – культурне виправдання й метафізичний сенс як неминучий і необхідний засіб наведення громадського «порядку» того чи того роду, засіб відомого «виправлення» дійсності людиною, відповідно до певних цивільних або філософсько-релігійних, політичних і моральних ідеалів соціального ладу. Будучи санкціоноване соціально-політично й культур-філософськи, насильство ставало не тільки чинником російської суспільного життя, а й фактом російської культури. І це **соціокультурне укорінення насильства в російській культурі виявилось для**

¹⁰ Особливо це стосувалося політичної думки, яка могла розвиватися в умовах російського державного деспотизму лише в художньо завуальованій, алегоричній, метафоричній формі, тобто як інобуття літератури.

¹¹ О. Герцена, М. Бакуніна й М. Чернишевського, М. Добролюбова й Д. Писарева, а також їхніх численних однодумців – соратників та епігонів.

¹² Судові гоніння й політичні переслідування, цензурні утиски та заборони, що обрушилися на радикалів з боку офіційних кіл, ореол ідейного мучеництва й релігійного праведництва, різкий ідейний максималізм і репутація піклувальників про народну справу, правду-справедливість, соціально-політичне та культурне оновлення країни – усе це тільки стимулювало співчуття, цікавість і схвалення радикалізму в найширших колах інтелектуалів і загалом читачів. Навпаки, представники офіційної ідеології мали набагато менший авторитет у середовищі діячів культури, інтелігенції, студентства; сам факт співпраці чи духовно-морального альянсу з владою (у будь-якій культурній формі), як правило, засуджувався, а його культурно-історична значимість у громадській думці усвідомлено занижувалася. Характерне гасло радикалізму «Примиренню – ні!» викликало ледь не поголовне схвалення серед інтелігенції й демократичних сил: не можна поєднати інтереси «плантаторів» і «негрів», прихильників «домострою» та послідовників Бюхнера й Дарвіна, шанувальників Некрасова, тобто громадянськості в поезії, і шанувальників А. Фета, Ап. Майкова, М. Щербини та інших представників «чистого мистецтва».

¹³ Для ідеологів радикалізму ліберали були «заплямовані» контактами з владою й поступками офіційної ідеології; урядові ліберали також здавалися ненадійними союзниками через їхнє виразне вільнодумство, пристрасть до модернізаторських проєктів і демократичних ідеалів.

¹⁴ С. Соловйов, Б. Чичерін, І. Тургенєв, І. Гончаров, Ф. Буслаєв та ін.

¹⁵ У різних колах російського суспільства лібералізм отримував негативну, глузливо-іронічну інтерпретацію як «безбарвний», безликий, «ніякий» напрям громадської думки й політики, як утілення творчої імпотенції російської інтелігенції, що не наважувалася на рішучі дії та радикальний перегляд усталених норм, цінностей, традицій, як символ політичного й культурного боягузтва, боязливості, бляклості, яка не заслуговує іншого суспільного визнання, окрім презирства та огиди (не в кожному конкретно-особистісному випадку, а загалом як до соціокультурного, світоглядного явища).

неї доленосним, фатальним феноменом, який підготував російську революцію та зумовив її руйнівний для культури характер. Засвоюваний російською культурою європеїзм полягав не так у прийнятті ліберально-демократичних цінностей і принципів, нерозривно пов'язаних із західноєвропейською «серединною культурою» (яка амортизувала, згладжувала поляризацію соціокультурних тенденцій у розвитку західної культури), як у залученні до ідейно-морального спадку Великої французької революції з її ідеалами свободи, рівності і братерства (які дуже адекватно «лягали» на традиційні для російської культури уявлення про соборність, общинний колективізм, «мир» як стихійне самоздійснення соціальної гармонії). А цей спадок неминує передбачав як свій центральний, основоположний елемент «криваву любов Марата до свободи» (за В. Белінським). У свідомості ліворадикальної російської інтелігенції починало вкорінюватися дивне змішання любові й ненависті: два сильні та полярні за своєю спрямованістю почуття перетали бути взаємовиключними, навпаки, усвідомлювалися як взаємодоповняльні, нерозривно пов'язані одне з одним, а інколи як одне амбівалентне почуття. Ненависть визнається умовою й засобом досягнення загальної любові; деспотизм – шляхом досягнення свободи; насильство та жорстокість – передумовою майбутнього гуманізму й загальної щастя людей. Особливо красномовні тут визнання В. Белінського видатному лікареві Боткіну: «У мені розвинулась якась дика, шалена, фанатична любов до свободи та незалежності людської особистості, які можливі тільки в суспільстві, заснованому на правді й доблесті». «Вожевільна спрага любові все більше й більше пожирає мої нутроші, туга – важче та наполегливіше ... Я починаю любити людство по-маратівськи; щоб зробити щасливою найменшу частину його, я, здається, вогнем і мечем винищу би решту». В. Белінський доводив, що «поліпшення людини» тільки й «зробиться через соціальність», а тому «немає нічого вищого та благороднішого, як сприяти її розвитку й поступу. Але смішно думати, що це може зробитися саме собою, часом, без насильницьких переворотів, без крові. Люди такі зіпсуті, що їх насильно треба вести до щастя. Та й що таке кров тисяч порівняно з приниженням і стражданнями мільйонів» [3, с. 629–630]. Змішання любові й ненависті в різних поєднаннях стало основоположним принципом революційного крила російської культури, мало не фундаментом найвідцентровішої тенденції в її розвитку, що вимагала боротьби протилежностей як умови соціокультурної динаміки. «Караюча ліра», якою повинен «озброїтися» поет (ідеться про пам'ятні рядки М. Некрасова), була чи не єдиним плідним і правомірним інструментом мистецтва, яке стає на «службу» суспільству, горезвісній «соціальності»; «свята злість», ненависть до «ворогів народу», «гнобителів» остаточно «замінили» собою «мрію високого покликання», бо саму ненависть надихала любов, вона ж її виправдовувала, навіть підбурювала, провокувала. Якщо В. Белінський у «Творах Олександра Пушкіна» стверджував у 1840-і рр., що «дух аналізу» невідокремлюваний від «пристрасного, повного ворожнечі та любові мислення», то Д. Писарев у 1860-і рр., демонструючи безоглядний дух заперечення, взагалі відкидав «всеосаяжну, тепловату любов» і неодмінно похідну від неї «всєбічну терпимість, можливу тільки при зовсім безглуздому та безпристрасному погляді на життя». У результаті Д. Писарев робить незаперечний висновок: «Хто любить усе, той не любить рівно нічого; хто любить однаково сильно позивача та відповідача, страждальця і кривдника, істину й забобон, тупого обскуранта й геніального мислителя, той, вочевидь, не може бажати, щоб позивач виграв свій процес, щоб страждалець поборов кривдника, щоб істина перемогла забобон і щоб геніальний мислитель здобув рішучу перемогу над тупими обскурантами ... При такому ставленні до життя не може бути ні любові до людей, ні правильного й глибокого розуміння їхніх прагнень і страждань. Це дитяча байдужість до людей, це тупе нерозуміння життя...» [3, с. 630]. Ця думка виявилася надзвичайно популярною серед російської інтелігенції XIX ст., прихильної до демократичних і революційних ідей.

Водночас зі «зрівнюванням у культурних правах» любові й ненависті в російській культурі відбувався процес поширення того, що Д. Писарев назвав «негативні доктрини». Услід за спростуванням навколишньої соціальної дійсності, офіційної культури та ідеології, суспільно-політичного ладу тощо негативний погляд на все без винятку стає засобом випробування кожного явища на життєвість і цінність. Однак сила заперечення в багатьох випадках виявлялася такою, що перевищує можливості предметів заперечення; йшлося не тільки про спокуси «нігілізму». У цьому ж ряду перебуває й нещадний сміх М. Салтикова-Щедріна, рівною мірою вбивчий для глуповських «градоначальників» і для самих глуповців, для пошехонських мужиків і для «панів Головлових», для «ведмедів на воеводстві» й «добромисних зайців». Після М. Щедрина в російській дійсності не залишилося явищ, які не заслуговують осміяння та заперечення. Власне, це й була любов художника до своєї країни, до свого народу, сповнена ненависті, невідокремлювана від неї, – любов-ненависть: риса, настільки властива багатьом героям Ф. Достоєвського й відтворена ним як споконвічно російське амбівалентне світосприйняття, свого роду також бінарна структура російської культури, що не приймає компромісної середини.

Слабкість і млявість російської «золотої середини» – лібералізму – виявилася найяскравіше в тому, що найбільші постаті російської класичної культури уникли спокуси ліберальної «середини». Їхні світогляд і творчість – суперечливі суміш демократизму й консерватизму, радикалізму та реакційності – тісне зближення виняткових протилежностей, а не «зняття» суперечностей у нейтральному третьому; переважання внутрішньої боротьби над духовним примиренням, гармонійною єдністю, цілісністю. Бінарна структура російської культури ставала в результаті внутрішньою формою кожного її класичного вияву, як наслідок, способом виявлення її специфічного, унікального національного змісту, менталітету.

Література

1. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955 г. / Н.А. Бердяев. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
2. Бердяев Н. Судьба России / Н.А. Бердяев // Н.А. Бердяев. Судьба России: [сочинения] / Н.А. Бердяев. – М.: ЗАО «ЭКСМО-Пресс»; Х.: Фолио, 1998. – С. 267–476.
3. Бурий А.Р. Культура XVIII–XIX століть. Академічний курс / А.Р. Бурий. – Дрогобич: Видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2014. – 984 с.
4. Бурий А.Р. Культурно-історичний розвиток Росії у XVIII столітті: боротьба тенденцій і труднощі прогресу / А.Р. Бурий // Молодий вчений. – 2016. – № 10 (37). – С. 157–161.
5. Бурий А.Р. Про особливості культурного розвитку Росії XVIII–XIX ст. / А.Р. Бурий // Творчість М.О. Лосського у контексті філософії та культури російського Срібного віку: матеріали Міжнародної наукової конференції 2015 р. – Дрогобич: ТзОВ «Трек-ЛТД», 2016. – С. 227–249.
6. Бурий А.Р. Російська культура XVIII століття: боротьба тенденцій і труднощі прогресу / А.Р. Бурий // Актуальні питання та проблеми розвитку сучасної цивілізації: історичні, соціологічні, політологічні аспекти: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Херсон, 17–18 квітня 2015 р.). – Херсон: Видавничий дім «Гельветика», 2015. – С. 19–22.
7. Бурий А.Р. Світове мистецтво XVIII–XIX століть: [підручник для студентів ВНЗ] / А.Р. Бурий. – Дрогобич: Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2016. – 430 с.; іл.
8. Бурий А.Р. Деякі специфічні риси російської культури XVIII століття / А.Р. Бурий // Політологія, філософія, соціологія: контури міждисциплінарного перетину: матеріали Другої міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, 10–11 жовтня 2014 року). – Одеса: НУ «Одеська юридична академія», 2014. – С. 151–154.
9. Бурий А.Р. Парадокси культурно-історичного розвитку Росії у XVIII столітті / А.Р. Бурий // Історія, проблеми та необхідні умови становлення громадянського суспіль-

ства в Україні : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 30–31 січня 2015 року). – Львів : ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2015. – С. 39–42.

10. Герцен А. Волжский манифест и Россия в осадном положении / А. Герцен // Герцен А.И. Собрание сочинений : в 30 т. / А.И. Герцен. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1959. – Т. 17. – 1959. – С. 199–201.

11. Герцен А. Константин Сергеевич Аксаков / А. Герцен // Герцен А.И. Собрание сочинений : в 30 т. / А.И. Герцен. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1958. – Т. 15. – 1958. – С. 9–11.

12. Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. Книга вторая / М.С. Каган. – СПб. : ООО Издательство «Петрополис», 2003. – 320 с.

13. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века) / Ю.М. Лотман [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Lotman/01.php.

14. Лотман Ю. К построению теории взаимодействия культур (семиотический аспект) / Ю. Лотман // Лотман Ю.М. Избранные статьи : в 3 т. / Ю.М. Лотман. – Таллинн : Александра, 1992. – Т. 1. – 1992. – С. 110–120.

15. Лотман Ю. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении / Ю. Лотман // Лотман Ю.М. Избранные статьи : в 3 т. / Ю.М. Лотман. – Таллинн : Александра, 1992. – Т. 1. – 1992. – С. 121–128.

16. Розанов В. Опавающие листья. Короб первый / В. Розанов // Розанов В.В. Сочинения : в 2 т. / В.В. Розанов. – М. : Правда, 1990. – Т. 2 : Уединённое. – 1990. – С. 277–420.

17. Чаадаев П. Философические письма / П. Чаадаев // Чаадаев П.Я. Статьи и письма / П.Я. Чаадаев. – М. : Современник, 1989. – С. 38–146.

Анотація

Бурый А. Р. Борьба тенденций у российской культуре XIX столетия. Часть I. – Статья.

У статті досліджено ключові бінарні смислові структури в російській культурі її «золотого» періоду. Зокрема, актуалізовано суперечливість полеміки західників і слов'янофілів, які пропонували ідеалізовані шляхи розв'язання реальних проблем культурно-історичного розвитку Росії. На підставі аналізу протистояння «консерваторів» і «прогресистів» осмислено роль літератури й літературної критики в російській культурі XIX століття, їхній вплив на громадсько-політичну думку. Обґрунтовано невдачу лібералізму як «третьої сили» російської класичної культури, що послідовно відтісняється й дискредитується одночасно й охоронницькою, і ра-

дикальною стороною культурного протистояння. Доведено, що соціокультурне укорінення насильства та радикалізму в російській культурі мало доленосний для її розвитку характер.

Ключові слова: російська культура, лібералізм, радикалізм, нігілізм, західники, слов'янофіли.

Аннотация

Бурый А. Р. Борьба тенденций в русской культуре XIX века. Часть I. – Статья.

В статье исследованы бинарные смысловые структуры в русской культуре её «золотого» века. В частности, актуализирована противоречивость полемики западников и славянофилов, предлагавших идеализированные пути решения реальных проблем культурно-исторического развития страны. На материале анализа протистояния «консерваторов» и «прогрессистов» осмыслена роль литературы и литературной критики в русской культуре XIX века, их влияние на общественно-политическую мысль. Обоснована неудача либерализма как «третьей силы» русской классической культуры, последовательно оттесняемой и дискредитируемой одновременно и охранительной, и радикальной стороной культурного протистояния. Доказано, что социокультурное укоренение насилия и радикализма в русской культуре имело судьбоносный для её развития характер.

Ключевые слова: русская культура, либерализм, радикализм, нигилизм, западники, славянофилы.

Summary

Buryi A. R. The Clash of Tendencies in Russian Culture of the Nineteenth Century. Part I. – Article.

The articles analyses the key binary structures of the “golden Age” of Russian culture. The author stresses the contradictions of debates of Westernizers and Slavophiles, which searched for idealistic ways to solve real forms of Russia’s cultural and historical development. Having analyzed the contradictions of “conservatives” and “progressists”, the author defines the role of literature and literary criticism for the Russian culture of the nineteenth century, the influence of both onto the socio-political thought in Russia. The author explains the failure of liberalism as the “third power” in Russian classic culture, which consequently was pushed aside and discredited by both the protective and the radical side of cultural opposition. The author concludes that the sociocultural rootedness of violence and radicalism in Russian culture defined its development.

Key words: Russian culture, liberalism, radicalism, nihilism, Westernizers, Slavophiles.

УДК 316.62+32.019.5

В. О. Волковинська
кандидат філософських наук,
науковий співробітник Фонду Президентів України
Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського

«ВІДКРИТІСТЬ» У СОЦІАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ: ЩОДО ПРОБЛЕМИ ОКРЕСЛЕННЯ ФЕНОМЕНІВ «ПУБЛІЧНІСТЬ» І «ПРИВАТНІСТЬ»¹

Публічність часто розуміють як сферу суспільно значущої комунікації, часто – політичної комунікації. Саме так інтерпретують ідеї Х. Арендт і Ю. Хабермаса, і це не безпідставно. Однак публічність сама по собі – унікальний феномен, який може не тільки допомогти в оновленні нашого розуміння політичного (як сподівалась Х. Арендт), а й відкрити новий шлях до опису соціальності загалом. Питання точного визначення публічності досі залишається відкритим. Крім того, не визначеними залишаються критерії, за якими конкретне соціальне явище можна характеризувати як публічне чи приватне.

Питання окреслення сутності приватного й публічного в різних аспектах торкалися Х. Арендт, Ю. Хабермас, З. Бауман, Дж. Вайнтрауб, Дж. Дьюї, Р. Сеннет, Р. Файн, М. Діденко, М. Зейдель, Ю. Красін, В. Скобелева, О. Третяк, О. Ходус, Т. Черепанова, Д. Шевчук, Л. Фішман. Проте, незважаючи на наявність глибоких і вартих уваги розвідок на тему публічності та її місця в соціальній реальності, критерії визначення тих чи інших явищ як публічних чи приватних залишаються недостатньо виразно артикульованими.

Метою статті є експлікація найбільш поширеної стратегії розуміння приватного й публічного та виділення критеріїв їх визначення з метою уточнення принципів кваліфікації явищ соціальної реальності як публічних чи приватних.

Поняття «приватне» й «публічне» становлять основоположну відмінність між двома сферами та типами соціальних зав'язків. Приватність зазвичай асоціюють із більш безпечним, зрозумілим та інтимним простором. Ключовими характеристиками публічності вважають її видимість, спостережуваність для інших та орієнтацію на колективні дії або спільні інтереси багатьох людей. Відповідно, приватна сфера вважається сферою індивідуалізму й таємності, прихованості від суспільства. Тому пару понять «публічне – приватне» найчастіше застосовують для позначення тих соціальних сфер, які розрізняються між собою за однією із зазначених характеристик, тобто відкритості/прихованості або колективності/індивідуалізму. Саме ці характеристики Дж. Вайнтрауб називає фундаментальними для контрасту між приватним і публічним [10, с. 4]. Однак визначення публічності через характеристики відкритості й колективності є недостатнім і потребує уточнень.

Що потрібно розуміти під відкритістю соціального феномена? Тільки спостережуваність для багатьох певних формальних фактів чи, можливо, мова повинна йти про прозорість? Чи можна визначити якусь допустиму межу прихованості, яка зберігає конфіденційність особистої інформації індивідів, але одночасно забезпечує прозорість їхньої діяльності? Індивідуальність як критерій приватності також викликає багато запитань. Якщо йдеться лише про кількість зайнятих у певній діяльності людей, тоді тільки діяльність однієї людини можна вважати повністю приватною, адже ми не можемо провести межу між публічним і приватним за допомогою цифр, оскільки повертаємось до питання «багато – це скільки?». Якщо мова йде про колективні інтереси, то як можна стверджувати, що під критерієм суспільних інтересів не задовольняються інтереси якоїсь соціальної групи? Група може діяти за формою колективно, а от за змістом – приватно, якщо захищає тільки

власні інтереси. Проте найчастіше такою можливістю нехтують, адже існує неартикульоване, але поширене припущення, що одиничне означає часткове, а колективне – загальне. Уважають, що дії окремого індивіда майже завжди спрямовані на задоволення його власних, окремих, приватних інтересів, а от суспільство чи група частіше зацікавлені в досягненні загального блага, реалізації спільних інтересів. Саме тому в західній культурі індивіда, який бере на себе відповідальність за загальне благо, зображають героєм, а отже, відхиленням від норми. Отже, критерії відкритості/прихованості й індивідуальності/колективності пов'язані з багатьма неточностями та неявними припущеннями, що суттєво ускладнює їх використання.

Крім того, що критерії відкритості/закритості й колективності/індивідуальності не можна назвати очевидними та чіткими, не завжди вони супроводжують одне одного, а загальноприйнята інтуїція розуміння понять «приватне» і «публічне» не дає відповіді на запитання про необхідність і достатність обох названих критеріїв. Не визначено, чи обов'язково феномен повинен бути й прихованим, й індивідуалістичним, щоб бути феноменом приватності, чи достатньо однієї із цих двох характеристик. Так, сім'я, яку традиційно зараховують до сфери приватного життя, може сприйматись як цілком публічний феномен за умови порушення принципу таємності. Однак важко стверджувати, що публічність, створювана в цьому випадку, відповідає публічності політичної чи громадської діяльності. Також остання може бути менш відкрита та відома в суспільстві, ніж «приватне» життя так званих «зірок». Приватність і публічність легко можуть мінятися місцями під час аналізу таких явищ, як соціальні медіа, діяльність політичних та економічних груп, оскільки в цих випадках приватне виноситься в простір відкритості й колективності, але тим не менше публічним не стає. При цьому публічність діяльності громадських організацій може не перебувати у фокусі освітленості та відкритості для колективного спостереження в суспільстві, а тому залишатись начебто приватним феноменом у соціальному просторі.

Публічними повсякчас вважаються дії окремих особистостей – політичних лідерів, громадських активістів, медіанних осіб тощо. М. Діденко вказує на те, що «публічність може розумітись як спосіб особистісного самовираження, свого роду самореклама, яка здійснюється шляхом свідомого винесення на загальний огляд тих чи інших елементів приватного життя» [3, с. 53]. Тут здійснюється лише перехід приватного за змістом феномена в публічну форму: особисте самовираження не передбачає ні колективної дії, ні досягнення загального блага, а публічним стає тільки за рахунок загального доступу до приватного життя. На основі того, що публічним вважається й така поведінка окремих осіб, і «масові» соціальні явища, дослідниця робить висновок, що подвійне визначення публічного як відкритого та колективного – це специфічне розрізнення модифікацій одного й того самого феномена. «Подібне розрізнення (між відкритістю й колективністю – *авт.*) має скоріше аналітичний, ніж фактологічний характер, тим самим сприяє специфікації різних модусів існування феномена публічності» [3, с. 52–53]. Питання полягає в тому, наскільки різними можуть бути

¹ Публікація містить результати досліджень, проведених за грантом Президента України за конкурсним проектом Ф63 Державного фонду фундаментальних досліджень.

специфікації одного феномена. Чи можна вважати явищами одного порядку самопрезентацію індивіда в соціальних медіа та діяльність у політичній площині заради балансу інтересів членів суспільства? Більш прискіпливий погляд на проблему кваліфікації того чи іншого явища як публічного показує, що сама собою «відкритість», «відомість» чи «доступність» не забезпечує публічності.

Той факт, що певні дії індивіда чи групи потрапляють в поле зору громадськості, ще не вказує на його особливу соціальну значущість. Можна погодитись із твердженням Р. Пархоменко: «Сьогодні часто заходить мова про т. зв. глобальну публічну сферу, коли певна подія привертає до себе увагу засобів масової інформації всього світу. Однак подібного роду глобальне спостереження й коментування подій ніяк не можна порівняти з процесом транснаціонального прийняття політичних рішень» [4]. Так, можна вважати публічним усе, що є «відомим» у суспільстві, однак таких явищ буде забагато, щоб говорити про цілісний та окреслений феномен «публічного», відмінний від решти феноменів – прозорості, гласності, доступності, масовості тощо. Наукове визначення публічності має ґрунтуватись на більш точному визначенні його характеристик, ніж окреслення його як невизначеного поєднання відкритості й колективності, при тому що жодна із цих характеристик не є самоочевидною у своєму змісті. Також у межах цього підходу все ж варто було б визначити, є вони обидві необхідними й достатніми умовами публічності чи достатньо однієї.

Суперечливість визначення сфер приватного та публічного за ознаками відкритості/прихованості й колективності/індивідуалістичності пов'язана не тільки з неконкретністю та інтерпретаційною варіативністю цих характеристик. Навіть більш складні тлумачення цієї пари понять нашою хуються на схожі проблеми. Дж. Вайнтрауб виокремлює чотири основних типи інтерпретації понять «приватне» й «публічне»: ліберально-економічна модель, республіканський (класичний) підхід, соціально-антропологічний і гендерний підходи [10, с. 7]. Усі вони різняться тим, де саме проводяться межі публічності, хоча й використовують схожі критерії її визначення. Так, у ліберально-економічній моделі публічність збігається з політичним – у розумінні політики як способу організації спільного життя людей за допомогою влади та держави. Отже, публічність як інституалізована політика (у вигляді діяльності партій, держави) зосереджує в собі й реалізацію колективних інтересів, і колективну спостережуваність (відкритість) і протиставляється сфері приватних інтересів, які здійснюються окремими індивідами (в тому числі й у сфері економічної діяльності). Цей підхід не враховує сферу існування громадянського суспільства, а також ідеалізує державу як монополіста публічності й турботи про загальне благо. Класичний республіканський підхід розглядає публічність як переважно політичну діяльність, однак останню розуміє як реалізацію людської здатності до самоорганізації та кооперації. Так, публічною тут вважається сфера вільного обговорення суспільних проблем і колективного прийняття рішень. Дійсно, публічність не може бути редукована до державного, однак цей підхід передбачає, що державне протиставляється публічному як закрита для загального огляду та дискусії структура. Соціокультурний підхід визначає публічність як сферу соціальності – сферу поза «домашнім», сімейним життям, у якій індивіди створюють різноманітні зв'язки між собою. Й останній, гендерний, підхід продовжує логіку демаркації сім'ї та решти соціальної активності індивіда за ознакою статі, підкреслюючи традицію закріплення сімейної сфери за жіноцтвом, публічної – за чоловіками.

Зіставлення цих підходів до визначення меж публічного і приватного показує, що жоден із них не може вичерпно окреслити ні публічність, ні приватність, натомість для окреслення цих феноменів обирається певна галузь соціального життя як ядро публічності (державна, політична, громадянське суспільство) або приватності (сім'я, господарювання). Отримана так мапа соціальності є дуже приблизною, фактично на ній позначені лише полюси, а все, що розміщено

між ними, залишається «сірою зоною». Кожен із описаних підходів знаходить риси публічності чи приватності в певних сферах соціального життя, однак вони не вичерпують сутності цих сфер. Саме тому про державу можна сказати, що вона є зосередженням колективних інтересів членів суспільства, проте вона не є відкритою для них, навіть порівняно з економічною діяльністю індивідів. Сфера політичних і громадянських дій може бути відкритою та колективною за своєю формою, але може бути індивідуалістичною за змістом; у свою чергу, сім'я як «зразок» приватності не завжди прихована від уваги суспільства, однак її відкритість та увага до неї з боку «публіки» не означає, що вона отримує суспільну значущість.

Труднощі в проведенні межі між публічним і приватним можуть наштовхнути на думку про «багатогранність» цих феноменів. Проте «багатогранність» публічності чи приватності не знімає проблему чіткого окреслення цих сфер. Дж. Вайнтрауб, указуючи на цей брак чіткості, зазначає: «Не може ця проблема бути вирішена й через кількісну шкалу «публічності» та «приватності» [...]. Може виявитись, наприклад, що ми можемо описати ринкову економіку як більш «публічну», ніж нуклеарна сім'я, тоді як держава є більш «публічна», ніж ринкові відносини. Однак основа цієї шкали не є самоочевидною. Видається простим окреслити юрисдикцію міської влади й національної держави як «публічне», однак що робить їх більш публічними, ніж ринок?» [10, с. 37]. Дослідник наголошує на тому, що ринкові відносини можуть бути більш відкритими, ніж бюрократія органів влади, при чому ринок чи економічна діяльність вважаються приватно (індивідуалістично) спрямованими. Проте найбільш «приватна» структура – сім'я – є справою колективною, «прихистком» від тотального егоїзму та боротьби ринку, що демонструє її менший індивідуалізм.

Не менш проблематичним є й розмежування публічного та політичного. Ці поняття зближуються настільки, наскільки публічність розуміють у дусі античної агори – як сферу комунікативного впорядкування суспільного життя. Такий підхід характерний для досліджень Х. Арендт. «Політика розуміється Арендт (слідом за античною традицією) як публічна комунікація, тобто галузь політичного – це сфера діянь й мовлення. Арендт ототожнює політичний простір із публічним, поняття політичного – з «простором свободи», а політику – з вільною дією індивіда» [8, с. 68]. Х. Арендт дійсно вбачала сутність політичного у вільній комунікативній дії. Вона намагається розділити, з одного боку, сферу господарської діяльності, економічної або «соціальної» (в розумінні суспільства, заснованого на виході економічного у сферу публічності), сферу політичного – з іншого. Крім того, Х. Арендт також наполягає на особливому тлумаченні влади: її варто повністю відмежовувати від насилля. До останнього, на думку Х. Арендт, удаються саме тоді, коли влади не мають. Отже, виокремлюється сфера вільної комунікативної діяльності, в якій немає місця звичайній людській зумовленості потребами (цим заповнена приватна сфера життя) і насиллю (оскільки тут головним «знаряддям» людини є не примус, а спілкування). Ця комунікативна діяльність спрямована на урегулювання співжиття людей. Про необхідність чіткого розмежування приватного та публічного Х. Арендт пише: «Для нас сама собою зрозуміла відсутність суворой відмінності цих речей одна від одної, тому що від витоків Нового часу будь-який національний організм і будь-яке політичне суспільне утворення ми розуміємо в образі сім'ї, уявляючи ведення та впорядкування всіх їх справ і щоденних занять за типом гігантської роздутаго апарату домашнього господарства» [1, с. 39]. Це дивно, що сьогодні межі між приватним, публічним і політичним стерті: річ у тому, як зауважує Х. Арендт, що сьогодні спільне життя людей організоване не стільки навколо політичного як комунікативного простору, скільки навколо економічної діяльності кожного та національної економіки загалом.

Хоча в реальності політичне й економічне є більш пов'язаними, в дискурсивній практиці політичне, навпаки, часто зливається не з економічним, а з публічністю тією мірою,

якою політичне мислиться як відкрита діяльність політиків. Коли під політикою мають на увазі передусім її інституалізовану частину, публічне прагнуть їй протиставити. Так, Д. Шевчук вважає: «Відокремленість публічної сфери від політики спрямована на те, аби впливати на політичний світ чи навіть його конституувати. По-перше, це виявляється в тому, що публічна сфера здійснює легітимізувальну функцію щодо соціальних і політичних інституцій. По-друге, публічна сфера може бути основою для суверенітету народу, що, у свою чергу, має вплив на дії влади. (...) Отже, саме через здійснення такого впливу на політичний світ публічна сфера постає як своєрідний метатопічний простір щодо політики» [7]. Варто зазначити, що відокремленість публічності від політичного є скоріше бажаною, ніж дійсною. Крім того, публічність отожднюється з простором громадянського суспільства, а її вплив на владу, очевидно, досягається за рахунок дії «громадської думки». Чи впливає звідси те, що публічність є мета-простором щодо політики? Принаймні можна стверджувати, що образ публічності як громадського простору містить інтуїцію того, що публічне оточує політичне.

Співвідношення понять політичного та публічного залежить від того, як саме розуміється політика й наскільки вона отожднюється з державою або, навпаки, протиставляється їй. Відповідно, публічність інтерпретується як пов'язана з політичним, але дещо ширша площина (оскільки вона включає в себе «широкий загаль», громадськість) або як суміжна в соціальному просторі та протилежна в смисловому плані. Але й тоді, коли публічність зливається з політичним, і тоді, коли протиставляється їй, публічність окреслюється як більш вільний, більш відкритий простір (ніж політичне або ніж державне, залежно від тлумачення цих понять), у якому думка та дія окремого індивіда набувають значення суспільного.

Інтерпретація сутності політичного, безумовно, впливає на визначення його взаємозв'язку з публічністю. Але сфера політичної діяльності в сучасній соціальній рефлексії зливається з публічністю з декількох інших причин: 1) політики повинні діяти «відкрито» заради зв'язку з виборцями; 2) відповідно, політика висвітлюється засобами масової інформації, а політик отримує статус «відомої» людини в тому самому значенні, в якому говорять про людей шоу-бізнесу чи спорту; 3) політика доступна для «публіки» у вигляді «відкритої» комунікації політиків, обміну думок тощо. Політика неможлива без певних «ідей» і «меседжів» якщо не ідеологічного характеру, то хоча б таких, які окреслюють позицію конкретної партії чи політика в загальному полі боротьби за владу. Ці «меседжі» (сформовані не тільки вербально) відкриваються «публічно» (тобто «для всіх»). Отже, політика уявляється громадянину-глядачу як «відкрита» «комунікація» політиків між собою й така ж «відкрита» «комунікація» між політиками та самим глядачем. У випадку опису феномена політичного таким, яким він постає перед нами сьогодні (а не таким, яким він був за часів античності, або таким, яким він «повинен бути»), всі ці терміни дійсно варто брати в лапки. Саму «публічність» політики варто було б брати в лапки тому, що її «відкритість» впливає з потреб утримування уваги електорату і створення відповідних образів і меседжів. Це скоріше відкритість вистави, ніж справжня прозорість дій. Те саме стосується й політичної «комунікації» – комунікативність театральних реплік досить сумнівна, якщо зауважити, що повідомлення спеціально заготовлені для глядача, а для самих дійових осіб мають зовсім інше значення.

Щоб пояснити специфічну відкритість публічності, варто скористатись терміном Ю. Хабермаса «репрезентативна відкритість». Щоправда, цей термін він вводить на потребу скоріше екскурсу в минуле, ніж опису сьогодишньої конфігурації політичного та публічного. Стосовно історичного характеру роботи Ю. Хабермаса «Структурні перетворення у сфері відкритості» К. Калхун зазначає, що, незважаючи на загальноприйняте прочитання, «по суті, найважливіша частина книги – перша половина, в якій Хабермас консти-

тує історичну категорію публічної сфери й намагається описати з неї нормативний ідеал» [9, р. 39]. Тому «історичну» частину цієї роботи варто розглянути уважніше. Так, Ю. Хабермас стверджує, що у феодальному суспільстві публічність як окремий простір виокремити важко, але тоді мав місце інший феномен – «відкрите демонстрування влади». Цей феномен Ю. Хабермас і називає «репрезентативна відкритість» (або публічність). Так, «Ю. Хабермас вважає, що, на відміну від «елліністичної суспільної сфери», «репрезентативна суспільність» втратила функцію критично мислячої спільноти вільних громадян. Вона не мала на меті утворення незалежної громадської думки, як не була вона й інструментом вироблення державних рішень» [5, с. 161], – пояснює М. Рядинська. Публічність у такому випадку стосується лише демонстрації необхідних ознак, атрибутів, фрагментів або «сцен» життя, з метою формування певного образу індивіда. «Ця *репрезентативна відкритість* виступає не як соціальний простір, сфера відкритості, якщо термін вибрано вдало, то це більше схоже на різновид ознаки статусу, – пише Ю. Хабермас. – Статус скюзерена, володаря, хай якого ступеня, сам собою нейтральний щодо критеріїв «відкритий» і «приватний»; однак його власник репрезентує себе відкрито: він показується, видає себе за втілення, як завжди, «вищої» влади» [2, с. 50]. Ознака статусу повинна бути відкритою, «публічною», інакше вона не має сенсу, як вистава без глядачів. «Публічність» такої самодемонстрації досить умовна, адже йдеться лише про доступність певної інформації для «публіки». Ю. Хабермас не випадково наголошує, що «*репрезентативна відкритість* виступає не як соціальний простір». Ця відмінність між репрезентативною публічністю і власне публічністю є докорінною. Демонстрація не дає можливості взаємодії, вона визначає не тільки дійову особу (в цьому випадку як утілення влади), а й усіх адресатів видовища. Останні отримують єдину можливість роль «глядачів» і не можуть вийти за її межі. Інша характерна риса репрезентативної публічності полягає в тому, що дія індивіда тут має значення не сама собою, а тільки як знак, що відсилає до певних смислів, які, власне, й демонструються глядачеві. Дійсна публічність не повинна обмежуватись створенням «загальновидимих» і «загально-відомих» соціальних об'єктів. Однак репрезентативна публічність саме в цьому й полягає.

Окреслення понять «публічне» та «приватне» пов'язано з багатьма труднощами. Але головна проблема полягає в нечіткості критеріїв визначення публічності й повсякчасному поверненні до буденного розуміння цього феномена. Вище було розглянуто недостатність застосування до окреслення публічності таких критеріїв, як відкритість/закритість і колективність/індивідуальність. Крім того, у випадках, коли публічність асоціюється з феноменом, відомим у суспільстві, відкритим для спостереження та близьким до політичного поля, публічна відкритість підміняється відкритістю репрезентативною. Відмінність між ними полягає у відмінності між доступом до *всієї* інформації й доступом тільки до *певної* інформації, відібраної заздалегідь для оприлюднення. Репрезентативна відкритість полягає в конструюванні образів, забезпеченні видимості суспільної спрямованості дії, створенні уявного суспільного консенсусу чи навіть у прямій маніпуляції. При цьому доступність інформації у випадку репрезентативної відкритості спрямована на створення реципієнтів у глядачів, які не мають інших можливостей долучитись до політичної сфери, крім спостереження. Отже, інтерпретацію публічності як «відкритого» простору варто поставити під сумнів, адже сам факт доступу суспільства до певного явища не робить це явище публічним. Парадокс нашого часу полягає в тому, що в понятійному, інтерпретативному ракурсі приватна сфера повністю злилась з індивідуальним і сімейним помешканням, саме поріг цього помешкання може відділяти сфери приватного та публічного одну від одної, але в реальності приватність захопила набагато більші «території», ніж прийнято вважати. Так, репрезентативна відкритість може вважатись формою публічності тільки формально, фактично ж це – форма

реалізації приватних інтересів. Тут приватність суміщається з відкритістю для суспільства й колективністю дії, однак від цього сутність феномена не змінюється. Фактично, варто говорити про приватність чи публічність не як про сфери соціальної реальності, а як про різні логіки соціальності, різні настанови її сприйняття. Сьогодні саме приватність є основою соціальності, але її вважають за краще приписати тільки індивідуальному, окремому, більш-менш прихованому від інших життю за зачиненими дверима оселі. Опис сутності публічності як такої, без домішок «репрезентативної відкритості», безпосередньо пов'язаний із оцінкою сучасного соціального порядку та окресленням тих соціальних практик, що сприяють розвитку індивідуальних прав, свобод і відповідальності в суспільстві.

Література

1. Арентс Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Х. Арентс ; пер. с нем. и англ. В.В. Библичина ; под ред. Д.М. Носова. – СПб. : Алетейя, 2000. – 437 с.
2. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: Дослідження категорії громадянське суспільство / Ю. Габермас ; пер. з нім. А. Онишко. – Львів : Літопис, 2000. – 318 с.
3. Диденко М. Концептуалізація публічності: основні підходи / М. Диденко // Соціальні виміри суспільства : зб. наук. пр. – К. : ІС НАН України, 2008. – Вип. 11. – С. 52–62.
4. Пархоменко Р.Н. Дискурс, демократія, політична публічність як складові частини германської нормативної концепції лібералізму (Ю. Габермас) / Р.Н. Пархоменко // Філософська думка. – 2016. – № 4. – С. 39–49. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://e-notabene.ru/fr/article/18411.html>.
5. Рядинська М.В. Ю. Габермас і комунікативний підхід як нова методологія історичного пізнання / М.В. Рядинська // Вестн. Волгогр. гос. ун-та. Сер. 4 «Історія». – 2010. – № 2 (18). – С. 159–165.
6. Третяк О.А. Політичний дискурс і публічна сфера: зміст та співвідношення понять / О.А. Третяк // Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили. Сер. «Політологія». – 2011. – Т. 175. – Вип. 163. – С. 99–103.
7. Шевчук Д.М. Публічне і приватне в горизонті соціального буття людини / Д.М. Шевчук // Вісник Національного авіаційного університету. Сер. «Філософія. Культурологія». – 2011. – № 2. – С. 76–80.
8. Юрлова М.Д. Політична власть і проблема судження в філософії Ханни Арентс / М.Д. Юрлова // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». – 2013. – № 2. – С. 68–72.
9. Habermas and the Public Sphere [ed. By Craig J. Calhoun]. – MIT Press, 1992. – 498 p.
10. Weintraub J. The Theory and Politics of the Public / Private Distinction / J. Weintraub // Public and Private in Thought AND Practice. Perspectives on a Grand Dichotomy. – Chicago & London: The University of Chicago Press, 1997. – P. 1–43.

Анотація

Волковинська В. О. «Відкритість» у соціальному просторі: щодо проблеми окреслення феноменів «публічність» і «приватність». – Стаття.

У статті аналізуються найбільш поширені підходи до інтерпретації відмінності між публічною та приватною сферами соціальної реальності. Ключовими характеристиками публічності вважають її видимість, спостережуваність для інших та орієнтацію на колективні дії або спільні інтереси багатьох людей. Відповідно, приватна сфера вважається сферою індивідуалізму й таємності, прихованості від суспільства. Тому пару понять «публічне – приватне» найчастіше застосовують для позначення тих соціальних сфер, які розрізняються між собою за однією із зазначених характеристик, тобто відкритості/прихованості або колективності/індивідуалізму. Визначається, що критерії відкритості/закритості й колективності/індивідуальності не можуть бути достатніми для опису феномена публічності. Щоб пояснити специфічну відкритість публічності, її варто відрізнити від «репрезентативної відкритості».

Ключові слова: публічне, приватне, публічний простір, відкритість, репрезентативна відкритість.

Аннотация

Волковинская В. А. «Открытость» в социальном пространстве: к проблеме определения феноменов «публичность» и «частность». – Статья.

В статье анализируются наиболее распространенные подходы к интерпретации различия между публичной и частной сферами социальной реальности. Ключевыми характеристиками публичности считают ее видимость, наблюдаемость для других и ориентацию на коллективные действия или общие интересы многих людей. Соответственно, частная сфера считается сферой индивидуализма и секретности, скрытности от общества. Поэтому пару понятий «публичное – частное» чаще всего применяют для обозначения тех социальных сфер, которые различаются между собой по одной из указанных характеристик, то есть открытости/скрытости или коллективности/индивидуализма. Определяется, что критерии открытости/закрытости и коллективности/индивидуальности не могут быть достаточными для описания феномена публичности. Чтобы объяснить специфическую открытость публичности, ее следует отличать от «репрезентативной открытости».

Ключевые слова: публичное, приватное, публичное пространство, открытость, репрезентативная открытость.

Summary

Volkovynska V. O. "Openness" in the social space: on the problem of defining the phenomena of "publicity" and "privacy". – Article.

The article analyzes the most common approaches to the interpretation of the difference between public and private spheres of social reality. Visibility, observability for others and focus on collective action or the common interests of many people are found to be key features of the publicity. Accordingly, the private sector is considered to be the area of individualism and privacy, secrecy from society. Therefore a couple of the concepts of "public – private" is often used to refer to those social sectors which differ by one of the following characteristics of openness/secret or collectivism/individualism. It is established that the criteria of openness closure and collective/individual can not be sufficient to describe the phenomenon of publicity. In order to explain the specific openness of publicity should be distinguished from the "representative openness".

Key words: public, private, public space, openness, representative openness.

УДК 130.2

М. Б. Дем'янюк
кандидат філологічних наук, доцент,
доцент кафедри філософії та політології
Хмельницького національного університету

СЛОВО ЯК НАРАТИВНИЙ ЕЛЕМЕНТ І РИТОРИЧНА ФІГУРА

Функціонування слова як першооснова будь-якого наративного фрагмента й риторичної фігури в центрі уваги багатьох філософських, лінгвістичних, риторичних, культурознавчих студій, адже текст розглядається і як наслідок «еруптивної сили вітхнення», і як результат кропіткої праці, «розумового обміркування», особливо це стосується процесу набуття ідеєю видимого втілення (форми), коли езотеричний зміст стає екзотеричним. Тому дослідження царини слова завжди є актуальними, оскільки наукові пошуки в цій сфері розкривають різноманітні підходи до слова, проте всеохопно його осягнути неможливо, оскільки багатогранність слова нескінченна.

Як відомо, у Бельгії при Льежському університеті лінгвісти Жак Дюбуа, Франсуа Пір, Адлен Тріон, Френсіс Еделін, Жан-Марі Клінкенберг створили угруповання, що досліджувало риторичну в межах лінгвістичного підходу. Саме літературне слово становило об'єкт досліджень, при цьому розглядалася література як перетворення мови. Отже, аналіз механізмів перетворень і є метою загальної риторики. У центрі уваги була модель комунікації Р. Якобсона та вчення Ф. де Сосюра. Льежські неоритори ввели в науковий обіг поняття «метаболі» й укроті звернули увагу на те, що лінійний дискурс створюється більш дрібними одиницями, а також на розрізнення в мовних знаках позначення та позначеного (позначення-вираз, позначене-зміст). До метабол належать метаблазми (слова й менші одиниці) й метатак西斯 (речення та більші одиниці). За змістом слова розглядаються як метасимеми, а речення – металогізми. Прикметно, що льежські неоритори запропонували систематизацію риторичних фігур на основі таких принципів: слово/речення як мінімальний об'єкт перетворення, зміст/вираз – аспект перетворення, субстанція, лінійний порядок – зміна одиниць перетворення. Неориторика прагне створити матрицю, що накладається на будь-який текст і виявляє його специфіку, аналізує механізми та одиниці перетворення, у тому числі слово. Загалом поняття риторичної фігури та їх реалізація в різних типах повідомлень перебувають у центрі уваги лінгвістичної риторики. У дослідженні пропонується розглянути функціонування слова в тексті як наративного елемента і як метаболі, що є носієм тієї функції, яку Р. Якобсон називає поетичною, враховуючи вплив дискурсу слова на формування його значення.

Метою статті є спроба аналізу функціонування слова як першооснови будь-якого наративного фрагмента і як метасимеми, а також впливу дискурсу на його зміст.

Загалом процес формування структуралістської методології в літературознавстві розпочинає праця Фердинанда де Сосюра «Курс загальної лінгвістики», в основі якої лежить концепція мовного знака як єдності позначення й позначеного. Подальші дослідження в цьому напрямі (К. Леві-Строс, Р. Барт, М. Фуко, Ж. Лакан, О. Потебня, В. Шкловський) ґрунтувалися на перенесенні структурно-семантичних методів у різноманітні гуманітарні сфери, що дає можливість говорити про існування певної інтертекстуальної семіотичної моделі, яка виявляється на різних рівнях функціонування літературного тексту.

Загальновідомим є те, що семантика художнього тексту формується структурами різних мовних рівнів, саме їх організація та взаємодія створюють зміст тексту, який сприймається як автономний лише на фоні цілісної структури. Процес сприйняття літературного тексту включає в себе такі взаємопов'язані етапи, як сприйняття слова, речення, текстового фрагмента й, урешті, усього твору.

Цілком зрозуміло, що основою будь-якої наративної структури є сприйняття її складників. Першоосновою всіх

художніх засобів є, звичайно, слово (знак), оскільки будь-яка наративна структура – це послідовність знаків, яка набуває значення залежно від певної знакової системи, яку відкриває для себе читач. Отже, щоб показати, який процес відбувається в певному текстовому фрагменті, варто розглянути дію окремого слова. Відразу ж зауважимо, що слово в літературі модерну означає дещо інше, ніж слово в реалістичній літературі. Якщо слово в реалістичних текстах веде читача до конкретного значення, то в модерній літературі воно бавиться всією палітрою своїх значень і веде читача від одного значення до іншого, аж поки читач не зрозуміє знакового коду, який і буде слугувати каталізатором для вибору потрібного значення. Слово скинуло із себе гніт значень і, наче компенсуючи неволю в минулому, прагне насолодитися своєю багатогранністю, показати надзвичайну широту своїх можливостей. Доречно тут пригадати міт батьківства, коли непокірний син (слово) звільняється від догматичної влади батька (значення) і прагне жити за власними законами. Отже, у модерному письмі вимальовується в основному така картина: слово – значення – значення. Показовим із цього погляду є міркування Г. Гадамера щодо логічної невідповідності категорії однини, яка властива слову загалом, і внутрішньої нескінченності можливих денотатів, що позначаються словом [3, с. 28]. Щоб показати дію окремого слова в літературному тексті, звернемося до рис. 1. Як бачимо, слово не є чимось абсолютно окремим, однозначним, а має певний дискурс, оскільки, як зазначав Г. Гадамер, «воно не «стоїть», а розчиняється в сказаному» [4, с. 210], адже реалізувати себе може лише в контексті. Саме тоді набуває різних відтінків, створюючи власне дискурсивне поле. У свою чергу, слово, володіючи певним дискурсивним полем, творить ряд значень, які становлять смисловий ланцюг, відсилаючи читача від одного значення до іншого.

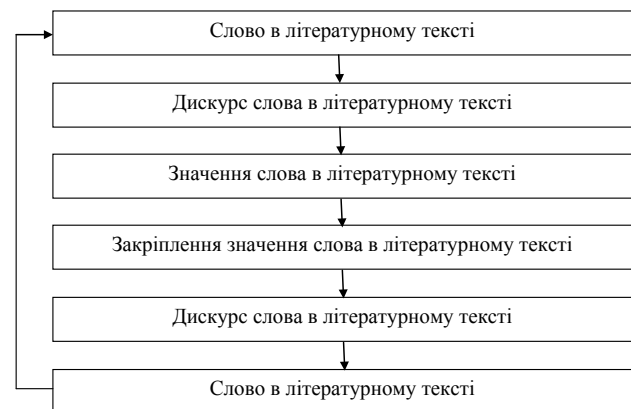


Рис. 1. Дія слова в літературному тексті

Далі передбачається відтворення значень, при цьому кожне поняття є запитанням, на яке читач має відповісти «так», чи «ні», або ж «можливо», тобто визначити, чи збігається воно із загальною картиною, що вимальовується внаслідок наративного фрагмента, або навпаки. Говорячи словами Поля Рікера, відбувається робота думки, яка полягає «в перетворенні смислів таємних у смисли виявлені, показує рівні значень, що містяться в значенні буквальному» [9, с. 235]. Читач має підібрати «код», щось спільне, що пов'яже означуваний зміст із означенням, унаслідок цього розшифрувати приховані смисли.

Наступний етап дії слова текстового фрагмента полягає в закріпленні за ним конкретного значення, яке виявляється в результаті розуміння відношення між обома значеннями, що, у свою чергу, розкриває код для розшифрування наступних складників ланцюга значень. Дещо подібний процес досліджує в праці «Курс загальної лінгвістики» Фердинанд де Сосюр, коли веде мову про цінність слова. Автор зазначає: «Зміст слова по-справжньому визначається лише завдяки опорі на те, що існує поза ним. Як складник системи слово має не лише значення, а й насамперед вартість». Далі доповнює: «... роль будь-якого слова визначається його оточенням» [10, с. 43]. Говорячи про процес закріплення за будь-яким текстувальним знаком певного значення, варто відмітити неабияку роль підтексту, завдяки якому письменник допомагає читачу зорієнтуватися в широкому просторі смислової різноманітності слова. Підтекст активізує діяльність, здібності читача, який має відтворити те, що знаходиться поміж текстом і уявою. Він самостійно заповнює «лакуни» (В. Ізер), намагаючись намалювати для себе повну картину відображеного в тексті. Це викликає постійне напруження уяви читача, який перебуває в пошуку зв'язків між значеннями слова, вибирає конкретне, відповідне цьому моменту значення, прагнучи тієї миті, коли, за висловлюванням Г. Гадамера, слово «мусить зафіксувати близькість, тобто зупинити те, що вислизає» [3, с. 50]. Варто відмітити, якщо в традиційних текстах прийоми, які сприяли створенню підтексту твору, застосовувались несвідомо, то в модерному письмі вони використовуються цілком усвідомлено, спеціально для того, щоб примусити читача самостійно уявляти, мислити, вибирати, шукати орієнтири в смислово ланцюгу, розкриваючи вторинні значення слова, як наслідок цього втягнути його в літературний текст. Отже, лакуни в тексті є необхідними, адже уявлене створюється лише тоді, коли щось відсутнє. При цьому створення підтексту дещо обмежене невидимим втручанням письменника, який через певний зв'язок, розшифрований читачем, коригує цей процес. Не завжди виявлений зв'язок діє упродовж усього художнього твору, часто він може несвідомо або ж усвідомлено (особливо це стосується модерної літератури) змінюватися. Іноколи зміна є досить неочікуваною й разом із цим оригінальною, що надає елітний відтінок усьому художньому тексту, у цьому випадку можемо говорити про металогізми, функція яких полягає в деформації референтної ситуації або контексту. Як відмічає Умберто Еко, перш ніж спробувати в чомусь переконати, потрібно привернути увагу, із цією метою використовуються риторичні фігури і тропи. Після вибору конкретного значення, чому сприяє виявлення замовчуваних і прихованих смислів, відбувається закріплення його за певним словом. Після цього читач знову повертається до дискурсу, який оцінюється інакше, з погляду особливостей творчої манери, художньої техніки письменника. Має місце процес, коли значення, породжене ланцюгом слів, безпосередньо порівнюється з окремими ланцюговими поняттями, знаходячи при цьому потрібні відомості. Саме слово на цей момент немовби відсторонюється. Відбувається пошук закономірностей і особливостей у побудові смислових рядів цього текстового відрізка, відрізка створення кожної окремої ланки.

Надалі здійснюється повернення до самого слова, яке тепер сприймається на зовсім іншому, більш високому рівні, з розумінням його значення, ролі, місця, відтінкових особливостей, як знак, через який виявляється своєрідний стиль письменника, як проявлення певних характерологічних рис героя. Загалом відбувається процес, коли слово, на думку Г. Гадамера, набуває статусу промовлюваності, оскільки внаслідок промовляння промовлене відбулося. Слово висловило себе, набуло самодостатності через зв'язок з іншими словами, які вивільнили його для самого себе. У цей момент, як зазначає Г. Гадамер, «слово стає промовлюваним, а промовлене – суттєвішим» [3, с. 47].

Надалі відбувається перехід від попереднього до наступного слова літературного тексту, яке діє за ідентичною схемою. Унаслідок цієї дії кожне нове слово щільніше наближає читача до тексту. При цьому попереднє значення слова автоматично відкладається в пам'яті, тобто, всупереч одноразовості акту промовляння, набуває тривалості, а дія наступного певним чином узгоджується з попереднім, вимальовуючи з окремих деталей цілісну картину, яка лежить в основі текстового фрагмента. Цю закономірність М. Гайдеггер сформулював так: «Правильне тлумачення ніколи не розуміє текст краще від його автора, однак розуміє його інакше. Але це інше розуміння мусить збігатися з тим, що пропонує висвітлюваний текст» [9, с. 197]. Умберто Еко зазначає: «На жаль, єдиний, кого неможливо «жорстко» запланувати, – це читач» [1]. Твердження стосовно того, що художній текст не потрібно отожднювати ні з тим, що хотів сказати автор, ні з тим, що почув читач, не викликає сумнівів. Не поодинокі випадки, коли відомі письменники здивовано відкривали у своїх творах те, що раніше було ними не помічене, але прочитано поза їхньою волею читачем, істину, яка жодним чином не збігається з тим, що, власне, мав на увазі його духовний творець [2, с. 153–163]. Загалом художник своїм твором утілює не лише усвідомлене, а й те, що зачіпає сферу несвідомого, неусвідомленого, у тому числі неусвідомленого автором, але почутого читачем, літературними критиками.

«Твір мистецтва, який про щось повідомляє, влаштовує очну ставку читача із самим собою», – зазначає Г. Гадамер у статті «Естетика і герменевтика». Далі говорить так: «Для реципієнта зрозуміти мистецький твір означає неминуче зустрітися із самим собою» [2, с. 13], що натякає на співзвучність дзеркального мотиву Ж. Лакана й текстового мотиву Г. Гадамера. У наступній статті «Актуальність прекрасного» Г. Гадамер, подібно до Ж. Лакана, робить наголос на ідентифікації з тією відмінністю, що розглядає цей процес у площині літературного твору: «Я ідентифікую щось із тим, що було або є, і тільки ця ідентичність становить зміст твору» [2, с. 73]. Отже, у світлі вищезначеної проблеми доцільно припустити, що поміж лаканівським символічним трактуванням Дзеркала й трактуванням Твору школою герменевтики існує певна аналогія, адже в цьому контексті й Дзеркало, і Твір є засобами впізнання Себе та пізнання Себе й Іншого. С. Квіт у монографії «Герменевтика стилу» наголошує: «Знайомлячись із есеєм, ми завжди уявляємо собі автора з його емоціями і прагненнями, спілкуючись із ним через читання, а також немовби вдивляємося у дзеркало на самих себе» [6, с. 137]. Так відбувається рух до все нових і нових слів, унаслідок якого зростає кількість відомої інформації, що несе текстовий фрагмент, і зменшується кількість невідомої. Помічено, що відоме може підсвідомо для читача підлягати певним змінам, унаслідок надходження, з розширенням горизонту відомого, нових даних. Якщо вести мову про рецептивний аспект сприйняття, то поза сумнівом лишається те, що читач уподібнюється герою, переймається його міркуваннями та почуттями, що відповідає вказівкам Ж. Лакана розуміти стадію дзеркала «як некую ідентифікацію во всей полноте смысла, при даваемого этому термину анализом, а именно как трансформацию, происходящую с субъектом, когда он берет на себя некий образ» [7]. Видовжуючи себе літературним твором, читач упізнає своє реальне Я в нових, необов'язково наявних у реальному житті обставинах, адже Твір випереджує досвід читача, так само як і «ликующее понятие своего зеркального образа» не відповідає внутрішньому хаотичному досвідові дитини. Лише через порядок Уявного, у якому «в двойственном отношении стремится завершиться мир его изготовления» [7], стає можливим осягнення себе. Отже, світом художнього твору, словом Іншого, яке уподібнилося з прихованим власним, мовби в дзеркалі, людина пізнала себе «под взглядом», на «сцене Другого». Зазначимо, у ролі Іншого виступає не лише

герой, письменник щодо читача чи критик щодо письменника, а й культура, традиція, соціум. Зустріч свідомостей водночас свідчить про розчиненість у мові, зміщення людини відносно Еґо, децентрованість, що дає можливість інтерпретувати Твір як Символ зустрічі символів, якими «человек прорастает в значительно большей степени, нежели он об этом подозревает» [8]. Отже, слово з властивим йому прагненням до буттєвості реалізує цю потребу через взаємодію з іншими наративними одиницями, внаслідок чого й набуває істинності.

На другому етапі відбувається групування значень, які створюють смисл речення, що теж має певне дискурсивне поле, оскільки є частиною тексту. На нього впливає й те, що було сказано раніше, і те, про що піде мова далі. У свою чергу, речення не є однозначним, воно може набувати інших значень, інтерпретуватися по-різному. Читач несвідомо вкладає певне значення, яке потрібно узгодити зі значенням попереднього речення. Якого смислового відтінку воно набере і як буде відповідати пошукованій консистенції, про яку так багато писав В. Ізер, залежить від його підтексту, особливо підтексту всього твору: «Речення не вміщує в собі тільки повідомлення, бо воно не має сенсу, якщо повідомляє тільки про речі, які існують, а націлюється на щось, що є поза тим, про що воно говорить», – зазначав він [5]. Отже, речення, виконуючи інформативну функцію, є ще й ознакою тієї інформації, яка ще не надійшла, але вже потроху вимальовується зі змісту попередніх речень. Творення нового, як і довершення, підтвердження й закріплення за попереднім реченням певного значення, відбувається через підтекст, який спрямовує думки читача, натякає на той чи інший його смисл.

Після закріплення за реченням певного значення по-новому осмислюється його дискурс. Створюється розуміння стилю письменника, який прагне зорієнтувати читача в дискурсивному полі речення, а також сформулювати його «пре-інтенції» (Е. Гусерль) сподівання щодо подальшого тексту. Тепер після проходження всіх попередніх ланок окреме речення осмислюється не лише як носій певної інформації, створювач пре-інтенцій, а і як своєрідне виявлення авторської ідеї, особливостей його письма.

Отже, поступово від речення до речення вимальовується змістова картина всього тексту. До того ж окремий фрагмент тексту – це не проста сума значень речень, що входять до його складу, а утворення зі своєю особливою атмосферою, яка відповідним чином має вплинути на читача. Щоб «піднятися на борт тексту» (В. Ізер), читач має обов'язково відчутти атмосферу твору, яку створюють багато чинників: і значення фрагмента тексту, і його побудова, підтекст, антиципація, ретроспекція, аперційний фон читача й подих часу написання твору та його прочитання.

Із переходом від однієї структури до іншої (слово – речення – фрагмент тексту – текст) у читача формується розуміння характеру героя, його вчинків, певних подій, що є невід'ємною частиною сприйняття твору. Із кожним переходом значення стає конкретнішим, дедалі накладаючи певні обмеження на уявлення читача, не даючи йому змогу заблукати в лісі уявлень, які відмежований від тексту.

Прикметно, що лєзьські неоритори запропонували певну систематизацію риторичних фігур на основі трьох принципів, а саме: мінімальний об'єкт перетворення (слово – речення), аспект перетворення (зміст – вираз), зміна одиниць перетворення (субстанція – лінійний порядок). Як відомо, основними риторичними фігурами є риторичне звертання, риторичне запитання, риторичне заперечення, риторичний оклик, риторичне ствердження. Ці фігури, що виражають емоції, попри те, що постають унаслідок порушення комунікативно-логічних норм висловлювання, посилюють не лише виразність мови, а і її логічність. У дійсності, вирізняючись у тексті, вони вод-

ночас підкреслюють його специфіку, як правило, сприяють досягненню авторської мети щодо активізації уваги читача, уточнюють основу думку твору. Якщо ж ідеться про метатаксист метабол, то, ймовірно, передбачається узгодження метаплазм у ньому, при цьому відбувається воно за подібною вищеописаною схемою. Специфічним є лише механізм узгодження цієї риторичної фігури з усім текстом, яка своєю неочікуваністю все ж слугує спільній меті наближення автора й читача через текст.

Укотре апелюючи до Г. Гадамера, згадаємо його промовисте висловлювання стосовно того, що слово може сказати все, чудо мови полягає в тому, щоб зафіксувати його близькість до буття, спіймати все й насамперед себе [3]. Саме тоді автор і читач отримують насолоду, захоплюючись відкриттям внутрішнього багатства слова. І слово як риторична фігура досягає своєї мети. Повністю розгадати таємничу силу дії слова неможливо. Можна лише намагатися якомога ближче наблизитися до цієї таємниці, прагнути її зрозуміти. Але вона завжди лишатиметься недосяжною, відкритою для подальших досліджень у сфері міждисциплінарного знання, у тому числі лінгвістики, риторики, філософії, культурології.

Література

1. Еко У. Роль читача. Дослідження з семіотики текстів / У. Еко ; пер. з англ. Мар'яни Гіряк. – Львів : Літопис, 2004. – 384 с.
2. Гадамер Г.Г. Герменевтика і поетика: вибрані твори / Г.Г. Гадамер ; ред.: Є.Г. Горева, П. Соколовський. – К. : Юніверс, 2001. – 288 с.
3. Гадамер Г.Г. Про істинність слова / Г.Г. Гадамер // Герменевтика і поетика. – К., 2001. – С. 28–50.
4. Гадамер Г.Г. Поезія і філософія / Г.Г. Гадамер // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ століття. – Львів, 2002. – С. 264–271.
5. Ізер В. Процес читання, феноменологічне наближення / В. Ізер ; пер. М. Зубрицької // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / за ред. М. Зубрицької. – 2-вид., доповн. – Львів, 2004. – С. 349–367.
6. Квіт С.М. Герменевтика стилю / С.М. Квіт. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2011. – 143 с.
7. Лакан Ж. Стадія зеркала і її роль в формуванні функції «Я» / Ж. Лакан [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://lacan.narod.ru/ind_lak/lac_r6.htm.
8. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Ж. Лакан [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://lacan.narod.ru/ind_lak/lac_r2.htm.
9. Пікер П. Конфлікт інтерпретацій / П. Пікер // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ століття. – Львів, 2002. – С. 288–304.
10. Сосюр Ф. Курс загальної лінгвістики / Ф. Сосюр. – К. : Основи, 1998. – 324 с.

Анотація

Дем'янюк М. Б. Слово як наративний елемент і риторична фігура. – Стаття.

Предметом статті є осмислення функціонування слова в літературному тексті як першооснови будь-якого наративного фрагмента й риторичної фігури, що прагне активізувати увагу читача. Досліджується матриця, яка накладається на текст і виявляє його специфіку, аналізує механізми та одиниці перетворення, у тому числі й слово. Зазначено, що саме в контексті слово промовляє, реалізовує себе, набуває буттєвості. Визначається вплив дискурсу, підтексту на формування його значення. Звертається увага на те, що лінійний дискурс створюється більш дрібними одиницями, а також на розрізнення в мовних знаках позначення й позначеного. Використання лінгвістичного підходу під час аналізу механізмів перетворень є метою як загальної риторики, так і літературознавчої науки та сучасної філософії.

Ключові слова: слово, значення, дискурсивне поле, смисловий ланцюг, контекст, підтекст, текст.

Аннотация

Демянюк М. Б. Слово как нарративный элемент и риторическая фигура. – Статья.

Предметом статьи является осмысление функционирования слова в литературном тексте как первоосновы любого нарративного фрагмента и риторической фигуры, которая стремится активизировать внимание читателя. Исследуется матрица, которая накладывается на текст и обнаруживает его специфику, анализирует механизмы и единицы преобразования, в том числе и слово. Отмечено, что именно в контексте слово проговаривает, реализует себя, приобретает бытийность. Определяется влияние дискурса, подтекста на формирование его значения. Обращается внимание на то, что линейный дискурс образуется более мелкими единицами, а также на различие в языковых знаках обозначения и обозначенного. Использование лингвистического подхода при анализе механизмов преобразований является целью как общей риторики, так и литературоведческой науки и современной философии.

Ключевые слова: слово, значение, дискурсивное поле, смысловая цепь, контекст, подтекст, текст.

Summary

Demianiuk M. B. Word as Narrative Element and Rhetorical Figure. – Article.

The subject of the article is rethinking of word functioning in literary text as a base of any narrative fragment and rhetorical figure that tends to activate readers' attention. Matrices that is put on the text and reveals its specificity is investigated. The author analyses mechanisms and units of transformation, and a word among them. It's mentioned that exactly in the context the word speaks, realizes itself and gets reality. The impact of discourse, subtext on the formation of its meaning is determined. The attention is paid to line discourse which is formed by much smaller units and also to language signs discrepancy between denotation and denotated. The usage of linguistic approach in analysis mechanisms of transformations is an aim both of general rhetoric's, and literary studies and modern philosophy.

Key words: word, meaning, field of discourse, semantic chain, context, subtext, text.

УДК 230.1/276

Ю. І. Дерев'янчук
аспірант кафедри богослов'я
філософсько-богословського факультету
Українського католицького університету

БОГОСЛОВСЬКІ АСПЕКТИ ТАЇНСТВА ВОЗНЕСІННЯ В ПЕРШИХ ПРОПОВІДЯХ СВЯТА (IV–V СТОЛІТТЯ)

Згідно з Євангеліями Луки й Марка, а також услід за св. апостолом Павлом і автором Послання до євреїв подія Вознесіння Господнього як історичний факт і есхатологічна істина отримує своє доктринальне завершення в богомисленні Отців. Адже вони, *«спроєктували богословський зміст Таїнства Вознесіння, як він представлений у більшості новозавітних авторів на події, що, згідно з Лукою, мали місце на сороковий день після Христового Воскресіння»* [8, р. 5]. Тому богословське осмислення Отцями Церкви Таїнства Христового Вознесіння мало безпосередній вплив не лише на його христологію, а й завдяки їхньому розумінню з'являється саме свято, як рівно ж і молитовне наповнення його послідування, тексти якого у своїй літургійній рецепції поєднали онтологічну реальність історичної події, що звичалася первісною Пасхальною керигмою, з її догматичним контентом, коротко зосередженим у віровизнаннях Церкви.

Серед досліджень, що комплексно розглядають Таїнство Вознесіння, починаючи від свідчень Писання, через призму патристичного богослов'я, варто назвати такі. Праця J.G. Davies *“He Ascended Into Heaven”*, котра була опублікована в 1958- році, розглядає важливість доктрини Вознесіння в ранній Церкві. Від старозавітних прообразів події Вознесіння він звертається до її опису в Новому Завіті, далі до святоотцівської спадщини, що включає в себе їхні твори, віровизнання ранньої Церкви й пізніші проповіді. Іншим комплексним дослідженням є праця D. Farrow *“Ascension and Ecclesia. On the Significance of the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology”*, що вийшла в 1999 році. У цій праці D. Farrow досліджує розвиток християнської парадигми Вознесіння від Нового Завіту й до сьогодення часу в її космологічному, еклезіологічному та літургійному контекстах. Інша його монографія *“Ascension Theology”* (опублікована у 2011 році) являє собою свого роду філософське есе, в якому він також розглядає Таїнство Вознесіння у світлі як античної, так і сучасної філософської думки, опираючись на Писання, патристичну візію та молитовну традицію Західної Церкви. І, нарешті, третє дослідження, що аналізує рецепцію Таїнства Вознесіння передусім у літургійній традиції Церкви, автор якого – F. de Chaignon. Його робота, що має назву *“Le Mystère de l'Ascension”*, зосереджена як на біблійних текстах і на віровизнавчих формулах, так і богословському дискурсі Вознесіння від св. Іринія Ліонського й Томи Аквінського аж до Г.У. фон Бальтазара та Йозефа Ратцінгера в їхньому стосунку несамоперед до літургійної Традиції Таїнства.

Незважаючи на достатню кількість досліджень, існує низка не вирішених проблем у виявленні зв'язку між конкретними прикладами ранньохристиянської проповіді Вознесіння й богословським змістом цього Таїнства, що відображається в Літургії Церкви.

Від третього століття Вознесіння починає розглядатись як центральна подія історії спасіння (разом із Воскресінням і Зішестям Святого Духа) всередині ранньої християнської Церкви [7, р. 104]. Із початком наступного століття в літургійній парадигмі Церкви відбувається певна зміна – християнський календар стає радше ремінісценцією подій минулого, який «спрямовує увагу на окремі події життя нашого Господа, серед них і до Вознесіння» [2, р. 113]. Отже, актуальність дослідження полягає у висвітленні основних аспектів христологічної парадигми в контексті богословської думки ранньої Церкви та їх зв'язку з виокремленням свята Вознесіння з первісного Пасхального циклу. Дослідження має на меті продемонструвати безпосередній вплив біблій-

ного відображення події Вознесіння в ранніх проповідях на подальше догматичне окреслення основ християнської віри; показати, що разом зі становленням окремого свята в Пасхальному циклі богословська рефлексія Таїнства Вознесіння знаходить своє відображення у проповідях, а також єдність ранньої патристичної парадигми і її нарозривний зв'язок із біблійним джерелом і догматичним змістом.

1. «Катехизи» св. Кирила Єрусалимського.

Заслуга св. Кирила Єрусалимського передусім полягає в тому, що його богословська думка і служіння мали значний вплив на формування літургійного життя всієї Церкви. За словами D.G. Dix, його [св. Кирила] «Світлий тиждень і Пасхальний цикл є базисом для всього майбутнього Східного й Західного послідування цих кульмінаційних моментів християнського року» [4, р. 350]. У своїх *Катехизах*, які «проголошені у Великий Піст і Світлий тиждень 348-го року» [4, р. 350], «складаються з поєднаних між собою богословських лекцій або проповідей і котрі [...] сліднують за Апостольським Символом або правилом віри, що вживалися тоді в церквах Палестини» [16, р. 544], св. Кирило подає кілька дискурсів Таїнства Вознесіння. Зокрема, у 4-й катехизі він говорить, що «Τὸν δρόμον δὲ τῆς ὑπομονῆς τελέσας Ἰησοῦς, καὶ τοὺς ἀνθρώπους λυτρώσμενος τὸν ἁμαρτιῶν, ἀνέβη πάλιν εἰς τοὺς οὐρανούς, νεφέλης αὐτὸν ὑπολαβούσης» [10, р. 472] («Звершивши подвиг терпіння й викупивши людей від гріхів, Ісус піднявся ще на небеса, будучи піднятим хмарою») [25, с. 49]. В іншому фрагменті 14-ї катехизи «Кирило Єрусалимський поєднує історичний і богословський аспекти Вознесіння в майстерний спосіб» [5, р. 26], кажучи: «Εἰς μὲν γὰρ Βηθλεὲμ ἐξ οὐρανῶν καθελήλuthεν. ἐκ δὲ τοῦ ὄρους τὸν Ἐλαιῶν εἰς οὐρανούς ἀνελήλuthεν. ἐκεῖθεν μὲν εἰς ἀνθρώπους τὸν ἁγῶνον ἀρξάμενος, ἐνταῦτα δὲ ἐπὶ τοῖς ἁγῶσι στεφανοῦμενος. Πολλοὺς οὖν ἔχεις τοὺς μάρτυρας. ἔχεις ἀναστάσεως τὸν τόπον τοῦτον. ἔχεις καὶ τὸν ἐξ ἀνατολῆς ἡμῶν τόπον τῆς ἀναβάσεως. ἔχεις καὶ μάρτυρας, τοὺς ἐκεῖ μαρτυρήσαντας ἀγγέλους, καὶ τὴν νεφέλην ἣς ἐνέβη, καὶ τοὺς ἐκεῖθεν κατελθόντας μαθητάς» [10, р. 856] («Адже у Віфлеємі Він зійшов із небес; а з гори Єлеонської вознісся на небеса. Там розпочав Свої подвиги; а тут увінчаний за подвиги. Отже, ти багато маєш свідків. Маєш свідком це місце Воскресіння, і місце Вознесіння, що пролягають від нас на схід. Маєш свідками там ангелів, що свідчили й ту хмару, на якій Він вознісся, і учнів, що зійшли звідтіля») [25, с. 218]. Далі св. Кирило Єрусалимський запитує: «Знаєш, що порядок Символу віри повчає тебе вірувати у воскреслого у третій день; і вознесеного на небеса, що сидить праворуч Отця» [25, с. 219] («Οἶδας γὰρ ὅτι ἡ ἀκολουθία τῆς πίστεως διδάσκει σε πιστεῦν εἰς τὸν ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ καθίσαντα ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς») [10, р. 857]. І для пояснення артикулів Символу [3, р. 41] він використовує численні посилання до Писань [16, р. 544]. Зокрема, св. Кирило вживає «традиційні» – 23-й, 46-й і 67-й псалми і пророка Амоса у тлумаченні події Вознесіння, кажучи: «Μνημόνευε τοῦ γεγραμμένου σαφῶς ἐν Ψαλμοῖς. Ἀνέβη ὁ Θεὸς ἐν ἀλαλαγῇ. Μνημόνευε, ὅτι καὶ αἱ θεῖαι δυνάμεις ἔλεγον πρὸς ἀλλήλας. Ἀρατε πόλας, οἱ ἄρχοντες, ὑμῶν, καὶ τὰ ἐξῆς. Μνημόνευε καὶ τοῦ ψαλμοῦ λέγοντος. Ἀνέβη εἰς ὕψος, ῥηχναλωτέουσεν αἰχμαλωσίαν. Μνημόνευε τοῦ προφήτου εἰπόντος. Ὁ οἰκοδομῶν εἰς τὸν οὐρανὸν τὴν ἀνάβασιν αὐτοῦ» [10, р. 857] («Згадай те, що ясно сказано в псалмах: Вийшов Бог серед окликів; згадай, що говорили один одному й Божественні Сили: Підніміть, князі, ворота ваші і решта, згадай і слова Псалма: Зійшовши на висоту, ти привів полонених; згадай і слова Пророка: Він збудував на небі свої високі палаци») [25, с. 219].

Св. Кирило також говорить про присутність Духа Святого в Церкві, яка вінчає діло Відкуплення і Зішестя Котрого органічно пов'язане з Вознесінням Господа [2, р. 107], як сповненням спасительного Замислу. І «що Він відсутній зараз плоттю, не думай через це, щоб і Духом не присутній» [25, с. 241] («μὴ γάρ, ὅτι σαρκὶ νῦν ἀπῆστιν, παρὰ τοῦτο νομίσῃς, ὅτι καὶ πνεύματι») [10, р. 865]. Адже, «Ἀνῆλθε τοῖνυν ὁ Ἰησοῦς εἰς οὐρανούς, καὶ τὴν ἐπαγγελίαν ἐπλήρωσεν. εἶπε γάρ πρὸς αὐτοὺς. Ἐγὼ ἐρῶτήσω τὸν Πατέρα, καὶ ἄλλον Παράκλητον δώσει ὑμῖν. Ἐκαθέζοντο ἐκδεχόμενοι τὴν παρουσίαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς Πεντηκοστῆς, ἐνταῦθα, ἐν ταύτῃ τῇ πόλει Ἱερουσαλὴμ. ἡμέτερον γάρ καὶ τοῦτο τὸ ἀξίωμα. καὶ λαλοῦμεν, οὐ περὶ τὸν παρ' ἐτέροις γεγεννημένων ἀγαθῶν, ἀλλὰ τὸν παρ' ἡμῖν κεχαρισμένων. Τῆς Πεντηκοστῆς οὖν οὔσης, ἐκαθέζοντο καὶ κατήρχετο ὁ Παράκλητος ἐξ οὐρανοῦ. Ὁ φρουρὸς καὶ ἀγιοποιεὶς τῆς Ἐκκλησίας, ὁ διοικητὴς τῶν ψυχῶν, ὁ κυβερνήτης τῶν χειμαζομένων, ὁ φωταγωγὸς τῶν πεπλανημένων, καὶ ἀθλοθέτης τῶν ἀγωνιζομένων, καὶ στεφανωτὴς τῶν νενικηκότων» [10, р. 985] («Отже, Иисус вознісся на небо і сповнив обіцянку. Він говорив учням: *присутиму Я Отця і дамъ Вам іншого Утѣшителя*. Вони перебували в Єрусалимі, очікуючи зішестя Духа Святого: і в настанні дня П'ятдесятниці, в цьому місті Єрусалимі (і цю перевагу маємо ми, блага, про котрі говоримо ми, не де-небудь зіслани, але даровані в нас). У день, кажу, П'ятдесятниці, коли вони були разом, зійшов із неба Утішитель, що оберігає й освячує Церкву, що піклується про душі, кормщик опанованих, Той, Хто просвічує заблуканих, Хто нагороджує подвижників і вінчає переможців») [25, с. 278]. Тому, «як підкреслює Кирило Єрусалимський, навіть, незважаючи на те що Ісус є на небесах, не означає, що Він є відсутнім, але є присутнім у Дусі» [5, р. 29]. Так, він завершує 14-у катехизу таким побажанням: «...παράσχοι δὲ τοῖς πᾶσιν ὑμῖν πιστεῖν μὲν εἰς τὸν ἀναστάντα, ἐκδέχεσθαι δὲ τὸν ἀνελθόντα καὶ πάλιν ἐρχόμενον [...], τὸν ἄνω καθεζόμενον, καὶ ἡμῖν ὡς συμπαρόντα» [10, р. 865] («... нехай сподобить вас усіх увірувати у Воскреслого, в прийняті Вознесеного, і знову грядущого [...], і Того, Хто сидить на висоті, і Того, Хто перебуває тут, разом із нами») [25, с. 223].

Як відзначає J.G. Davies: «Серед грецьких авторів Кирило Єрусалимський [...] – перший, хто занотовує, представляючи проповідь на Вознесіння, але лише як підсумкове нагадування; для першого повного грецького посилання до Вознесіння мусимо звернутись у роки після введення свята в церковний календар» [2, р. 112].

2. Проповідь св. Григорія Ніського.

Серед перших проповідей до свята Вознесіння, були проповіді св. Григорія Ніського і св. Йоана Золотоустого [20, р. 68]. Проте, за словами J. Dani lou, проповідь св. Григорія Ніського була хронологічно першою й саме від неї, на його думку, «офіційно» запроваджується свято Вознесіння – «на сороковий день після Пасхи 388-го року» [1, р. 666]. Проповідь має назву *ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΕΙΣ ΤΗΝ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ ΑΝΑΛΗΨΗΝ ΤΗΝ ΛΕΓΟΜΕΝΗΝ ΤΩ ΕΠΙΧΩΡΙΩ ΤΩΝ ΚΑΠΠΑΔΟΚΩΝ ΕΘΕΙ ΤΗΝ ΕΠΙΣΩΖΟΜΕΝΗΝ* [1, р. 690] («Слово у день, що, згідно з місцевим звичаєм, у кападокійців називається *Επισωζομένη*, тобто на празник Вознесіння Господа нашого Ісуса Христа») [23, с. 294]. Словник G.W.H. Lampe тлумачить слово *Επισωζομένη* як «День Вознесіння», посилаючись саме на цю проповідь св. Григорія Ніського [6, р. 537]. Хоча така назва свята згадується і св. Йоаном Золотоустим, але в неділю, а не четвер [12, р. 456]. Імовірно, це була проповідь у неділю П'ятидесятниці, як уважає T.J. Talley [20, р. 67], або в неділю після Вознесіння, як уважає G.W.H. Lampe [6, р. 537]. Саме слово *Επισωζομένη* можна перекласти як *День Спаса*. І це вказує на глибоке, онтологічне розуміння події Вознесіння та її центральне місце в усій ікономії спасіння. Адже навіть медіальна форма цього дієприкметника вказує на те, що Той, Хто виконує цю дію (спасає), є задіяний у ній особисто й дуже в ній зацікавлений. Це підтверджує S. Salaville, коли говорить про те, що в сербів і хорватів свято Вознесіння називалось *Спасово*, або *Спасів-день*, яке було буквально перекладом слов'янськими мовами грецького слова

Επισωζομένη [15, р. 264]. У цій проповіді св. Григорій Ніський, використовуючи вірші з 23-го псалма, запитує: «Υπὲρ τίνος οὖν ἡ παρουσία; Ἴνα σε τῶν βαρβάρων τῆς ἀμαρτίας ἐκβαλὼν ἐπὶ τὸ ὄρος ἀγάγῃ, βασιλείας ὀχύματι πρὸς τὴν ἄνοδον τῇ κατ' ἀρετὴν πολιτείᾳ χρησάμενον» [11, р. 692] («Для чого ж Він прийшов? Для того щоб, визволивши тебе з пучини гріху, возвести на гору, якщо для восходження ти скористаєшся царською колісницею, тобто доброчесним способом життя») [23, с. 295]. Далі, говорячи про високе достоїнство псалмопівця Давида, каже: «Ὁ δὲ ὑψηλὸς οὗτος προφήτης, ἐκβάς αὐτὸς ἑαυτὸν, ὡς ἂν μὴ βαρύνοντο τῷ ἐφορκίῳ τοῦ σώματος, καὶ ταῖς ὑπερκοσμίοις δυνάμεσιν ἑαυτὸν καταμίξας, τὰς ἐκεῖνων ἡμῖν φωνὰς διεξέρχεται, ὅτε προπομπεῖν οὖσαι τοῦ Δεσπότη ἐπὶ τὴν κάθοδον, ἐπαρθῆναι κελεύουσι τὸν περιγεῖον ἀγγέλων, τὸν τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν πεπαιστωμένον, τὰς εἰσόδους, λέγουσαι. *Ἀρατε πύλας, οἱ ἄρχοντες, ὑμῶν, καὶ ἐπάρητε, πύλαι αἰώνιοι, καὶ εἰσελεύσεται ὁ Βασιλεὺς τῆς δόξης*» [11, р. 693] («Цей же високий пророк, вийшов із себе самого, ніби вже не обтяжений тягарем тіла, і, приєднавши до небесних сил, передає нам їхні голоси; як ці сили, урочисто супроводжуючи Владику в Його нисходженні, наказують ангелам, що перебувають на землі, котрим доручене людське життя, відкрити входи, кажучи: *Підніміть, князі, ворота ваші, і піднісється, ворота вічні, і ввійде Цар слави*») [23, с. 295]. Продовжуючи цей вражаючий діалог, ангели запитують: «Χτὸ ἐστὶν τοῦ Цар слави?» (Пс. 23, 8), у відповідь чують, що Він – *кріпкий і сильний*, Котрий сокрушив того, *хто мав владу смерті* (Євр. 2, 14). І небесні сили «зустрічають triumфуючого Царя слави й Того, Хто щиро визволив полонену людську природу від рабства гріха» [2, р. 114].

Далі св. Григорій, використовуючи вірші 67-го псалма, говорить про Таїнства Смерті й Вознесіння Христа, завдяки яким є можливим піднесення людини [24, с. 244] у небесні сфери, «бо вже звершилося таїнство смерті, отримана перемога над ворогами й супроти них установлюється переможний знак – хрест. *І знову вийшов на висоту*. Той, що *привів полонених*, дає людям ці благі *дари* – життя й царство» [23, с. 296] («πεπλήρωται γὰρ ἡδὴ τὸ τοῦ θανάτου μυστήριον, καὶ κατάρθωται κατὰ τὸν πολεμίων ἡ νίκη, καὶ ἐγγίγεται τὸ κατ' αὐτὸν τρόπιον ὁ σταυρὸς. *Καὶ πάλιν ἀνέβη εἰς ὕψος, αἰχμαλωτεύων τὴν αἰχμαλωσίαν*, ὁ δοὺς τὴν ζωὴν τε καὶ τὴν βασιλείαν, τὰ ἀγαθὰ ταῦτα δόματα τοῖς ἀνθρώποις») [11, р. 693]. Тому, через Вознесіння Христос – «*Κύριος τῶν δυνάμεων*», ὁ τοῦ παντὸς ἐξηγμένος τοῦ κράτος, ὁ ἀνακεφαλαιώσας τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ, ὁ ἐν πᾶσι πρωτεύων, ὁ εἰς τὴν πρότην κτίσιν ἀποκαταστήσας τὰ πάντα, αὐτὸς ἐστὶν ὁ Βασιλεὺς τῆς δόξης» [11, р. 693] («...*Господь сил*, що прийняв владу над усім, очолив у Собі все, головуючий у всьому, Той, Хто відновив усе в попередній стан творіння, – *Цей єсть Цар слави*») [23, с. 296].

3. Проповіді св. Йоана Золотоустого.

Св. Йоан Золотоустий написав низку проповідей на Вознесіння. Одна з них, що, імовірно, написана в 392-у році [12, р. 441], і має назву *Εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. ἐλέχθη δὲ ἐν τῷ μαρτυρίῳ τῆς Ρωμανίας, ἐνθα μαρτύρων σώματα, ὑπὸ τὸ ἔδαφος κείμενα ἐγγὺς λειψάνων αἰρετικῶν, ἀννήχθησαν, καὶ ἄνω κατ' ἰδίαν ἐτάφησαν* [12, р. 441] («Бесіда на Вознесіння Господа нашого Ісуса Христа, промовлена у храмі мучеників у Романезії, куди були перенесені тіла мучеників, що лежали покинутими поряд із трупами еретиків і були покладені навмисно зверху») [22, с. 491], у якій Золотоустий «використовує живі приклади, на відміну від теоретичних аргументів» [2, р. 115]. Зокрема, він, порівнюючи достоїнство мучеників з ангельським говорить, що «якщо ти хочеш бачити й ангелів, і мучеників, то відкрий очі віри й побачиш це видовище; адже якщо повітря наповнене ангелами, то тим більша церква; якщо церква, то тим більша в сьогоднішній день, коли возноситься їх Владика» [22, с. 492] («Καὶ εἰ βούλει ἰδεῖν καὶ μάρτυρας καὶ ἀγγέλους, ἀνοῖξον τῆς πίστεως τοὺς ὀφθαλμούς, καὶ ὄψει τὸ θέατρον ἐκεῖνο. εἰ γὰρ πῶς ὁ ἀπὸ ἀγγέλων ἐμπέπλησται, πολλῶ μᾶλλον ἡ ἐκκλησία. εἰ δὲ ἐκκλησία, πολλῶ μᾶλλον ἡ παρούσα ἡμέρα, ὅτε ὁ Δεσπότης αὐτῶν ἀναλαμβάνεται») [12, р. 443]. Далі св. Йоан Золотоустий говорить про значення Таїнства Вознесіння, спочатку запитує: «Τίς οὖν ἐστὶν ἡ παρούσα ἐορτή; Σεμνὴ καὶ μεγάλη, ἀγαπητέ,

καὶ τὸν τῶν ἀνθρώπων ὑπερβαίνουσα νοῦν, καὶ τῆς μεγαλοδωρεᾶς ἀξία τοῦ ποιήσαντος αὐτὴν Θεοῦ. Σήμερον γὰρ καταλλαγαὶ τῷ Θεῷ πρὸς τὸ τῶν ἀνθρώπων γεγόνاسι γένος. σήμερον ἡ χρονία ἔχθρα κατελύθη, καὶ ὁ μακρὸς πόλεμος ἀνῆρέθη. σήμερον εἰρήνη θανμασία τις ἐπανήλθεν, οὐδέποτε προσδοκῆθεῖσα πρότερον» [12, р. 444] («Яке ж сьогодні свято? Важливе та велике, возлюблені, що перевищує людський розум і гідне щедрості Бога, Котрий його влаштував. Сьогодні примирення в Бога з людським родом, сьогодні довгочасна ворожнеча припинилась і тривала війна закінчилась, сьогодні настав якийсь дивовижний мир, що ніколи раніше не очікувався») [22, с. 493]. Використовуючи старозавітну типологію, св. Йоан Золотоустий «наступним посиланням до Левіт 19, 23–24, котрим заповідалось, що плоди молодого дерева не вживаються до четвертого року, відповідно, це – були не *першоплоди*, а *перші добрі плоди*» [2, р. 116], аж тоді приносились Богу, порівнює з людською природою, що була принесена Христом у Вознесінні. Ось як він про це голосить: «... καὶ σκόπει σοφίαν νομοθέτου. οὕτε φαγεῖν αὐτὸν εἶασεν, ἵνα μὴ πρὸ τοῦ Θεοῦ αὐτὸς λάβῃ τὸν καρπὸν. οὕτε προσενεχθῆναι αὐτὸν ἐπέτρεψεν. ἵνα μὴ ἄωρος προσενεχθῇ τῷ Κυρίῳ. Ἀλλὰ, Ἄφες μὲν, φύσιν, ἐπειδὴ πρῶτόν ἐστι. μὴ προσενέγκῃς δὲ, ἐπειδὴ ἀναξίον ἐστὶ τῆς τιμῆς τοῦ λαμβάνοντος. Ὅρας ὅτι οὐ τὸ πρῶτον ἐκφερόμενον, ἀλλὰ τὸ δόκιμον, τοῦτο ἐστὶν ἀπαρχή; Καὶ ταῦτα ἡμῖν διὰ τὴν σάρκα ἣν προσήνεγκεν εἰρηται. Ἀνήνεγκε τοῖνον τὴν ἀπαρχὴν τῆς φύσεως τῆς ἡμετέρας τῷ Πατρί. καὶ οὗτος ἐθαύμασε τὸ ὄψον, καὶ εἶπε. *Κάθου ἐκ δεξιῶν μου*. Πρὸς ποῖαν φύσιν εἶπεν ὁ Θεός. *Κάθου ἐκ δεξιῶν μου*; Πρὸς ἐκείνην τῆς ἀκούσαςαν, *Γῆ εἰ, καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ*. Οὐ γὰρ ἵρχει ὑπερβῆναι τοὺς οὐρανοὺς; οὐ γὰρ ἵρχει μετὰ ἀγγέλων στήναι; οὐκ ἦν ἄφατος καὶ αὐτὴ ἡ τιμή; Ἀλλ' ὑπερέβη ἀγγέλους, παρήλθεν ἀρχαγγέλους, ὑπερέβη τὰ Χερουβὶμ, ἀνέβη ἀντέρον τῶν Σεραφεῖμ, παρέδραμε τὰς ἀρχάς, οὐ πρότερον ἐστὶ, ἕως οὗ τοῦ θρόνου ἐπελάβετο τοῦ Δεσποτικῶ. Οὐχ ὁρᾷς τοῦτ' ὅτι μέσον τοῦ οὐρανοῦ πρὸς τὴν γῆν; μᾶλλον δὲ κάτωθεν ἀρξώμεθα. οὐχ ὁρᾷς, ἀπὸ τοῦ ἄδου πρὸς τὸν οὐρανόν; ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ πάλιν πρὸς τὸν οὐρανὸν τὸν ἀντέρον; ἀπ' ἐκείνου πρὸς τοὺς ἀγγέλους, πρὸς τοὺς ἀρχαγγέλους, πρὸς τὰς ἀνω δυνάμεις, πρὸς αὐτὸν τὸν θρόνον τὸν βασιλικόν; Τοῦτο ὅλον τὸ διάστημα καὶ τὸ ὕψος τὴν φύσιν τὴν ἡμετέραν ἀνήγαγε» [12, р. 446] («І подивись на мудрість Законодавця: Він не дозволив і спробувати цього плоду, щоби людина не скуштувала його раніше за Бога, не дозволив і приносити його, щоби не приносився Господу плід недозрілий. Залиши це, каже Він, тому що це – перші плоди, і не приноси їх, тому що вони не гідні честі Того, Хто приймає. Чи бачиш, що початок – не перше, що виросло, але досконале? Це сказано нам про плоть, яку приніс Христос. Отже, Він приніс Отцю початок нашого ества; а Отець надав таке пошанування до цього дару, як згідно з достоїнством Того, Хто приніс, так і згідно з чистотою того, котре принесене, що прийняв його власними руками, помістив дар біля Себе і сказав: *сиди праворуч Мене*. До котрого ества Бог сказав: *сиди праворуч Мене*? До того, яке вислужало: *ти є порох і вернешся в порох*. Чи не достатньо було б для нього вивищитись над небесами? Чи не достатньо було б стати разом з ангелами? Чи не була б невимовною й ця честь? Але воно перевищило ангелів, пройшло поряд із херувимами, перевищило серафимів, оминило начальства й зупинилось не раніше, ніж досягнуло престолу Владики. Чи бачиш цей простір – від неба до землі? Або – краще – почнемо знизу: чи бачиш, яка відстань від пекла до землі та від землі до неба, потім від неба до найвищого неба, а від нього до ангелів, до архангелів, до вишніх сил, до самого престолу царського? Вище всієї цієї відстані й цієї висоти Він возніс наше ество») [22, с. 496].

Св. Йоан Золотоустий також говорить про зв'язок події Вознесіння зі Зішестям Святого Духа. Як відзначає J.G. Davies, «найбільш цікава ідея, яку розвинув цей проповідник [Золотоустий], полягає в паралелізмі, що простягається між завдатком Духа, що сходить з неба, і завдатком людської природи, що була взята на небеса» [2, р. 119], про котру він говорить у своїй 2-й проповіді на Вознесіння, яка в одному з кодексів має назву: «Ὀμιλία εἰς τὴν τοῦ Θεοῦ ἀπιστίαν, καὶ εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀληθινῶ Θεοῦ» [13, р. 773]. Варто зауважити, що вперше таку паралель «завдаток Тіла – завдаток Духа» використав Тертуліан у творі «*De Resurrectione Carnis*»: «... adhuc sedeat Jesus

ad dexteram Patris, homo, etsi Deus; Adam novissimus, etsi Sermo primarius; caro et sanguis, etsi nostris puriora; idem tamen et substantia et forma, qua ascendit; talis etiam descensus, ut angeli adfirmant; agnoscendus scilicet eis qui illum convulneraverunt. Hic *sequester Dei atque hominum* (I Tim. II) appellatus, ex utriusque partis deposito ... sibi, carnis quoque depositum servat in semetipso, arrhabonem summ totius. Quemadmodum enim nobis *arrhabonem spiritus* (II Cor. V) reliquit, ita et a nobis arrhabonem carnis accepit, et vexit in colum pignus totius summæ illue quandque redigend » [9, р. 869] («... відтепер Ісус перебуває там – по правичію Отця, людина, хоча й Бог – Останній Адам, хоча й первісне Слово – плоть і кров, хоча й чистіші від наших, але Той Самий і в сутності й вигляді, яким і вознісся. Такий знову прийде, як ангелами засвідчено, щоб був упізнаний тими, хто Його проколов. Це Він призначений *посередником між Богом і людьми*, бо Він утримує в Собі Самому завдаток плоті, яка була доручена Йому з обох боків, ніби за поруку всієї суми. І як Він дав нам *завдаток Духа*, так Він прийняв від нас завдаток плоті, взяв її з Собою на небо як за поруку, що одного дня звідти буде повернута вся сума») [21, с. 240]. Сам Золотоустий так про це голосить: «... οὗτος ἀναλαβόντος σάρκα Χριστοῦ διὰ τῆς σαρκὸς ἐγένετο πᾶσα ἡ Ἐκκλησία συγγενὴς Χριστοῦ, Παῦλος Χριστοῦ συγγενὴς, Πέτρος, πᾶς πιστὸς, πάντες ἡμεῖς, πᾶς εὐσεβής. Διὰ τοῦτο λέγει Παῦλος. *Γένος οὖν Θεοῦ ὑπάρχοντες*. Καὶ ἀλλαχθὺ πάλιν. *Ἡμεῖς ἐσμεν σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*. Αὐτὶ τοῦ, Διὰ τὴν σάρκα ἣν ἀνέλαβε συγγενεῖς αὐτοῦ ἐσμεν. Ἐχομεν οὖν τὸ ἐνέχυρον αὐτοῦ ἄνω, ἡγουν τὸ σῶμα, ὃ ἐξ ἡμῶν προσελάβετο, καὶ κάτω τὸ ἅγιον Πνεῦμα μεθ' ἡμῶν») [13, р. 789] («Так, після Вочлочення Христа, через Його плоть вся церква зробилась рідною Христу: і Павло – родич Христу, і Петро, і кожний вірний, всі ми, кожний благочестивий. Тому говорить Павло: *ми, бувши з Божого роду*. [...] І в іншому місці він знову каже: *Ви ж – Христове тіло ... члени тіла Його, від плоті й від костей Його*. Іншими словами, по плоті, котру прийняв Христос, – ми рідня Йому. Отже, маємо завдаток Його на небі, тобто тіло Його, від нас запозичене, і на землі Духа Святого, що мешкає з нами») [22, с. 573]. Проте «Йоан Золотоустий стверджує, що, навіть незважаючи на те що Дух зійшов після Вознесіння Ісуса, Він не обмежений лише земним перебуванням. Фактично, відколи ми є з'єднані з Христом через Святого Духа» [5, р. 31], тому «οὐ λέγω ὅτι τὸ Πνεῦμα κατέβη ἐξ οὐρανοῦ, καὶ οὐκ ἐστὶν ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἀντηλλάξατο τὸ μὲν σῶμα τὸν οὐρανόν, τὸ δὲ Πνεῦμα τὴν γῆν, ἀλλὰ καὶ μεθ' ἡμῶν τὸ Πνεῦμα, καὶ πανταχοῦ, καὶ ἄνω. *Ποῦ γὰρ, φησὶ, πορευθῶ ἀπὸ τοῦ Πνεύματος σου*; Καὶ τί θαυμάζεις, εἰ τὸ Πνεῦμα καὶ μεθ' ἡμῶν καὶ ἄνω, καὶ τὸ σῶμα Χριστοῦ καὶ ἄνω καὶ μεθ' ἡμῶν; Ἦσυχον ὁ οὐρανὸς τὸ ἅγιον σῶμα, ἐδέξατο καὶ ἡ γῆ τὸ ἅγιον Πνεῦμα» [13, р. 789] («... не можна сказати, що Дух зійшов із неба, і Його вже немає більше на небі, як виміняли один в одного, тіло – небо, а Дух – землю, але й із нами Дух, і всюди, і на небі. *Куди*, – каже псаломсївець, – *пиду від Духа Твого*? І чому дивуєшся, що Дух і з нами, і на небі, а тіло Христове й на небі, і з нами? Отримало небо святе тіло, прийняла земля Святого Духа») [22, с. 575].

4. Проповіді св. Лева Великого Папи.

Св. Лев Великий у першій проповіді на свято Вознесіння, яка датується 444-м роком [17, р. 268], говорить про Боголюдство Христа. І тут, за словами J.G. Davies, можна побачити в нерозгнурному вигляді ту «доктринальну позицію, котру він [папа Лев] підтримував і котра була потверджена прийняттям його Томосу на Халкедонському Соборі» [2, р. 144]. Саме це було причиною тієї радості апостолів, яка супроводжувала споглядання Таїнства: «Et revera magna et ineffabilis erat causa gaudendi, cum in conspectu sanctae multitudinis supra omnium creaturarum caelestium dignitatem humani generis natura conscenderet, supergressura angelicos ordines, et ultra archangelorum altitudines elevanda, nec ullis sublimitatibus modum suae provectionis habitura, nisi aeterni Patris recepta consessu, illius gloriae sociaretur in throno, cujus naturae copulabatur in Filio. Quia igitur Christi ascensio, nostra provectione est

[17, р. 273] («І справді, великою та невимовною була їхня радість, коли під поглядом небесних воїнств людська природа возносила понад достоїнство всіх небесних сил, проходячи повз ангельські хори й підіймаючись вище архангельських висот. У цьому Вознесінні наша людська природа не зупинялась ні на якій іншій висоті, аж поки не посіла місце з Вічним Отцем. Наша людська природа, об'єднана з Божественністю Сина, була на престолі Його слави. Вознесіння Христа є нашим вознесінням») [14, р. 18–1073]. І ця апостольська радість від засвідчення величі Божого Промислу щодо людини у Вознесінні повинна стати лейтмотивом нашого осмислення цієї події в день свята. Тому далі св. Лев Великий голосить: «... exultemus gaudiis, et pia gratiarum actione laetemur. Hodie enim non solum paradise possessores firmati sumus, sed etiam caelorum in Christo superna penetraimus, ampliora adepti per ineffabilem Christi gratiam quam per diaboli amiseramus invidiam. Nam quos virulentus inimicus primi habitaculi felicitate dejecit, eos sibi concorporatos Dei Filius ad dexteram collocavit» [17, р. 274] («Возрадуймося, возлюблені, належною радістю, захопленням достойно віддаючи подяку. Адже сьогодні ми не лише утверджені як наслідники раю, але маючи також у Христі осягнення небесних висот і ще більші придбання через невимовну благодать Христову, що була втрачена через злобу диявола. Нас, котрі нашим страшним ворогом були позбавлені блаженства й вигнані з нашого первісного житла, Син Божий зробив членами Себе Самого та посадив по правицю Отця») [14, р. 18–1073].

У другій проповіді, котра була виголошена наступного – 445-го – року [17, р. 274], св. Лев Великий говорить про те, що до часу Парузії Христос являється видимим Церкві в Таїнствах. І через присутність Христа в Таїнствах після Свого Вознесіння «наша віра довершена, покріплена та вдосконалена» [2, р. 145]. Ось як він каже про це: «... et ad judicandos vivos et mortuos in eadem carne in qua ascendit adveniat. Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit, et ut fides excellentior esset ac firmior» [17, р. 278] («... і прийде судити живих і мертвих у тій самій плоті, в котрій Він вознісся. І до тих пір видимість Ізбавителя перемінена в сакраментальну присутність, і так віра повинна бути більш досконалою й сильною») [14, р. 18–1073]. Тут варто лише додати, що, коментуючи ці слова св. Лева Папи, R. Taft відзначає, що «звичайно, латинський термін «sacramenta – таїнства» в мові Отців стосується всього видимого літургійного служіння Церкви, а не лише «Таїни» в сучасному технічному значенні цього терміна» [19, р. 12].

Подія Христового Вознесіння в історичній проекції знаходить своє відображення в різноманітних виявах літургійного життя Церкви. Як історичний факт і есхатологічна правда, Вознесіння сповідується у віровизнаннях, що супроводжують Таїнства. Воно стає одним із ключових моментів циклічного простору Богоспількування, що резонує встановленням окремого свята в літургійному році. Відтак, розглянувши богословську рецепцію Вознесіння в перших проповідях свята, можна побачити, що вона стає не лише продовженням біблійно-патристичної парадигми цього Таїнства, яка відображалась у новозавітних текстах, творах ранньохристиянських авторів і віровизнаннях, а і своєрідним підсумком учення, адже «десятиліття, які безпосередньо сліднують за встановленням свята Вознесіння, були, без сумніву, «золотим віком» в історії доктрини» [2, р. 145], що знайде пізніше своє відображення в літургійній поезії послідування свята.

Отже, в богомисленні Церкви Таїнство Вознесіння являло собою онтологічну кульмінацію, сповнення Божого Промислу спасіння щодо людини, адже саме «у Вознесінні Христос підніс відновлену людську природу до божествен-

ної слави» [26, с. 86]. І відтепер за словами D. Stăniloe, «небо, на яке Ісус возніс Своє Тіло, збігається з таємним центром Церкви... І оскільки через Вознесіння Богочоловік є вознесена людська природа, людське серце б'ється на вершині Всесвіту» [18, с. 378].

Література

1. Daniélou J. Grégoire de Nysse et l'origine de la fête de l'Ascension / Kyriakon. Festschrift Johanne's Quasten 2, ed. P. Granfield, J. A. Jungmann. – Münster, 1970. – 746 p.
2. Davies J.G. He Ascended Into Heaven. – New York. Association Press, 1958. – 237 p.
3. Denzinger H. Enchiridion symbolorum. – Freiburg. Verlag Herder KG, 1963. – 907 p.
4. Dix D.G. The Shape of Liturgy. – London. A & C Black, 1993. – 764 p.
5. Kapic K.M., Lugt W.V. The Ascension of Jesus and the Descent of the Holy Spirit in Patristic Perspective: a Theological Reading / K. M. Kapic, W. V. Lugt // Evangelical Quarterly 79.1 (2007). – 116 p.
6. Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. – Oxford. The Clarendon Press, 1961. – 1616 p.
7. Lohfink G. Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas / G. Lohfink // Studien zum Alten und Neuen Testament, 26. – München 1971. – 218 p.
8. Merrevey W. The Ascension of Christ in the Works of St. Augustine. – Ottawa. Brenton Ltd., 1967. – 143 p.
9. Migne J.-P. Patrologia Latina. Cursus Completus. Vol. 2. – Paris. Centre for Patristic Publications, 1844. – 737 p.
10. Migne J.-P. Patrologiae Graeca. Cursus Completus. Vol. 33. – Paris. Centre for Patristic Publications, 1857. – 859 p.
11. Migne J.-P. Patrologiae Graeca. Cursus Completus. Vol. 46. – Paris. Centre for Patristic Publications, 1863. – 658 p.
12. Migne J.-P. Patrologiae Graeca. Cursus Completus. Vol. 50. – Paris. Centre for Patristic Publications, 1862. – 436 p.
13. Migne J.-P. Patrologiae Graeca. Cursus Completus. Vol. 52. – Paris. Centre for Patristic Publications, 1862. – 487 p.
14. Oxford Latin Dictionary, edited by P.G.W. Glare. – Oxford. The University Press, 1968. – 2151 p.
15. Salaville S. Τεσσαρακοστή. Ascension et Pentecôte au IVe siècle / S. Salaville // Échos d'Orient, tom 28, № 155, 1929. – 384 p.
16. Schaff P. The History of the Christian Church. Vol. 3. – Oak Harbor. Christian Classics Ethereal Library, 1997. – 655 p.
17. Sources Chrétiennes, 74. – Paris. Les Éditions du cerf, 2004. – 356 p.
18. Stăniloe D. Iisus Hristos sau restaurarea omului. – Craiova. Editura Omniscop, 1993. – 427 p.
19. Taft R. What is a Christian Feast? A Reflection / R. Taft // Orientale Lumen XII Conferences: Fest Days of the Eastern Churches. Washington, June 16-19 2008. – 169 p.
20. Talley T.J. The Origins of the Liturgical Year. – Collegeville. The Liturgical Press, 1991. – 255 p.
21. Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Избранные сочинения. – М.: Издательская группа «Прогрес»: Культура, 1994. – 448 с.
22. Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста : в 12 т. – М.: Святитель Иоанн Златоуст, 1993. – Т. 2. – Кн. 1. – 1993. – 979 с.
23. Св. Григорий Нисский. Догматические сочинения. – Краснодар: Библиотека Свято-Ильинского храма, 2006. – Т. 1. – 2006. – 363 с.
24. Творения Григория Нисскаго. Часть пятая. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1863. – 503 с.
25. Творения Отца нашего Кирилла архиепископа Иерусалимского. – М.: Victoria, 1990. – 400 с.
26. Христос – наша Пасха. Катехизм УГКЦ. – Львів: Катехитична комісія Львівської Архiepархії, 2011. – 343 с.

Анотація

Дерев'янчук Ю. І. Богословські аспекти Таїнства Вознесіння в перших проповідях свята (IV–V століття). – Стаття.

Стаття розглядає питання богословської візії Таїнства Христового Вознесіння в ранніх проповідях Отців Церкви. Метою дослідження є виділення основних рис христологічної парадигми в контексті богословської думки ранньої Церкви та їх ставлення до формування традиції святкування цієї події, безпосередній вплив на відокремлення Вознесіння з оригінального Пасхального циклу. Автор ураховує ідеї тих відомих Отців Церкви, котрі були сучасниками розвитку христологічного догмату та чиї праці внесли великий вклад у розуміння сутності цієї події. До них належать Кирило Єрусалимський, котрий був першим, хто описав богословський характер Вознесіння в літургійних аспектах; Григорій Нисський, із чийої проповіді, на думку багатьох дослідників, почалося святкування Вознесіння в літургійному році; Іоанн Золотоустий, котрий підкреслював єдність природи Бога й людини в Таїнстві Вознесіння; Лев Великий Папа, котрий поєднав «Не-присутність» у події Вознесіння з Присутністю в Таїнствах Церкви. Новизна дослідження полягає в тому, щоб підкреслити важливість Вознесіння в христологічному, а також у сотеріологічному й антропологічному сенсі. Автор доходить висновку, що Таїнство Вознесіння таким, яким воно міститься в ранніх проповідях, розкриває сутність і основи християнської віри, є єдиним за своїм змістом.

Ключові слова: Вознесіння, проповідь, свято, Таїнство, спасіння.

Аннотация

Дерев'янчук Ю. И. Богословские аспекты Таинства Вознесения в первых проповедях праздника (VI–V столетия). – Статья.

В статье рассматривается богословское видение Таинства Христова Вознесения в ранних проповедях Отцов Церкви. Целью исследования является выделение основных черт христологической парадигмы в контексте богословской мысли ранней Церкви и их отношения к формированию традиции празднования этого события, их непосредственного влияния на выделение Вознесения из оригинального Пасхального цикла. Автор учитывает идеи тех известных отцов, которые были современниками развития христологического догмата и чьи работы внесли большой вклад в понимание сущности этого события. К ним относятся Кирилл Иерусалимский, который был первым, кто описал богословский характер

Вознесения в литургических аспектах; Григорий Нисский, с чьей проповеди, по мнению многих исследователей, началось празднование Вознесения в литургическом году; Иоанн Златоуст, который подчеркивал единство природы Бога и человека в Таинстве Вознесения; Лев Великий Папа, который соединил «Не-Присутствие» в событии Вознесения с Присутствием в Таинствах Церкви. Новизна исследования заключается в том, чтобы подчеркнуть важность Вознесения в христологическом, а также в сотериологическом и антропологическом смысле. Автор приходит к выводу, что Таинство Вознесения, так как оно содержится в ранних проповедях, раскрывает сущность и основы христианской веры, является единым по содержанию.

Ключевые слова: Вознесение, проповедь, праздник, Таинство, спасение.

Summary

Derevianchuk Y. I. Theological aspects of the Mystery of the Ascension in initial sermons of the Feast (IV–V centuries). – Article.

The paper considers the theological vision of the Mystery of the Ascension of Christ in early sermons of the Fathers of the Church. The purpose of the research is to highlight the main features of the Christological paradigm in the context of the theological thought of the early Church and their relationship to forming the tradition of the celebration of the event. It focuses on distinguishing the Ascension out of the original Paschal cycle. The author takes into consideration the ideas of those famous Fathers of the Church who were contemporaries of the development of Christological dogma and whose works contributed greatly to understanding the essence of the Event. They are: Cyril of Jerusalem, who was the first to describe the theological character of the Ascension in the liturgical aspects; Gregory of Nyssa, whose sermon in the opinion of many researchers initiated the Ascension feast in the liturgical year; John Chrysostom, who emphasized the unity of the nature of God and man in the Mystery of the Ascension; Pope Leo the Great, who connected the Non-Presence in the Ascension with the Presence in the Sacraments of the Church. The novelty of the research consists in underlining the importance of the Ascension in the Christological and although in soteriological and anthropological senses. At the end of the paper the author comes to the conclusion that the Mystery of the Ascension contained in the early sermons reveals the essence and foundation of the Christian faith.

Key words: Ascension, sermon, feast, Mystery, salvation.

УДК 101.1:316

В. М. Заєць
аспірант кафедри філософії
Житомирського державного університету імені Івана Франка

ПРОБЛЕМА МЕДІАВПЛИВУ НА СВІТОГЛЯД ОСОБИСТОСТІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ М. МАКЛЮЕНА

Феномен сучасного суспільства створює дещо спотворену комунікативно-психологічну конфігурацію, за якої такі засоби мас-медіа, як телебачення та інтернет, стають головним способом отримання індивідом будь-якої інформації. Однак прогресивні новітні технології приховують у собі низку небезпек і ризиків. Так, телебачення, радіо, преса й інші медіа-засоби можуть як відкривати для індивіда нові горизонти пізнання, так і суттєво впливати на його світогляд, підкорюючи чуттєву сферу та знищуючи межу між реальним і віртуальним світами. Медіа-вплив тенденційно призводить до переосмислення особистістю ціннісних орієнтацій і навіть у крайній формі до формування фанатичної свідомості. Знаходження шляхів подолання медіазалежності можливе лише за умови детального вивчення особливостей прихованого впливу засобів медіа на особистість.

Проблема дослідження медіавпливу на особистість зокрема та суспільство загалом передусім пов'язана з ім'ям видатного канадського філософа, літературного критика, філолога й культуролога Маршала Маклюєна, комунікативна теорія якого стала предметом наукових дискусій у галузях літературознавства, філософії та соціальних комунікацій. Згідно із цією теорією, якісні суспільні зміни можливі лише за умови появи нових технічних засобів комунікації, які б слугували засобами інструментальної «розширення діяльності людини», її почуттєвої сфери.

Предметом наукових інтересів М. Маклюєна став вплив електричних та електронних засобів комунікації на мікро- й макrorівнях суспільства. Після виходу наукових праць «Галактика Гутенберга. Становлення людини, що друкує» та «Розуміння медіа: зовнішні розширення людини» канадського вченого почали називати «пророком епохи інформаційних технологій», адже саме в цих працях М. Маклюєн не лише детально проаналізував особливості впливу окремих засобів комунікації на особистість і суспільство, а й запропонував способи протидії їх негативному впливові. Незважаючи на посилений інтерес з боку науковців до філософської спадщини М. Маклюєна, деякі аспекти впливу засобів масової комунікації на психіку і становлення особистості в його науковому доробку залишилися мало дослідженими.

Метою статті є дослідження специфіки формування й руйнації віри як компонента індивідуальної свідомості медіазасобами у філософії М. Маклюєна, а також вивчення основних шляхів протидії негативному впливові медіазасобів, запропонованих ученим в основних працях із теорії комунікації.

Проблема впливу засобів медіа на формування особистісного світогляду значною мірою актуалізувалася в епоху глобалізаційних змін, коли засоби масової комунікації стали для кожного окремого індивіда основним способом отримання інформації про навколишній світ.

Особливості медіавпливу на особистість у філософії М. Маклюєна були предметом дослідження багатьох науковців, а саме: Д.Т. Теолла, Г. Уїллмота, Д. Келлнера, Ж. Марчиссо, П. Левінсона, Л. Стрейта, І.Б. Архангельської, У. Онга та інших. Так, Пол Левінсон детально розглянув особливості методу дослідження, який М. Маклюєн застосовував для аналізу будь-яких явищ, а також звернув увагу на афористичний стиль письма канадського вченого. Л. Стрейт і Д. Мейровіц розглянули теорію комунікації М. Маклюєна в контексті інших відомих комунікативних теорій і наголосили на вагомості внеску, що зробив науковець.

Однак частина науковців, зокрема Д.Х. Альдшул, Дж. Мейровіц, Е.Л. Ейзенштейн, акцентували увагу на хаотичному та недостатньо структурованому стилі подання матеріалу в працях М. Маклюєна «Галактика Гутенберга. Становлення людини, що друкує» й «Розуміння медіа: зовнішні розширення людини», а також називали ідеї вченого псевдонауковими та суперечливими.

Із появою масових комунікацій та особливо з появою нових технологій миттєвої передачі інформації значний кількості населення життя суспільства загалом і кожного індивіда зокрема суттєво змінилося. Якщо на ранніх етапах виникнення та популяризації медіазасобів суспільство досить неоднозначно ставилося до впровадження й активного використання прогресивних технологій, то в добу глобалізації соціум почав детермінувати медіазасоби як невіддільну частину свого існування.

Термін «комунікація» походить від латинського слова «communis», що означає «роблю спільним, повідомляю, з'єдную». Єдиного визначення цього поняття серед науковців немає, однак спробу гармонізувати різні точки зору здійснив соціолог Ю. Шарков, виокремивши три аспекти поняттєвого змісту комунікації, згідно з якими, «по-перше, комунікація – це засіб зв'язку будь-яких об'єктів матеріального та духовного світу, тобто певна структура; по-друге, це спілкування, у процесі якого люди обмінюються інформацією; по-третє, під комунікацією розуміють передавання й масовий обмін інформацією з метою впливу на суспільство та його складові частини» [6, с. 178]. Ключовим компонентом у кожному поняттєвому аспекті визначення комунікації є інформація як повідомлення, сприйняте й оцінене суб'єктом.

Дійсно, в сучасному суспільстві важко досягти ефективного та оперативного вирішення будь-яких важливих проблем, а також сприяти формуванню активної життєвої і громадянської позиції серед населення без інформації, яка б відображала важливі динамічні суспільні зміни. Інформація в чистому вигляді не є вагомою, цінність вона отримує лише після сприйняття й переробки суспільством.

Засоби комунікації є не лише частиною соціальної сфери, а й умовою розвитку соціуму, який є виразником міжособистісних зв'язків. Без постійного обміну інформацією суспільство не може рухатися вперед. Отже, засоби соціальної комунікації є необхідною умовою соціального розвитку.

На важливості появи нових технологій як необхідної передумови якісного розвитку суспільства й людської культури наголошував теоретик соціальних комунікацій М. Маклюєн. В основних наукових працях «Галактика Гутенберга. Становлення людини, що друкує» та «Розуміння медіа: зовнішні розширення людини» вчений здійснив аналіз основних аспектів різних медіазасобів, дослідив процес їх зародження в первісному суспільстві, а також передбачив виникнення нового всезагального електронного суспільства, в якому обмін інформацією стане динамічним і доступним.

Розглядаючи процес виникнення соціальних комунікацій у суспільстві, М. Маклюєн запропонував власну періодизацію розвитку цивілізації, за якою першим цивілізаційним етапом є давня дописемна культура, в якій основним засобом комунікації слугувала усна мова. Саме на цьому етапі процес комунікації був постійним, адже в тогочасному суспільстві панувала «слухова культура», а кожен індивід не уявляв себе за межами соціуму. На

зміну дописемної культури, на думку вченого, прийшла писемно-друкована культура, яка стала початком нової епохи – «типографічної та індустріальної людини» [2]. Одним із перших, хто осягнув специфіку впливу друкованих текстів на суспільство, був французький політичний діяч Алексіс де Токвіль. Саме він зрозумів, що «друковане слово, яке досягнуло у XVIII столітті культурної насиченості, гомогенізувало французьку націю: французи стали схожими один на одного від півночі до півдня» [3, с. 10].

М. Маклюєн у праці «Розуміння медіа: зовнішні розширення людини» акцентує увагу на конфліктності й неоднозначності впливу, який здійснюють друковані тексти. Адже друковане слово не лише порушує звичний первіснообщинний лад, а й унеможлиблює панування рівності між членами соціуму, де не всі є грамотними й мають доступ до друкованих текстів. Водночас, на думку вченого, друковані тексти володіють здатністю об'єднувати, переконувати і спонукати до певних роздумів і дій членів соціуму, які мають доступ до цих текстів. Винайдення друку, як стверджував М. Маклюєн, «зміцнило й розширило нову візуальність прикладного характеру, створивши перший однотипний і відтворюваний товар, перший конвеєр і першу галузь масового виробництва» [2, с. 187].

Звісно, нині спостерігається медіавплив друкованих засобів на суспільну свідомість. Якщо з появою інтернет-ресурсів ставлення до книг дещо змінилося, то преса й досі посідає провідне місце серед основних засобів масової комунікації, які формують громадську думку. До головних переваг преси варто зарахувати не лише її доступність, а й орієнтацію на широкий загал. Однак тексти в журналах, газетах і періодичних друкованих виданнях пропонують читачеві надто масштабний потік інформації, в якій сконцентровано різні думки, погляди, коментарі. Для індивіда, котрий недостатньо володіє вмінням аналізувати та фільтрувати інформацію, читання друкованих видань може мати руйнівні наслідки. Так, через пресу зацікавлені люди можуть вєселяти кожному окремому членові соціуму віру в нові, сформовані ними заради власної користі ідеали, які можуть швидко замінити комплекс наявних ціннісних орієнтацій і життєвих принципів.

На думку М. Маклюєна, вся небезпека друкованих текстів полягає в тому, що вони діють приховано, впливаючи на індивіда не прямо, а опосередковано, через інший засіб комунікації. Так, за М. Маклюєном, «змістом будь-якого засобу комунікації завжди є інший засіб комунікації... Змістом письма є мова» [3, с. 7]. Звідси випливає, що саме в силі слова полягає вся небезпека, яку приховують у собі друковані тексти, а правильні компонування слів, побудова речень і конструювання тексту можуть здійснювати прихований вплив на свідомість особистості.

Крім того, друковані тексти, як стверджував М. Маклюєн, сприяють розвитку індивідуалізму та націоналізму, тобто часто стають причиною відособленості членів суспільства один від одного, а друк книг різними мовами, у свою чергу, провокує непримирненість між народами. Однак ми не зовсім погоджуємося з думкою канадського вченого стосовно можливості розгортання справжніх воєн на ґрунті націоналізму, спричиненого друком книг різними мовами. Адже в сучасному глобалізованому суспільстві, де першість серед засобів соціальних комунікацій займають інтернет і телебачення, а не друковані видання, все ж існує непримирненість і ворожнеча між народами, а війни продовжуються навіть і донині, на початку XXI століття.

На третьому етапі цивілізаційного розвитку, як стверджував М. Маклюєн, надважлива роль належить електриці як основному рушієві суспільного прогресу. Саме вона в одну мить здатна повністю руйнувати межі між днем і ніччю, об'єднувати людей незалежно від відстані між ними та, як наслідок, перетворити світ в одне «глобальне село». Телефон, телеграф, комп'ютер і телебачення, які М. Маклюєн зараховує до електронних засобів комунікації, стали своєрідним продовженням нервової системи ін-

дивіда й отримали здатність перетворювати абсолютно всі аспекти його психічного та суспільного життя.

Особистість, згідно з теорією і прогнозами вченого, завдяки контакту з електронними засобами комунікації повернеться до первісного стану, коли в неї повністю відродиться багатовимірне слуховізуальне сприйняття навколишнього світу, що, у свою чергу, призведе до приходу епохи «нової племінної людини», в якій за допомогою засобів масової комунікації «можна буде тримати під контролем емоційний клімат цілих культур» [1, с. 159]. Ці засоби знаходитимуться в постійному взаємозв'язку та сприятимуть розвитку один одного.

На сучасному глобалізаційному етапі суспільного розвитку можна констатувати, що наукові припущення й передбачення М. Маклюєна значною мірою здійснилися: засоби медіа не лише дають особистості змогу сприймати навколишній світ комплексно, а й слугують потужним об'єднувальним комплексом, здатним устанавлювати міжособистісні зв'язки на будь-якій відстані.

Найбільш суперечливою в комунікативній теорії М. Маклюєна науковці назвали класифікацію медіазасобів, в основу якої вчений поклав рівень участі аудиторії в процесі комунікації. Згідно із цією теорією, медіазасоби діляться на «холодні» та «гарячі». Так, «гарячі» медіа, до яких М. Маклюєн зараховує друковані твори, фотографію, лекцію, вальс і кіно, суттєво відрізняються від «холодних» – інтернету, коміксу, семінару, твісту й телебачення – потребою в зовнішньому втручанні, тобто реакції аудиторії. Науковець переконаний, що друковані видання завжди є виразниками авторської позиції, на відміну від телебачення. Однак ми не погоджуємося із цією думкою, адже телевізійні канали також мають своїх власників і часто їх сюжети спотворюють дійсність, тим самим дезінформуючи глядача. Так, у наш час справжня інформаційна війна розгорнулася між українськими та російськими засобами масової інформації, що, у свою чергу, спричинило утворення «інформаційного вакууму» серед населення, піддаючи сумнівам усталені світоглядні компоненти, зокрема віру. Наповнення телепрограм інформацією ідентичного, односпрямованого змісту стало причиною формування в російському населенні фанатичної віри в ідеї, майстерно оформлені маніпуляторами.

Засоби масової комунікації завжди перебувають у тісному взаємозв'язку. Взаємодію засобів масової комунікації М. Маклюєн називає громадянською війною, «яка паує в нашому суспільстві, а разом із тим і в наших душах» [3, с. 28]. Самі ж засоби комунікації при цьому виступають в якості розширення людських почуттів. Для аналізу та пояснення цього надскладного процесу науковець звертається до міфу про Нарциса, який, згідно з трактуванням відомого давньогрецького переказу, був закоханий у своє відображення. На думку М. Маклюєна, юнак не страждав від любові до себе, а його образ пережив своєрідне винесення назовні або «самоампутацію» [3, с. 25], яка здійснила блокування пізнання самого себе. Стан, що переживав Нарцис, учений порівнює зі станом, у який індивіда здатен увести контакт із будь-яким засобом комунікації, що «впливає одночасно на всю галузь почуттів» [3, с. 26]. Отже, «послухати радіо чи прочитати друковану сторінку означає прийняти розширення нас самих у нашу особистісну систему й зазнати замикання» [3, с. 27]. Перероблюючи будь-яку інформацію, індивід змушений підставити під удар свою центральну нервову систему, яка під час контакту із засобами комунікації перебуває в стані самоампутації та оціпеніння. Саме завдяки стану тимчасового оціпеніння і прийняття особистісного розширення медіазасоби можуть приховано впливати на свідомість і нав'язувати індивідові певні думки й навіть кардинально змінювати його світоглядні орієнтири, сформовані протягом багатьох років.

Безперервно взаємодіючи, розвиваючись і взаємодоповнюючись, засоби комунікації створюють безліч варіацій особистісного розширення та продовження людини.

Так, одяг і житло є продовженням людської шкіри, перо – продовженням рук, транспортні засоби – продовженням ніг, телебачення – продовженням очей, комп'ютер – продовженням нервової системи [1, с. 182]. Особистісні розширення неоднозначно впливають на розвиток кожного окремого індивіда: з одного боку, вони допомагають йому краще орієнтуватися в соціумі, з іншого – можуть повністю змінювати його світоглядні орієнтири. Так, одяг як розширення шкіри є основним механізмом керування тілом, що допомагає зберігати та перенаправляти енергію. Але водночас одяг є засобом визначення становища індивіда в соціумі, що, у свою чергу, сприяє розвитку так званої візуальної культури, де особистісна характеристика залежить виключно від зовнішнього вигляду.

Постійне й безперервне проникнення засобів комунікації в життя людей, незважаючи на свій прогресивний характер, може (за умови відсутності опору з боку індивіда) зробити його як агресивно налаштованим, так і беззахисним та апатичним щодо навколишнього середовища. На цій важливій властивості медіазасобів наголошує М. Маклюєн у науковій праці «Розуміння медіа: зовнішні розширення людини»: «Кожен засіб комунікації володіє здатністю нав'язувати надто довірливим свої припущення...» [3, с. 10]. Протистояти підсвідомому впливові медіазасобів індивід зможе, лише намагаючись уникнути стану «нарцисичного» трансю, під час якого він утратить здатність критично ставитися до отриманої інформації.

Аби повністю не втратити контроль над своєю чуттєвою сферою, особистість, на думку М. Маклюєна, має усвідомити причину виникнення внутрішнього потягу до постійного контакту з медіазасобами.

Так, із розвитком технологій люди перестали уявляти себе поза межами інформаційних знань, при цьому основною цінністю стала «новизна» інформації. Суперечність полягає в тому, що людина не може осмислити величезних потоків інформації, до яких має вільний доступ: «Ми ще ніколи не володіли таким обсягом інформації й разом із тим ніколи не були так далеко від глибин власної сутності, пізнання якої виявилось розпорошеним і розкиданим у безлічі сфер, що тоне в океані хаосу та інформаційного буму» [4, с. 7]. Контактуючи з новими технологіями, індивід перестає бачити межі. Йому починає все здаватися доступним, як наслідок, маючи доступ до величезних інформаційних ресурсів, індивід не встигає перероблювати й належно оцінювати отриману інформацію, формує так вільний простір для негативного медіавпливу та маніпулювання власною свідомістю.

Ще однією визначальною особливістю сучасної людини, яка детермінує процеси формування світогляду, є її схильність до масовості. На цій особливості акцентував увагу М. Маклюєн, аналізуючи фактори впливу соціальних комунікацій на різні суспільні форми. На думку вченого, «в театрі, на балу, на футбольному матчі, в церкві кожен індивід насолоджується присутністю всіх інших» [3, с. 35]. Саме завдяки присутності інших людей він може підтвердити свій соціальний статус, використовуючи такі особистісні розширення, як одяг, гроші тощо. Абсурдність полягає в тому, що, бажаючи виявити свою оригінальність та унікальність, кожен окремий індивід інтуїтивно слідує за масою, копіюючи інших у поведінці, одязі, прагненні до збагачення. Суспільна масовість відкрила нові можливості перед засобами комунікації, давши їм змогу здійснювати вплив одразу на велику аудиторію людей з метою утвердження духовних цінностей і здійснення ідеологічного, політичного, економічного й організаційного впливу на оцінки, думки та поведінку [5, с. 348]. Важливою прикметою нашого часу, як стверджував М. Маклюєн, є відраз до нав'язування. Кожен індивід прагне, аби речі й люди виявляли себе в усій повноті. Саме в цій особистісній установці «можна знайти глибоку віру – віру у вищу гармонію всього буття»

[3, с. 6]. Отже, безперервна боротьба проходить не лише між засобами комунікації, а й усередині кожної окремої особистості: бажаючи свободи та відчуваючи відраз до нав'язування збоку, індивід, будучи частиною розвиненого суспільства, не в силах повною мірою захиститися від негативного медіавпливу. Йому доводиться постійно віддавати в оренду маніпуляторам свої очі, вуха, нервову систему [3, с. 38].

Щоб не дозволити засобам комунікації повністю підкорити й змінити особистісну систему цінностей, індивід повинен виробити так званий імунітет до медіавпливу. Він має усвідомлювати, що засоби комунікації, приховуючи в собі перетворювальну силу, все ж залежать від людини, і бути готовим до «коласальної колективної хірургічної операції, що проводиться на соціальному тілі за повної відсутності антисептиків» [3, с. 35–36]. Цю «операцію», на думку М. Маклюєна, у своїй сукупності становлять нові технології та медіазасоби. Будучи готовим до її проведення, індивід може встановити інформаційний бар'єр, який не дасть інформації змоги домінувати над іншими світоглядними компонентами, передусім знаннями, вірою, надією. Адже без сприйняття усвідомлення та переробки інформації суб'єктом процесу комунікації не відбувається.

Теорія медіа Маршала Маклюєна стала вагомим внеском у розвиток сучасної соціальної філософії, соціології й медіафілософії. Учений передбачив виникнення загальної електронної спільноти, яка перетворить світ на «глобальне село», де медіазасоби стануть продовженням нервової системи особистості й отримають здатність на підсвідомому рівні змінювати її психіку та всі аспекти суспільного життя. Бачачи в медіазасобах основний рушій розвитку суспільства, учений усе ж наголошував на небезпеці, яку приховують у собі нові технології.

Література

1. Архангельская И.Б. Герберт Маршалл Маклюэн : [монография] / И.А. Архангельская. – Н. Новгород, 2010. – 291 с.
2. Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры / М. Маклюэн. – К. : Ника-Центр : Эльга, 2004. – 431 с.
3. Маклюэн М. Понимание медиа: Внешние расширения человека / М. Маклюэн. – М. : Канон-Пресс-Ц : Кучково поле : Жуковский, 2003. – 464 с.
4. Саух П.Ю. XX століття. Підсумки / П. Саух. – 2-ге вид., доповн. і переробл. – К. : МП Леся, 2009. – 284 с.
5. Философский энциклопедический словарь / гл. редакция: Л.Ф. Ильичёв, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалёв, В.Г. Панов. – М. : Советская энциклопедия, 1983. – С. 348.
6. Шарков Ф.И. Основы теории коммуникации / Ф.И. Шарков. – М. : ИД «Социальные отношения», Перспектива, 2003. – 248 с.

Анотація

Засць В. М. Проблема медіавпливу на світогляд особистості у філософській спадщині Маршала Маклюєна. – Стаття.

У статті проаналізовано специфіку формування та руйнації віри як компонента індивідуальної свідомості медіазасобами у філософській спадщині автора теорії медіа М. Маклюєна; висвітлено процес і результат взаємодії засобів масової комунікації; здійснено детальний аналіз окремих етапів запропонованої М. Маклюєном періодизації розвитку медіазасобів із найдавніших часів до початку нової епохи телебачення. Особливу увагу акцентовано на основних шляхах особистісної протидії негативному впливові, який можуть здійснювати засоби медіа, аналізі особливостей і варіацій особистісного розширення, дослідженні явища «нарцисичного трансю» як наслідку контакту індивіда з медіазасобами та вивченні ознак загальної електронної спільноти, здатної перетворити світ на «глобальне село».

Ключові слова: комунікація, інформація, медіазасоби, «глобальне село».

Аннотация

Заец В. М. Проблема медиавлияния на мировоззрение личности в философском наследии Маршала Маклюэна. – Статья.

В статье проанализирована специфика формирования и разрушения веры как компонента индивидуального сознания медиасредствами в философском наследии автора теории медиа М. Маклюэна; освещен процесс и результат взаимодействия средств массовой коммуникации; осуществлен подробный анализ этапов предложенной М. Маклюэном периодизации развития медиасредств с древнейших времен до начала новой эпохи телевидения. Особое внимание акцентировано на основных путях личностного противодействия негативному влиянию, которое могут осуществлять средства медиа, анализе особенностей и вариаций личностного расширения, исследовании явления «нарциссического транса» как последствия контакта индивида с медиасредствами, изучении признаков общего электронного сообщества, способного превратить мир в «глобальную деревню».

Ключевые слова: коммуникация, информация, медиасредства, «глобальная деревня».

Summary

Zaets V. M. The problem of media influence on the attitudes of individual philosophical legacy of Marshall McLuhan. – Article.

The article analyzes the specifics of the formation and destruction of faith as part of individual consciousness of media means in the philosophical legacy of the author of the theory of McLuhan media; The process and result of interaction of the media; The detailed analysis of the individual stages of McLuhan proposed periodization of media assets from ancient times to the beginning of a new era of television. Particular attention was paid to major waterways personal counter the negative impact that can carry tools media analysis features and variations of personal extension study phenomena “narcissistic trance” as a result of contact of the individual with the media means and the study of signs of common e-community that can transform the world in “global village”.

Key words: communication, information, media means, “global village”.

УДК 1:316:930.1

Л. Я. Зайко

аспірант кафедри філософії

Житомирського державного університету імені Івана Франка

МАС-МЕДІА ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ СУСПІЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ

Сучасне буття розвинених інформаційних суспільств неможливе без постійного впливу мас-медіа на свідомість аудиторії. Однак суспільна свідомість формується й завдяки іншим соціальним інститутам: сім'ї, освіті, безпосередній комунікації між індивідуумами, групами осіб. Людина в суспільстві одночасно є суб'єктом і об'єктом формування свідомості. Вплив на людину здійснюється всією соціальною системою.

Існує думка, що суспільна свідомість як визначення втрачає свою актуальність у зв'язку з розповсюдженням мас-медіа та персоналізацією сучасних комунікативних технологій. Можна зазначити, що поняття «суспільна свідомість» і вплив на неї мас-медіа залишаються актуальними у зв'язку з можливістю ведення інформаційних війн, переходу мас-медіа з рівня комунікативних засобів на рівень засобів влади, використання мас-медіа з метою формування громадської думки стосовно певних аспектів суспільного життя. Тому актуальність розвідки безсумнівна.

Значний доробок в осмисленні впливу мас-медіа на суспільну свідомість мають як зарубіжні, так і українські науковці. М. Маклюен наголошує на необхідності дослідження ролі мас-медіа як соціального трансформатора [1, с. 347]. А. Моль зазначає, що в наш час знання формуються в основному не системою освіти, а засобами масової комунікації [2, с. 45].

Л. Городенко розглядає мас-медіа в контексті формування громадської думки [3]. О. Заславська досліджує проблему моделювання політичної свідомості українського суспільства за допомогою засобів масової інформації на прикладі президентської та парламентської виборчих кампаній 2004–2006 рр. [4].

О. Скакун дає визначення поняття правової свідомості; класифікує форми правосвідомості за суб'єктами і глибиною відображення правової дійсності; визначає функції правосвідомості; з'ясовує поняття правової культури та окреслює її зв'язок із загальною культурою тощо [5]. Н. Глин розглядає інформаційні фактори впливу на формування правової психології населення [6].

Мета статті – розглянути мас-медіа як чинник формування суспільної свідомості.

Мас-медіа виконують інформаційну, освітню, комунікаційну, маніпуляційну функції й набувають усе більшої ваги в комунікації людини, суспільства у зв'язку з бурхливим розвитком комунікативних технологій.

Мас-медіа в сучасному суспільстві є одним із чинників формування суспільної свідомості, зокрема всіх її складників: політичної, правової, моральної, естетичної та релігійної свідомостей. Соціальні мережі стали новим каналом комунікації між людьми з різними політичними поглядами, різних етнічних груп і різних віросповідань. За умов низького рівня правової та етичної свідомості, нетолерантного ставлення до опонента виникають непорозуміння та конфліктні ситуації. Можна зазначити, що на суспільну свідомість мас-медіа не завжди впливають позитивно.

Розглянемо вплив мас-медіа на всі складові частини суспільної свідомості.

Формування політичної свідомості (як складника суспільної свідомості) відбувається через формування громадської думки за допомогою транспортування політичної інформації через мас-медіа. Вільна інформація в інформаційному суспільстві має беззаперечне й головне значення у створенні та існуванні громадської думки. Громадська думка – дієва сила демократії. Рівень громадської думки відповідає рівню розвитку громадянського суспільства.

Мас-медіа є провідними каналами впливу на політичну свідомість суспільства через охоплення їхньою інформацією масової аудиторії. Економічний контроль власників над мас-медіа унеможлиблює подання незаангажованої політичної інформації.

Найрозповсюдженішими методами мас-медійного впливу на політичну свідомість суспільства є такі:

- пропаганда;
- політична демагогія;
- створення політичного іміджу лідера або політичної сили;

- політична реклама;
- політичні ток-шоу;
- політичні дебати;
- подання інформації в новинних випусках;
- журналістські розслідування;
- нерідко замовні журналістські матеріали (не марковані як реклама) – прихована реклама;
- «білий» і «чорний» піар;
- політичний нейромаркетинг тощо.

Сучасні політтехнологи надають перевагу прихованим видам впливу на свідомість – маніпулятивним.

На думку П. Лісовського, у сучасному суспільстві одним із інструментів влади є інформація. Єдиним знаряддям правління тривалий час уважалося насильство. Його поступово замінила собою маніпуляція свідомістю за допомогою інформації [7]. Політичне маніпулювання – це прихована сукупність дій, яка повинна вплинути на політичний вибір громадян.

Незалежно від форми й методів впливу на політичну свідомість суспільства необхідно зробити наголос на соціальній відповідальності мас-медіа. Вони повинні брати активну участь у відстежуванні виконання передвиборчих обіцянок політичних лідерів і партій, здійснюючи функцію контролю.

Існує зв'язок і відбувається процес взаємозбагачення між усіма складовими частинами суспільної свідомості. За визначенням, наведеним у Словнику української мови, правосвідомість – це «сукупність правових поглядів людей, що відбивають їхню оцінку чинного права, існуючого суспільного і державного ладу, а також відповідність дій, учинків окремих громадян нормам права» [8, с. 509]. Ключовим пунктом правосвідомості, на думку О. Скакуна, є усвідомлення людьми цінностей природного права, прав і свобод людини й оцінювання чинного права з погляду його відповідності загальнолюдським цінностям, що закріплені в міжнародних документах про права людини. Правосвідомість не тільки виражає ставлення індивіда до правової дійсності, а й спрямовує її на певні зміни в правовому середовищі, прогнозує та моделює їх [5, с. 462].

Розглянемо роль мас-медіа у формуванні правової свідомості. У 2001 році набув чинності Указ Президента України «Про Національну програму правової освіти населення» № 992. Положення цієї Програми є актуальними й нині. Стан правової свідомості та правової культури суспільства залишається на невисокому рівні, можливо, й погіршується. Це зумовлює підвищення ролі правової освіти, формування різними засобами високого рівня правової культури суспільства загалом і кожної людини зокрема. До засобів формування правової культури та правосвідомості можна зарахувати й мас-медіа. Вони є потужним каналом інформування населення, а також мають беззаперечний вплив на суспільну свідомість.

За даними наукової доповіді науковців НАН України та ДУ «Інститут економіки та прогнозування НАН України»

ни», 89,3% респондентів спираються на загальнодержавні канали телебачення як на джерело власного інформування, а 60,2% вважають їх основним способом отримання інформації [9, с. 66]. Інтернет має популярність у молодій аудиторії. «На відміну від телебачення, інтернет залишається полем плюралізму думок і джерел інформації, дані яких можна порівняти, завдяки чому отримати більш повну інформаційну картину. 27,7% респондентів використовують соціальні мережі для отримання інформації про події суспільно-політичного життя» [9, с. 67].

В українському інформаційному просторі існує певна кількість тематичних телепередач, спеціалізованих правових інтернет-ресурсів, які спрямовані не лише інформувати аудиторію стосовно правочинства чи діяльності правових органів, а й надавати правову допомогу у вигляді он-лайн консультацій юристів, адвокатів, нотаріусів. Це допомагає в соціально-правових відносинах між суб'єктами права, тобто в реалізації суб'єктивних прав і юридичних обов'язків, повноважень і юридичної відповідальності.

У правовій державі правові відносини становлять основу суспільного буття. Мас-медіа повинні сприяти усвідомленню суспільством необхідності становлення високорозвинутого правового простору та підвищенню правової освіти населення. Усвідомлення кожного правосуб'єкта в суспільстві своїх законних прав та обов'язків формує його як активного громадянина своєї країни.

Правосвідомість є одним із важливих чинників урегулювання соціально-правових відносин у суспільстві.

За допомогою мас-медіа можливе поширення правових знань, правової культури, надання інформації про правове регулювання відносин у суспільстві, демонстрацію суду та осудження протиправної поведінки. Отже, доходимо висновку, що необхідно використовувати телеканали для формування належного рівня правової свідомості через велике інформаційне покриття аудиторії. Також важливо звернути увагу на інтернет-ресурси через зацікавленість ними молодшої аудиторії.

Важливий взаємозв'язок між категоріями правової та етичної свідомості суспільства. Потрібно зазначити, що високоморальне суспільство має вищу правову свідомість.

Соціокультурна регуляція в мас-медіа впливає на формування етичних норм і розвиток суспільства. Мас-медіа мають можливість впливу на аудиторію, як позитивного, так і негативного. У багатьох випадках руйнівний вплив на духовне життя суспільства здійснюється саме через концептуальну зміну ціннісного наповнення контенту медіа. Духовні категорії суспільної свідомості зазнають психологічних атак через неякісну інформацію і процес маніпулювання свідомістю аудиторії. Основним ретранслятором неякісної інформації є мас-медіа. Можна зазначити, що новітні технології мас-медіа змінили світогляд аудиторії (різноманітно), а також організацію способу життя – на побутовому рівні, організацію освітнього і трудового процесу (можливості дистанційних навчання й роботи, он-лайн-технології, використання мультимедійних засобів тощо).

В. Слюсар відзначає, що на сучасному етапі розвитку суспільства особливістю становлення духовного світу людини постає ситуація, коли постійні екологічні, енергетичні, інформаційні, комп'ютерні «революції» та «кризи», домінування впливу інновацій і віртуалістики виявляють нові проблеми і труднощі, які зумовлюють соціальний і культурний розвиток особистості [10, с. 151]. Окрім того, сучасність зумовлює різноманітність цього розвитку. Для порозуміння та миру в суспільстві головною етичною складовою частиною має бути толерантність до іншості.

Основні аспекти розуміння толерантності відображено в Декларації принципів толерантності: «1.1. <...> Толерантність – це чеснота, яка робить можливим досягнення миру і сприяє заміні культури війни культурою миру. <...> 1.3. <...> Толерантність – це поняття, що означає відмову від догматизму, від абсолютизації істини й утверджує норми, встановлені в міжнародних правових актах у галузі

прав людини <...> 1.4. Вияв толерантності, який співзвучний повазі прав людини, не означає терплячого ставлення до соціальної несправедливості, відмови від своїх або поступки чужим переконанням. Це означає, що кожна людина вільна дотримуватися своїх переконань і визнає таке ж право за іншими» [11]. Але нав'язування своїх інтересів певною групою (носієм) усім членам суспільства, недотримання загальнодержавних законів може призводити до соціальних конфліктів.

Мас-медіа є соціальним інститутом, що має вплив на формування моралі суспільства. Вони беруть активну участь у формуванні та розвитку особистості. Мас-медіа повинні використовуватися в просуванні у свідомість українського суспільства принципів моральності.

Естетична свідомість формується в основному на підставі практики. Багатогранність естетичної свідомості суспільства залежить від рівня культури цього суспільства. Як відзначає С. Кримський, найпотужнішою селективною системою затвердження культури є національні чинники, бо нація і є визначальною сферою функціонування культури. Культура існує тільки в національному вигляді, бо нація є специфікованим автопортретом людства й водночас історичною особистістю (бо має індивідуальні риси, як і особа), втілює історичний досвід і, головне, ті вимоги часу, епохи, історичної перспективи, які й дають змогу уявити ціннісний зміст культури [12, с. 58].

Науковці визначають, що в межах окремого суспільства є такі форми культури, як елітарна, народна й масова. Представники філософської Франкфуртської школи «Макс Горкгаймер і Теодор Адорно впровадили термін «індустрія культури» на позначення продукції та процесів масової культури. На їхню думку, продукція індустрії культури наділена двома характерними рисами: культурною однорідністю ... й передбачуваністю» [13, с. 142]. Дж. Сторі в роботі «Теорія культури та масова культура» вказує, що розуміння мас-культури зазнавало серйозних змін із часом. Крім того, сам термін «масова культура» несе в собі негативну оцінку [13]. «Масова культура (далі – м. к.) – характеристика стандартизованих духовних благ, що є в сучасному суспільстві, як типу загальноновживаної культури. <...> М. к. – духовний сурогат, розрахований на поверхове формальне сприйняття культурних надбань, що спирається на побутову чуттєвість людини. <...> М. к. формує людину як знівельовану духовну конструкцію, що легко піддається зовнішнім впливам (у вигляді шаблонів поведінки, моди, зразків дій «авторитетів»), доступну масовим рухам, побудовану за принципом «як усі» [14].

Домінування масової культури щодо елітарної та народної культур є специфікою розвитку інформаційного суспільства. Слушно наголошує О. Гриценко: «Стрімкий розвиток примітивізованої масової культури, яка на початок ХХІ ст. набула глобального характеру, досить ефективно маніпулюючи масовою свідомістю й витісняючи з неї установлені національно-культурні ідентичності, натомість пропонуючи спрощений, уніфікований світогляд, орієнтований на споживання товарів і послуг» [15, с. 353]. Масова культура – необхідна складова частина існування суспільства споживання. Далі дослідник наголошує, що «масову культуру породжує насамперед телебачення, призводячи до того, що і народна культура, і шедеври класики поступово витісняються популярною культурою. Наслідком цього стає явище нівелювання громадянських ідеалів та переконань, підміна їх індивідуалізмом і прагматизмом, що спрямовані на задоволення особистих матеріальних потреб. При цьому добре відомо, що масова культура має здатність досить швидко поглинати народні традиції та фундаментальні для кожного суспільства цінності, руйнуючи установлені протягом віків архетипи суспільної свідомості» [15, с. 355].

Зниження важливості національних культур і розквіт масової культури є неабияким викликом багатьом суспільствам у світі. Загроза втрати національної самобутності, глобалізаційний тиск масової культури, зокрема,

на українську культуру – це реалії сьогодення. Зведення ролі засобів масової інформації до інформативних і розважальних, рекламних і пропагандистських, мінімізація або виключення освітньої функції призводять до зниження загального рівня культури суспільства. Масова культура опановує суспільну свідомість через канали її просування – мас-медіа, які в добу інформаційного суспільства є одним із головних її ретрансляторів.

На естетичну свідомість аудиторії мають значний вплив аудіовізуальні мас-медіа (телебачення, інтернет-ресурси), а також друковані видання (художнє оформлення видань). Основним ресурсом аудіовізуальних мас-медіа є рекламний продукт, який заповнює багато інформаційного простору.

Мас-медіа, зокрема, книги (рукописні, а з винайденням Й. Гутенбергом друкарського верстата й друковані) сприяли розповсюдженню релігії, а отже, і релігійної свідомості серед населення. (На думку Е. Тоффлера, церква сама по собі була засобом масової інформації [16, с. 427–428].) Спочатку це відбувалося через проповідницьку службу церковників, а згодом, після адаптаційного перекладу різними мовами світу (понад 250), широкі верстви населення отримали змогу ознайомитися зі змістом Святого Письма. Жодна книга не може бути порівняна з однією з найголовніших книг людства – Біблією – за загальними накладками, оприлюдненими в різні часи.

Книги принципово відрізняє від інших мас-медійних форм те, що вона надає собі ефект процесу формування системи знань, переконань, віри, традицій.

Сучасні мас-медіа (інтернет – соцмережі, сайти, електронні версії періодичних релігійних видань – газет і журналів, програми телебачення, прямі теле- й радіотрансляції великих релігійних свят, аудіозаписи проповідей) не мають сталого ефекту формування віри, але дають змогу не втрачати духовним лідерам зв'язок із віруючими та зберігати традиційність і ритуалізованість.

Також у мас-медіа є можливість сприяння налагодження міжнародного філософсько-релігійного діалогу, необхідного для підтримання світового правопорядку та миру.

У зв'язку з такими перевагами новітніх мас-медіа, як оперативність, мультимедійність і вибірковість потрібної інформації, відбувається полегшення організації комунікації. Актуальність використання новітніх мас-медіа в процесі формування суспільної свідомості полягає в наповненні їх контенту позитивними загальнолюдськими ціннісними смислами. Смыслом цінності життя, смыслом цінності взаємоповаги та взаєморозуміння в суспільстві, підтримки людей, які потребують моральної й фінансової допомоги, формування почуття патріотизму, актуалізації екологічних проблем і спільний пошук шляхів їх вирішення, обговорення та прийняття спільного рішення з актуальних проблем громад і країни загалом тощо.

Отже, мас-медіа є одним із чинників формування суспільної свідомості. Незалежно від форми й методів впливу на політичну свідомість суспільства необхідно зробити наголос на соціальній відповідальності мас-медіа. Вони повинні брати активну участь у відстежуванні виконання передвиборчих обіцянок політичних лідерів і партій. Мас-медіа повинні виконувати функцію соціального контролю.

Отже, доходимо висновку, що необхідно використовувати телеканали для формування належного рівня правової свідомості через велике інформаційне покриття аудиторії. Також важливо звернути увагу на інтернет-ресурси через зацікавленість ними молодшої аудиторії.

Необхідно зважати на важливість дотримання загальнолюдських моральних принципів у політичній діяльно-

сті, що може окреслюватися в мінімізації або й уникненні використання маніпулятивних технологій.

Мас-медіа є соціальним інститутом, який має вплив на формування моралі суспільства. Вони беруть активну участь у формуванні та розвитку особистості. Мас-медіа повинні використовуватися в просуванні у свідомість українського суспільства принципів моральності.

Залишається актуальною важливість організації через мас-медіа філософсько-релігійного діалогу для підтримання світового правопорядку та миру.

Література

1. Маклюэн М. Понимание медиа: Внешние расширения человека / М. Маклюэн ; пер. с англ. В. Николаева ; загл. ст. М. Вавилова. – М. : Жуковский : «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. – 464 с.
2. Моль А. Социодинамика культуры / А. Моль ; пер. с фр. ; предисл. Б.В. Бирюкова. – 3-е изд. – М. : Издательство ЛКИ, 2008. – 416 с.
3. Городенко Л.М. Засоби масової інформації у контексті громадської думки: формування, функціонування, жанрові прийоми : дис. ... канд. філол. наук : спец. 10.01.08 / Л.М. Городенко. – К., 2003. – 208 с.
4. Заславська О.О. Засоби масової інформації як інструмент моделювання політичної свідомості у виборчій кампанії (на матеріалах президентських і парламентських виборів 2004–2006 рр.) : автореф. дис. ... канд. політ. наук : спец. 23.00.03 / О.О. Заславська ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. Ін-т журналістики. – К., 2008. – 19 с.
5. Скакун О.Ф. Теорія держави і права : [підручник] / О.Ф. Скакун ; пер. з рос. – Х. : Консум, 2001. – 656 с.
6. Ілін Н.І. Інформаційні фактори впливу на формування правової психології населення / Н.І. Ілін // Науково-інформаційний вісник «Право». – 2014. – № 9. – С. 84–90.
7. Лісовський П.М. Феномен маніпуляції свідомістю: сутність, структура, механізм у сучасному суспільстві (соціально-філософський аналіз) : дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 / П.М. Лісовський. – К., 2009. – 191 с. – С. 173–191.
8. Словник української мови : в 11 т. / Акад. наук Української РСР, Ін-т мовознавства ім. О.О. Потебні ; ред. кол.: І.К. Білодід (голова) та ін. – К. : Наукова думка, 1976. – Т. 7. – 1976.
9. Соціологічні зрізи українського суспільства (моніторинг соціально-економічних очікувань населення: 2005–2014 рр.) : [наукова доповідь] / [О.М. Балакірева, Ю.В. Середя, Д.А. Дмитрук та ін.] ; НАН України ; ДУ «Ін-т екон. та прогнозів НАН України». – К., 2015. – 78 с.
10. Слюсар В.М. Феномен свободи в культурній самореалізації особистості : [монографія] / В.М. Слюсар. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2012. – 256 с.
11. Декларация принципов терпимости (утверждена резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 года) // Верховная Рада Украины, 1994–2015 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_503.
12. Кримський С.Б. Запити філософських смислів / С.Б. Кримський. – К. : ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
13. Сторі Дж. Теорія культури та масова культура. Вступний курс / Дж. Сторі ; пер. з англ. С. Савченка. – Х. : Акта, 2005. – 360 с.
14. Філософський словник соціальних термінів / ред. колегія: В.П. Андрущенко (керівник), В.С. Бакіров, М.І. Бойченко (секретар) та ін. – 3-е вид., допов. – Х. : Р.І.Ф., 2005. – 672 с.
15. Гриценко О. Українські ЗМІ в контексті глобальних процесів на початку ХХ століття / О. Гриценко // Україна на шляху до Європи / упоряд.: В.І. Шкляр, А.В. Юричко. – К. : Етнос, 2006. – С. 265–380.
16. Тоффлер Э. Метаморфозы власти / Э. Тоффлер ; пер. с англ. – М. : ООО «Изд-во АСТ», 2003. – 669 с.

Анотація

Зайко Л. Я. Мас-медіа як чинник формування суспільної свідомості. – Стаття.

У статті розкрито сутність мас-медіа як чинника формування суспільної свідомості. Зазначено аспекти впливу на політичну, правову, моральну, естетичну та релігійну свідомість як складові частини суспільної свідомості. Окреслено актуальність використання новітніх мас-медіа в процесі формування суспільної свідомості: наповненні їх контенту позитивними загальнолюдськими ціннісними смислами, смислом цінності життя, смислом цінності взаємоповаги та взаєморозуміння в суспільстві, підтримки людей, які потребують моральної й фінансової допомоги, формуванні почуття патріотизму, актуалізації екологічних проблем і спільному пошуку шляхів їх вирішення, обговоренні і прийнятті спільного рішення з актуальних проблем громад і країни загалом. Зроблено висновки про соціальну відповідальність мас-медіа перед суспільством за можливі негативні наслідки в процесі формування суспільної свідомості. Наголошено на актуальності організації через мас-медіа філософсько-релігійного діалогу для підтримання світового правопорядку та миру.

Ключові слова: мас-медіа, суспільна свідомість, соціальна відповідальність, інтернет, аудиторія мас-медіа.

Анотация

Зайко Л. Я. Масс-медиа как фактор формирования общественного сознания. – Статья.

В статье раскрыта сущность масс-медиа как фактора формирования общественного сознания. Указаны аспекты влияния на политическое, правовое, моральное, эстетическое и религиозное сознание как составляющие общественного сознания. Определена актуальность использования новейших масс-медиа в процессе формирования общественного сознания – наполнении их контентом позитивными общечеловеческими ценностными смыслами, смыслом ценности жизни,

смыслом ценности взаимоуважения и взаимопонимания в обществе, поддержки людей, которым необходима моральная и финансовая помощь, формировании чувства патриотизма, актуализации экологических проблем и общем поиске путей их решения, обсуждении и принятии общего решения по поводу актуальных проблем общин и страны в целом. Сделаны выводы о социальной ответственности масс-медиа перед обществом за возможные негативные последствия в процессе формирования общественного сознания.

Ключевые слова: масс-медиа, общественное сознание, социальная ответственность, интернет, аудитория масс-медиа.

Summary

Zaiko L. Ya. Mass media as a factor in the formation of social consciousness. – Article.

The article reveals the essence of mass media as a factor in the formation of social consciousness. These aspects of the influence on the political, legal, moral, aesthetic and religious consciousness as the components of social consciousness are mentioned in the article. The significance of the use of modern media while forming public consciousness and filling their content with positive valuable universal meanings is emphasized. The meaning of the life value, the meaning of the value of mutual respect and understanding in society, supporting people, who need moral and financial support, forming a sense of patriotism, mainstreaming environmental issues and a joint search of the ways for the solution, the discussion and adoption of the joint resolution of current problems of communities and the country as a whole. The author reaches a conclusion on the social responsibility of the media to the public for the possible negative effects in the process of the formation of public consciousness and emphasizes the topicality of the organization of the philosophical-religious dialogue through mass media for maintaining world order and peace.

Key words: media, public consciousness, social responsibility, Internet, mass media audience.

УДК 330.130.2

М. Ю. Зелінський
кандидат філософських наук,
професор кафедри філософських та соціальних наук
Київського національного торговельно-економічного університету

Л. П. Саракун
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії
Національного університету харчових технологій

КУЛЬТУРА Й ЕКОНОМІКА: ЕФЕКТ ВЗАЄМОДІЇ В РИНКОВИХ УМОВАХ

Багатовіковий історичний досвід переконливо демонструє, що без урахування ролі культури в соціумі неможливий поступальний його розвиток, зокрема й економіки, що закономірно призводить до різного роду криз і конфліктів. Розкриття особливостей взаємодії культури й економіки дає змогу достовірно оцінити зміст і спрямованість соціально-економічних перетворень.

Дослідженню проблем економіки культури присвячені праці У. Боумоля, У. Боуена, В. Гееця, А. Рубінштейна, Д. Тросбі, Б. Фрея. Зокрема, А. Рубінштейн розглядає питання фінансового забезпечення сфери культури та законодавчого її регулювання. Новий погляд на економічні аспекти культурної діяльності й культурний контекст економіки та економічної поведінки пропонує відомий економіст Д. Тросбі. Він показує, як саме здійснюється оцінка культурних благ у економічному й культурному відношенні та вводить поняття культурного капіталу й стійкості.

У межах аналізу означених проблем залишаються недостатньо дослідженими механізми взаємодії сфери культури та економіки в нових трансформаційних умовах.

Мета статті – проаналізувати взаємовплив культури та економіки й розкрити роль держави, бізнесу та громадськості в розвитку сфери культури.

В умовах поглиблення ринкових відносин сфера культури, як ніяка інша, відчуває значні труднощі. Незважаючи на те що чимало закладів культури мають можливість заробляти кошти, реалізуючи свій творчо-виробничий продукт (послуги), все ж однією з базових закономірностей сучасної економіки культури є так звана «хвороба витрат» (cost disease), відкриття якої належить У. Баумолю та У. Боуену [11]. Сутність цього феномена полягає в тому, що для деяких видів художньої культури, виконавського музичного мистецтва витрати перевищують прибуток (від проданих квитків). Як наслідок, саме існування організацій, які продають послуги виконавського характеру, виявилось проблемним, оскільки їхня діяльність не окупається й вони змушені звертатися за фінансовою підтримкою до держави та меценатів, намагатися сформувати первісний капітал.

Стосовно обсягів державної підтримки культури до цього часу не існує співвідносних даних у контексті міжнародних порівнянь. На цю проблему дослідники постійно звертають увагу. Незважаючи на започаткування ЮНЕСКО у 2009 році єдиних правил здійснення статистичного обліку у сфері культури, зіставлення даних із фінансування культури, як і раніше, досягти не вдається, бо в різних країнах у культурний сектор включають різні види дозвільної діяльності. За даними ОЕСР, найвищий обсяг державної підтримки (% від ВВП) за статтею «культура й рекреація» в докризовий період відмічався в Данії (1,6%), Франції (1,5%), Ізраїлі (1,4%), Чехії (1,3%) [7, с. 91].

Бюджетне фінансування культури в Україні й у часи незалежності здійснюється за залишковим принципом як одна з «малозначимих» галузей економіки. Водночас не варто заперечувати необхідність задоволення потреб більшості людей у культурних благах, таких як послуги бібліотек, музеїв, театрів, кінотеатрів, за цінами, доступними для всіх соціальних верств населення. У складній ситуації, що склалася в країні, потрібно не скорочувати, а трансформувати різні заклади соціально-культурної сфери, де можуть

бути як додаткові платні, так і гарантовані безкоштовні послуги.

Серед основних аргументів, що зумовлюють необхідність державної підтримки культури, варто зазначити такі:

- культура належить до суспільних благ, які потребують субсидій;
- культура створює позитивні екстерналії й належить до категорії мериторних благ;
- з позиції соціальної справедливості вона повинна бути доступною для кожного [7, с. 94].

Основоположник економіки культури У. Баумоль цей перелік доповнює стартапом культурної діяльності й тезою про те, що культура повинна розглядатися як інвестиції в майбутнє. Іншим лейтмотивом теоретичного обґрунтування державної підтримки культури з погляду економічної теорії є необхідність корекції «провалів» ринку. До цієї аргументації зверталось чимало економістів. Зокрема, в роботах швейцарського економіста Б. Фрея обґрунтування необхідності державного втручання набули системного характеру.

Не зменшуючи значимість культури в розвитку суспільства, з погляду економічної теорії виникає резонне питання: якщо роль культури така значна, тоді чому це не відображається на її затребуваності, тобто на попиту з боку споживачів? Б. Фрей пропонує відповісти на це питання з двох боків: попиту і пропозиції [13, с. 390–393].

Пропозицій у культурі та мистецтві недостатньо, якщо ринок не виявляє всі вподобання споживачів, їх реальну зацікавленість у використанні культурних благ. Згаданий дослідник Б. Фрей виділяє три ситуації, за яких попит на культурні блага визначається ринком не в повному обсязі: неринковий характер попиту на культурні блага; позитивні екстерналії, що виникають у результаті культурної діяльності; зарахування мистецтва до категорії суспільних благ.

Неринковий характер попиту на культурні блага науковець пов'язує із соціальною значущістю культурної діяльності загалом. Він виокремлює п'ять основних різновидів соціальної значущості культурних благ для споживача.

По-перше, відкладене в часі залучення до культурних цінностей (люди цінують можливість отримання задоволення від мистецтва коли-небудь у майбутньому). По-друге, наявність культурної діяльності без залучення до неї (люди отримують задоволення від самого існування осередку культури, не замислюючись над тим, відвідають вони його в майбутньому). Люди навіть можуть знати заздалегідь, що самі вони ніколи не будуть брати участь у культурній діяльності, але вони цінують саме наявність такої діяльності. По-третє, турбота про майбутні покоління (люди відчують задоволення від усвідомлення того, що їхні нащадки при бажанні зможуть отримати задоволення від відвідування об'єктів культури). Деякі люди самі можуть не бути цінителями мистецтва, але розглядають його як спадщину для майбутніх поколінь. По-четверте, почуття національної гордості (люди відчують задоволення від усвідомлення своєї причетності до місцевої культурної пам'ятки, яка приваблює численних туристів із різних куточків земної кулі). У багатьох випадках культурна діяльність дуже тісно асоціюється з національною самобутністю, престижем і суспільною злагодою [13, с. 391]. По-п'яте, освіта й культурне просвітництво (люди усвідомлюють, що культурні організації сприя-

ють підвищенню культурного рівня населення, вихованню художнього смаку).

Б. Фрей, аналізуючи провали ринку (стосовно попиту), вказує на аргумент неринкового попиту на культурні блага, демонструючи цим самим ні що інше, як існування потреб суспільства, які не є ринковим механізмом. Він зазначає, що не зовсім коректно зараховувати ці потреби до провалів ринку, оскільки ринок не фіксує їх існування. Підтримка культури з боку держави зумовлена провалами ринку, зокрема позитивними екстерналіями, які створює культура для суспільства [12, с. 71]. З одного боку, культурна діяльність може супроводжуватися позитивними екстерналіями як для індивідумів, так і організацій, що безпосередньо не беруть участі в процесі виробництва культурних благ. Останні користуються результатами, за які вони не платять і за які, отже, виробник означених благ на ринку не отримує прибуток. З іншого боку, певною вигодою можуть скористатися індивідууми й фірми, які не заплатили за їх споживання. В обох випадках виробництво культурних благ недостатньо порівняно з тим, що оптимально для суспільства. Б. Фрей підкреслює, що позитивні екстерналії від діяльності театрів, музеїв і культурних організацій відчують на собі не тільки ті люди, які їх відвідують, а й суспільство загалом [14, с. 20].

Багато економістів пов'язують позитивні екстерналії з освітньою функцією культури та мистецтва. Суспільство загалом виграє від підвищення освітнього й культурного рівня населення. У підсумку це виражається в удосконаленні людського потенціалу, покращенні якості соціального середовища, що не може не позначитися й на економічному розвитку. Наприклад, американський економіст Д. Фулerton уважає субсидування культурних організацій кращим способом для досягнення цілей освіти в контексті культурного розвитку суспільства, ніж субсидування власне освітніх організацій. Ідеться про те, що цільовою аудиторією шкіл і університетів апріорі є та частина суспільства, яка тією чи іншою мірою залучена в процеси культурного споживання. Субсидування культурних організацій дасть змогу розширити масштаби культурного просвітництва і створити сприятливі умови для доступності культурних благ широкому загалу населення [15, с. 75].

Інший економіст Т. Сітовські пов'язує державну підтримку культури з необхідністю протистояти процесам дегуманізації суспільства. Якщо «виписок» емоцій людини буде здійснюватися через творче начало шляхом безпосередньої участі як у професійній культурній діяльності, так і в аматорському мистецтві, то це допоможе захистити людей від тваринних інстинктів людської природи, а значить, знизити рівень агресії в суспільстві, протистояти різним виявам асоціального поведінки, поширенню алкоголізму та наркоманії. Т. Сітовські відкидає стандартні аргументи на підтримку культури й мистецтва, такі як турбота про майбутні покоління, відмічаючи, що єдиним вагомим інструментом державної підтримки культури є те, що вона є засобом формування художнього смаку [17, с. 68].

Повертаючись до вищезгаданого Б. Фрея, варто зазначити, що він розглядає й інші ситуації, при яких ринок не в змозі виявити реальні вподобання споживачів культурних благ. Зокрема, наділення культури властивостями публічних благ; стартап культурної діяльності; недосконалість конкуренції у сфері культури; відставання виробництва в сценічних мистецтвах.

Обґрунтування державної підтримки культури Б. Фрей також пов'язує з необхідністю забезпечення рівних можливостей залучення широких верств населення до культурних цінностей, що зумовлено не корегуванням «провалів» ринку, а ціннісною аргументацією. Практика показує, що публіка, яка виявляє інтерес до культури й мистецтва, представлена переважно заможними людьми. Тому забезпечення доступності до культурних цінностей широкого загалу населення вимагає не тільки залучення коштів громадськості, а й реалізації комплексу заходів із розвитку художнього смаку в людей, тобто широкомасштабного куль-

турного просвітництва. Без державної підтримки культура й мистецтво стануть доступними переважно для заможних верств населення [12–14].

Хейльбрун і Грей відзначають, що проблема відсутності рівних можливостей для залучення широких верств населення до культурних цінностей полягає не тільки у високих цінах і низьких доходах, а й у регіональних диспропорціях. У місцевих спільнотах існує нестача культурних закладів на професійній основі. Субсидії необхідні для того, щоб допомогти поширити мистецтво й культуру географічно, а також збільшити їх доступність для бідних верств населення [16, с. 217].

Культура, розвиваючись, спирається на підтримку держави, яка несе юридичні зобов'язання перед минулим, сьогоденням і майбутнім за збереження культурної спадщини народу, що проживає на її території. Вона забезпечує рівність можливостей і умов культурного розвитку громадян, визначає напрями, зміст і форми державної підтримки культури з урахуванням національних традицій, рівня політичного та економічного розвитку суспільства.

Фінансування за рахунок державного й місцевих бюджетів має відбуватися на основі чітко визначених стандартів гарантованих безоплатних послуг у сфері культури. Це, у свою чергу, передбачає вдосконалення не лише формального розподілу бюджетних коштів, а й установлення стандартів надання обов'язкових безоплатних послуг у сфері культури.

Обсяг бюджетного забезпечення культурно-мистецьких програм має визначатися на підставі мінімальних стандартів забезпечення культурно-мистецькими послугами. При цьому також повинні враховуватися особливості депресивних регіонів України, в яких тривалий час функціонують недостатньо розвинені осередки культури.

Запровадження мінімально необхідного бюджетного забезпечення культурних програм дасть змогу стабілізувати якість культурно-мистецьких послуг. Воно має становити основу видатків річного зведеного бюджету України на галузь культури й мистецтв. А запровадження інноваційних бюджетних програм створить умови для подальшого розвитку культурно-мистецької галузі. Планування та виконання таких програм має відбуватися також на основі проектів, поданих закладами культури до державних і місцевих органів влади.

У багатьох країнах світу культура підтримується різними благодійними організаціями. Значного розповсюдження благодійництва набуло в США. Це звична форма підтримки культури, коли заможні люди вважають своїм обов'язком надавати безкоштовну допомогу в розробці гуманітарних проектів. Одні допомагають театрам, інші виділяють кошти на розвиток музейної справи, треті підтримують місцеві осередки культури. І все це робиться за покликом серця.

До нових каналів фінансування культури належить і цільовий капітал, який широко розповсюджений у країнах Західної Європи. Це внесок, певний обсяг фінансових ресурсів, відкладених на користь некомерційних організацій на певних умовах. Це можуть бути пожертвування чи спеціально зібрані кошти, це своєрідний інвестиційний актив у вигляді грошей, цінних паперів, нерухомого або іншого майна, переданого некомерційним організаціям юридичними чи фізичними особами як благодійна допомога. Заклади культури можуть щорічно отримувати кошти у вигляді відсотків, ренти чи прибутку.

Нині розвиток меценатства і благодійна діяльність загалом в Україні фактично лише започатковуються. Останнім часом про них згадують часто. Ухвалено Закон України про благодійництво та благодійні організації. Цей Закон визначає загальні засади благодійництва, забезпечує правове регулювання відносин у суспільстві, спрямованих на розвиток благодійної діяльності, утвердження гуманізму та милосердя [3]. Нерідко матеріальна, фінансова й інша підтримка фізичними та юридичними особами тих, хто потребує благодійної допомоги, здійснюється для того, щоб популяризувати тільки своє ім'я, власну торгову марку. При цьому

необхідно також звертати увагу на те, куди саме спонсори вкладають кошти. Зазвичай український благодійник спонсорує шоу-бізнес (під виглядом розвитку культури), спорт і різні розваги, які, в кінцевому підсумку, принесуть йому прибуток. Такий «благодійник» не спонсорує видавничу діяльність, класичну музику, бібліотеки, музеї, дитячі та юнацькі заклади дозвілля. Замість меценатства, здійснює рекламні акції, а гроші вкладає в поп-культуру, яка формує сумнівні цінності, здійснюючи помітний негативний вплив на свідомість людини. Щоб в Україні з'явилися справжні меценати, держава має створити необхідні умови, аби меценатство у сфері культури стало престижним.

Міркуючи про нестабільність і брак фінансування культури впродовж усього періоду української незалежності, варто поставити питання: чи справді в цьому основна проблема? Експертна платформа «Культура 2025», поставивши собі таке запитання, дійшла висновку, що ні. Причина криється в тому, що держава інвестує кошти здебільшого в бізнес-проекти, не замислюючись над подальшим розвитком сфери культури.

Імідж України у світі, її міжнародний статус безпосередньо пов'язані з раціональним використанням потенціалу культури. Важливу роль відіграє позиціонування України в Європейському Союзі (далі – ЄС) як промоутера культурного розвитку, ініціатора та учасника міжнародних культурних проектів, що впливають на соціально-економічні показники і сприяють консолідації суспільства. У цьому контексті відомий учений-економіст В. Гесць наголошує: «Головне завдання нашої держави на найближчу перспективу – забезпечити достатній рівень конкурентоспроможності як країни в цілому, так і окремих її регіонів, щоб в умовах глобалізації економічних процесів бути гідним суб'єктом у системі міжнародних і міжекономічних відносин» [1, с. 10].

Унаслідок Революції Гідності українська культура отримала визнання як важливий консолідуючий чинник саме завдяки громадянському суспільству, представники якого висунули до держави категоричні вимоги щодо реформування культурної політики. Однак багато з висунутих ідей складно втілити на практиці через брак відповідних державних механізмів. Зокрема, для сфери культури в нашій країні залишається малознайомими (а відтак і незадіяними) такі поняття європейської культурної політики, як креативна економіка, культурні та креативні індустрії, креативні міста [6]. Це робить неможливими будь-які зусилля з євроінтеграції, оскільки сам зміст європейської культурної політики залишається для українських чиновників нез'ясованим, а культура не визнається ними рушієм економічного розвитку.

Водночас у ЄС підтримка сектору культури, який визначається в документі ЮНЕСКО «Creative Economy Report 2013» як доволі продуктивний і динамічний, є одним із пріоритетів соціально-економічного розвитку. Про це зазначено й у стратегії «Європа 2020». Культура і творчий сектор визнані джерелами економічного зростання та зайнятості населення, порозуміння й діалогу в суспільстві.

Важливість інвестицій у культуру і творчий сектор підкреслює програма Європейської комісії «Креативна Європа», розрахована на 2014–2020 роки [8]. Варто підкреслити, що ця програма є рамковим документом, спрямованим на підтримку європейського культурного й аудіовізуального секторів. Бюджет програми, зокрема, на період 2014–2020 рр. становить 1,46 мільярдів євро. На відміну від попередніх культурно-гуманітарних проектів Європейської комісії, нова програма передбачає участь країн, які не є членами ЄС, – України, Молдови, Грузії та Туреччини.

Крім того, програма спрямована на підтримку європейського кіно, культури та креативного сектору, розширюючи масштаби зайнятості населення, що, безумовно, сприятиме економічному зростанню. Планується підтримати десятки тисяч митців, фахівців культури й аудіовізуального сектору, представників «виконавчого» мистецтва (театр, танець), образотворчого мистецтва, видавничої справи, кінематографії, телебачення, музики та відеоіндустрії. Сприяючи євро-

пейській культурній активності, пошуку нових аудиторій в інших країнах, програма також допоможе зберегти культурне розмаїття.

Нині визнано, що культура відіграє провідну роль в економіці ЄС та інших країн Заходу. Завдяки вищезгаданим секторам відбулося зростання внутрішнього валового продукту ЄС на 4,5%, майже на 4% зросла зайнятість (з'явилося 8,5 мільйонів робочих місць). Європа є світовим лідером із експорту продукції креативних індустрій. Нова програма відповідає на виклики, що з'явилися внаслідок глобалізації й поширення цифрових технологій. Це змінило способи створення культурного продукту, вплинуло на шляхи його поширення і сприйняття.

Участь у програмі «Креативна Європа» є необхідною для України з огляду на можливості подальшого розвитку культури та її фінансування. Ця програма ЄС спрямована на підтримку культурного, креативного й аудіовізуального секторів із 2014 до 2020 роки щодо реалізації європейських проектів, які дають можливість подорожувати, охоплювати нові аудиторії, обмінюватися практичними навичками та вдосконалюватися.

Сьогодні існує близько 18 каналів (які нерідко іменують «схеми» або «напрями»), що дають можливість фінансування в рамках «Креативної Європи». Кожен із них охоплює окремий сектор або вид діяльності. «Креативна Європа» надає фінансову підтримку лише тим проектам, які виконують поставлені завдання, а саме:

- зміцнення креативного сектору й нарощування потенціалу;
- формування аудиторії;
- розробка нових бізнес-моделей;
- створення та підтримка віртуальних проектів.

Для оцінювання проектних заявок у рамках оголошених конкурсів залучаються незалежні експерти. З метою уникнення конфлікту інтересів існують чіткі правила їх відбору, сфера діяльності яких найкраще відповідає проблематиці проектної заявки. Усі заявки оцінюються згідно зі шкалою оцінювання. Після висновків експертів проекти розглядаються Комісією, яка приймає остаточне рішення щодо списку відібраних проектів. Під час відбору проектів увага приділяється дотриманню термінів подачі заявок, наявності всіх необхідних документів, якості методології проекту, обґрунтуванню фінансових витрат на реалізацію проекту тощо [8].

Розширення рамок взаємодії культури й економіки призводить до того, що завдання держави в умовах поглиблення ринкових відносин полягає не тільки в тому, щоб безпосередньо фінансувати заклади культури, а й у тому, щоб організувати фінансування в рамках державно-приватного партнерства. Щоб сприяти організації такого фінансування, залишаючись у правовому полі й не використовуючи адміністративний ресурс, державі необхідно здійснювати просвітницьку роботу. Зокрема, роз'яснювати бізнес-спільноті важливість інвестицій у культуру, оскільки без них неможливо розвивати креативні технології в галузі культури, які започатковані й успішно впроваджуються в країнах ЄС, де державою пропонуються взаємовигідні умови діяльності для різних суб'єктів культурної політики.

Перехід від концепції збереження культурного потенціалу країни в ситуації радикальних політичних і соціально-економічних перетворень до установки на розвиток вітчизняної культури передбачає зміну парадигми культурної політики. Якщо до останнього часу зусилля держави були спрямовані переважно на збереження й підтримку закладів культури, їх матеріально-технічної бази, то тепер важливо спрямовувати зусилля на створення повноцінних умов для творчості як професіоналів, так і самодіяльності.

Важливо під час вироблення концепції національної культурної політики бути відкритим до інших культур, оскільки цивілізаційні трансформації, пов'язані з процесами глобалізації, актуалізують міжкультурну взаємодію, породжують крос-культурні цінності й водночас впливають на національну ідентичність, яка втрачає свою цілісність.

Література

1. Геєць В.М. Суспільство, держава, економіка: феноменологія взаємодії та розвитку / В.М. Геєць ; НАН України ; Ін-т екон. та прогноз. НАН України. – К., 2009. – 864 с.
2. Есаков В.А. Государственная и общественная экономическая поддержка культуры / В.А. Есаков // Культура: управление, экономика, право. – 2008. – № 4. – С. 8–12.
3. Про благодійництво та благодійні організації : Закон України від 5 липня 2012 року № 5073-VI (зі змінами, внесеними згідно із Законами) // Відомості Верховної Ради України (ВВР). – 2013. – № 25. – Ст. 252. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/5073-17>.
4. Культура и рынок. Опекаемые блага / под ред. А.Я. Рубинштейна, В.Ю. Музычук. – СПб. : Алетей, 2013. – 400 с.
5. Культура потребує державної опіки, зваженого підходу : [звернення учасників круглого столу «Українська культура сьогодні: стан, перспективи розвитку та дослідження» до керівництва держави] // Українська культура. – 2005. – № 3 (4). – С. 5.
6. Культурні цінності Європи / за ред. Ганса Йоаса і Клауса Віганта ; пер. з нім. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – 552 с.
7. Музычук В.Ю. Государственная поддержка культуры: теоретические и практические аспекты / В.Ю. Музычук // Культура и рынок. Опекаемые блага / под ред. А.Я. Рубинштейна, В.Ю. Музычук. – СПб. : Алетей, 2013. – С. 90–135.
8. Перспективи приєднання України до платформи «Креативна Європа» : [аналітична записка] / Національний інститут стратегічних досліджень [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.niss.gov.ua/articles/1863/>.
9. Тросби Д. Экономика и культура / Д. Тросби ; пер. с англ. И. Кушнareвой ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2013. – 256 с.
10. Экономические основы культурной деятельности: индивидуальные предпочтения и общественный интерес : в 3 т. / отв. ред. А.Я. Рубинштейн, Б.Ю. Сорочкин. – СПб. : Алетей, 2002. – Т. 2 : Экономическая политика в сфере культуры: новый век, новый взгляд. – 2002. – 258 с.
11. Baumol W.J., Bowen W.G. (1966). Performing Arts: The Economic Demma. – New York : The Twentieth Century Fund.
12. Frey B.S. (1999). State Support and Creativity in the Arts: Some New Considerations. Journal of Cultural Economics. – Vol. 23. – P. 71–85.
13. Frey B.S. (2003). Public support / A handbook of cultural economics / edited by Ruth Towse. Edward Elgar. – P. 389–398.
14. Frey B.S. (2009). Cultural Economics. CESifo DICE Report 1/2009.
15. Fullerton D. (1991). On Justifications for Public Support of the Arts // Journal of Cultural Economics. – Vol. 15. – No. 2. – P. 67–82.
16. Heilbrun J., Gray C.M. (1993). The Economics of Art and Culture. An American Perspective. Cambridge University Press.
17. Scitovsky T. (1972). What's Wrong with the Arts Is What's Wrong with the Society. The American Economics Review. – Vol. 62. – No. 1/2. – P. 62–69.

Анотація

Зелінський М. Ю., Саракун Л. П. Культура й економіка: ефект взаємодії в ринкових умовах. – Стаття.

Культура розглядається як один із потужних рушіїв соціального та економічного розвитку. Основним стрижнем, що проймає всі сфери суспільства, є зміна статусу, ролі й функцій національної культури як важливого чинника суспільного поступу. У статті досліджуються основні аспекти взаємодії культури й економіки та розкриваються механізми фінансування галузі культури в умовах ринку. Обґрунтовується необхідність нової управлінської парадигми, яка вбачається у використанні самоорганізаційних процесів і «самобудуванні» культури. Аналізується економічна креативність у виробництві культурних благ і послуг. Значна увага приділяється визначенню пріоритетних напрямів культурної політики, яка б ґрунтувалася на встановленні конструктивного діалогу й тісній співпраці між державою, комерційними структурами та громадськістю.

Ключові слова: культура, економіка, ринок, механізми фінансування культури, культурна політика, екстерналії, креативний сектор.

Аннотация

Зелинский Н. Е., Саракун Л. П. Культура и экономика: эффект взаимодействия в рыночных условиях. – Статья.

Культура рассматривается как один из мощных двигателей социального и экономического развития. Основным стержнем, пронизывающим все сферы общества, является изменение статуса, роли и функций национальной культуры как важного фактора общественного прогресса. В статье исследуются основные аспекты взаимодействия культуры и экономики, раскрываются механизмы финансирования отрасли культуры в условиях рынка. Обосновывается необходимость новой управленческой парадигмы, которая видится в использовании самоорганизационных процессов и «самостроительстве» культуры. Анализируется экономическая креативность в производстве культурных благ и услуг. Значительное внимание уделяется определению приоритетных направлений культурной политики, которая бы основывалась на установлении конструктивного диалога и тесного сотрудничества между государством, коммерческими структурами и общественностью.

Ключевые слова: культура, экономика, рынок, механизмы финансирования культуры, культурная политика, экстерналии, креативный сектор.

Summary

Zelinski N. Yu., Sarakun L. P. Culture and economy: the effect of interaction in market conditions. – Article.

Culture is one of the most powerful engines of social and economic development. The main core of that permeates all spheres of society is to change the status, role and functions of national culture as an important factor of social development. The paper examines the main aspects of interaction between culture and economics and financing mechanisms reveal the cultural field in the marketplace. The necessity of a new management paradigm that consists in the use of self-organizing processes and “self-construction” culture. Analyzes economic creativity in the production of cultural goods and services. Much attention is directed to the definition of the priorities of cultural policy, which would be based on establishing a constructive dialogue and close cooperation between the government, businesses and the public.

Key words: culture, economy, market, culture mechanisms funding, cultural policy, externalities, creative sector.

УДК 1:327.2:330.342.14

О. М. Іщенко
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії гуманітарних наук
Київського національного університету імені Тараса Шевченка

ІМПЕРІАЛІСТИЧНИЙ КАПІТАЛІЗМ (СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ)

Актуальність дослідження зумовлена бурхливим розвитком капіталістичної системи виробництва в XIX–XX ст. Відомо, що на розвиток багатьох соціальних теорій із кінця XIX ст. вплив мав капіталізм як складний соціальний феномен і суспільне явище. Сьогодні жоден феномен не викликає такого нестримного інтересу, як капіталізм і його невід’ємна сутність – капітал, який і нині є непохитним у своїй «гонитві за додатковою вартістю», незважаючи на всі його метаморфози. Багато науковців усвідомлювали та усвідомлюють необхідність осмислення стрімкої еволюції капіталістичної формації, з приводу чого найвідоміший російський економіст, політичний діяч М. Бухарін свого часу зауважував: «Вогнем і мечем капіталізм буде відстоювати своє існування, це сильний світовий душогубець».

Для багатьох філософів XX ст. капіталізм постав безальтернативним способом актуалізації сучасних суспільств, попри різноплановий характер і цілковиту невизначеність щодо власного майбутнього. Різноманітність капіталізму в постіндустріальну епоху є досить багатогранною, оскільки поєднує в собі промисловий (товарний, грошовий, виробничий) аж впритул до віртуально-фіктивного капіталу.

Тривалий історичний розвиток імперіалістичного капіталізму окреслений у багатьох ідейно-теоретичних доробках видатних постатей свого століття, зокрема в роботах Р. Гільфердінга «Фінансовий капітал», Дж. Гобсона «Імперіалізм», В. Леніна «Імперіалізм як вища стадія капіталізму», М. Бухаріна «Війна та революційний соціалізм», «Теорія імперіалістичної держави», К. Каутського «Національна держава, імперіалістична держава та союз держав», Р. Люксембург «Накопичення капіталу». Сьогодні осучаснений імперіалізм як вищу фазу розвитку капіталізму досліджують представники різних наукових напрямів, а саме: Г. Кромер, К. Клугі, Е. Мандель, Дж. Сорос, А. Субетто, С. Кара-Мурза й ін.

Метою статті є соціально-філософський аналіз феномена «імперіалістичний капіталізм», що розглядається автором як стадія розвитку капіталізму, де держава сприяє зовнішньоекономічній експансії національного фінансового капіталу та монополій.

Кінець XIX – поч. XX ст. окреслений величезним зростанням промисловості й надзвичайним прискоренням концентрації виробництва у великих підприємствах. Ці процеси викликають докорінні зміни в соціально-класовій структурі суспільства. На арену суспільного життя виходить буржуазія, яка набуває значної економічної сили, а поряд із нею і робітничий клас, який кількісно зростає по мірі збільшення капіталу, набуває революційних якостей і загрожує перетворитися на потужну революційну силу. У соціально-політичній сфері впливовою, потужною силою стає марксизм. Усе це сприяє теоретичним дискусіям навколо основного питання – майбутнє капіталізму – у вигляді теорій організованого капіталізму та імперіалізму.

Теорія організованого капіталізму першої половини XX ст. була представлена Г. Шульце-Геверніцем, Р. Гільфердінгом, К. Реннером, М. Адлером та іншими. Усі вони виступали під гаслом «свободи критики» К. Маркса, вимагаючи перегляду (ревізії) основних постулатів марсистського вчення, зокрема положень про класову боротьбу, соціалістичну революцію, настання комуністичної формації тощо. Відомо, що до наукового обігу поняття «організований капіталізм» увів німецький теоретик ав-

стромарксизму, політичний діяч Р. Гільфердінг, котрий визначає його як зміну капіталістичного принципу вільної конкуренції принципом соціалістичного планового господарства. Відтак у гільфердінгському розумінні організований капіталізм констатує, що «ера вільної конкуренції минула», утворення монополій ліквідує конкуренцію, капіталістичне господарство в епоху монополій керується принципом соціалістичного планового виробництва.

Початок XX ст. в Європі позначений остаточною зміною старого, домонополістичного капіталізму – монополістичним. Відбувається процес витіснення індивідуального капіталіста, дрібного та середнього бізнесу з ринку, що, у свою чергу, призводить до утворення нових форм об’єднання підприємств, здатних обмежити анархію виробництва та ліквідувати страх конкуренції, – картелів, трестів. Установлюється цілковита відповідність між виробництвом і споживанням. Регулювання виробництва відповідно до попиту ліквідує складнощі, пов’язані з перевиробництвом і збутом, що, зрештою, призводить до унеможливлення криз. Натомість пом’якшуються внутрішньо- й зовнішньодержавні суперечності. Гострота непорозуміння усередині держави знижується, робітничий клас може впливати на державні органи через політичні партії та внаслідок розвитку «господарської демократії». Остання розглядається як «усунення будь-якого панування й передача керівних господарських організацій з органів капіталістичних інтересів до органів усього суспільства» [4, с. 43]. Стосунки між окремими державами пом’якшуються в результаті «міжнародного переплетення капіталу», так нівеликуючи економічне підґрунтя для воєн. Відтак монополії зменшують військову небезпеку. Загрозу для мирного співіснування становлять лише ті держави, які перебувають поза межами організованого капіталізму. Отже, «організований капіталізм» спроможний спростити процес вrostання капіталізму в гармонійний соціалізм. Фактично розглянута теорія – це теорія про визрівання соціалістичних елементів у надрах капіталістичного суспільства, про вrostання робітничих організацій еволюційним шляхом у загальну капіталістичну систему, про «безболісний» перехід від капіталізму до соціалізму.

Подальша еволюція капіталізму першої половини XX ст. зумовила ренесанс його жорсткої критики, на теренах якої з’явився новий науковий термін – імперіалізм. З історії розвитку європейського капіталізму відомо, що організований («монопольний») капіталізм поступився державно-монопольному в сенсі з’єднання капіталістичних монополій із державними інституціями заради власного зміцнення та збагачення. Такий капіталізм багатьма науковцями розглядався і тлумачився не інакше як «імперіалістичний». Відтак це поняття, а згодом і теорія стала поширеною серед представників як західної, так і радянської політекономічної думки. До провідних теоретиків «імперіалізму» зараховують Дж. Гобсона, Р. Гільфердінга, К. Каутського, В. Леніна, М. Бухаріна тощо.

Особливого розвитку теорія «імперіалізму» набула завдяки науковій діяльності англійського економіста Дж. Гобсона. Під час аналізу імперіалістичної фази капіталізму англійський економіст послугується «теорією недоспоживання», яка фіксувала властиву капіталізму суперечність між виробництвом і споживанням, зумовлену системою «несправедливого розподілу». Функціонування цієї системи призводить, з одного боку, до концентрації величезних коштів у руках заможних, які не в змозі їх

спожити, а з іншого – до відсутності коштів у більшості населення для задоволення мінімальних потреб – «недоспоживання бідних». Вищевказана невідповідність внутрішнього ринку реальним масштабам виробництва, отже, його вузькість стає головною причиною недоліків капіталістичного суспільства, зокрема таких явищ, як безробіття й економічні кризи. Саме вузькість внутрішнього ринку зумовлює зовнішньоекономічну експансію, з якою й пов'язаний імперіалізм. Імперіалізм, основною ознакою якого Дж. Гобсон вважає існування монополій, набуває характеру зовнішньої експансії, яка досить часто супроводжується ризиком, насиллям, расизмом чи нацизмом. Разом із цим економіст підкреслює, що політика імперіалізму не обов'язково призводить до мілітаризму. Там, де існує загроза великої й тривалої шкоди для промисловості, яка є найважливішим і провідним базисом для спекуляцій, імперіалістичні кола схилиються на бік миру. Політика територіальної експансії Дж. Гобсон розглядає як щось аномальне, що належить до сфери соціальної патології.

Відтак імперіалізм лише починає на поч. XX ст., на думку англійського економіста, реалізовувати свої можливості та перетворюватися в «тонке вміння управляти людьми». «Широка довіра до нього народу, освіта якого обмежується місцевістю, не розбираючись, читати по-друкованому, дуже сприяє намірам сміливих ділків, які тримають у своїх руках пресу, школу, а у випадку необхідності й церкву та які навіюють масам імперіалізм під привабливою маскою патріотизму» [2, с. 281].

Як альтернативу імперіалізму Дж. Гобсон висуває «справжній інтернаціоналізм», під яким розуміє наявність сильних націй, які поважають себе, прагнуть солідарності на ґрунті спільних потреб та інтересів. На його думку, інтернаціоналізм більш відповідає законам соціального розвитку, аніж «зародження анархічного космополітизму». Наявність антагонізму між націями є свідченням викривлення ідеї інтернаціоналізму, його природи й цілей, і таким викривленням, зазначає англійський економіст, є імперіалізм, за якого «народи, порушуючи кордони природної асиміляції, перетворюють здорове змагання різних національних типів у розбійну боротьбу імперій, які змагаються одна з одною» [2, с. 24].

Не менш вагомий вклад у розвиток імперіалістичної політики капіталізму зробив вище згадуваний австрійський політичний діяч Р. Гільфердінг. У праці «Фінансовий капітал: новітня фаза в розвитку капіталізму» науковець наголошує, що саме фінансовий капітал є творцем ідеології імперіалізму, політика якого – це «політика енергійного розширення та постійної гонити за новими сферами капіталу й новими ринками збуту» [1, с. 410–411]. Найістотношою рисою імперіалістичного капіталізму є експорт капіталу – вивіз вартості, призначеної виробляти за кордоном додаткову вартість. До експорту капіталу передусім тяжіють галузі важкої промисловості, де монополії найбільш потужні й перебувають у постійному пошуку нових ринків збуту для свого виробництва, що зростає. Відтак, підкреслює Р. Гільфердінг, ініціатором експорту капіталу є картелі і трести, котрі форсують вивіз капіталу з країни, у яких монополізація промисловості найвища. Між тим, експорт капіталу до інших країн ризикує зіштовхнутися з потужним народним спротивом, спрямованим проти посилення влади іноземних капіталістів. Чітко усвідомлюючи, що втримати панування можливо лише за допомогою постійного нарощування своєї військової сили, капіталісти, котрі мають свої інтереси в іноземних державах, прагнуть сильної державної влади, авторитет якої зміг би захистити їхні інтереси поза межами власної країни. Відтак капіталісти роблять усе можливе, щоб «усюди майорів військовий прапор, який дасть змогу всюди майоріти торговому прапорові» [1, с. 380]. Іншими словами, наголошується на кардинальних змінах, що відбуваються у ставленні буржуазії до держави. На домонополістичній стадії капіталізму буржуазія виступає вороже до держави, прагне звільнення від дер-

жавного регулювання, відтак є адептом лібералізму (в економічному житті). Держава наділяється функціями нагляду за безпекою країни та дотриманням рівності громадян перед законом. Натомість стрімкий розвиток фінансового капіталу виявляє нерелевантність лібералізму його потребам і вимагає «нової ідеології». Фінансовий капітал прагне не свободи, а панування, виступає проти збереження самостійності індивідуальним капіталістом, вимагаючи його обмеження. Фінансовий капітал із відразою ставиться до анархії конкуренції і прагне до організації, звичайно, лише для того, щоб здійснювати конкурентну боротьбу в постійно збільшуваному масштабі. Але для того, щоб реалізувати вище означену мету, зберегти й посилити своє панування, фінансовий капітал потребує потужної державної підтримки.

На відміну від ліберальної буржуазії, яка виступала противником державної політики сили, фінансовий капітал не просто потребує, а вимагає її без будь-яких обмежень. За таких умов докорінно «революціонізується» світогляд буржуазії. Остання поступово втрачає миролюбність і гуманність, які органічно вписувались у її минулі вірування про те, що вільна торгівля – найбільш правильна система економічної політики, котра стане початком «ери миру». «Фінансовий капітал, – пише Р. Гільфердінг, – давним-давно втратив цю віру. Для нього немає гармонії капіталістичних інтересів, він знає, що, навпаки, конкурентна боротьба дедалі більше перетворюється в боротьбу політичних сил. Ідеал миру потьмянів, на місці ідеї гуманності постає ідеал величчя та сили держави» [1, с. 399]. Окрім того, зміни торкнулися й змістового наповнення концепту «національна ідея». Якщо раніше в її основу було покладене визнання прав усіх націй на власне державне буття, то в умовах монополістичного капіталізму національна ідея трансформувалася у бік піднесення власної нації над рештою інших. «Ідеал тепер – забезпечити власній нації панування над світом: прагнення таке ж безмежне, як і прагнення капіталу до прибутку, з якого воно виникає» [1, с. 400]. Відтак для капіталізму світове панування – це економічно необхідне, обґрунтоване та ідеологічно виправдане прагнення. Стосовно економічних розмірковувань Р. Гільфердінг відзначає, що пасивність у питанні проведення завойовницької політики, по-перше, загрожує фінансовому капіталу зменшенням його прибутків; по-друге, знижує його здатність до конкуренції; зрештою, по-третє, існує реальна небезпека перетворення меншої господарської галузі на «данницю» більшої. Ідеологічне виправдання ґрунтується на «дивовижному згині» національної ідеї, адже вже не визнається право кожної нації на політичне самовизначення та незалежність. Національна ідея втрачає якість «демократичної догми про рівність усього, що має людський образ» [1, с. 400]. Оскільки підкорення націй здійснюється насильницьким, отже, природним шляхом, відповідно, панування державної нації – це наслідок її особливих природних властивостей, тобто расових особливостей. Натомість, резюмує Р. Гільфердінг, «у расовій ідеології прагнення фінансового капіталу до влади набуває оболонки природно-наукової зумовленості й необхідності. На місці ідеалу демократичної рівності виступив ідеал олігархічного панування» [1, с. 400]. Унаслідок цього виникає ідеологія імперіалізму, котра змінює ідеали «старого лібералізму», висміюючи його пасивність. Отже, в теорії Р. Гільфердінга імперіалізм постає як вища сходінка капіталізму, в межах якої створюються останні організаційні передумови для соціалізму. Вирізняється імперіалізм зосередженням усієї повноти економічної та політичної влади в руках капіталістичної олігархії, діяльність якої спрямована виключно на отримання прибутку.

Свій внесок у розвиток імперіалістичного капіталізму зробив видатний діяч німецької соціал-демократії К. Каутський. Розмірковуючи про імперіалізм, він зіставляє його з політикою анексії, якій «надає перевагу» фінансовий капітал. На думку К. Каутського, імперіалізм

не можна ототожнювати з монополістичним капіталізмом, оскільки капіталістичний імперіалізм є продуктом високорозвиненого промислового капіталізму. Він полягає в прагненні кожної промислової капіталістичної нації приєднувати до себе або підкоряти все більш аграрні області, безвідносно до того, якими націями вони населені.

У своїй теорії імперіалізму К. Каутський прогнозує створення всезагального тресту – інтернаціонально об'єднаного фінансового капіталу, що монополює (спільно) експлуатує весь світ. По суті, йдеться про «ультраімперіалізм» – фазу розвитку капіталістичної формації. За К. Каутським, ультраімперіалізм характеризується «перенесенням політики картелів на зовнішню політику», відтак створенням нової міжнародної політики, зміст якої полягає в заміні змагань і боротьби відособлених національних капіталів на їх мирне співробітництво у сферах сумісної діяльності. Означена вище мета досягається засобом створення принципово нової форми функціонування національних капіталів – усесвітнього картелю, тобто виникнення умов для планомірного регулювання економіки у світовому масштабі.

До творців теорії імперіалізму належить теоретик марксизму В. Ленін, який досить детально проаналізував виникнення, розвиток і занепад капіталізму у відомій праці «Імперіалізм як вища стадія капіталізму» (1916). Політичний діяч зауважує, що на початку XX ст. капіталізм переростає в нову стадію – імперіалізм, який за своєю економічною сутністю є монополістичним. Імперіалістичний капіталізм створює новий суспільний порядок, «перехідний від повної свободи конкуренції до повного усуспільнення». «Виробництво стає суспільним, але привласнення лишається приватним. Суспільні засоби виробництва залишаються приватною власністю невеликої кількості осіб» [3, с. 302]. На імперіалістичній стадії головні прибутки отримують «генії» фінансових махінацій, в основу яких покладено усуспільнення виробництва, але «гігантський прогрес людства, яке допрацювалося до цього усуспільнення, йде на користь ... спекулянтам» [3, с. 303].

Імперіалістичний капіталізм є паразитарним і загниваючим. В. Ленін наголошує, що будь-яка монополія, контролюючи ціни, нівелює науково-технічний прогрес. Зростання виробничих сил дедалі більше відстає від величезних можливостей, які надають наука й техніка. У свою чергу, імперіалізм провокує помітне зростання верстви рантьє – «осіб, які живуть «стрижкою купонів», осіб, зовсім відокремлених від участі в будь-якому підприємстві, осіб, професією яких є неробство» [3, с. 373]. Має місце цілковита відірваність від виробництва верстви рантьє, яка живе експортом капіталу. «Держава-лихвар» існує лише за рахунок експлуатації інших колоній і країн. Отже, загниваючий характер імперіалістичного капіталізму В. Ленін пов'язує з монополіями, фінансовою олігархією, прагненням до панування, експлуатацією значної кількості маленьких і слабких націй невеликою жменькою найбагатших і найсильніших.

Обмежуючись суто економічними поняттями, В. Ленін досить чітко визначає імперіалістичний капіталізм через його основні ознаки, а саме: концентрація виробництва та капіталу дійшла до такого високого ступеня розвитку, що створила монополії, які відіграють вирішальну роль у господарському житті; відбувається злиття банківського капіталу з промисловим і на базі цього створюється фінансовий капітал (фінансова олігархія); вивіз капіталу, на відміну від вивозу товарів, набуває важливого значення; натомість утворюються міжнародні монополістичні союзи капіталістів, що ділять світ; закінчується територіальний поділ землі найбільшими капіталістичними державами. Отже, виходячи з наведеного вище, імперіалізм розглядається як особлива стадія розвитку капіталізму.

Підсумовуючи, варто зазначити, що імперіалістична політика фінансового капіталу, зміцнення світових економічних організацій і держав у кінці XIX ст. – на поч. XX ст. мали значний вплив на подальший розвиток ка-

піталізму XXI ст., оскільки останній не втратив тенденції до монополізації, відтак до нарощування економічної могутності й політичного впливу державних монополій (країн-гегемонів), налаштованих на світове панування, через що давно забутий концепт імперіалізму починають усе частіше порівнювати, а місцями й ототожнювати з більш уживаним маркером сучасності – глобалізацією.

Література

1. Гильфердинг Р. Финансовый капитал: Новейшая фаза в развитии капитализма / Р. Гильфердинг ; пер. с нем. И.И. Скворцова-Степанова. – 7-е изд. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. – 480 с.
2. Гобсон Дж.А. Империализм / Дж.А. Гобсон ; пер. с англ. В.Б. Беленко. – Ленинград : Рабочее издательство «Прибой», 1927. – 287 с.
3. Ленін В.І. Імперіалізм як найвища стадія капіталізму / В.І. Ленін – К. : Політична література України, 1972. – Т. 27. – 1972. – 612 с. – С. 281–401.
4. Организованный капитализм. Дискуссия в академии / за ред. Е. Варга. – М. : Изд-во Коммунистической академии, 1930. – 200 с.

Анотація

Ищенко О. М. Імперіалістичний капіталізм (соціально-філософський аналіз). – Стаття.

Стаття присвячена ґрунтовному аналізу концепту «імперіалістичний капіталізм». Досліджуючи в теоретико-практичній площині теорію імперіалізму, автор спирається на відомі розробників, економістів, істориків, політичних діячів, а саме: Р. Гільфердінга, Дж. Гобсона, В. Леніна, К. Каутського. На думку автора, розглядаючи імперіалізм як логічне та історичне завершення розвитку теорії організованого капіталізму, ланку переходу до нового типу суспільства – соціалізму, варто визначати його через владу панування. Натомість імперіалізм є різновидом політичної стратегії, яка керується принципом безперервної експансії в зовнішній політиці, зумовленої розширенням ринку та промислового виробництва, зокрема перевиробництвом капіталу й появою «зайвих грошей», відтак «фінансового ресурсу», що не може бути інвестованим у межах національних держав. Імперіалістичний капіталізм є стадією розвитку капіталізму, за якої держава сприяє зовнішньоекономічній експансії національного фінансового капіталу та монополій. У XXI ст. імперіалістична політика набирає обертів, оскільки не втратила тенденції до монополізації, а лише маркується поняттям «глобалізація».

Ключові слова: організований капіталізм, монополізм, імперіалізм, імперіалістичний капіталізм.

Аннотация

Ищенко Е. Н. Импералистический капитализм (социально-философский анализ). – Статья.

Статья посвящена обстоятельному анализу концепта «империалистический капитализм». Исследуя в теоретико-практической плоскости теорию империализма, автор опирается на известных экономистов, историков, политических деятелей, а именно: Р. Гильфердинга, Дж. Гобсона, В. Ленина, К. Каутского. По мнению автора, рассматривая империализм как логическое и историческое завершение развития теории организованного капитализма, звено перехода к новому типу общества – социализму, его следует определять через власть господства. Империализм является разновидностью политической стратегии, руководствуется принципом непрерывной экспансии во внешней политике, обусловленной расширением рынка и промышленного производства, в частности перепроизводством капитала и появлением «лишних денег», впоследствии «финансового ресурса», что не может быть инвестированным в пределах национальных государств. Импералистический капитализм является стадией развития капитализма, при которой государство способствует внешнеэкономической экспансии национального финансового капитала и монополий. В XXI веке империалистическая политика набирает обороты, поскольку не потеряла тенденции к монополизации, а лишь маркируется понятием «глобализация».

Ключевые слова: организованный капитализм, монополизм, империализм, империалистический капитализм.

Summary

Ishchenko O. M. Imperialistic capitalism (socio-philosophical analysis). – Article.

The article is devoted to the detailed analysis of the concept of imperialistic capitalism. Exploring the imperialism theory in theoretical and practical level, the author relies on well-known developers, economists, historians, politicians, such as R. Hilferding, J. Hobson, V. Lenin, K. Kautsky. Considering imperialism as a historical and logical conclusion of the theory of organized capitalism, transitional link to a new type of society – socialism, in author's opinion, it should be determined through the power of domination. Instead imperialism is a form

of political strategy, which is guided by the principle of continuous expansion in foreign policy, due to market expansion and industry, including overproduction of capital and the appearance of “extra money”, then “financial resource” that cannot be invested within national states. Imperialistic capitalism is a stage of capitalism in which the state contributes the foreign economic expansion of national financial capital and monopolies. In the twenty-first century imperialist policy is gaining in XXI century, because it hasn't lost its tendency to monopolization, but marked nowadays as the concept of globalization.

Key words: organized capitalism, monopolism, imperialism, imperialist capitalism.

УДК 340.12

Р. О. Кабальський

кандидат юридичних наук,

доцент кафедри теорії та історії держави і права

Полтавського юридичного інституту

Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого

ФАКТ І НОРМА У СФЕРІ СОЦІАЛЬНОГО

Для сучасності є типовим протиставлення норми й факту, належного та існуючого. У зв'язку з цим актуальним є з'ясування сутності і змісту такої категорії, як «нормативний факт», що сприятиме усвідомленню механізму соціального нормогенезу.

Дослідженню проблеми соціальної нормативності велику увагу приділяли вітчизняні вчені різних напрямів, серед яких варто виділити соціологів (М.І. Бобнева, В.Д. Плахов, Є.М. Пеньков, С.В. Поросенков, П.А. Сорокін), теоретиків права (С.С. Алексєєв, В.К. Бабаєв, М.І. Байтін, С.Н. Братусь, І.О. Ільїн, Н.М. Коркунов, Ю.В. Кудрявцев, П.Є. Недбайло), філософів (М.М. Алексєєв, А.М. Ермоленко, О.А. Івін, С.І. Максимов, Ю.П. Солодихін). Крім того, дослідженням цієї проблеми займалися також іноземні науковці, а саме: Ж.-Л. Бержел, В. Гюсле, Ж. Карбоньє, Г. Кельзен та багато інших.

У радянські часи панувала думка про соціальні норми як явища об'єктивні, було сформульоване поняття об'єктивних соціальних норм, під якими розумілись стійкі соціальні зв'язки, що повторюються та виникають у процесі соціальної діяльності людей з обміну матеріальними й духовними благами, виражаючи потребу соціальних систем у саморегуляції. Проте за такого підходу норма як вираження належного змішувалась із соціальними закономірностями, тобто з існуючим, створюючи ілюзію існування соціальної норми поза суб'єктом і незалежно від нього.

Норма має як прескриптивний, так і дескриптивний зміст: він віддзеркалює не тільки те, що має бути, а й те, що є, тобто норма несе в собі як контрфактичний (трансцендентальний), так і фактичний (онтологічний) зміст.

Можна констатувати, що сьогодні в науці існують різні підходи до розуміння проблеми соціальних норм. Проте очевидно, що кожен із перерахованих поглядів є дещо однобічним і недостатнім, тому не дає відповіді на головне питання соціальної, а тим більше правової нормативності: чому та як саме соціальна норма є обов'язковою або, іншими словами, у чому полягає нормативна сила соціальних норм (чому суб'єкт має виконувати норму)? Адже описування соціальних фактів, виявляючи закономірності й намагаючись вивести звідти норму, відводить правознавству роль емпіричної науки. Звичайно, зв'язок норми та належного відзначався багатьма науковцями, але обґрунтування обов'язкової сили (елемент належності) соціальних норм на підставі їх повторюваності, по-перше, зміщує повторюваність поведінки з універсальністю норм; по-друге, безпідставно виводить належне з існуючого; по-третє, за такого підходу певна модель поведінки стає нормою через її постійну повторюваність, проте залишається не зрозумілим, чому така поведінка постійно повторювалась до того, як набути статусу норми.

Очевидно, що відповідь на ці питання потрібно шукати у площині зв'язку категорій «належне», «норма», «нормативність». У зв'язку з цим цікаво видається позиція розглядати соціальну норму як логічне судження, як авторитетний припис належного, що містить сформульоване правило поведінки.

Отже, норма нерозривно пов'язана з належним. Проте під час розгляду норми як судження виникає питання про те, в який спосіб судження пов'язано з належним. Як уже відзначалося, деонтичне судження виражає певну цінність, на підставі якої робиться висновок про необхідність визначеної поведінки. Тобто норма (як деонтологічне судження) саме через цінність здійснює зв'язок зі сферою належного. Взаємозв'язок норми та цінності відзначав і український

філософ права С.І. Максимов. Так, розглядаючи феноменологічну структуру норм права, він виділяв такі елементи, як «суб'єкт (той, кому адресована норма), момент цінності (що вона захищає) та об'єкт належного (те, що належить здійснити – права й обов'язки)» [8, с. 181].

Надзавдання норм – утримати інваріантність через творення меж варіативності. Інваріантність у нормах – це відсилання до цінності, яка стоїть за нею та в ній виражається, адже лише остання може володіти статусом абсолютності в культурі. Але цінність, так би мовити, інверсує цю абсолютність у нормі, підкріплюючи її своїм авторитетом. Норма ж, у свою чергу, є певним знаковим відображенням цінності, способом її вияву.

У науковій літературі відзначалась близькість категорій «належне» й «нормативне» [3, с. 20]. Так, найбільш яскраво цю тезу висловив Н. Неновський, який відзначав, що «належне передбачає й навіть вбирає в себе норму або, більш узагальнено, нормативне. Кажучи «належне», ми значною мірою розуміємо й «нормативне». Норма є способом вираження належного, його формою. Деонтичне зі свого боку є змістом норм. Деонтологічне об'єктивується через нормативне та набуває статусу незалежної щодо індивідуальної свідомості об'єктивації. Через норми належне стає реальністю. Або, іншими словами, норми є реальністю належного» [10, с. 106]. Тобто в процесі екстерналізації належного (відчуття цінності, уявлення про те, як належить бути) цінність як його певний згусток, інституалізуючись та опредмечуючись у соціальній реальності, стає інтегральним елементом соціальної норми. Цінність – це галузь значень нормативних суджень (соціальних норм).

Належне є специфічним феноменом соціального світу. Його немає в природі, поза людським суспільством. Належне існує в нормативній формі як правило поведінки, що адресоване суб'єкту і яке необхідно виконати. Воно має інтелектуальний та емоційно-ціннісний склад. Належне завжди є позитивною цінністю, що може сприйматися суб'єктом як автономна (така, що вільно визнається) або гетерономна (зовнішньо зобов'язальна). В останньому випадку належне існує у свідомості суб'єкта як об'єктивна реальність. Але й у цьому випадку належне (соціальні норми) виникає тільки в результаті діяльності соціальних суб'єктів, які й інтерпретують їх як об'єктивно-соціально-значущі норми. Тому за своїм об'єктивним значенням норма не є певним об'єктом, що існує незалежно від суб'єкта, а являє собою суб'єктивну кореляцію, яка виражає належне.

Отже, можемо констатувати взаємозумовленість норми та цінності. Так, з одного боку, цінність виявляється через норму (деонтологічне судження) і, будучи інтегрованою в останню, інтерналізується суб'єктом; з іншого боку, саме цінність, несучи в собі елемент належності, надає соціальним нормам загальнообов'язковість і загальнозначущість, тобто нормативність.

Нормативність не є виключно правовим явищем як за своїм походженням, так і за роллю в суспільному житті. Нормативність є первинною, вихідною властивістю соціальної матерії, зумовлюваною її внутрішньою потребою в упорядкованості й здатністю до самоорганізації. Нормативність характеризує як окремі соціальні зв'язки, так і весь суспільний розвиток загалом. Іманентна суспільству потреба в упорядкованості виявляється в нормативності суспільного розвитку. Нормативність як невід'ємна характеристика соціальної матерії може мати різні форми об'єктивації, однією з яких (найважливішою, але не єдиною) є

соціальна норма. Соціальне призначення й характеристики соціальних норм є похідними від соціальної нормативності загальною.

Норма як така в чистому вигляді не існує: вона завжди є нормою чогось (наприклад, нормою поведінки, нормою мови, нормою експлуатації тощо). Норма фіксується настільки, наскільки існує її матеріальний, «опредмечений» носій. Характерною рисою соціальних норм є те, що вони через свою «віртуальність», належність до ідеального виміру реальності позбавлені матеріальності в її фізичному значенні, хоча це не виключає їх опредмечення в матеріальних об'єктах.

Соціальні норми, як і належне, що вони виражають, є результатом соціальної діяльності людини. Виходячи з факту існування соціальних норм одночасно й у вигляді реалій, і у вигляді ідеальних образів, можна відзначити їх подвійність (білатеральність) як визначальну особливість їх буття. Така особливість дає змогу, по-перше, інтерпретувати соціальні норми як суб'єктивно привласнені реальні міри та, по-друге, слугує підставою для наступного суб'єктивного використання норм як засобу пізнання і практичного опанування дійсністю.

Варто відзначити, що проблема «нормативного факту» не є еkleктичною конструкцією, вже досліджувалась у російській філософії першої половини ХХ століття. Так, зокрема, цим питанням займався Л.І. Петражицький, визначаючи нормативний факт як «такі складові частини інтелектуально-емоційних переживань, що визначають зміст і зумовлюють обов'язковість етичних і правових диспозицій» [11, с. 28]. Інший російський філософ М.М. Алексєєв розглядав нормативні факти як «такі факти, які за своєю внутрішньою природою, за притаманним їм логосом зобов'язують до певних дій і вимагають їх ... за внутрішньою логікою відповідного акту» [1, с. 152]. Проте в указаних філософських системах категорія нормативних фактів, на думку автора, не знайшла необхідної розробки і стала підґрунтям для подальших досліджень.

Безперечним є той факт, що цінності й норми права існують. При цьому їх існування має специфічний, ідеальний характер. Вони позбавлені кольору, смаку, ваги тощо. Адже якщо знищити всі примірники Цивільного кодексу, його норми не перестануть існувати, а цінність інституту власності не зникне. Цей факт давав підстави деяким науковцям стверджувати, що норми чи ідеї існують суб'єктивно, «всередині» нас самих, або наполягати на релятивній природі цінностей. Проте неможливо, щоб мільярди людей у різних відрізках часу та простору спрямовували свою свідомість на сприйняття чогось (наприклад, математичної теореми, релігійного догмату тощо), що існує лише у свідомості, і при цьому отримували однаковий, рівнозначний результат.

Індуктивне спостереження фактів передбачає судження про належне, які виражаються під час констатації того чи іншого факту. Більше того, сам даний у досвіді факт для того, щоб відрізнитися від гетерогенної континуальності всіх інших даних, має бути певною мірою сконструйований розсудком, який, у свою чергу, конструється вказаною континуальністю. Тобто не можна протиставляти факт і судження: судження є необхідним конститутивним елементом, що формує й констатує факт [4, с. 223]. Радянський учений Г.А. Нанейшвілі виходив із протиставлення факту і права як двох видів дійсності. Різницю між ними він убачав у тому, що факт як дійсність є дещо таке, що збулося, є історичним, а дійсність права як належне оцінюється аналогічно істині математичних положень, про які кажуть, що вони значать. Момент єдності цих протилежностей, тобто того, яке збулося, що має часові характеристики існування, і того, що має значущість, полягає в тому, що право як належне має «претензію» на здійснення, воно прагне стати існуючим, утілитися в реальній поведінці людей [9, с. 14].

Якщо розуміти право як дещо абсолютно гетерономне, тобто нав'язане владою, повністю гетерономною відносно права, то під інтенсивністю правозастосування вже не розглядати самої ідеї права. Якщо ж розуміти право як щось

абсолютно автономне від влади, то право ризикує повністю розчинитися в системі моралі чи релігії. Залишається визначити, що право не є ні абсолютно автономним, ні абсолютно гетерономним, але черпає свою зобов'язальну силу з об'єктивних фактів, що самим своїм існуванням утілюють сутнісні позитивні цінності (правового чи морального характеру) і тим самим покликані виступати в ролі неперсоніфікованих джерел влади під час формування правової норми. Варто погодитися із думкою Г.Д. Гурвича, що це й призводить до ідеї «нормативного факту» [4, с. 142].

Жодна правова норма не є самодостатньою. Вона вказує на дещо більш об'єктивне, більш реальне та безпосереднє, ніж будь-яка інша норма, вона апелює до підґрунтя своєї зобов'язальності сили – нормативного факту – як прямого втілення цінності в соціальному факті, що може чуттєво сприйматися.

Нормативні факти, які розглядаються як ідеї-акції і як позачасові креативні цінності, що стали соціальними фактами й утілені в емпіричній дійсності, отримують своє обґрунтування в силу самого факту їх існування. Ці нормативні факти як соціальні реалії Г.Д. Гурвич ділить на два види: (1) нормативні факти союзу (єдності); (2) нормативні факти ставлення до Іншого [4, с. 166]. Указані два види нормативних фактів можна зіставити з традиційною для вітчизняної науки дихотомією публічного та приватного права. Так, щодо «нормативних фактів союзу» йдеться про соціальний взаємозв'язок, у межах якого члени союзу вступають у відносини один із одним через їх спільну участь у Цілому. Таке ціле є іманентним, а не трансцендентним щодо відносин між членами цього Цілого (займенник «Ми»). Щодо іншого виду нормативних фактів, то йдеться про соціальний зв'язок між двома особами, кожна з яких стверджується як трансцендентна стосовно подібних собі (займенники «Я», «Ти», «Ви»). Водночас іншими є цінності, що втілюються через «нормативні факти союзу» (трансперсональні цінності на кшталт безпеки, миру, екології) та «нормативні факти ставлення до Іншого» (персональні цінності на кшталт свободи совісті, цінність особистості тощо) [4, с. 167].

Правова реальність не становить якоїсь субстанціональної частини реальності, а є лише способом організації та інтерпретації певних аспектів соціального життя, буття людини. Світ права – це в основі свій світ належності, а не існування. Унаслідок цього, як відзначав С.І. Максимов, «буття права – це особливий модус буття – «буття-належність». Отже, реальність права встановлюється не як факт, а в силу його значущості для людини» [8, с. 149]. Взаємозалежність між обов'язками та правами у своєму системному зв'язку породжує соціальний порядок. І саме такий системний зв'язок правових приписів, що передбачає «дійсність інших Я» (І. Фіхте) як центрів взаємопов'язаних прав та обов'язків, і надає праву загалом характер такого явища, яке за своєю природою пов'язане із соціальним життям [4, с. 135]. Проте правова дійсність для того, щоб стати помітною й доступною для спостереження, на відміну від матеріальної соціальної дійсності, потребує опори на попереднє визнання певних моральних і правових цінностей, що становлять тут точку відліку [4, с. 44]. За умови розуміння права як чистої «належності», як виключно нормативного елемента не береться до уваги те, що право, яке не має дієвості («фактичної нормативності», за висловом Еллінека), у певному соціальному середовищі, приписам якого ніхто не слідує, вже є не право в точному значенні цього слова, а просто певний постулат. Іншою помилкою, на думку Г.Д. Гурвича, є ігнорування того, що «чиста належність може мати лише апіорний зміст», тоді як правова норма, безумовно, має й емпіричний зміст, якому «ніяким чином не можна надати форми категоричного імперативу». Якщо ж, навпаки, розуміти право як «існуюче», як дійсний соціальний факт і ніщо, крім факту, то не береться до уваги те, що правова норма за своєю природою є критерієм оцінювання, а такий критерій абсолютно неможливо виявити у фактичній дійсності. Отже, право не належить повною мірою ані до сфери належного, ані до сфери існуючого, а є елементом певного

середнього (проміжного) рівня: сфери нормативних значень, що належать до соціокультурної дійсності.

На відміну від правового об'єктивізму, на думку автора, якою б не була продовжуваність повторення «факту», він може стати «нормативним фактом» лише за тієї умови, що із самого початку свого існування був пронизаний позачасовими цінностями, адже якщо він є формою матеріалізації ідеального (об'єктивація цінності в соціальну фактичність), то немає жодної необхідності в його повторенні для набуття фактом нормативної сили. Тобто повторюваність є наслідком нормативності, а не навпаки.

Правові оцінки та норми об'єктивуються за допомогою мови. Але це не значить, що єдиним і первісним засобом цього об'єктивування є закон як письмовий документ. Такими засобами є й усна мова, інші можливі знаки, а також фактичні дії людей, у яких утілюються оцінні характеристики та нормативні приписи. Текст закону – це також «мова», але вже «метамова», якою позначається первісна мова, те, що виражене за допомогою мови. Тому письмові акти – вже «метазнак» (знак знаку). Вони не є абсолютно необхідними для існування права. Право існувало й існує й у неписаній формі [10, с. 74–75].

Теза про те, що модус належності права не визначається текстом нормативно-правового акта, існувала у вітчизняній (радянській) юриспруденції давно. У 1983 році І.В. Грязін писав про те, що «правовий текст, як і будь-який інший, не має нормативної природи і є лише певним описом дійсних станів». Задаючись питанням про те, звідки ж походить модальність, автор припускав, що «тут можлива лише одна відповідь – із нормативної модальності, яка знаходиться в самому суб'єкті. Раціональна ж форма тексту цієї модальності не розкриває, а слугує лише каталізатором її вияву в суб'єкті» [3, с. 131–132]. Російський учений Ю.Є. Пермяков визначав модуси належності права як «оформлені в певну модель стани (образи) учасників спілкування, зумовлені їхнім сприйняттям одним одного й суб'єктивною здатністю знаходитись одини з одним у просторі спільного для них змісту (юрисдикції)» [12, с. 55].

Тобто ейдетичний зміст права передбачає не лише наявність самого правила поведінки, а, звичайно, й суб'єкта, якому це правило адресовано і яким воно інтерпретується як правове. Право, на відміну від суто об'єктивних феноменів, наприклад, законів природи, не може існувати безсуб'єктно. Якщо уявити гіпотетичний випадок, коли на землі зникнуть люди, то закони природи все одно будуть діяти, їх буття не залежить від наявності чи відсутності суб'єкта, який їх сприймає. Така ситуація щодо права виключається, оскільки дія права можлива лише через суб'єктів. Тому право передбачає наявність суб'єктів, котрі сприймають право, одночасно є носіями прав та обов'язків і їх інтерпретаторами.

Разом із тим і людина як соціальна істота – особистість, не може існувати без норми, причому мається на увазі не тільки норма у вузькому розумінні, а норма загалом – як порядок, спосіб життя, циклічність, закономірність, необхідність загалом. Людина має екзистенційну потребу в нормі [7, с. 184]. У людині можна виявити її інтегральну (але не субстанціональну) якість – відкритість світу, її незавершеність як створіння. На відміну від тварини, людина завжди долає свою видову та соціальну обмеженість, постійно трансцендентуючи, переборюючи наявні обставини. Оскільки «сфера належного» – це особливості власне людських дій, то й мораль, і право як найбільш розвинені нормативно-ціннісні системи, без яких людина не може бути людиною, є характеристиками її (людини) способу буття. Буття людини в модусі «як належить бути» є її буттям як суб'єкта, а те, що людина є суб'єктом, відрізняє її від природних об'єктів. Психічне визнання норми або бажання її здійснення перебуває у внутрішньому зв'язку з виявленою в нормі цінністю [9, с. 19].

Дією, через яку виявляється справедливість, є не безпосередня участь у діяльності, не інтуїція-акція, а визнання цінності справедливості [4, с. 130], яке можна розуміти як «особливе ставлення до цінностей, що зводиться до вста-

новлення інтелектуального спілкування з ними» [1, с. 71]. Такий акт визнання становить сплав судження та дії, через що відбувається узагальнення й логізація ірраціональних якостей морального ідеалу. Г.В.Ф. Гегель, описуючи зв'язок мислення та волі, по суті, дав характеристику процесу інтеріоризації цінності в мисленнєвому акті: «Дух – це мислення загалом, і людина відрізняється від тварини саме мисленням. Проте не варто уявляти собі, що людина, з одного боку, мисляча, а з другого – волююча, що вона має в одній кишені мислення, а в другій – волю, бо це було б порожнім уявленням... Воля – це особливий спосіб мислення: мислення, що переводить себе в буття, як потяг надати собі буття. Цю відмінність між мисленням і буттям можна висловити так. Мислячи предмет, я перетворюю його в щось суттєве й безпосередньо моє, адже лише в мисленні я в себе, лише розуміння – це проникнення в предмет, що більше не протистоїть мені» [2, с. 25]. Дійсність факту виявляється в причинному зв'язку явищ, тоді як дійсність права – лише в акті логічного визнання. «Норму ми визнаємо логічно, – пише Г.А. Нанейшвілі, – в акті її осмислення, оскільки через цей акт ми пізнаємо зміст і зміст норми» [9, с. 20].

Ю.Є. Пермяков вважає, що «модальність і сама можливість правового судження задаються передусім уявленням про те, якою предметністю володіє інший... У сфері права такою предметністю є статус, правове становище, що опосередковує зв'язок суб'єкта з реальністю» [12, с. 60]. При цьому, знову ж таки, можливість існування спільної галузі значень, як було показано раніше, забезпечується мовою – функцією інтерсуб'єктивної реальності.

Нормативність артикулюється в мові, через мову вона набуває загальності, стає можливим зробити зміст норми спільним для невизначеного кола осіб. Ж. Карбоньє відзначав, що «схожість права та мови є очевидною. І те, й інше – це засоби спілкування людей, що визначаються правилами, які мають примусову силу. Будучи явищами соціальними, мова та право водночас є явищами нормативними. Мова була необхідною для формування права, вона дала змогу поставити на місце фактичного примусу абстрактно сформульований наказ, розрахований на невизначену кількість випадків, тобто створити норму» [5, с. 47].

Будь-яка норма, будь-яка належність уже передбачає цінність як свою основу, тоді як самі цінності знаходяться у взаємозалежності як в аспекті існування, так і в аспекті належності. Норми (належне), навпаки, передбачають здійснення в бутті тих цінностей, які слугують їм основою. Вони утворюються з припущення про небуття чи неповне буття цінностей. Отже, всяка норма є ціннісним судженням, яке оцінює існуюче за критерієм його відірваності від цінності й передбачає розрив між цінністю і дійсністю – розрив, який не може бути даним у самому інтуїтивному сприйнятті цінності [4, с. 315]. При цьому акт судження полягає в перерозподілі сфер активності й перерозмежуванні вимог кожної зі сторін, зрештою, в корегуванні несправедливих диспозицій у випадку, коли активність однієї сторони зазіхає на сферу дії інших сторін. Із цього погляду акт судження полягає у відокремленні, визначенні «частки», належної одному, і «частки», належної іншому. Тобто судження є тим, що розподіляє, відокремлює [14, с. 186].

Норма як деонтичне судження саме через цінність здійснює зв'язок зі сферою належного. Коли норма права розглядається як судження, юриспруденція та логіка зливаються, адже й логічне визначення норми виходить із того, що норми – це «всі припущення, які виражають, що чому-небудь належить бути, незалежно від того, виражають це в категоричній формі чи як припущення, рекомендацію, побажання» [6, с. 178]. Норми є реальністю належного, а цінності – галуззю значень нормативних суджень (правових норм). Зв'язок між сферою належного та сферою існуючого (або цінності й дійсності) здійснюється через людину, яка, з одного боку, через свою тілесність є зануреною у світ речей (сферу існуючого), а з іншого – через свідомість має постійну схильність до трансцендентування, намагання вийти «по той бік».

Отже, з огляду на запропоноване розуміння нормативності як соціокультурного феномена можна зробити висновок, що правова нормативність є функцією правової системи, яка полягає в упорядкуванні (врегулюванні) її структурних елементів, зокрема суспільних (правових) відносин. Нормативність права – це визначальна риса права, яка, ґрунтуючись на рефлексивній здатності людини, є способом об'єктивації (формою) правового належного (правових цінностей) та зорієнтована на виникнення відношення належності певних моделей поведінки в соціальних суб'єктах. Разом із тим нормативність характеризується рефлексивним поєднанням загальнообов'язковості й загальнозначущості права для необмеженого кола суб'єктів, які задаються елементом належності, закладеним у нормі (чи в іншому носіїві) через інтегровану нею цінність.

Якщо цінності розуміються інтелектуально, то вони включаються саме в той момент, коли виявляються у фактах, зокрема у фактах реальної людської поведінки [4, с. 315]. Звісно, нормативна цінність не може бути самоочевидним фактом, що ґрунтується на наявних суспільних відносинах. Окремий факт для набуття якості «нормативності» проходить процес інтерпретації як «праці мислення, що полягає в розшифровці смислу, що стоїть за очевидним смислом, у розкритті рівнів значення, які містяться в буквальных значеннях» [15, с. 18]. Тут варто погодитись із російським теоретиком А.В. Поляковим, що «норми утворюються в результаті інтерпретації різних нормативних фактів, джерел норм права, які мають зовнішню об'єктивовану, знакову форму» [13, с. 194]. Через процес інтерпретації цінності інтегрованою нормою здійснюється осмислення (усвідомлення) нормативності права. Як відмічає П. Рікёр, «сама праця з інтерпретації долає культурну віддаленість, дистанцію, що віддаляє інтерпретатора від чужого йому тексту, щоб поставити його на один із ним рівень і так включити смисл тексту в розуміння, яким володіє інтерпретатор. Долаючи цю відстань, стаючи сучасником тексту, інтерпретатор може присвоїти собі смисл: із чужого він хоче зробити його власним; розширення саморозуміння він має намір досягнути через розуміння вже зробленого іншим» [15, с. 4, 25].

Література

1. Алексеев Н.Н. Основы философии права / Н.Н. Алексеев. – СПб. : Лань, 1999. – 256 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Основы философии права, або Природное право і державознавство / Г.В.Ф. Гегель ; пер. з нім. – К. : Юніверс, 2000. – 336 с.
3. Грязин И. Текст права (опыт методологического анализа конкурирующих теорий) / И. Грязин. – Таллинн : Мысль, 1983. – 223 с.
4. Гурвич Г.Д. Философия и социология права: Избранные сочинения / Г.Д. Гурвич. – СПб. : Издательский Дом С.-Петерб. гос. ун-та, Издательство юридического факультета С.-Петерб. гос. ун-та, 2004. – 848 с.
5. Карбонье Ж. Юридическая социология / Ж. Карбонье. – М. : Прогресс, 1986. – 352 с.
6. Кнапп В. Логика в правовом сознании / В. Кнапп, А. Герлох. – М. : Прогресс, 1987. – 312 с.
7. Козловський А.А. Право як пізнання: Вступ до ґносеології права / А.А. Козловський. – Чернівці : Рута, 1999. – 295 с.
8. Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления : [монография] / С.И. Максимов. – Х. : Право, 2002. – 328 с.
9. Нанейшвили Г.А. Действительность права и опыт обоснования нормативных фактов / Г.А. Нанейшвили. – Тбилиси : Издательство Тбилисского университета, 1987. – 104 с.
10. Неновски Н. Право и ценности / Н. Неновски. – М. : Прогресс, 1987. – 248 с.
11. Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности : [монография] / Л.И. Петражицкий. – СПб. : Типография М. Меркушева, 1910. – Т. 1. – 1910. – 758 с.
12. Пермяков Ю.Е. Модусы правового долженствования и форма правовых суждений / Ю.Е. Пермяков // Вестник Самарского государственного университета. Серия «Философия». – 2004. – № 1. – С. 55–62.
13. Поляков А.В. Общая теория права / А.В. Поляков. – СПб. : Юридический центр Пресс, 2001. – 642 с.
14. Рікёр П. Право і справедливість / П. Рікёр. – К. : Дух і літера, 2002. – 216 с.
15. Рікёр П. Конфликт интерпретаций / П. Рікёр. – М. : Медиум, 1995. – 412 с.

Анотація

Кабальський Р. О. Факт і норма у сфері соціального. – Стаття.

Стаття присвячена дослідженню нормативності як особливого феномена соціальної реальності. Автором доводиться, що питання про основоположні закономірності протікання процесів у природі та суспільстві існувало завжди, особливо коли соціальна реальність, нормативні засади й закони її функціонування отримали статус окремої проблеми. У зв'язку з цим запропоновано доцільність продовження дослідження проблеми нормативності в її соціокультурному вимірі. Автором з'ясовується співвідношення фактичного та нормативного як особливих феноменів суспільного простору. Доводиться взаємний вплив нормативних фактів із категорією норми й цінності. Запропоновано визначення нормативного факту та бачення його переходу в нормативну площину. Досліджено й запропоновано визначення правової нормативності.

Ключові слова: нормативний факт, норма, право, цінність, належне, загальнозначущість.

Аннотация

Кабальский Р. А. Факт и норма в сфере социального. – Статья.

Статья посвящена исследованию истории изучения нормативности как особого феномена социальной реальности. Автором доказывается, что вопрос об основоположных закономерностях протекания процессов в природе и обществе существовал всегда, особенно когда социальная реальность, нормативные основы и законы ее функционирования получили статус отдельной проблемы. В связи с этим предложена целесообразность продолжения исследования проблемы нормативности в ее социокультурном измерении. Автором доказывается связь и взаимозависимость нормативных фактов с категорией нормы и ценности. Предложены определение нормативного факта и видение его преобразования в норму. Исследовано и предложено определение правовой нормативности.

Ключевые слова: нормативный факт, норма, право, ценность, должное, общезначимость.

Summary

Kabalskyi R. A. Fact and Norm in sphere of social. – Article.

The article is devoted to the research of the history of the nature study of normativity as a special phenomenon of social reality. Although in the global philosophical thought the normativity as an independent philosophical category was hardly stood out separately, the author proves that the question of the fundamental laws of creation and existence of the universe, the laws of processes in nature and society has been always existed. With the development of the natural sciences and social sciences highlighting this issue acquired new meanings, shifting more in the social reality sphere. With the development of the world by means of natural sciences, social reality, normative principles and laws of its functioning, got the status of individual problems, resulting in the selection of a group of philosophers who were engaged in its study as opposed to natural reality. In connection with this it is suggested the extension advisability of the problem investigation of normativity in its sociocultural context. The article is devoted to research of the nature of normativity as a specific phenomena of social reality. The author proves the connection and interdependency of social normativity with the sphere of due which is implemented via a category of value. The definition of normativity as a social cultural phenomena is proposed.

Key words: normativity, norm, value, due, constraint, general significance.

УДК 101(075.8)

В. Ф. Капіцадоктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії і соціальних наук
ДВНЗ «Криворізький національний університет»**НООСФЕРОГЕНЕЗИС БУТТЯ Й ОНТОЛОГІЧНА СТРУКТУРА НООСФЕРНОЇ РЕАЛЬНОСТІ
ЯК КУЛЬТУРОСФЕРИ І КРЕАТОСФЕРИ НООСФЕРНОГО СВІТОРОЗУМІННЯ**

Сучасний суспільний і науково-технічний прогрес набуває все більш виразного техногенного характеру, що пригнічує «натуральні сили» природи, духовно-творчі сили людини, руйнує соціоприродні сили розвитку суспільства. Постає питання: як саме протидіяти духовній і культурній деформації людства, екологічній кризі природи й суспільства, що призводить до загального колапсу техногенної цивілізації; на яких нових світоглядних засадах припинити деградацію наявної соціоприродної системи, сформувати перспективне та оптимістичне світорозуміння «антропогенного прогресу» людства в його вищих креативних початках, у ноосферогенезисі й «онтологічному русі» до вищих космоноосферних рівнів буття? Це проблема поки що не має достатньо розроблених засад свого вирішення. Стан розробки проблеми та наукових досліджень ноосферогенезису природи й людства фактично знаходиться на рівні первинних концепцій В. Вернадського, Тейяра де Шардена і Е. Леруа. Гносеологія, епістемологія й методологія ноосферного розуміння світу, ноомислення та ноопізнання практично ніяк не представлені у філософії науки. Ноосферне розуміння світу певним чином збагатили розробки із синергетики Г. Хакена, І. Пригожина й І. Стенгерса, ідеї щодо поєднання «вчення про ноосферу», розумових процесів, інформатики та синергетики в розробках Н. Моїсєєва, М. Кузнецова, В. Казначєєва, Е. Князевої й С. Курдюмова та «ноосферизм» А. Субетто. У національній філософії – це близькі до розуміння ноосферопроцесів концепції про «синергетичні закономірності» А. Євтюка, «інформоенергетичні технології» В. Чумаченко, «розумної речовини» В. Базулука, намагання розробити «енциклопедію ноосферних знань» для «людини й суспільства» у викладанні російських дослідників: В. Василенка, С. Григор'єва, В. Патрушева, О. Анісімова, Г. Атаманчука, В. Батуріна та інших. Авторські концепції і проведені дослідження свідчать, що первинний ноосферогенезис буття й людства починається на природному «натуралізованому» креативно-синергетичному підґрунті, «первинній креативності» самої природи. Тобто не лише суто «природній біосферності» й вітальності, а й «соціосферності» суспільства як другої природи, суспільних ноосферореальнісних процесів із власною «креативною синергетикою» та культуросферним генезисом соціального буття до високорівневої онтологічної структури та з переходом у більш високий онтологічний вимір. Світоглядне усвідомлення цього на духовно-творчому підґрунті різних типів і різновидів світоглядної культури суспільства й зумовлює виникнення ноосферного світорозуміння. Ноосферне розуміння світу дає змогу сприймати та усвідомлювати креативно-синергетичну реальність як культуросфери і креатосфери, де налагоджуються процеси ноосферогенезису й розвитку ноосферного буття. Це зовсім новий «буттєвісний ареал» людства, що приймає земно-космічний масштаб і включається в процеси всесвітнього космогенезису. Подібне й досягається ноосферним світорозумінням, яке виникає-твориться не одномоментно, а проходить певні культурно-історичні етапи свого розвитку відповідно до особливостей культурогенезису природи й суспільства та природознавчо-світоглядного й менталодуховного зростання соціуму. Це свого роду є «піднесення і зростання» природи від первинних її утворень як «першої природи» до вищого стану креативно-синергетичної реальності

й ноосферного буття четвертого та п'ятого «природного рівнів». Подібне відбувається послідовно через другий, третій і подальші «природні рівні» ноосферогенезису з підняттям на найвищий рівень ноосферного світорозуміння.

Актуальність проблеми вбачається у виявленні нового світорозумового, понятійно-осмисленого, семантичного погляду на світ і буття, що далеко виходить за межі суто «почуттєвого світогляду» й піднімається на рівень (та у вимір) позапочуттєво-ментального, духовно-творчого світорозуміння. А відповідно до нього, здійснюється перехід і «вихід» у континуум і метамасштаб ноореальності в граничному координатно-метасистемному вимірі космосфери та космоноосу, куди прагне людство як «космічна цивілізація».

Звідси й мета розробки – створення науково-методологічних засад ноосферного світорозуміння, а на цій основі виявлення й дослідження онтологічної структури ноосферної реальності, що утворюється в ході ноосферогенезису буття до рівня його природно-космічного масштабу як єдиної цілісної-функціонуючої, «холістичної реальності» нообуття.

Предмет дослідження становить вивчення практичних можливостей світорозумового та діяльнісного оволодіння ноосуб'єктами власними й космоприродними менталодуховними силами в спектрі їх креативно-синергетичних дій, духовно-творчих виявлень та ефективної реалізації як людських сутнісних сил.

Наукова новизна полягає в розкритті креативно-синергетичного й духовно-творчого механізму трансформації почуттєвих світоглядних уявлень у понятійно-позачуттєві й менталодуховне ноосферне світорозуміння, котре може бути культуросферно-опредмечене та креатосферно-об'єктоване в ноосферному бутті особистої, суспільної й наукової творчої самореалізації. Наукова новизна полягає також у розкритті процесу становлення буттєвісної структури ноосферної реальності та виявленні креативно-синергетичного механізму ноосферогенезису буття, у встановленні інтенційної референції духовно-творчих дій із формування ноосферного світорозуміння шляхом його природно-дійсної «актуалізації», «культуросферної натуралізації» й синергофазових «періодичних переходів» у креативно-синергетичних «трансформативних синтезах» реальності більш високого ноосферного виміру. Основний матеріал подано в певній послідовності «первинного» та подальших ноогенетичних і креативних процесів «ноосферизації» буття з одночасною трансформацією світоглядних уявлень у ноосферне світорозуміння.

Первинний ноосферогенезис на природному креативно-синергетичному підґрунті «натуралізації буття» в онтоноосферній вимірності.

Перша природа. Вона формується як певний стан виявлення буття матеріальних тіл, їх існування в просторі й часі в дуже довгому космічному процесі сферогенезису та онтогенезису з виникненням стабільних планетарно-космічних утворень, котрі мають певну структурну організацію. Але це ще не сама «перша природа», а тільки передумова її виникнення, бо «проста» неорганічна структурна організація космічних тіл і планет забезпечує їх існування тільки як «неоживлених світів». Для Землі це, наприклад, сферний геод із твердою поверхністю – літосферою, для Місяця – «соленоїд», Марса – «марсоїд» тощо. Більш складна сферна організація планети представлена

гідросферою, атмосферою, іоносферою, магнітосферою, внутрішньогеоферною структурою (плазма, магна й те, чого наука ще не знає), котрі забезпечують стабільний температурний режим планети та існування всіх сфер у певному балансі – гомеостазі, їх прогресивний онтогенез у напрямі більш складних неорганічних утворень. Усі вони існують як єдина неорганічна система або, за Дж. Сантаяною, у вигляді неорганічного або «мінерального царства». Подібний «гомеостаз 1-го роду» і створює умови для появи органічних структур у разі загального процесу «космічної еволюції» (К. Ціолковський) і локального процесу «планетарної еволюції» взаємно врівноважених сфер планетного буття. Первинні біоценози (коацерватні клітини тощо) дають поштовх біоеволюції в напрямі створення планетарної біосфери органічних структур із більш складною структурною організацією. Зараз сучасною наукою подібні процеси визначаються як «сфера життя» або вітосфера. У сукупності неорганічних і органічних структур подібна «онтологічна організація» планетарного буття й фіксується як «природа». Вона являє собою певний «синтез буття» неорганічних та органічних тіл, що в процесі еволюції «помножує буття», створюючи його найбільш різні види, форми та рівні внаслідок взаємообміну речовиною й енергією, трансформації сонячної енергії в напрямі всезагального природно-еволюційного розвитку. Біосферогенез значно прискорює сферогенез та онтогенез і водночас суттєво змінює наявний гомеостаз неживого й живого буття неорганічних та органічних структур у їх синтетичній взаємодії. Тому й виникає нова сфера природного буття.

Друга природа. Вона виникає як людське суспільство, має більш високий «природний рівень». Але при цьому «перша природа» співвідносно до суспільства розглядається як «основа людського буття», а «суспільство – як частина природи». Тому «в більш вузькому розумінні «природа» – це частина об'єктивного світу, з яким взаємодіє суспільство» [1, с. 280, 281, 282]. У більш «широкому розумінні слова» суспільство центрує навколо себе природу як всезагальне «природне явище», у сфері якого людина та все суспільство розвивають свою життєдіяльність [1, с. 282–283]. Це так звана «інваєроменталістська концепція», що має своїм підґрунтям світоглядне бачення коеволюційного розвитку природи й людини, природи та суспільства в їх безпосередньому зв'язку і взаємодії. Тому й суспільство в подібному аспекті розглядається як «природне суспільство», що може існувати тільки в природному «середовищі» (природі як «середовищі»), в органічному поєднанні біосфери та суспільства як «соціосфери». Але екологічні проблеми, котрі виникли в суспільстві останнім часом, показали, що суспільство може існувати й відносно самостійно як соціосфера поза її гармонізованою взаємодією з біосферою, особливо якщо соціосфера починає перетворюватись на соціотехносферу [2]. Техногенез соціуму швидко здійснюється після науково-технічної революції 60-х років минулого століття, коли почало створюватись «технізоване», а надалі й повністю техногенне середовище проживання і життєдіяльності людей. Сформоване штучне середовище у вигляді глобальної соціотехносфери і є «друга природа» Землі, що виникла внаслідок промислово-індустріальної та науково-технічної діяльності людини й суспільства. «Перша природа» все більше перетворюється на «зовнішню», «неокультурену» чи «малокультурену» природу, в просте «фізико-географічне середовище», на відміну від «економіко-географічного середовища» окультуреної «другої природи». У разі наростаючої «природоперетворювальної» діяльності суспільства у створеній ним «другій природі» порушується природний «гомеостаз 1-го роду» й виникає потреба в новому балансі земних сфер буття, а саме в налагодженні «гомеостазу 2-го роду». Конкретно це перехід від «циклів у натуральних системах» (природних) до «циклів у штучних системах», у яких «штучні процеси – результат творення людини» [3, с. 93, 98]. Виникає новий стан ба-

лансу земних сфер – це вже «відносна рівновага систем» із необхідністю витримувати певні «вимоги відносно рівноваги систем» «першої» і «другої» природи [3, с. 87–88]. Більше того, в планетарному існуванні людського суспільства стало вкрай необхідно, виходячи з подібних змін у геосферогенезі земного буття, дотримуватись певних «принципів взаємозв'язку натуральних і штучних процесів» [3, с. 101–102]. Принципи природно-суспільного взаємозв'язку та взаємодії можна визначити сукупно як первинні принципи необхідності (детермінованості) розвитку креативно-синергетичної реальності, ноосферного буття й ноосферного світорозуміння. А відповідні цим принципам фундаментальні «аксіоматичні застереження» – як первинні принципи достатності для ініціювання розвитку ноосферного буття і світорозуміння. У них фіксуються первинні синергетичні ефекти у взаємодії природи й суспільства, котрі ініціюють нові світоглядні ідеї в напрямі розвитку ноосферного світорозуміння. На цій основі геосферосистему «природа – суспільство» та соціосферу як «другу природу» можна «вивести на рівень забезпечення глобальної врівноваженості і сталості всієї понадвеликої Геосистеми, котра визначає найважливішу цінність – тривалість життєвого циклу людства на Землі» [3, с. 112–113]. Проте, починаючи з Нового часу, «коливання сталості і врівноваженості систем» у зв'язку з техніко-економічним розвитком суспільства мають тенденцію до зростання й підвищуються до межового рівня екологічної кризи та природного колапсу [3, с. 113]. Незбалансованість економічних циклів від тривалості циклів із «широким кроком» у 55 років (Н. Кондратьєв) перейшла на тривалість до «середнього кроку» в 10 років (К. Жингляр), і зараз матеріально-економічне підґрунтя соціуму «трясе» кожні 3–4 роки (Дж. Кітчін) [3, с. 114]. Тобто суспільство у своїй життєдіяльності переходить у режим перманентних соціальних осциляцій і турбулентності, що призводять до суспільних флуктуацій, котрі, за Г. Хакеном, можуть завершитись суспільною біфуркацією та поглинанням у хаотичний стан повної розбалансованості й невідновності [4, с. 307]. Імовірність виникнення подібної ситуації в загальному філософсько-методологічному значенні та в аспекті ноосферно-синергетичного світорозуміння пов'язана з дією так званого «принципу доповненості». Так, суспільна соціосфера виникає завдяки тому, що в природній біосфері з появою *homo sapiens*, людства, людських спільнот і соціуму починає діяти принцип «соціальної доповненості, котрий піднімає рівень вимірності природи за формулою $Pr+1(соц. дод.)=Соціум$ [5, с. 418]. «Соціальна доповненість» суспільства – це додатковий ступінь свободи, можливість і здібність людей діяти більш вільно, здійснюючи свою «свободу волі» та «право вибору». Недосконалість суспільної організації внаслідок соціальної ентропії і призводить до турбулентних процесів, суспільної дезорганізації й дегуманізації з можливістю тотальної соціальної катастрофи. Тому об'єктивно і створюються умови для подальшого сферогенезу земного буття на підґрунті соціогенезу суспільства у вищий природний стан.

Третя природа. Вона виникає у вигляді *культуросфери* природи й людства, виникає в разі дії принципу «духовної доповненості» за формулою: $Сусп+1(дух. дод.)=Культ$ [5, с. 418–419]. На підґрунті культурних взаємодій щодо створення духовних цінностей і духовно-ціннісного обміну знаннями в різних формах їх духовно-творчої і предметно-креативної реалізації й виникає *культура духовно-творчого буття на Землі як «гомеостаз 3-го роду»*. На цьому рівні реалізуються вищі можливості земного буття у сфері культури, в якій здійснюється перехід від речовинно-енергетичного обміну до креативно-синергетичних взаємодій, котрі усвідомлюються й осмислюються, понають і категорій ноосферного світорозуміння.

Проте зараз ми спостерігаємо, по суті, конфлікт суспільства з природою та суспільства із самим собою внаслідок нещадної експлуатації «другою» природою

«першої» природи, самоексплуатації «другої природи» в результаті несправедливої соціальної й політичної організації суспільства. Вплив такої ворожої першоприроди «соціотехносферної Мегамашини» поширюється на всі земні оболонки, а також численні зв'язки між ними, кругообіг речовини та енергії, на дію радіаційних, тектонічних і космічних факторів. У людства в разі надбання більшої свободи у своїй життєдіяльності, в засобах, способах і формах впливу на першоприроду склалась ілюзія незалежності від «першої природи» та її законів. Наявне природокористування – це нещадна експлуатація першоприроди в найгірших формах, «викачка» її ресурсів до критичної межі. Тільки зараз людське суспільство починає усвідомлювати необхідність «виробництва й відтворення самого природного середовища». І мова йде не тільки про те, що «людина об'єктивно стала активним початком уже не тільки в соціальних, а й підвладних їй природних процесах», а більше про такий «узгоджений розвиток, що зветься коеволюцією природи та суспільства» [6, с. 224–225]. Подібну коеволюцію «першої» і «другої» природи забезпечує саме культура й культуросфера як «третьа природа». Так, П. Гуревич визнає, що «культура – це природний феномен хоча б тому, що її творець – людина як біологічне створіння», «без природи не було б культури, тому що людина, яка живе в природному середовищі, створює свій штучний, рукотворний світ, використовуючи ресурси природи». І тут робить несподіваний висновок: «Якби людина не переступала меж природи, вона залишилась би без культури. Отже, культура передусім є акт подолання природи, створення того, що може надбудуватись над природою» [7, с. 32–33]. Це вже знайома й непродуктивна ідея «подолання природи» шляхом її нищівної експлуатації та потворної «перебудови». На нашу думку, культура є певна духовна якість суспільної життєдіяльності, вона функціонує й розвивається як головний духовно-творчий засіб відтворення суспільної життєдіяльності. Культура охоплює весь історичний досвід людства, втілює непромінальні загальнолюдські цінності, відтворює та збагачує ці цінності шляхом взаємодії культур. Духовно-творчі цінності культуротворчості й детермінують *буття людини в культурі, де головною цінністю є сама людина як живе буття культури* [5, с. 196–197]. «Духовний універсум» культури стає предметним завдяки «духовним інтертекстам»: зміслам, значенням, семантиці й полісемантичності, когнітивності, креативності тощо [8, с. 300–317]. Саме цей «духовний універсум» згодом починає перетворюватись у культуросфері «третьої природи» в ноосферне світорозуміння.

Культура в «синергетичній трактовці культурної динаміки» є така соціальна організація, в котрій спостерігається «підвищення впорядкованості системи» й сам «хаос конструктивний у своїй руйнівності, бо в ньому «випалюються» та гинуть нежиттєздатні елементи системи», а «це призводить до її реорганізації» до тих меж і рівнів, поки культурна система не набуде якості самоврівноваженості, самоорганізації й самопродукування. Унаслідок подібної «культурної динаміки» в культуросфері спостерігається «зростання обсягу використаної інформації», вона набуває «надприродної якості» – цінності, смислу та значення. Подібний «ціннісний смисл» притаманний саме соціальній інформації, ціннісній комунікації, культурно-інформаційним процесам. І тому «всі члени суспільства опиняються зануреними в об'єднуюче їх інформаційне середовище», що несе «ціннісні смисли» [9, с. 320–321]. Вони діють як аттрактори, котрі «нібито притягують систему до себе» як до «межового стану». «Поки система рухається до аттрактора, це визначає напрям еволюції культурної системи», але «поряд із межовими станами її стан стає неврівноваженим і виникає віяло можливостей» [9, с. 356–357]. Людина переживає це як «духовну свободу», «свободу творчості», «творчість як рушійну силу культури», а із цим виникає «соціокультур-

на організація творчої діяльності» [9, с. 335, 338]. Подібним чином культуру можна подати як *креативний світ, «креатосферу» вже «четвертої природи», що виникає з біосфери, соціосфери й культуросфери як першої, другої і третьої природи. На відміну від останніх, у «креатосфері», окрім обмінних процесів речовиною та енергією, починають здійснюватись креативно-синергетичні процеси неентропійного характеру. Більше того, самі культурні взаємодії й породжують синергетику креатосфери.*

Культуросферне підґрунтя ноосферного буття й розвиток ноосферного світорозуміння в креатосфері «розумної природи».

У своїх вищих буттєвісних вимірах природа стає онтологічно багатовимірною, перетворюється на «четверту» й «п'яту» креативно-синергетичну реальність природкосмічного та космоноосферного буття людства. Згодом воно набуває ще більш високої вимірності й «онтологічної свободи» згідно з метазаконом «онтологічної доповненості» буття [5, с. 420–422, 425]. Це одна з *ключових проблем у становленні ноосферного світорозуміння, тому що воно потребує високорівневої свідомості й багатомірного мислення, відповідно до «онтологічної багатовимірності» креативно-синергетичної реальності та ноосферного буття* [5, с. 275]. Зростання «буттєвісної вимірності» починається з розвитку культуросфери суспільства як «третьої природи». На цій основі розробляються найрізноманітніші концепції. Так, культуролог А. Кармін уважає, що культура 3-вимірна, в «тривимірній моделі культури» відповідна «структура культурного простору» має три основні парадигми як «типові «установчі» структури, що визначають організацію смислового змісту культурних феноменів». Подібне визначає сама «тривимірна» регулятивність і когнітивно-ціннісна «природа парадигм», тобто «1) когнітивні; 2) ціннісні; 3) регулятивні» парадигми [9, с. 131, 132–133]. Усі вони мають у культурному стосунку свої «основні вісьові форми», якщо виходити із цих парадигм та «інформаційно-семіотичного розуміння культури» [10, с. 11, 233]. Переходячи «точки біфуркації», культура набуває нових якостей шляхом «ціннісної регуляції смислів культури». «Рух по визначеній біфуркаційній кривій» піднімає культуру на вищий рівень організації. Її динаміка набуває «хвилюподібного характеру», а «підйоми і спади хвиль» у культурній системі в кожному циклі (верхній – нижній «точці перетину») піднімає культуру на вищий рівень, що обмежує хаотичний вияв соціокультурних процесів [10, с. 799–800]. Подібним чином у культуросфері суспільства створюється новий «когнітивний порядок» із конкретними «продуктами інтерпретації» у вигляді практичних знань, їх категоризації та інших дискурсивних практик самих учасників культурних взаємодій. Установлений «когнітивний порядок» трансформує практичне знання в «продукти когнітивної реальності», що вже має чіткі ознаки креативно-синергетичної реальності з «когнітивними практиками» [25, с. 63]. Подібним чином у континуальній культуросфері «третьої природи» починає реалізовуватись потенціал «креативної природи» і «креативний зміст природних сутностей» [14, с. 252, 255]. Надалі «культуросферна вимірність» природи підвищується в креатосфері четвертого онтологічного виміру, а саме креативно-синергетичній реальності, в якій і розвивається ноосферне буття з якісно новою світоглядною характеристикою ноосферного світорозуміння. У початкових формах воно виникає як «креативно-синергетичне світорозуміння» суб'єкт-об'єктного з єднання-всесвідності буття й мислення [26, с. 181, 234]. У структурі ноосферного буття подібне воно представлено «четвертою природою».

«Четверта природа» виникає вже не як суто природне явище, а в деякому сенсі як «понадприродне» та метафізичне. Змінюється саме філософське осмислення природи, а з ним і світорозуміння. Ще В. Вернадський прогнозував подібне, подаючи вищі біосферні стани природи в креативному втіленні наукового знання. Ж. Де-

льоз говорив про зміну «образу мислення» та перехід до «ментального синтезу» через повне розкриття висхідних Ідей. Проте він не зазначив, за яких умов подібне можливе. Більшість сучасних учених правильно вбачають тенденцію зміни «образу філософії» в контексті культури, бо саме на підґрунті культури й виникає необхідність «розвитку філософії на межі її можливостей», що «потребує великих витрат інтелектуальної енергії, критичного ставлення до суспільної думки і здібності протистояти її тиску». Якщо цього не робити, то в суспільстві виникає «облегшена філософія», націлена на «злобу дня», де ангажовано розглядаються проблеми, що хвилюють, як того кон'юктурно вимагають обставини [15, с. 33, 45–46]. Тому головний недолік «прагматичної філософії» полягає в тому, що вона світоглядно суттєво обмежує нові погляди та уявлення, має «більш-менш спеціалізований характер», бо дає «осмислення окремих проблем суспільного життя, культури, науки» й далека від «побудови грандіозних теоретичних систем» [15, с. 74]. Концепція «четвертої природи» теоретично і практично виводить культуру та знання на вищий духовно-творчий рівень креатосфери, де повноцінно розвивається ноосферне буття у високорівнірній креативно-синергетичній реальності (четвертий «креатосферний вимір»).

За В. Вернадським, це наступний етап у розвитку біосфери, коли виникає наукова думка як планетарне явище, що впливає на планетарний обмін речовиною та енергією на Землі, змінюючи геологічні цикли й із ними геологічні епохи. Одночасно В. Вернадський добре усвідомлював зв'язок ноосфери із суспільством, гуманітарними науками та розумів, що тут потрібне окреме дослідження й філософське осмислення. Він доходить висновку, що «епоха ноосфери потребує глибокого синтезу суспільних і природознавчих наук» [16, с. 25–26]. Це буде «становлення нової реальності», в «котрій будь-яка перетворювальна діяльність людини буде ґрунтуватись на науковому розумінні природних і соціальних процесів». Руховою силою розвитку цієї нової реальності стане «сфера розуму». Зараз це «бунтівний, страждаючий, розум, який помиляється, заглиблений у безкінечний пошук меж, це і є той самий автентичний, притаманний людині розум», що «не вкладається в сучасні стандарти науковості» [6, с. 224–225]. Тільки в 90-х роках минулого століття в науковій думці починають оформлюватись ідеї, що людині та суспільству треба «осягнути різноманітність розуму», для чого необхідне нове узагальнення пізнання й культури, розгляд самого знання в контексті культури [17, с. 28]. Тоді й прийде нове світорозуміння в «ідеях альтернативної науки» передусім «культуристворювальної ролі науки» й, навпаки, «наукостворювальної ролі культури», котра об'єднує «дві наближені одна до одної сфери – науково-технічну й гуманістичну культури» [17, с. 152–153]. Єдність цих двох сфер можна інтерпретувати як креатосферу «четвертої природи».

За нашою концепцією, це є *ноосферна креативно-синергетична, самовідтворювальна реальність*, земнокосмічна «надсистема», котра безпосередньо контактує з космосом, космосферою як «космічною реальністю». Природний баланс уже як «земнокосмічний баланс» креативно-синергетичної реальності тут утворюється на четвертому буттєвісному рівні («онтологічної вимірності») як «гомеостаз 4-го роду», на який більше впливають космічні, ніж земноприродні процеси, більше детермінують «космічні ноотехнології» (що зараз отримали назву «нанотехнології»). Наявна «суспільна техноіндустрія» зараз руйнує як першоприроду, так і соціум і культуру, перетворює науку в агресивну руйнівну силу. На жаль, інформаційний потенціал суспільства, що починає акумулюватись унаслідок «мікрокомп'ютерної революції», перетворюється не в «нооінфосферу», а в «інформаційну техносферу», «техноінфосферу», в котру входять засоби обчислювальної техніки та інформатики, засоби інформаційно-телекомунікаційних систем, системи

телебачення, радіозв'язку й інших видів зв'язку (ЗМІ) [18, с. 129, 132]. Проте вже формується розуміння, що «техноінформаційне суспільство» треба трансформувати в суспільство інформаційної культури, в культуросферу, що здатна генерувати креативно-синергетичну реальність, креатосферу, в котрій тільки й можливий розвиток ноосферного буття. Загалом повинна розвинутиися «культурно-інформаційна суспільна система» зі своїм духовно-творчим базисом, соціокультурними відносинами та інститутами [19, с. 269, 311].

Але подібна трансформація ще розуміється традиційно – як створення «нового інформаційного середовища проживання» з новою «культурою організації професійної діяльності» з локальними «розумовими центрами» у вигляді «електронних офісів» [18, с. 213]. Сама діяльність свідомості й розуму осмислюється як «співвідношення енергетичних та інформаційних явищ», а «органіка свідомості й думки – як виробництво органічних структур» [20, с. 216, 280]. Проте свідомість, розум, ноосфера в сучасних розробках практично не пов'язуються із синергетикою, культурно-інформаційною якістю суспільства («інфосфера»), духовно-творчою діяльністю людини, самоорганізацією та самовпорядкуванням суспільства, культурно-історичним континуумом його розвитку. Хоча вже Г. Хакен пов'язував синергетику із саморегуляцію суспільства, творчо-інтелектуальною діяльністю людини, з феноменом «безкінечної інформації» в понадвеликій системі, «надсистемі» у своїх синергетичних взаємодіях [21, с. 88–89, 93].

Ноосферно-синергетична реальність виникає не як окрема реальність – «оболонка» над біосферою, соціосферою й культуросферою – або як «вмістилище» всієї космічної інформації, духовно-ідеальний феномен. А також за наявності такої «соціальної об'єктивної реальності», в якій відкривається реальна можливість появи духовно-практичних знань «у процесі опрідечування та розпредмечування» [22, с. 19]. На думку відомого філософа Д. Дубровського, це безперервні й безкінечні творчі акти «духовної креації» у формах духовно-творчої реалізації. Тому й сама «ноосферна реальність» має статус «креативно-синергетичної», що безперервно твориться, генерується, репродукується в креатосфері «духовної активності», а це – «творча інтенція, цілепокладання та цілеспрямованість, воля», котра під час духовно-інтелектуальної реалізації приймає онтологічний, гносеологічний та аксіологічний аспект [22, с. 17]. Так, Ф. Фукуяма, вималюючи свою модель культури у вигляді «тривимірної аксіології» з координатами духовності, практичності, змаганності, «пропустив» четверту координату – ціннісну координату у формі свободи як цінності і свободи творчості [11, с. 107, 108, 111]. Проте подібну «ціннісну свободу» вибору роду й форми діяльності в четвертому вимірі вітчизняний гносеолог А. Цофнас розглядає традиційно: економічні цінності (що пов'язані з професійною діяльністю), ідеологічні та політичні цінності, цінності дозволя («рекреаційні цінності» – *ред.*) [11, с. 111–113]. До того ж А. Цофнас не бачить, що з новими «культурними вимірами» змінюється сама система реальностей як певних «сфер буття», а із цим і саме світорозуміння. Або розглядається в аспекті «примноження творених, мислимих або сприйманих реальностей» як психологічної «системи реальностей», що співвідноситься із зусиллями щодо «розширення свідомості» [12, с. 119]. Але подібна «розширена свідомість» і є передумовою для розвитку «високорівневої свідомості» й «багатовимірною мислення», котре і веде до сприйняття та усвідомленого осмислення високорівневого буття у відповідному ноосферному світорозумінні. Сучасна суспільна культуросфера як «третя природа», розвиваючись у креатосфері «четвертої природи», має принаймні шість рівнів онтологічної реальності. Це комунікативний, ціннісно-смісловий (аксіологічний), когнітивний, творчо-реалізаційний (креативний), естимативний (ціннісно-нормативний) та інтенційно-програмувальний рів-

ні [13, с. 194–198]. Ноосфера може ставати вищим онтологічним рівнем, «розумним земнокосмосом», а надалі земнокосмічною цивілізацією, «космоносом п'ятої розумної природи».

Космоноос як «п'ята розумна природа». Це вже «космічна природа», космічний метаприродний ареал, котрий як Всесвітній континуум «уміщує» планетні природні сфери, всю їх безкінечну й безмежну континуальність. Якщо ноосфера трансформує нагромаджене людством сукупне наукове знання в «сукупний розум» людства та певну «метафізику знання», що має онтологічний статус «четвертої природи», то космоноос – це метафізична «мега-сфера знання», реалогнозис, у якому представлені всі можливі форми знання ноосферно-планетарних розумів уже в онтологічному статусі «космічних розумів» п'ятої «розумної космоприроди».

Космоноосфера поки що тільки ідеально, на рівні Великої Ідеї формує в людства ноосферне світорозуміння й парадигму зміни енергетично-ентропійного буття на вище ноосферне буття в креативно-синергетичній реальності. Космосфера для людства є поки що «пуста», «нежива» й навіть «ворожа» всесвітня мега-сфера. Інші «космічні розуми» якщо й мисляться, то переважно як агресивні та ворожі людству. Світорозуміння «ноосфери через призму глобальної гармонії світу» тільки почало формуватися в умовах, коли саме людство перебуває в постійних внутрішніх конфліктах [23, с. 102]. Але саме уявлення про людство як одну з форм «космічного розуму» й космоцивілізації поки що будується на аналогах і принципах національного уособлення та за національними ознаками. Наприклад, «ноосферизм і руський космізм», «сферне вчення руського космізму», ноосферна «вернадскіанська революція» тощо [23, с. 137]. Хоча це більше «український космізм» за ноосферним ученням В. Вернадського. У Франції на основі розробок Тейяра де Шардена може говорити про «французький космізм», у США – про «американський космізм», у Китаї – про «китайський космізм» і так далі. Більше того, інші форми «національного космізму» трактуються як «антиноосферизм», «техноноосферизм» або різновид «соціал-дарвінізму, тобто вчення, спрямоване проти утворення ноосфери на Землі» або, навпаки, як «метаре-лігія». Наприклад, подібним чином ганьбиться «вчення Рона Хаббарда як псевдорелігійна науково-гносеологічна система» американського зразка [24, с. 394–395, 398]. У розробках вітчизняних учених також існують філософсько-методологічні недоречності щодо «свідомості як енергетичної системи», «мислення як діяльності, що енергозабезпечена й енергопостачальна природою генотипу» людини, людського знання, що породжене «вірусом свідомості», яке «вимірюється за допомогою однієї характеристики – імпульсу» [20, с. 318, 324, 328]. Існує навіть думка, що для проникнення в «непроявлений світ» знання, котре «на сьогодні закрито від звичайної людини», «відокремлене від довколишнього» й «має суто абстрактний характер», треба створювати відповідні «ментальні дублі» та відкривати «енергетичні канали», щоб ці «ментальні дублі» могли «перетинати ... межу антропологічного бар'єра» [24, с. 311–312]. Виходячи з подібних уявлень, необхідно створювати спеціальні «психоінформаційні технології», засновані на «психоінформаційних полях» і структурах, котрі дають змогу формувати «психоінформаційний простір» у вигляді трансперсональних психо-просторових утворень, де здійснюються енерго-інформаційні обміни. Це сумнівні й псевдорозумові, антиноосферні «енергетичні конструкції», котрі не враховують синергетичних феноменів. За нашою концепцією, в космоноосі безпосередньо синтезується гносеологічний ноосферно-планетарний континуум знань з онтологічною креативно-синергетичною реальністю у вседності мислення й буття, в разі чого утворюється «космічна метакультура» в сукупності різних «космічних розумів».

Результат наукової розробки представлено системною репрезентацією ноосферогенезису буття в його онтологічно-ноосферній «багатопрродній» структурі та космо-сферній вимірності. Це дає змогу в подібній системній представленості розвинути ноосферне світорозуміння як науковий світогляд вищого рівня більш досконалого гносеологічного й епістемологічного типу, що виходить за межі постнекласичної науки і стає ноонаукою.

Література

1. Данильян О.Г. Философия / О.Г. Данильян, В.М. Тараненко. – Х. : Прапор, 2005. – 496 с.
2. Олейников Ю.В. Экологические альтернативы НТР / Ю.В. Олейников. – М. : Наука, 1987.
3. Прыкин Б.В. Новейшая теоретическая экономика. Гиперэкономика. Концепция философии и естествознания в экономике / Б.В. Прыкин. – М. : Банки и биржи, 1998. – 445 с.
4. Хакен Г. Синергетика: иерархия неустойчивостей и самоорганизующихся систем в устройствах / Г. Хакен. – М. : Мир, 1984. – 419 с.
5. Капіца В.Ф. Онтологічні виміри буття і філософія онтогенезису / В.Ф. Капіца. – Кривий Ріг : Мінерал, 2012. – 491 с.
6. Бучило Н.Ф. Философия / Н.Ф. Бучило, А.Н. Чумаков. – СПб. : Питер, 2004. – 428 с.
7. Гуревич П.С. Культурология / П.С. Гуревич. – М. : Гардарики, 2003. – 280 с.
8. Гатальська С.М. Філософія культури / С.М. Гатальська. – К. : Либідь, 2005. – 327 с.
9. Кармин А.С. Культурология / А.С. Кармин, Е.С. Новикова. – СПб. : Питер, 2008. – 464 с.
10. Кармин А.С. Культурология / А.С. Кармин. – СПб. : Лань, 2003. – 928 с.
11. Цофнас А.Ю. Печаль Ф. Фукуями в пространстве аксиологических координат / А.Ю. Цофнас // Вопросы философии. – 2005. – № 11. – С. 106–118.
12. Войскунский А.Е. Система реальностей: психология и технология / А.Е. Войскунский, М.А. Селисская // Вопросы философии. – 2005. – № 1.
13. Капіца В.Ф. Національна світоглядна культура / В.Ф. Капіца. – Кривий Ріг : Видав. центр, 2012. – 566 с.
14. Мельник Л.Г. Фундаментальные основы развития / Л.Г. Мельник. – Сумы : Университ. кн., 2003. – 288 с.
15. Кармин А.С. Философия / А.С. Кармин, Г.Г. Бернадский. – СПб. : Питер, 2006. – 580 с.
16. Мойсеев Н.Н. Оправдание единства. Комментарии к учению о ноосфере / Н.Н. Мойсеев. – М. : Мысль, 1990.
17. Заблуждающийся разум? / отв. ред. и сост. И.Т. Касавин. – М. : Политиздат, 1990. – 464 с.
18. Колин К.К. Социальная информатика / К.К. Колин – М. : Фонд «Мир», 2003. – 432 с.
19. Капіца В.Ф. Соціальна філософія культурно-інформаційного розвитку суспільства / В.Ф. Капіца. – Кривий Ріг : Видав. центр, 2012. – 486 с.
20. Гнатюк Л.В. Сознание как энергетическая система / Л.В. Гнатюк. – Сумы : Университ. кн., 1999. – 400 с.
21. Хакен Г. Иерархия и самоорганизация / Г. Хакен. – М. : Мир, 1991. – 240 с.
22. Дубровский Д.И. Категория идеального и ее отношение с понятиями индивидуального и общественно-го сознания / Д.И. Дубровский // Вопросы философии. – 1988. – № 1. – С. 15–26.
23. Субетто А.И. Ноосферизм / А.И. Субетто. – СПб. : КГУ им. Н.А. Некрасова, КГУ им. Кирилла и Мефодия, 2001. – Т. 1. – 2001. – 591 с.
24. Чумаченко В.А. Поширення горизонту свідомості людини / В.А. Чумаченко // Інформоенергетичні технології адаптаційних процесів життєдіяльності на початку III-го тисячоліття : зб. наук. праць. – 329 с.
25. Філіпчук Г.Г. Громадянське суспільство / Г.Г. Філіпчук. – Чернівці : Зелена Буковина, 2002. – 488 с.
26. Капіца В.Ф. Гносеологічні перетворення знання і ноуменальне пізнання / В.Ф. Капіца. – Кривий Ріг : Видав. центр, 2011. – 287 с.

Анотація

Капица В. Ф. Ноосферогенезис буття й онтологічна структура ноосферної реальності як культуросфери і креатосфери ноосферного світорозуміння. – Стаття.

У статті на основі інноваційних розробок креативно-синергетичних засад системно подано ноосферогенезис буття в його онтологічно-ноосферній структурі «багатоприродності» й космоферній вимірності. Представлено первинний ноосферогенезис на природному креативно-синергетичному підґрунті та репрезентовано культуросферу нообуття як наукової реальності з розвитку ноосферного світорозуміння, котре безпосередньо творить креатосферу «розумної природи» і є ноосферним каналом зв'язку з космоноосферою.

Ключові слова: ноосфера, креативна синергетика, культуросфера і креатосфера буття, ноосферна реальність, ноосферогенезис, онтологічна структура ноореальності, ноосферний вимір буття, космоноосфера, ноосферне світорозуміння й ноомислення, ноосферне пізнання.

Аннотация

Капица В. Ф. Ноосферогенезис бытия и онтологическая структура ноосферной реальности как культуросферы и креатосферы ноосферного миропонимания. – Статья.

В статье на инновационных креативно-синергетических основах системно представлен ноосферогенезис бытия в его онтологическо-ноосферной структуре «многоприродности» и космоферном измерении. Показан первичный но-

осферогенезис на природной креативно-синергетической основе и репрезентована культуросфера нообуттия как научная реальность из развития ноосферного миропонимания, которое непосредственно создает креатосферу «разумной природы» и является ноосферным каналом связи с космоферой.

Ключевые слова: ноосфера, креативная синергетика, культуросфера и креатосфера бытия, ноосферная реальность, ноосферогенезис, онтологическая структура ноореальности, ноосферное измерение бытия, космоноосфера, ноосферное миропонимание и ноомышление, ноосферное познание.

Summary

Kapitsa V. F. Noosferogenesis and ontological structure of noosphere reality as kul'turosfer and kreatosfer noosphere conception of the world. – Article.

Article on innovative creative-sinjergeticheskikh basics of systemically submitted being noosferogenesis in its ontological structure-noosphere "manynatural" and kosmosfernom dimension. Shows primary noosferogenesis on a natural creative-sinjergetic basis and presentation kulturosfera noo-being as a scientific reality of the noosphere development outlook, which directly creates kreatosferu "rational nature" is the noosphere channel saint with cosmosphere.

Key words: noosphere, creative synergy, and kulturosfera kreatosfera being, noospheric reality noosferogenesis, noorealnosti ontological structure nosofernoe dimension of being, kosmonoosfera, noospheric outlook and noothinking, noospheric knowledge.

УДК 316.454.5

О. В. Качмар

*кандидат педагогічних наук, доцент,
доцент кафедри фахових методик і технологій початкової освіти
Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника*

МОБІНГ ЯК РІЗНОВИД ПСИХОЛОГІЧНОГО НАСИЛЬСТВА В ТРУДОВОМУ КОЛЕКТИВІ

У сучасних умовах мобінг створює зростання агресії, егоцентризму, соціальної апатії в суспільстві. Межею вияву агресії колективу щодо співробітника є позбавлення власної гідності, психічного й фізичного здоров'я, створення негативних моментів із загрозою життю індивіда, оскільки життя, здоров'я і право на честь є найвищими цінностями, які офіційно оберігаються Конституцією України, Декларацією про права дитини, Конвенцією про права людини та дитини, різними законами й кодексами. Проте в жодному з документів немає реально діючих законів, які могли б зупинити мобінг на етапі, коли агресія ще не набула прямої фізичної форми.

Хайнц Лейманн уперше описав мобінг і охарактеризував його як психологічний терор, що включає систематично повторюване вороже й неетичне поводження одного або декількох людей, спрямоване проти іншої людини. За останні десятиліття мобінг є предметом досліджень А. Ваніорек, Л. Ваніорек, Р. Здибела, К. Клечека-Барана, Р. Поздзіка, А. Шалковські та ін. У сучасний період вивченням мобінгу займалися Т.Ф. Алексеєнко, О.О. Корабльова, І.В. Лагутіна, О.С. Матвійчук, А.І. Маренич, Н.Г. Мехеда, О.І. Сердюк, О.В. Сорока, І.Ю. Філіпова та ін.

За оцінками фахівців, найбільш суттєвою характеристикою явища мобінгу є те, що він визначається тільки тоді, коли має не одноразові, а систематичні, регулярно повторювані вияви в поведінці й ставленні, які виходять за межі доброзичливих чи соціально схвалювальних норм.

Проблема мобінгу викликає особливий науковий інтерес і потребує осмислення як самого явища в його сутнісних характеристиках, так і можливих адекватних шляхів подолання.

Метою статті є встановлення сутності, причин, основних характеристик поняття, його видів, а також пошук конструктивних шляхів запобігання мобінгу та методів боротьби із цим негативним явищем.

Слово «мобінг» походить від англійського «mob»: 1) натовп, юрба; 2) голода, чернь; 3) ватага злодіїв; 4) нападати юрбою, оточувати, юрмитися, товпитися [1, с. 158]. Поняття «мобінг» не є новим у контексті професійної діяльності, хоча останнім часом його значення конкретизувалося. Можна припустити, що мобінг у різних формах існує ще з часів, відколи люди почали об'єднуватися в общини. Але вивчення явища відбувалось лише описово в контексті колективу.

Як науковий термін «мобінг» уперше ввів К. Лоренц у 1958 році. Він застосував англійське слово «mobbing» для характеристики поведінки деяких тварин щодо інших. Широкої популярності «мобінг» за кордоном отримав у 60-ті роки ХХ століття після публікації статті шведського лікаря Гайнеманна, який порівнював жорстоку поведінку дітей щодо інших дітей з агресивною поведінкою тварин і назвав це мобінгом [2].

Шведський учений Х. Лейманн структурував своє визначення у вигляді анкети, до якої включив 45 мобінг-дій. Він вважає, що мобінг наявний, коли хоча б раз у тиждень жертва відчуває утиск у будь-якій формі протягом 6 місяців і більше [12]. Інструменти мобінгу – утаювання інформації, ізоляція, обливання брудом, безперестанна критика, поширення пліток, висміювання, окрики тощо.

Міжнародна організація праці (далі – МОП) під психічним терором на робочому місці розуміє «образливе, мстиве, жорстоке, злостиве або принизливе поводження з окремою особою або групою працівників, що охоплює колективний пресинг (ganging up) або мобінг проти обраного працівника, який стає об'єктом психічного тиску. Мобінг передбачає по-

стійну негативну увагу або критику, ізоляцію особи від суспільних контактів, поширення неправдивої інформації» [9].

Допомога працівникам у боротьбі з психологічним насиллям та активне протистояння мобінгу стали метою діяльності багатьох організацій, однією з таких є МОП. У доповіді, що була озвучена в червні 2006 р. в Женеві (дослідницька діяльність МОП здійснюється в Міжнародному бюро праці), зазначалося, що в Німеччині з 2002 року жертвами групового приниження, знущань, дискримінації стали 800 тисяч працівників, в Англії та Уельсі за період із 2002 по 2003 роки сталося 849 тисяч випадків. Жертвами мобінгу стають представники різних видів діяльності. Так, у Франції найбільше актів агресії, де мав місце й мобінг, відбувається стосовно працівників транспорту, в тому числі таксистів. Їх кількість зростає.

Як виявили дослідження, жертвами мобінгу частіше стають представники расових, етнічних, релігійних меншин, особи, які мають фізичні та психологічні відхилення [6].

Мобінг у системі соціально-трудових відносин має або вертикальну, або горизонтальну спрямованість. Горизонтальний мобінг – це моральне переслідування на рівні однієї професійної групи або одного структурного підрозділу. Як суб'єкти конфліктної взаємодії виступають співпрацівники структурного підрозділу. Моральне переслідування розвивається за однією зі схем: «співпрацівник – співпрацівник», «група співпрацівників – співпрацівник».

Вертикальний мобінг являє собою моральне переслідування по вертикалі управління персоналом. Як правило, джерелом є безпосередній керівник, роботодавець.

Необхідно враховувати, що мобінг може бути свідомий (навмисний) і несвідомий (стихийний). Свідомий мобінг – цілеспрямовані дії, які мають конкретну, чітко сформульовану мету: створити людині такі умови, аби вона звільнилася із займаної посади. У такому випадку найчастіше йдеться про корисливі мотиви: обійняти чийсь посаду, провести на неї когось зі «своїх», вислужитися перед начальством. Несвідомий мобінг – дії, які виконує людина, не усвідомлюючи, що займається цькуванням. Просто хтось із колег викликає в неї постійне роздратування, що накопичується й уже просто проривається назовні. Хронічний мобінг, або самовідроджуваний – дії, які виконує «колективчик», коли, виживши одного колегу і трохи понудьгувавши, береться за нову жертву [7].

Мобінг має місце в організаціях як державного, так і приватного сектора економіки.

У розвинутих країнах це явище стає причиною існування істотного зниження економічної ефективності бізнесу: майже кожний двадцятий прийнятий зазнає мобінгу на новому робочому місці (5%). При цьому необхідно враховувати, що це тільки в момент прийому на роботу. Процент же людей, які під час подальшої трудової діяльності стали жертвами мобінгу, в десятки разів більший [9].

Причини виникнення мобінгу як явища (на рівні колективу) полягають у розподілі статусів у колективі; примітивних реакціях у спілкуванні; в успадкованому інстинкті; вікових особливостях розвитку; загальній культурі й моральності тощо.

Статус – це властивість особистості як елемента соціальної групи займати певну просторову позицію в ній, тобто певним чином співвідноситися з іншими елементами.

Розподіл статусів у колективі переважно зумовлює «природний відбір». Людина, в якій більша кількість переваг, що цінуються в соціальній групі, буде мати ієрархічно вищий

статус. Той, у кого найбільше таких якостей, – лідер, найменше – відторгнутий. Усі люди різні й мають різні набори переваг, і тому неможливе існування групи без своєрідної ієрархії. Із цього випливає, що особистість у різних групах може мати різні статуси. Припустимо, що в одній групі людина не сприймається і є відторгнутою, але в групі, де розподіл відбувається за іншими цінностями або й навіть за такими самими цінностями, але ця особистість має перевагу, вона може стати лідером. Отже, наявність розподілу статусів у колективі зумовлює наявність відторгнутого, але при цьому такий статус може змінюватися в інших групах. Проте варто зауважити, що розподіл статусів є причиною виникнення ролі «відторгнутого», але не завжди є причиною виникнення явища мобінгу, оскільки відторгнутий є потенційною, але не обов'язково реальною його жертвою [8].

Проте ймовірність переходу людини зі статусу відторгнутого в статус жертви значно підвищується, якщо в групі наявні примітивні реакції та правила у спілкуванні. У «примітивних групах» стосунки будуються на використанні сили, на фізичному чи словесному приниженні тих, хто слабший. Найбільш яскравим прикладом такої групи є злочинні угруповання, де дійсно існує культ грубої фізичної сили. Помітні елементи примітивної групи спостерігаються в багатьох дворових компаніях, шкільних класах, військових підрозділах, де процвітає «дідівщина». Іноді в дружньому, хорошему класі існує угруповання, стосунки в якому дуже нагадують звички примітивної групи. У будь-якій примітивній групі спостерігається однакова структура. На її чолі стоїть ватажок – член групи із сильним характером, здатний утискати і тримати в покорі інших за допомогою погроз, фізичної сили і хитрощів. Часто в групі є інша фігура – «авторитет», який може розумом переважати ватажка, але поступається йому характером і тому не може бути першою фігурою. У групі буває «блазень», «незадоволений» (ватажку вигідно демонструвати на ньому свою силу), є «забиті», які мають найнижчий у групі статус.

Проте примітивні реакції та правила не діють, якщо в групі високий рівень культури й моральності. Незважаючи на те що стосунки в сучасних соціальних групах є цивілізованими, ми не можемо говорити про високий моральний рівень пересічного колективу. Це пов'язано з інстинктивним страхом відділитися від групи, який людина відчувала ще в первісному суспільстві. Від тих часів до сьогодні змінилось чимало умов життя, але успадкований страх нам і сьогодні важко усвідомити та подолати. Опинившись у ситуації відторгнення, людина відчуває панічний страх, подібний страхові, який відчувала первісна людина тисячі років тому, опинившись у вигнанні. Більшість людей боїться бути відторгнутим. І мало хто може подолати первісний інстинктивний страх і відділитися від групи заради ідеї, принципу, несправедливості. Згідно з опитуваннями, які провів Karl E. Dambach, лише половина дорослих людей, 20% студентів віком від 19 до 25 років відповіли ствердно, лише 5% осіб віком до 18 років припустили, що вони б могли протистояти групі, якщо б вона діяла несправедливо. Хоча потрібно враховувати те, що це опитування має серйозну похибку, адже люди схильні говорити й думати про себе краще, ніж є насправді.

Отже, причини виникнення мобінгу, зумовлені особливостями колективу, можна розглянути, коли в процесі розподілу статусів у групі виникає статус відторгнутого, в цьому колективі дія негативного соціально-психологічного клімату підсилюється наявністю примітивних реакцій у спілкуванні, успадкованим стадним інстинктом, віковими особливостями розвитку й низьким культурним і моральним рівнем. Якщо наявні перераховані особливості, є висока ймовірність, що виникне явище мобінгу.

У цієї залежності є особливості: відсутність однієї або кількох причин не виключає появу явища, а наявність усіх не є гарантом його виникнення.

До причин, залежних від особливостей жертви мобінгу, належать такі: соціальна, фізична, психологічна несхожість на інших членів колективу, неадекватне сприйняття

власної особистості (завищення або заниження самооцінки, комплекс неповноцінності або переваги); неадекватне сприймання групи, акцентуації характеру, слабкий тип нервової системи, некоректний (авторитетний, тоталітарний) стиль виховання особистості жертви, який порушив процес успішної соціалізації, фізична слабкість (хворобливість), пасивна роль у конфліктах [8].

Отже, можна стверджувати, що мобінг зумовлюється групою вищеперерахованих причин, зумовлених особливостями об'єкта й суб'єкта явища.

Основні соціальні форми вияву мобінгу:

- посягання на соціальні стосунки, а саме: припинення спілкування, заборона розмовляти із собою (тобто суб'єкт мобінгу забороняє об'єкту звертатися до нього);
- переміщення робочого місця в окрему кімнату, подальше від колег;
- ставлення до суб'єкта як до «порожнього місця», заборона колегам розмовляти із суб'єктом, його бойкот;
- посягання на соціальний авторитет, тобто негативне оцінювання, насміхання чи поширення пліток;
- підозри в психічних розладах, натяки на необхідність психіатричного обстеження;
- насміхання над фізичними вадами, особистим життям;
- напади на політичні або релігійні переконання;
- насміхання над національністю;
- доручення робіт, які принижують почуття власної гідності;
- несправедливе й образливе оцінювання роботи;
- карикатурне копіювання ходи, голосу чи жестів;
- сумніви в рішеннях суб'єкта;
- викрикування навздогін неприємностей чи інших образливих висловлювань [10].

Серед наслідків, спричинених впливом мобінгу на самосвідомість, можна виокремити такі:

- неадекватне сприйняття власної індивідуальності – занижена самооцінка, комплекс неповноцінності, незахищеність;
- неадекватне сприйняття реальності;
- підвищена тривога, стреси, фобії, депресії, неврози;
- відхилення в поведінці – адиктивна, антисоціальна (крайньою формою якої є кримінальна), суїцидна, конформістська, фанатична, аутизм;
- залежності: алкогольна, тютюнова, наркотична, психологічна тощо;
- агресивність (крайньою формою є садизм).

Також наслідком у деяких випадках можуть бути різні психічні захворювання (наприклад, шизофренія). Наслідки мобінгу у сфері спілкування включають порушення комунікативних здібностей (крайнім випадком є розлади мовлення), страх спілкування з людьми, крайню недовіру до людей, відсторонення від спілкування з колективом.

Німецька дослідниця мобінгу Б. Мешкустат відзначає, що у двох третинах тероризованих працівників знижується мотивація праці, в половині спостерігається блокада творчого мислення, частіше пропускають роботу з причини різноманітних захворювань. Як наслідок, третина працівників змінює роботу в межах свого підприємства, 20% звільняються самі, 5% понижують у посаді, 15% звільняють [9].

Типовою характеристикою моберів (ті, хто провокують виникнення конфлікту) є те, що вони періодично можуть змінювати об'єкти мобінгу, однак у них завжди актуальною залишається потреба мати жертву. Серед прихованих причин можуть бути невпевненість у собі або наявність інших комплексів. Характерною їхньою рисою є самозакоханість. Також показовим є патологічне небажання визнавати свою поведінку деструктивною. Мобер, який ніколи себе таким не визнає, глибоко переконаний, що проблема не в ньому самому, а в поведінці його жертви. Часті випадки, коли його вмілі маніпулювання, хитрощі, неправдивість призводять до того, що жертва поступово починає сумніватися у власних силах, знаннях і здібностях, що робить її безсилою в такому протистоянні.

Для того, щоб успішно реалізувати привабливі для моберів основні життєві стратегії, вони застосовують такі прийоми та модель поведінки:

- створення в групі (колективі) бажаного про себе враження – сильного, розумного, владного, доброго, компетентного тощо;
- задоволення потреби в постійному визнанні власної правоти;
- керування людьми, їхніми взаєминами, контроль усіх інформаційних потоків і рішень;
- наближеність до керівництва, завоювання статусу «улюбленця»;
- самоутвердження й отримання життєвих благ за рахунок інших [4].

Загалом, як засвідчує аналіз міжнародного та вітчизняного досвіду, а також відомих конкретних ситуацій, проблема мобінгу є надзвичайно складною для подолання, оскільки набуває розголосу тільки в крайніх виявах, а в інших випадках є достатньо прихованою, такою, що, як правило, не вноситься за межі соціальної групи чи колективу. Це пояснюється стереотипними соціальними установками щодо небажаності «виносити сміття з хати» й «винуватості в усьому жертви». Проте все ж існує міжнародний досвід законодавчого упередження та подолання такого явища. Наприклад, у Німеччині, Франції і Швеції вже прийняті закони, які захищають від мобінгу, зокрема моральних і сексуальних переслідувань на робочих місцях. В інших європейських країнах також розробляються подібні законопроекти. Характерним для них є те, що відповідальність за мобінг на робочих місцях несе насамперед керівництво підприємства чи установи.

Очевидно, що таке явище, як мобінг, не можна ігнорувати, йому краще заздалегідь запобігти, аніж потім активно з ним боротися. Серед організаційно-управлінських засобів запобігання мобінгу можна виділити такі:

- формування ефективної організаційної культури;
- керівник не повинен надавати у відкритій формі переваги нікому зі своїх підлеглих;
- підтримання сприятливого соціально-психологічного клімату в колективі;
- налагодження зворотного зв'язку «підлеглі – керівник»;
- формування прозорого механізму прийняття управлінських рішень;
- розробка посадових інструкцій із чітким формування службових обов'язків і розмежуванням повноважень співробітників;
- постійна діагностика наявності мобінгу та його реальних і потенційних жертв;
- жорстка позиція керівництва щодо пліткарів і підбурювачів конфліктів тощо.

У світі багато уваги приділяється розвитку персоналу всередині організації: навчання, підвищення кваліфікації, вдосконалення вмінь працівників – це щоденна практика у високоцивілізованих країнах світу. Також спільний відпочинок, корпоративні свята, в яких є місце неформальному спілкуванню в невимушеній обстановці, що становить позитивний елемент для покращення мікроклімату в колективі та підвищення продуктивності праці [5].

У процесі подолання мобінгу потрібно здійснити аналіз та оцінити проблемну ситуацію, виявити жертв та ініціаторів мобінгу, обрати засоби подолання мобінгу, скласти план необхідних заходів і, нарешті, здійснити його реалізацію. Бажано також наприкінці критично оцінити свої дії та вчинки за підсумками подолання мобінгу.

На думку О. Сороки, для профілактики мобінгу велику увагу потрібно приділити адаптації нових співробітників, так як саме вони частіше за інших можуть піддаватися цьому явищу. Для цього керівникові необхідно створити спеціальні процедури адаптації, які допоможуть ліквідувати багато проблем:

1. Скласти програму входження в посаду для нового співробітника і представити її у вигляді документа. Роз-

робити логічну послідовність, визначити мету навчання й основні завдання. Підготовлений заздалегідь план дасть змогу процесу адаптації проходити легше та комфортніше. За допомогою підготовленої логічної схеми адаптації співробітника можна дати зрозуміти новому працівникові, що очікується така ж організованість і від нього.

2. Створити такі умови працівнику, при яких він відчує, що йому тут раді. Показати новому працівникові, що його побажання враховуються. Установити зворотній зв'язок із новим працівником протягом усіх етапів навчання. Відповісти на питання, що виникають, до тих пір, поки це необхідно. Забезпечити нового співробітника максимально комфортним входженням у колектив. Вибрати час і місце, щоб представити нового працівника особам, котрі займають ключові позиції. Новий працівник стане центром уваги спочатку й отримає можливість зустрітися з людьми в неформальній обстановці.

3. Не створювати помилкових очікувань. Коли новий працівник уперше входить у нову компанію, уявлення про неї, створене під час його працевлаштування та співбесіди, не має розходитися з дійсністю. Якщо це не так, новий працівник подумає, чи це та атмосфера, в якій він/ вона хотів (-ла) би працювати. Багато нових працівників швидко змінюють свою думку, розсудивши не на користь цієї компанії, тому що робота не виправдала їхніх очікувань.

4. Прикріпити наставника з досвідчених, позитивно налаштованих співробітників, який продемонструє процес роботи, покаже, як потрібно виконувати основні функції й пояснить усе поетапно. Учніство – це, безсумнівно, кращий спосіб навчати когось, перевірена часом практика, коли «новобранець» проходить навчання під керівництвом досвідченого працівника організації, який є одночасно вчителем, спостерігачем і зразком для наслідування.

5. Навчання вимагає часу. Щоб навчання було успішним, необхідно приділяти йому максимум терпіння та часу. Поспішність зводить нанівець усі зусилля. Зазвичай період первинної адаптації триває від двох днів до двох тижнів, хоча краще продовжити цей період, це сприятиме формуванню позитивної корпоративної культури [11].

Л. Ваніорек, А. Ваніорек [3] рекомендують забезпечити жертві мобінгу:

- нормальність: підтримуйте нормальний статус потерпілого;
- доброзичливе ставлення: виявляйте доброзичливість (нехай у Вашому голосі відчувається тепло);
- схвалення: кивніть, підморгнийте для підкреслення значущості почуття цінності, прийняття;
- почуття належності й включеності: демонструйте роботу, виконану жертвою мобінгу;
- безпеку та конфіденційність: не обговорюйте деталі того, що трапилося;
- поведінкові обмеження: деструктивна й антисоціальна поведінка повинна твердо та постійно засуджуватися.

Отже, можна сказати, що сьогодині мобінг – це негативне явище управлінського середовища. Проблема мобінгу до кінця не вивчена й не досліджена. Для усунення цього деструктивного явища доцільно використовувати весь арсенал управлінських методів, запозичувати кращий зарубіжний досвід, водночас користуючись своїм управлінським досвідом і відштовхуючись від специфіки розвитку того чи іншого колективу.

Напрямом подальших наукових пошуків може стати дослідження індивідуальних особливостей об'єктів і суб'єктів мобінгу, розробка нормативно-правових актів з метою запобігання мобінгу й ліквідації негативних сторін цього явища.

Література

1. Англо-український та українсько-англійський словник. – 2-е вид., випр. та доп. – К., 2006. – 632 с.
2. Бельх-Силаев Д.В. Проблема мобінга в работах зарубежных исследователей / Д.В. Бельх-Силаев // Юридическая психология. – 2008. – № 1. – С. 46–48.

3. Ваниорек Л. Моббинг: когда работа становится адом / Л. Ваниорек, А. Ваниорек ; пер. с нем. – М. : Интерэксперт, 1996. – 166 с.

4. Гірняк К. Вплив мобінгу на формування системи управління персоналом / К. Гірняк [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://nvlvet.com.ua/index.php/journal/article/download/.../196>.

5. Замятіна Н.В. Теоретичні аспекти явища мобінгу у трудових колективах / Н.В. Замятіна, Г.В. Долга [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.irbis-nbuv.gov.ua/.../cgiirbis_64.exe?...

6. Кириленко М. Мобінг / М. Кириленко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://gazeta.dt.ua/SOCIETY/mobbing.html>.

7. Корабльова О.О. Вплив мобінгу на формування та соціалізацію особистості / О.О. Корабльова [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Znpkhist_2014_2_30.pdf.

8. Корабльова О.О. Причины возникновения мобинга как социально-педагогической проблемы школьников подросткового возраста / О.О. Корабльова [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe.

9. Лагутіна І.В. Мобінг на робочому місці : правовий аспект / І.В. Лагутіна [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.apdp.in.ua/v57/18.pdf>.

10. Сердюк О.І. Мобінг як деструктивне явище в креативному колективі, що гальмує інноваційний розвиток підприємства / О.І. Сердюк, І.М. Шипта [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.khai.edu/csp/nauchportal/Arhiv/GCH/2013/GCH113/pdf/08.pdf>.

11. Сорока О.В. Сутність, наслідки та профілактика мобінгу у трудових колективах / О.В. Сорока [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.sworld.com.ua/konfer30/1051.pdf>.

12. Leymann Heinz [Electronic resource]. – Mode of access : <http://www.mobbingportal.com/leymanh.html>.

Анотація

Качмар О. В. Мобінг як різновид психологічного насильства в трудовому колективі. – Стаття.

У статті розглянуто різні види мобінгу, розкрито причини, механізми виникнення, здійснено короткий науковий експерт до першоджерел проблеми, виокремлено наслідки, накреслено шляхи запобігання мобінгу й методи боротьби із цим деструктивним явищем. Як засвідчує аналіз міжнародного та вітчизняного досвіду, проблема мобінгу є надзвичайно складною для подолання, оскільки набуває розголосу тільки в крайніх виявах, а в інших випадках є досить прихованою, такою, що, як правило, не виноситься за межі соціальної групи чи колективу. Зроблено висновок, що в процесі подолання мобінгу потрібно здійснити аналіз та оцінити

проблемну ситуацію, виявити жертв та ініціаторів мобінгу, обрати засоби подолання мобінгу, скласти план необхідних заходів і, нарешті, здійснити його реалізацію. Бажано також наприкінці критично оцінити свої дії та вчинки за підсумками подолання мобінгу.

Ключові слова: мобінг, вертикальний мобінг, горизонтальний мобінг, психологічний терор.

Аннотация

Качмар А. В. Моббинг как разновидность психологического насилия в трудовом коллективе. – Статья.

В статье рассмотрены различные виды моббинга, раскрыты причины, механизмы возникновения, осуществлен короткий научный экскурс к истокам проблемы, выделены последствия, намечены пути предупреждения моббинга и методы борьбы с этим деструктивным явлением. Как показывает анализ международного и отечественного опыта, проблема моббинга является чрезвычайно сложной для преодоления, поскольку становится известной только в крайних проявлениях, а в других случаях остается достаточно скрытой, такой, что, как правило, не выносятся за пределы социальной группы или коллектива. Сделан вывод, что в процессе преодоления моббинга нужно провести анализ и оценить проблемную ситуацию, выявить жертв и инициаторов моббинга, выбрать способы преодоления моббинга, составить план необходимых мероприятий и, наконец, осуществить его реализацию. Желательно также в конце критически оценить свои действия и поступки по итогам преодоления моббинга.

Ключевые слова: моббинг, вертикальный моббинг, горизонтальный моббинг, психологический террор.

Summary

Kachmar O. V. Mobbing as a form of psychological violence in labor collective. – Article.

The article examines the different types of mobbing, reveals reasons, mechanisms of origin, made a brief excursion to the scientific sources problems singled consequences outlined ways to prevent and methods to combat this destructive phenomenon. As certifies analysis of international and domestic experience, the problem of mobbing is extremely difficult to overcome because acquires publicized only in extreme forms, while others are quite hidden, so that, as a rule, not be imposed beyond social group or team. It is concluded that in the process of overcoming mobbing need to analyze and assess a problematic situation, identify initiators mobbing, identify victims of mobbing, choose the means of overcoming mobbing, make a plan and the necessary measures finally make its implementation. Preferably, also, in the end take stock of their activities and actions to overcome the results of mobbing.

Key words: mobbing, vertical mobbing, horizontal mobbing, psychological terror.

УДК 37.01:5+78.03

Ю. С. Кравцов*доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри філософії та історії України
Дніпродзержинського державного технічного університету***ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГІЧНІ АСПЕКТИ СТАНОВЛЕННЯ ПРАВОСВІДОМОСТІ**

Одна з найважливіших проблем сучасного гуманітарного знання – проблема відповіді на питання: «Хто Я?». Це проблема пошуку індивідом, групою, суспільством ідентичності, яка задовольняє потребу в безпеці й захисті, потребу належності до певної групи чи спільноти, потребу особистості бути визнаною іншими. Як констатує відомий англійський соціолог Зігмунт Бауман, дослідження ідентичності стає сьогодні незалежною галуззю знання, вона стає призвою, через яку розглядаються, оцінюються й вивчаються більшість важливих рис сучасного життя. У кінці XX ст. теза про цінність людської індивідуальності доповнилась твердженням про важливість визнання тієї чи іншої ідентичності суспільством.

Руйнування радянської системи цінностей та ідеалів, яке почалося з розпадом СРСР і суперечливим становленням ринкової економіки, призвело до втрати ідентифікації як на індивідуальному і груповому рівнях, так і суспільства загалом. Тоталітарне радянське суспільство довгий час орієнтувалось на підтримку стабільності, порядку, всі новачі розглядалися як потенційно небезпечні. Виходячи з того, що радянська ідеологія ототожнювала суспільство й державу, можна стверджувати, що й соціальна ідентичність радянських людей була державницькою. Зрозуміло, що розпад звичного соціального порядку, неможливість адаптуватись до швидких соціальних змін не тільки об'єктивно, а й психологічно викликали певний «духовний вакуум», втрату моральних орієнтирів і призвели до гострої кризи ідентичності, що змушує людей шукати й отримувати нові ідентичності. Сучасні соціальні трансформації зумовлюють фрагментарність соціальної дійсності й життя конкретної людини. Невизначеність людського буття є характерною рисою сьогодення, згідно з П. Бурд'є, вона сьогодні наявна скрізь. Для сучасного суспільства характерна не заміна одних традицій і звичок іншими, такими ж стабільними, надійними та раціональними, а стан постійного сумніву, множинності джерел знання, що робить самість мінливішою й такою, що вимагає постійної рефлексії (Е. Гідденс, З. Бауман). Гаслом дня стала гнучкість, «пластичність». Різно виросла просторова мобільність. Людська самоідентичність виявляється фрагментарною і множинною. Значною мірою в цих умовах зростає роль права, що є одночасно й формою ідентифікації, і системою правильних життєвих норм-орієнтирів.

Формування ідентичності як відповідності людини певній характеристиці або ролі, яку вона виконує в життєвому просторі, здійснюється в процесі соціалізації, взаємодії з іншими та переосмислення власного «Я». Правова ідентичність у цьому стосунку має особливий характер у силу суперечності самого права, особливостей правосвідомості і правової культури громадян залежно від характеру розвитку суспільства, співвідношення в чинному законодавстві основних норм природного та позитивного права. До основних характеристик правової ідентичності в демократичному суспільстві можна зарахувати такі:

- відчуття однакового для всіх простору соціальної свободи, що забезпечується рівністю прав та обов'язків кожного й захищається державою;
- оцінка особистістю використання своїх законних прав;
- розуміння власного правового статусу як формально юридичної рівності всіх перед законом;
- наявність індивідуальної правосвідомості, яка спрямована на суспільно значимі цінності свободи, справедливості, правопорядку тощо;
- можливість правового вибору та відповідальність за нього;

- рефлексія правових норм в індивідуальній поведінці;
- толерантність як можливість взаємодії з іншими.

Правова ідентифікація по-справжньому залежить не від суми знань, а від того, чи освоює людина право та його елементи так, щоб вони мали сенс для неї самого. Право має ввійти до її власної системи норм, цінностей, уявлень про світ. Одним із головних орієнтирів є створення соціальної компетентності особи, яка не може бути визначена тільки через суму наочних знань і вмінь, оскільки значна роль у її вияві належить обставинам. Важливою характеристикою правового простору є набір доступних видів діяльності й можливість включення в неї. Саме це формує не тільки операційну, а й мотиваційно-ціннісну структуру особи.

Люди можуть і повинні самі творити свій правовий простір, що складається із сукупності умов, які дають змогу формувати певний устрій життя установи, школи, студентських організацій. І такий перший досвід учні школи отримують, коли приймають, наприклад, статут шкільного життя, вперше відкрито заявляючи про свої права дорослим. Сучасному випускникові необхідно володіти «критичним» мисленням, умінням діяти в реальних соціальних умовах, будувати власну життєву траєкторію, мати досвід самостійної діяльності й особистої відповідальності.

У виявленні ідентифікації власної життєвої траєкторії набуття досвіду самостійної діяльності й особистої відповідальності людини праву сьогодні належить особливе місце. Будучи одночасно й галуззю науки, і галуззю практичної діяльності, право надає унікальні можливості не тільки здобути правові знання, а й розвинути особливі здібності і сформувати практичні навички дії в соціальній сфері. Унікальність права як специфічної форми суспільної свідомості й суспільної практики зумовлює також значний виховний потенціал навчальних правових курсів.

В останнє десятиріччя помітно розширилося вивчення права в різних освітніх установах, є можливість якісного поліпшення його. У контексті розглядуваного питання можна відзначити необхідність включення в програми юридичних і педагогічних освітніх установ питань правовиховної роботи, які часто взагалі відсутні в них. У навчальні плани потрібно включити юридичну педагогіку, яка взагалі не вивчається. Вивчення питань права має бути обов'язковим у всіх установах, що працюють із підлітками й молоддю. Це вивчення має світоглядне значення, має здійснюватися на надзвичайно високому рівні з використанням спеціальних інтенсивних психолого-педагогічних технологій. Наявні дані дають змогу говорити, що це вивчення зараз вельми далеко від досконалості. До вивчення права нерідко ставляться як до третьорозрядної дисципліни, уроки нудні й малоефективні. Правове виховання краще починати з дитячих садків, із сім'ї.

Є необхідність говорити про створення на новому якісному і змістовому рівнях системи правового всенарядного населення, що охоплює молоді сім'ї, молодих батьків, викладацький склад, вихователів усіх категорій, працівників установ, державних службовців, персонал правоохоронних органів тощо.

Сьогодні як ніколи в серйозному й істотному вдосконаленні має потребу система правової пропаганди, участь у якій засобів масової інформації, установ мистецтва, культури, дозвілля, відеоринку не витримує ніякої критики. Потребу продуманих рішень робота щодо підбору кадрів, які володіють здібностями до регуляції процесу правової соціалізації. Тут доречний психологічний відбір за здібностями. Досвід свідчить про необхідність особливої підготовки віді-

браних кадрів, їх спеціалізацію за проблемами правовиховання. Навіть особам із базовою педагогічною і психологічною освітою потрібно немало часу, щоб зрозуміти способи вирішення цих своєрідних проблем. Потрібна підготовка юристів-педагогів і юристів-психологів, а останнім необхідна додаткова спеціалізація. У поліпшенні психологічної й педагогічної підготовки по проблемах, що розглядаються, мають потребу всі співробітники правоохоронних органів. Ніякої інтенсифікації регулювання процесів правової соціалізації неможливо досягти без перерахованих заходів; невдачі забезпечені, і знову за звичкою висуватимуться обґрунтування необхідності витратних заходів, безмірного збільшення кількості працівників і тому подібне, хоча навіть десять бездарних і некомпетентних працівників не можуть замінити одного справжнього професіонала.

Заходи методичного забезпечення: видання навчальної літератури, наочної допомоги, навчальних фільмів, методичних розробок, розповсюдження передового досвіду, масове використання інтенсивних психолого-педагогічних технологій, спеціальна розробка методик роботи з різними групами населення й за окремими складними питаннями тощо – необхідна частина системи заходів.

Перефразовуючи слова Ромена Роллана, можна сказати, що ми, звичайно, зараз слабкі, щоб швидко й ефективно вирішити завдання радикального поліпшення правової соціалізації населення, але достатньо сильні для того, щоб добре попрацювати в цьому напрямі.

Позицією самого діючого, його ідентичністю визначаються ситуації в правовому просторі. Від його цілей, ціннісних установок, особистих пристрастей залежить вибір того або іншого засобу дії. Знайомство з правовими ситуаціями як ситуаціями вибору, аналіз позиції та дій людини, що є їх суб'єктом, створюють умови для особистого самовизначення, для пошуку відповіді на питання: «Хто я, чого я хочу?». Людина, котра діє в суспільстві, виявляється суб'єктом багатьох типів правових відносин – цивільних, адміністративних, трудових, сімейних тощо. Використання в навчанні відповідного правового матеріалу сприяє формуванню складного багатовимірного уявлення про себе, протіканню процесу ідентифікації. Необхідність діяти з урахуванням позиції інших людей, урахування правових норм стає умовою для розвитку «Я» людини як складноорганізованого щодо «Я» інших людей.

Проблема визначення людиною свого місця у світі безпосередньо стосується питання про те, з якою реальністю вона себе ототожнює, в яку просторово-часову структуру вона поміщає своє існування. У зв'язку з проблемою ідентифікації суб'єктивного часу індивіда з часом Іншого необхідно зупинитися на багаторівності самого поняття «Інший». Як останній може виступати як суб'єктивна буттєва структура (Інший як інше «Я»), так і об'єктивна буттєвість (соціальний простір-час якої-небудь держави, нації, певна історична епоха, світ загалом і світовий час, Бог і божественний час або трансценденція тощо). Залежно від того, що вкладається в поняття «Інший», індивід може жити в одному часі з іншою людиною (або групою людей), зі своєю країною (у ритмі її соціального життя), зараховувати себе до певної історичної епохи, відчувати себе злитим зі світовим часом.

Дві людські істоти, які живуть у єдиному темпоральному потоці, повинні виявляти високий ступінь взаєморозуміння, внутрішнього споріднення, тобто між ними встановлюється, за висловом М. Бубера, «сутнісний зв'язок», у якому межі індивідуального буття виявляються прорваними [1, с. 97]. У стані «відвертості суті для суті» й виникає феномен особливого «простору-часу для двох». Ідентифікувати себе з чим-небудь означає злитися з вибраним об'єктом, інтегрувати його в себе або стати його частиною, а якщо це безліч об'єктів зі схожими властивостями, то стати одним із них. Отже, ідентифікацію можна розглядати і як різновид інтеграції, об'єднання. Останнє ж мовою людських відчуттів означає прийняття, любов.

Феномен ототожнення індивідуального часу зі світовим подається у філософських ученнях М.О. Бердяєва,

С.Л. Франка, К. Ясперса. Час бердяєвської людини знаходиться в прямому контакті зі світовим часом. Передумовою того, що Всесвіт може входити в людину, нею асимілюватися, пізнаватися й осягатися, на думку мислителя, є та обставина, що людина «є весь склад всесвіту, всі її сили і якості» [2, с. 78–79]. Тим самим М.О. Бердяєв указує на високий ступінь спорідненості суб'єктивного та об'єктивного початків і їх фактичну нероздільність, взаємопроникнення.

Бердяєвському вченню про мікро– й макрокосми близька філософська позиція С.Л. Франка, який уважав, що в суб'єктивному бутті спочатку закладений один із основоположних законів Всесвіту – «єдність нарізності та взаємопроникнення» [3, с. 335]. Згідно із цим законом, «безпосереднє самобуття» (так С.Л. Франк називає сферу суб'єктивного) природним чином перебуває одночасно в якості як самого-в-себе і для-себе-існуючого і при цьому все ж таки злите зі світовим часом.

Подібно М.О. Бердяєву та С.Л. Франку, К. Ясперс також визнає первинний зв'язок людської суті з трансцендентною основою. Проте при цьому мислитель говорить про свідому інтеграцію чужого в особисте буття, за якої це чуже (воно ж інше) стає частиною життя індивідуума, так само як і він виявляється частиною цього іншого [4, с. 169]. Результатом ототожнення індивідуального часу з космічним часом і трансценденцією стає, за К. Ясперсом, досягнення справжньої свободи людської істоти. Особливий інтерес становить випадок, коли в ролі Іншого для суб'єкта виступає він сам. Як правило, в акті самопізнання, коли використовується прийом самовідторгнення з метою проведення рефлексії, людина природним чином стає об'єктом (тобто Іншим) для самої себе. Досліджуючи глибини свого «Я», індивід здатний знаходити в собі як єдиному, монадичному початку множинне, тим самим створюючи передумови для розвитку цілого спектру нових відносин зі своєю суттю. Інший у мені – це щось докорінно інше, ніж Інший поза мною. Моє Інше не можна ігнорувати. Воно примушує мене кожен момент часу зважати на нього, вибудовувати певну модель (стратегію) взаємин. Подібна модель інтровертивної комунікації наявна в роботі М. Хайдеггера «Буття і час», де діалог Я з Іншим здійснюється всередині «наявного буття» – сфери виключно суб'єктивного.

Право як навчальний зміст задає умови для розвитку здібностей, що істотно відрізняються від здібностей, які формуються на науковому рівні, зокрема на матеріалах інших курсів соціально-гуманітарного циклу, це розвиток уявлення про себе та Я-концепції.

Для конструктивної побудови «Я-концепції» необхідно мати відповідну інформацію про загальні людські якості й особистісні характеристики. Такого роду інформацію учні здобувають через вивчення історії, літератури, курсів: «Основи громадянознавства», «Психологія спілкування», «Основи філософії». Самопізнання дає змогу краще зрозуміти інших, а також це ключ до самостворення, самоосвіти, саморозвитку. Отже, набуваючи досвіду вирішення внутрішньоособистісних суперечностей, гармонізації свого внутрішнього світу, кожна особистість осмислює діалог засобів вирішення своїх життєвих завдань, набуває навичок взаємодії з навколишнім світом, і це відкриває доступ до потенційних особистісних ресурсів і допомагає динамічно змінювати стратегію поведінки в різних ситуаціях життєвого простору.

Крім того, робота з правовим змістом створює умови для формування низки здібностей, пов'язаних із розвитком мислення й мови, що якраз і становлять основу ідентифікації людини ще з одного боку – правового. Здатність проектувати норму на конкретну ситуацію, бачити конкретне через призму норми – абсолютно унікальна здатність до ідентифікації, що виникає саме в галузі права та базується на особливому типі мислення (критичне мислення). Цей тип мислення забезпечує аналіз ситуацій відкритого типу: у них немає еталонного рішення, вони пов'язані не тільки з фактичними розумовими операціями, а й із ціннісним вибором, із визнанням множинності правильних рішень.

Принципова відмінність правових курсів полягає в тому, що мислення в них формується всередині практичних дій щодо аналізу ситуацій, тобто формується як сторона практичної свідомості.

У сфері права потрібні розгорнена аргументація своїх думок, використання особливих мовних засобів для посилення дії на слухача, будування й вербальне оформлення складних багаторівневих логічних висновків. Знайомство з кращими зразками правової риторики, спроби самостійної організації складних мовних періодів можуть і мають відкритися людині у вигляді можливості побудови моделі власної дії.

Отже, робота з навчальними курсами права забезпечує розвиток у людини уявлень про себе, ставлення до себе і співтовариства людей, засвоєння загальноприйнятих і вироблення особистих ціннісних орієнтацій, правил і норм поведінки, способів дії в суспільстві, а також розвиток мислення та мови. Усе це разом впливає на формування правової свідомості людини.

Масова суспільна правосвідомість, що базується на традиційних духовних принципах добра й справедливості, стає одним із провідних чинників підтримки належного правового порядку в країні. При цьому ідентифікація правосвідомості кожного індивіда та суспільної правосвідомості як явища і вплив цих явищ на дотримання високих принципів справедливості й правопорядку здійснювалися протягом усього розвитку людства. Така ідентифікація базувалася на визначенні основних духовних цінностей і їх відповідності правотворчій діяльності держави та настроям і правосвідомості суспільства й кожного його члена на кожному з етапів розвитку цього суспільства. Як вираження духовних початків права ідентичність неминуче фокусує рівень усіх змін особистості, що виявляються в елементах соціально-правової активності, у соціально-правових установках особистості, у ставленні до приписів норм права, у готовності реалізовувати право, у реальній участі кожного індивіда в правових відносинах.

Література

1. Бубер М. Проблема человека. К всемирному философскому конгрессу / М. Бубер // Специализированная информация по общеакадемической программе: «Человек, наука, общество: комплексные исследования» / пер. с нем. – М.: РАН ИНИОН, 1992. – 677 с.
2. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства : в 2 т. / Н.А. Бердяев. – М.: Искусство, 1994. – Т. 1. – 1994. – 541 с.
3. Франк С.Л. Непостижимое / С.Л. Франк // Франк С.Л. Сочинения / С.Л. Франк. – М.: Правда, 1990. – 608 с.
4. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

Анотація

Кравцов Ю. С. Психолого-педагогічні аспекти становлення правосвідомості. – Стаття.

У статті розглядається одна з найважливіших проблем сучасного гуманітарного знання – проблема відповіді на питання: «Хто Я?». Вивчаються процеси формування ідентичності як відповідності людини певній характеристиці або ролі, яку вона виконує в життєвому просторі, що супроводжуються глибоким переосмисленням комунікативної природи соціальної реальності, зміною уявлень про інформацію як сутнісної характеристики самого суспільства. Автор показує, що у виявленні ідентифікації власної життєвої траєкторії, набутті досвіду самостійної діяльності й особистої відповідальності

людині праву сьогодні належить особливе місце. Підкреслюється, що право, будучи одночасно й галуззю науки, і галуззю практичної діяльності, надає унікальні можливості не тільки придбати правові знання, а й розвинути особливі здібності та практичні навички дії в соціальній сфері. Унікальність права як специфічної форми суспільної свідомості й суспільної практики зумовлює також значний виховний потенціал навчальних правових курсів. Розглянуто психолого-педагогічні аспекти правової ідентифікації, що впливають на формування правової свідомості людини.

Ключові слова: ідентичність, соціальна реальність, простір права, криза ідентичності, психологічне розуміння ідентичності.

Аннотация

Кравцов Ю. С. Психолого-педагогические аспекты становления правосознания. – Статья.

В статье рассматривается одна из важнейших проблем современного гуманитарного знания – проблема ответа на вопрос: «Кто Я?». процессы формирования идентичности как соответствия человека определенной характеристике или роли, которую он выполняет в жизненном пространстве, что сопровождаются глубоким переосмыслением коммуникативной природы социальной реальности, изменением представлений об информации как сущностной характеристике самого общества. Автор показывает, что в выявлении идентификации собственной жизненной траектории, приобретении опыта самостоятельной деятельности и личной ответственности человека праву сегодня принадлежит особое место. Подчеркивается, что право, будучи одновременно и отраслью науки, и отраслью практической деятельности, предоставляет уникальные возможности не только приобрести правовые знания, но и развить особые способности и практические навыки действия в социальной сфере. Уникальность права как специфической формы общественного сознания и общественной жизни обуславливает также значительный воспитательный потенциал учебных правовых курсов. Представлены психолого-педагогические аспекты правовой идентификации, оказывающие влияние на формирование правового сознания человека.

Ключевые слова: идентичность, социальная реальность, пространство права, кризис идентичности, психологическое понимание идентичности.

Summary

Kravtsov Yu. S. Psychology-pedagogical aspects of legal authentication. – Article.

The article deals with the major problems of modern humanitarian knowledge is examined is a problem of answer for a question: “Who I?”, processes of forming of identity as accordances of man certain description or role which it executes in living space that accomany deep change of communicative nature of social reality, change of pictures of information as essence description of societu. The author shows that the identification identify their own life trajectory, gaining experience of independent activity and personal responsibility human right has a special place today. The author emphasizes that the right of being both a branch of science and industry practice, provides a unique opportunity not only to acquire legal knowledge, but also to develop specific abilities and skills of action in the social sphere. The uniqueness of the law as a specific form of social consciousness and social life, and causes significant educational potential legal education course In the article to submit psychology-pedagogical aspects of legal authentication having influence on forming of legal consciousness of man.

Key words: identity, social reality, space law, identity crisis, psychological understanding identity.

УДК 101.1:316(045)

А. В. Левченко
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та політології
Хмельницького національного університету

СОЦІАЛЬНА ОРГАНІЗАЦІЯ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА УКРАЇНСЬКЕ ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ В КОЗАЦЬКУ ДОБУ ЯК ОБ'ЄКТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Метою статті є формування об'єктивного знання про феномен українського козацтва та його роль в українському державотворенні. Особливо нагальним завданням є подолання наявних і досі в шовіністичній свідомості стереотипів про «український сепаратизм» щодо Російської держави, про те, що «українское самостийничество» дає зразки ненависті до всіх найважливіших традицій «малоросійського народу», про виключно «хищную природу» козацтва, про те, що Національно-визвольна революція середини XVII ст. – це лише «захват небольшой кучкой степной вольницы» тощо (Н. Ульянов «Происхождение украинского сепаратизма»). В основі подібних стереотипів лежить, по суті, колоніальне уявлення про українство як щось «неосвічене, дике, примітивне, вороже». Можна констатувати, що стосовно феномена українського козацтва, як, до речі, і багатьох інших українських феноменів, існує ситуація своєрідної «дискурсивної війни» (М. Рябчук), об'єктом якої є чи не всі історичні й культурні явища, що мають відмінне, а то й цілком протилежне значення для українців і росіян. Тому теоретична рефлексія стосовно процесів, що відбувалися в українській історії, є необхідною. Варто зазначити також те, що адекватна суспільна рецепція українського державотворення, його характеру, позитивних сторін і прорахунків можлива лише за умови врахування стану розвитку сучасного українського суспільства й доцільності тих кроків, які здійснює українська спільнота на шляху становлення політичної нації.

Зміст, природа та форми діяльності козацьких організацій розглядаються в контексті з'ясування феномена організації, аналізу її структури й сутності, цілей і соціальних функцій. У філософській і соціологічній літературі організація розглядається як цілісний комплекс взаємопов'язаних елементів, як свідомо координоване соціальне утворення, що функціонує для досягнення загальної мети або цілей. Організація та організаційні відносини характеризуються як різновид соціального зв'язку й соціальної філософії.

Традиційно організація розглядається як спосіб взаємодії, поєднання частин і цілого. Зокрема, відомий польський філософ Я. Зеленецький під організацією розуміє внутрішню упорядкованість, взаємодію, узгодженість диференційованих і автономних частин цілого, їх здатність сприяти успіху цілого [5, с. 36]. Однак першим, хто розробляв теорію організації, був О. Богданов. Його основна праця «Тектологія» була присвячена проблемам порядку загалом, аналізу характеру організаційних структур, принципів і механізмів їх утворення та розвитку [3].

Значний внесок у дослідження організації зробив М. Сетров [13]. На основі вивчення принципів організації біосистем він характеризує загальні принципи організації й визначає функції, які можуть бути екстрапольовані й на суспільство. Одним із основних у функціонуванні організації він визнає принцип координації та субординації функцій. А головною рисою організації соціальних систем (на відміну від біологічних), на його думку, є те, що координація функцій у соціальній системі здійснюється суворо цілеорієнтовано.

Найбільш суттєвий внесок у вивчення феномена організації, різних аспектів її діяльності зробили Д. Гвішіані [4] та його школа, а також Я. Зеленецький [5], А. Пригожин [11; 12], Е. Смирнов [14], С. Фролов [16] та ін. Соціальна організація характеризується ними як необхідна складова частина суспільного життя й елемент суспільної структури. На думку А. Пригожина [11], соціальна організація

є передусім цільовою спільністю, а її функціональність реалізується через мету. Теоретичні й практичні аспекти діяльності соціальної організації аналізуються Е. Смирновим [14], С. Фроловим [16]. Розділяючи організацію як процес і як явище, вони стверджують, що, з одного боку, вона являє собою сукупність дій, які зумовлюють виникнення взаємозв'язків між різними частинами цілого, а з іншого боку, організація – це об'єднання людей для виконання певних програм чи цілей.

Важливою частиною філософського дискурсу є обговорення питання про сутність державотворчих процесів в Україні, про шляхи та еволюцію української державності. Варто відзначити, що до сих пір не сформульовано загальноприйнятого визначення поняття державотворення. Різниця в поглядах щодо цього пояснюється переважно тим, що береться за основну «цеглинку» державотворення – становлення й функціонування держави чи її реформування, активний розвиток, творення. Серед робіт українських учених варто виділити праці В. Кременя [6], В. Крисаченка [15].

Питання про особливості українського державотворення, механізми його здійснення неминуче торкаються загальної характеристики українського соціуму. Історико-генетичні витоки становлення українського соціуму, характер і особливості державотворення в Україні, перспективи України в контексті пошуку модерних засад визначення національної ідентичності аналізуються в колективній праці «Український соціум».

Ключові проблеми сучасного українського державотворення розглядаються в колективній монографії «Українська політична нація: генеза, стан, перспективи» [15]. Маючи на меті осмислення стратегічних пріоритетів для подальших перспектив демократичного поступу української держави, автори намагаються охопити всі складники актуального історичного етапу й запропонувати адекватне сьогоденню бачення шляхів розв'язання наявних проблем національного будівництва. Наголошується, що концептуальна модель політичної нації є похідною від трьох складових частин – етнічних спільнот, держави та громадянського суспільства. На тлі процесів сучасного націєтворення в колективній монографії розглядаються проблеми формування політичної культури, реформування військової сфери. Авторами робиться висновок, що творення української політичної нації є фундаментальною підставою утвердження української держави як повноважного й авторитетного суб'єкта світової спільноти, розвиненого демократичного суспільства.

Найважливіші проблеми українського буття і проблеми становлення національної ідеї досліджуються В. Кременем у книзі «Філософія національної ідеї» [6]. Генеза національної ідеї подана автором як рух від формування національної ідентичності до становлення незалежної держави та громадянського суспільства, від культурної самобутності до національної духовності. Особлива увага приділяється трактуванню національної ідеї в дискурсах громадянського суспільства.

Специфіка української національної ментальності, яви її в національному бутті досліджуються в праці «Проблеми теорії ментальності» [10]. Авторами (серед яких С. Кримський, М. Попович та ін.) підкреслюється, що в ментальності відображується досвід існування етносу, репрезентовані різні виміри буття – правові, владні, експресивні тощо. Тому історію України можна розглядати як історію

ментальностей. Суттєвим для нас є сформульоване авторами розуміння ментальності: ментальність – це не стільки й не тільки особливості психологічних характеристик народу, скільки формоутворення національної свідомості, які відповідають певному способу життя та буттєвому досвіду.

Загальнофілософські методологічні підходи до вивчення феномена організації, без сумніву, можуть бути використані під час дослідження конкретно-історичних форм організації, які функціонували в той чи інший період розвитку українського суспільства. Варто зазначити, що, незважаючи на своєрідність і специфіку організацій українського козацтва XVI–XVIII ст., їх особливу роль в українському соціумі, вони в загальних рисах відтворюють природу й сутнісні характеристики організації загалом. На жаль, проблемам функціонування національних форм організації у філософській літературі до цього часу не приділяється достатньої уваги. Винятком можуть слугувати дослідження В. Бега [2], Н. Петрук [9], В. Чорного [17].

Аналіз важливих проблем, які стосуються різних аспектів життя української спільноти, дослідження змісту й характеру процесів, що відбувалися в українській історії, обов'язково передбачають використання методологічних засад соціальної філософії. Соціальна філософія в органічній єдності з іншими компонентами філософського знання є світоглядною та методологічною основою вивчення суспільства в усіх виявах його функціонування й діяльності, теоретично обґрунтовує можливість його наукового пізнання. Людське суспільство є одним із найскладніших об'єктів, із яким має справу гуманітарна наука, оскільки йдеться не про чужу людині природу, не про таємничі надсвітлові субстанції на кшталт абсолютної матерії чи світового духу, а про живий світ людського буття, людської культури. Саме складність головного об'єкта пізнання – суспільства, а також основних виявів соціального буття визначає потребу їх концептуальної рефлексії.

Соціальна філософія є наукою, що вивчає субстанційні засади людського буття, осмислює загальні закономірності розвитку суспільних явищ, процесів життєдіяльності людей у суспільстві, концентрує увагу на універсальних зв'язках, які характеризують будь-які суспільні утворення. На рівні теоретичного узагальнення відбувається пізнання як соціальної дійсності загалом, так і складного світу суб'єктивної реальності. Соціальна філософія формулює світоглядні принципи підходу до реальності, а отже, сприяє вибору вихідних засад знання про цю реальність. Тому, як зазначає В. Андрущенко, «не примарні й видумані «закономірності», не проста «реєстрація» фактів, подій і процесів, а субстанційна основа соціального – ось поле залучення соціально-філософських зусиль, одна з особливостей соціально-го пізнання» [1, с. 15].

Соціально-філософський аналіз передбачає дослідження всезагальних відносин у рамках суспільства, розгляд якісної своєрідності соціального життя загалом. При цьому увага концентрується не лише на повторюваності суспільних явищ, а й на унікальності, неповторності подій і фактів людського життя, оскільки за одиничними подіями історії стоять, виявляються в них загальні «структури» людської поведінки й діяльності. На відміну від притаманних історичній науці методів ідеографічного, «індивідуалізованого» пізнання включно з методами психологічної інтроспекції, у соціальній філософії головним об'єктом аналізу є відтворювані структури соціальної поведінки, реально існуючі в історії. Тому помилковими, на думку сучасних дослідників, є спроби редукувати суспільне життя до феноменологічного пласту конкретних, невідтворюваних подій, закриваючи тим самим питання про існування соціальних законів, які детермінують діяльність людей на всіх відтинках людської історії [8, с. 68]. Ураховуючи неповторність, специфіку людського буття й виявляючи при цьому типове та загальне, соціальна філософія формує інтегральний погляд на суспільство, на різні форми суспільного життя.

Великий пізнавальний потенціал міститься також у використанні категоріального апарату соціальної філософії, що відображає своєрідність таких відносно автономних

об'єктів наукового пізнання, як соціум, суспільство, історія, соціальна спільнота, соціальна організація.

Методологічні засади соціальної філософії як визначають стратегію дослідження ролі організації в українському державотворенні, так і окреслюють координати сучасних гуманітарних наукознавчих розробок у гуманістиці. Очевидною є необхідність формування нової парадигми наукового дослідження, що поєднує філософську методологію та пізнавальні принципи історичної науки. Як наслідок, процес суспільного розвитку досліджується з урахуванням конкретних історичних обставин, подій, фактів, специфіки історико-культурної ситуації, національних особливостей реалізації людської активності в історії. Вивчаючи зміст і характер організаційних процесів, що відбувалися в українському суспільстві XVI–XVII ст., необхідно пам'ятати про певну обмеженість суто історичного підходу. Історичний аналіз обов'язково мусить доповнюватися логічним і знаходити в ньому своє теоретичне завершення.

Отже, загальна картина українського буття в єдності різних її компонентів – економічного, етнокультурного, соціально-організаційного – складається на основі серйозного теоретичного аналізу субстанційної природи процесів, що відбувалися в Україні й житті української спільноти, і доповнюється використанням можливостей історичної науки. Тому однією із загальнометодологічних засад аналізу природи організацій українського козацтва, їх впливу на зміст і характер українського державотворення є принцип єдності теоретичного та історичного підходів у пізнанні. Він передбачає поєднання теоретичного аналізу природи, форм організації як суспільного феномена з дослідженням специфіки її діяльності в конкретних історичних умовах українського буття XVI–XVIII ст.

Значне місце в дослідженні сутності соціальної організації та її історичних форм відводиться методологічним засадам синергетики. Науковий потенціал синергетики є необхідним моментом філософського аналізу [12]. У контексті синергетичної парадигми розглядаються особливості самоорганізаційних процесів в українському суспільстві. Синергетика, тобто теорія систем, що самоорганізуються, формує основи нового світорозуміння, пропонує нове бачення світу під кутом зору «нелінійного погляду», орієнтується на пошук загальних закономірностей еволюції й самоорганізації природних, соціальних і когнітивних систем. Базові принципи синергетики дають можливість по-новому бачити світ, розуміти його ієрархічність і організованість. Ідеї синергетики здебільшого використовуються під час вивчення можливостей і соціальних наслідків спільної діяльності, соціальних переваг узгоджених дій людей для досягнення спільних цілей, перспектив соціальної інтеграції, а також у процесі дослідженні переваг самоорганізації в часи нестабільності й змін. Особливе значення вони мають під час вивчення процесів, що відбуваються в період втрати соціальною системою рівноваги, стабільності, переходу від хаосу до організованості. Із позицій синергетики хаос, який характеризує систему в період режиму загострення, втрачає негативний смисл і постає як складно організований, «конструктивний хаос», із якого утворюється новий порядок, тобто структурно нові організовані утворення [12].

Використання пізнавальних можливостей синергетики є доцільним у процесі аналізу змісту організаційних і саморганізаційних процесів в українському суспільстві XVI–XVIII ст., зокрема під час вивчення діяльності козацьких об'єднань і військово-політичних структур. Значною мірою українське козацтво й особливо найвища форма його функціонування – Запорозька Січ – стали наслідком самоорганізаційних процесів в українському суспільстві.

Отже, складність і багатовимірність проблеми впливу організацій українського козацтва на розвиток процесів українського державотворення в XVI–XVIII ст. визначають особливості філософського дискурсу, частиною якого є як осмислення природи та сутності соціальної організації загалом, так і з'ясування конкретних історичних форм, у яких здійснювалася діяльність козацьких організацій на шляху українського державотворення.

Література

1. Андрущенко В.П. Соціальна філософія: Історія, теорія, методологія : [підр. для вищ. навч. закладів] / В.П. Андрущенко, Л.В. Губерський, М.І. Михальченко. – 3-є вид., випр. й доповн. – К. : Генеза, 2006. – 654 с.
2. Бех В.П. Соціальний організм країни / В.П. Бех. – Запоріжжя : ТанDEM У, 1998. – 188 с.
3. Богданов А.А. Всеобщая организационная наука : в 2 т. / А.А. Богданов. – М. : Книга, 1925. – 300 с.
4. Гавриленко І.М. Соціальний розвиток / І.М. Гавриленко, П.В. Мельник, М.П. Недюха. – Ірпінь : Акад. ДПС України, 2001. – 485 с.
5. Гвишиани Д.М. Организация и управление / Д.М. Гвишиани. – М. : Наука, 1972. – 536 с.
6. Зеленецкий Я. Организация трудовых коллективов / Я. Зеленецкий. – М. : Прогресс, 1971. – 311 с.
7. Кремень В.Г. Філософія національної ідеї / В.Г. Кремень. – К. : Грамота, 2007. – 576 с.
8. Методологические проблемы теории организации / под ред. М.И. Сетрова. – Л. : Наука, 1976. – 191 с.
9. Момджян К.Х. Введение в социальную философию : [учебн. пособ.] / К.Х. Момджян. – М. : Высшая школа, 1997. – 447 с.
10. Петрук Н.К. Українська духовна культура XVI–XVII ст.: соціальна організація і формування простору національного буття / Н.К. Петрук. – Хмельницький, 2007. – 288 с.
11. Проблеми теорії ментальності / відп. ред. М.В. Попович. – К. : Наукова думка, 2006. – 405 с.
12. Пригожин А.И. Методы развития организаций / А.И. Пригожин. – М. : МЦФЭР, 2003. – 863 с.
13. Пригожин И. Время, хаос, квант / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М. : Прогресс, 1999. – 310 с.
14. Сетров М.И. Основы функциональной теории организации / М.И. Сетров. – Л. : Наука, 1972. – 164 с.
15. Смирнов Э.А. Теория организации / Э.А. Смирнов. – М. : ЮНИТИ, 2002. – 548 с.
16. Українська політична нація: Генеза, стан, перспективи / за ред. В.С. Крисаченка ; Нац. ін-т стратег. досл. – К., 2003. – 631 с.
17. Фролов С.С. Социология организаций / С.С. Фролов. – М. : Гардарики, 2001. – 382 с.
18. Чорний В.С. Військова організація України: становлення та перспективи розвитку / В.С. Чорний ; Національна академія оборони України. – Ніжин : Аспект-Поліграф, 2009. – 368 с.

Анотація

Левченко А. В. Соціальна організація та її вплив на українське державотворення в козацьку добу як об'єкт соціально-філософського дослідження. – Стаття.

У статті досліджуються проблеми становлення й розвитку державотворчих процесів в Україні, які є однією з найактуальніших тем сучасної гуманітарної науки. Її успішне дослідження можливе за використання переваг міждисциплінарного підходу, а також поєднання теоретичного синтезу знань, що виробляються не лише філософією, а й культурологією, історією, соціологією. Показано, що значну увагу привертають також питання, які стосуються ролі різних соціальних сил, спільнот і організацій у процесі державотворення, визначення міри та способів їх впливу на процеси консолідації й інтеграції українського етносу, мобілізації національних сил з метою зміцнення власної держави. Зокрема, важливим

об'єктом наукового вивчення є організації українського козацтва XVI–XVIII ст. як чинник державотворчих процесів в Україні. Зроблено висновок, що, досліджуючи природу, характер українського державотворення, потрібно враховувати досвід функціонування соціальної організації в українській історії, осмислити наслідки її діяльності для розвитку українського соціуму.

Ключові слова: соціальна організація, синергетика, спільнота.

Аннотация

Левченко А. В. Социальная организация и ее влияние на украинское государствообразование в казачий период как объект социально-философского исследования. – Статья.

В статье исследуются проблемы становления и развития государственных процессов в Украине, которые являются одной из самых актуальных тем современной гуманитарной науки. Ее успешное исследование возможно при использовании преимуществ междисциплинарного подхода, а также сочетании теоретического синтеза знаний, что производится не только философией, но и культурологией, историей, социологией. Показано, что значительное внимание привлекают также вопросы, касающиеся роли различных социальных сил, сообществ и организаций в процессе создания государства, определения степени и способов их влияния на процессы консолидации и интеграции украинского этноса, мобилизации национальных сил с целью укрепления собственного государства. В частности, важным объектом научного изучения являются организации украинского казачества XVI–XVIII вв. как фактор процессов государственного строительства в Украине. Сделан вывод, что, исследуя природу, характер украинского государства, нужно учитывать опыт функционирования социальной организации в украинской истории, осмыслить последствия ее деятельности для развития украинского социума.

Ключевые слова: социальная организация, синергетика, сообщество.

Summary

Levchenko A. V. Social organization and its effects on the Ukrainian Cossack state formation as object of social and philosophical studies. – Article.

The problems of formation and development of state processes in Ukraine are one of the most pressing topics of contemporary humanities. Its successful research is only possible on the benefits of a multidisciplinary approach and a combination of theoretical synthesis of knowledge produced not only in philosophy but also in cultural studies, history and, sociology. It is shown that this problem has attracted considerable attention especially on the issues relating to the role of various social forces, communities and organizations in the state. The author has determined the extent and how this aspects impact on the consolidation and integration of the Ukrainian people and the ways to mobilize national forces to strengthen our own country. In particular, important objects of scientific study are the Ukrainian Cossacks XVI–XVIII centuries as a factor in state processes in Ukraine. It is concluded that exploring nature, the origin of the Ukrainian state, should be through the consideration of the experience of social organization in Ukrainian history that will to understand the consequences of its activities for the development of Ukrainian society.

Key words: social organization, Synergetics, community.

УДК 141.7(470+570)

І. А. Лукіян

аспірант кафедри філософії

Національного університету «Одеська юридична академія»

ПОСТРАДЯНСЬКИЙ СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ПРОСТІР: ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ

Поняття «пострадянський простір» є геополітичним, де під категорією «простір» розуміється географічно обмежена просторова конфігурація країн, які з розпадом СРСР потрапили в ситуацію різноманітних акторів глобалізації. СНД як надструктура суто декларативного типу так і не спромоглася стати функціонально діючою політичною системою, союзом, конфедерацією, залишилася декоративною ширмою для центробіжних тенденцій. Поняття «пострадянський простір» уже втрачає натуралізм географічних і геополітичних координат, свідчить лише про фактор усунення комуністичної ідеології. Ми свідомо зазначили саме ідеологічну детермінанту як найбільш трикий і масовий феномен свідомості. Проте сама категорія «простір» у філософських, культурологічних, політологічних дослідженнях, зокрема в інтегративно-політичному вимірі, потребує інших інтерпретацій, окрім геополітичної. Передусім це не лише простір, а й час-простір, тобто хронотоп.

Утім введення часової координати тут же змінює вектор досліджень із суто геополітичних на синтетичні. Ідеться про весь спектр реалій, що сповнюють цей простір як чинник глобалізації. Ці реалії мають у собі ознаки, пов'язані з культурою, цивілізацією, економікою, політикою та гуманітарною сферою загалом. Тобто простір визначається як система, що, окрім геополітичних чинників, має свою історію, свою артикуляцію сенсів, які належать культурно-історичному виміру, соціальному часу.

Проблемі філософських визначень трансформації радянського соціуму в пострадянський соціокультурний простір присвячені роботи Н. Амельченко, В. Андрущенко, В. Гайтана, Ю. Пивовара, Т. Розової, М. Степика [1; 2; 3, 6; 7].

Метою статті є аналіз інтегративних і дезінтегративних процесів, що відбуваються в пострадянському соціокультурному просторі. Базовим методом дослідження є метод компаративістики, задля досягнення вказаної мети використовується також діалектичний метод, системний і полісистемний підходи.

У контексті глобалізаційних процесів країни СНД пройшли шлях, що є асиметричним тому шляху, яким рухалися західні країни. Ідеться про те, що екстремізм, експансіонізм, а також шлях екстенсивного розвитку, який був зазначений комуністичною ідеологією, зокрема так званим науковим комунізмом, сьогодні подоланий. Експансіоністська ідея комуністичного майбутнього й долання капіталізму комунізмом уже минула. Вона не існує ні як ідеологічна, ні як політична реальність. Проте всі країни пострадянського простору тільки починають розбудовувати свою національну державність – націю-державу, що, до речі, на Заході є вже давно пройденим шляхом.

Експансіонізм як екстенсивний тип розвитку, тотальний глобалізм комуністичної ідеології фактично подолано, тоді як західні держави перебувають в епіцентрі тотальних намагань, що зараз іменуються як глобалістські. Глобалізм продукує екстенсивні, якщо не експансіоністські шляхи в геополітичному масштабі. Сама глобалізація є тією екстенсивною домінантою, яку презентує західний тип інтеграції. Усі ці міркування настільки злободенні, насичені різними інтерпретаційними ускладненнями, що досить складно знайти якусь загальну інтерпретативну модель, що врівноважила б крайні вектори.

Олександр Зінов'єв прямо говорить, що «вибух», який стався, тобто перебудова М. Горбачова, а потім уже й утрата влади були ініційовані згори, ініційовані самими лідерами КПРС, і слухняна більшість, котра звикла слухатися владу, легко сприйняла ці інновації як позитив [5, с. 44].

Спочатку вони сприйняли на віру лозунги та нові великі нарації – «свобода», «рівність», «ринок», сподіваючись, що дуже швидко досягнуть цих зазначених нормативів, якщо тільки вийдуть із системи, що визначалася апріорно хибною. Але насправді вийшла інша ситуація, виникли нові держави-нації. Зараз ми знаходимося в ситуації не лише переоцінки всіх цінностей, за Ф. Ніцше, не лише в ситуації вибору альтернатив, вони вже обрані й обрані не кращим шляхом. Навіть комуністичний Китай завдяки своїй глобалізаційній політиці, адаптаційному режиму застосування реформ довів, що вихід із імперії, який було здійснено на теренах СРСР, був неадекватним, був найгіршим і з погляду шокової терапії, і з погляду культурно-історичних реалій розпаду імперії.

Країни, які зараз уписуються в декларативну й декоративну конфігурацію СНД, колишні країни СРСР, які входять або намагаються ввійти в різні геополітичні союзи, стають акторами різних відносин. Вони демонструють полісистемну матрицю можливостей і шляхів обраного ними поліфункціонального соціокультурного простору. Глобалізація має бути полісистемною, до цього її підштовхують країни пострадянського простору. У цьому полягає їх програмність, яка виборювалася дуже важко, яка виникла на теренах досвіду долання тоталітаризму, долання комуністичної ідеології, а також долання імперських амбіцій центру, що завжди існував у СРСР як своєрідна дисциплінуюча матриця. Центр, окрім ідеологічних гасел, здійснював і певну селекцію, починаючи з кадрової політики та закінчуючи національною політикою.

Є. Бистрицький констатує, що, починаючи з Нового часу, тобто за доби Модерну, сформувалася концепція людини як розумної істоти, політичної тварини, яка намагається створити цілорациональну структуру, цілорациональний комплекс ідей, що надавали б цій цілорациональності конструктивного характеру й давали можливість передбачати майбутнє [4]. Розпад Радянського Союзу та виникнення нових геополітичних, економічних, культурних реалій, а також створення національних держав, сама глобалістська катастрофа, «вибух» настільки змінюють політичне життя, що радикально змінюється й сам соціокультурний простір.

Соціальна реальність визначається в країнах пострадянського простору по-різному. Проте ми повинні зазначити, що сучасний соціальний простір Постмодерну не є просто грою. Він є своєрідною реальністю, яка характеризується як утрата раціонального механізму розбудови соціуму, що був побудований на просвітницьких позиціях європейського раціоналізму Модерну, на засадах наукового планування й тотального контролю, які беруть свій початок від «Держави» Платона.

Країни пострадянського соціокультурного простору вимушені лише наздоганяти розвинуті країни, лише намагаються встати на рівень суспільства споживання західної цивілізації. Але ситуація виглядає досить складною, її не можна вирішити тільки ідеологічними, політичними, економічними чинниками, бо вона визначається лише з позиції «екологічного гуманізму».

Висхідним у трансформаціях пострадянського соціокультурного простору є феномен ідентичності, який є системотворчим, структуроутворювальним. Жоден сценарій не відбувається без налагодження функціонування системи ідентичності. Якщо до Європейського Союзу (далі – ЄС) потрапляє якась національна держава, то вона відразу має прийняти правила та норми ідентифікації, або ідентичності себе, як актора саме ЄС, актора взаємодії з тими

чи іншими членами ЄС. Тип ідентифікації, тип спільності, ідентичності є системотворчий. Він характеризує ментальність, культурно-історичний досвід, який набули країна, народ, нація протягом історії. Так, етнокультурний вимір пострадянського простору має надзвичайне розмаїття. Лише в Україні нараховується близько сорока восьми етносів.

Можна стверджувати, що український досвід, на відміну від російського, який пов'язаний із кривавими конфліктами в Чечні, Грузії, поки що згармонізований у рамках суто європейської традиції. Ми потрапляємо в ситуацію, коли локальні держави, локальний епіцентр системотворчості може бути глобальним, більше того, нести в собі вектор глобалізації. І саме країни пострадянського соціокультурного простору мають той величезний культурно-історичний, політичний вектор системотворення, що недооцінюється в межах західної моделі інтеграції.

Наскільки важкі пошуки національної ідентичності, показує досвід сучасної України. В Україні пошуки ідентичності відтворюють ідеологію українського націоналізму, відому ще з часів Д. Донцова. Але разом із тим крайній націоналістичний вектор інтерпретується неокомуністами як фашизм. Ми зараз знаходимося в ситуації боротьби дискурсів, а не ідеологій. Утім дискурси, тобто промова ідеологічних авторів, уже сприймаються як симулякри на терені зневіри людей, які повірили Помаранчевій революції, Революції Гідності. І зараз, коли все знов піддається тотальній критиці або деконструкції (якщо використати постмодерне поняття «деконструкція» як тотальну критику), демонтаж попередньої системи влади в контексті дискурсивних практик призводить до того, що політичні ідеології, які здійснюють свої функції, перетворюються на низку конкуруючих дискурсів, політичних практик, яким уже мало хто вірить, бо вони є симулякрами.

Отже, неklasичний спосіб функціонування політичних спільнот, що формується зараз у націях-державках, у країнах пострадянського соціокультурного простору, не гарантує розбудову національної ідентичності. У перспективі тотального примусу з позиції родової або якоїсь іншої волі не формується вільний волевияв різних етнонаціональних спільнот. Можна стверджувати, що регіоналізм, плюралізм, націоналізм певною мірою стають тими пріоритетами, які визначають конфігурацію пострадянського соціокультурного простору як системотворчого чинника. Адаже відбувається як внутрішнє, так і зовнішнє системотворення. Внутрішнє – як внутрішня політика, а зовнішнє – як політика діалогу з найближчими акторами, якими є сусідні країни як пострадянського соціокультурного, так і європейського простору. Це й свідчить про виникнення низки як регіональних модулів, так і більш глобальних систем інтеграції.

Зокрема, досвід створення СНД показує, що це одна з утрачених можливостей, яка не була задіяна. Якщо, за О. Зінов'євим, для радикальних катастроф, вибухів, змін, що відбулися на терені СРСР, не було ніякої підстави (це була змова верхів), то й СНД теж була передчасною моделлю або просто ширмою для деструктивних центробіжних процесів. Можна стверджувати, що цей досвід теж нікого нічого не навчив. ЄС, який зараз перебуває в стадії екстенсивного розвитку, теж переживає складні випробування. Утім входження в ЄС для певної частини електорату України перетворюється на нову релігію, але релігію сурогатну. Можна констатувати, що глобалізаційна карта, або глобалізаційний простір, у який потрапляє кожна з країн пострадянського простору окремо або в рамках більш широкої конфігурації, залежить від того політичного досвіду й тої політичної волі, яка рухає цим процесом нині.

Ситуація свідчить про те, що внутрішні інтегративні імпульси в СНД не є актуальними, а все більше орієнтовані на зовнішню інтеракцію, яка певною мірою є ситуативною. Політична реальність пострадянського простору стає відверто медійною, симулякровою, де сама палітра дискурсів

політичних міфологів є досить обмеженою, де політичний та ідеологічний сенс акторів девальгується. Можна стверджувати, що існує широка програма нігілістичного заперечення спочатку ідеології, потім політичної системи, а потім їх знищення як устрою. На політичні шоу є попит, він стає актуальним, відволікає від справжніх проблем, з іншого боку, девальгує саму постать політика, яка створює політичну реальність. Чого вартий міф, що в парламенті одні бандити, одні мільярдери, і взагалі навіщо годувати цю «машину» вироблення політичних артефактів?

Соціальний простір пострадянських країн – це простір комунікативний, простір масової свідомості, простір національної ідентичності, етнокультурних спільнот, простір політичних ідеологій, простір гуманітарний, соціокультурний. Однак усі ці чинники мають один політичний вектор – внутрішню й зовнішню політику, яка інтерпретується в різних коридорах, різних форматах мас-медіа, що спонукає до відтворення тої чи іншої матриці, тої чи іншої моделі поведінки.

Поведінка електорату, який приходить і голосує «проти всіх», призводить до нового вибуху. Тобто ми бачимо ту саму бінарну модель, ту саму матрицю «тут і тепер», «так чи ні», і все це підживлюється досить не раціональним, позбавленим будь-якої мети сценарієм. Тотальний комунікативний цинізм як інтерпретативна модель не працює в пострадянському просторі. Він виявляє недоліки минулого телеологізму та програмно-планового проекту Модерну соціалістичного зразка.

Тут же розгортаються піар-акції, політичний менеджмент і маркетинг. Адаже влада як товар – це особлива субстанція, яка потребує й особливого дослідження. Важливо зазначити, що пострадянський простір є поки що простором із невизначеною перспективою, невизначеними моделями зростання. Очевидно, що багато країн має поки що досить сталий порядок і стабільність за рахунок ресурсів. Складність ситуації в Україні полягає в тому, що вона найбільше за всіх потерпає від того, що знаходиться на межі Сходу й Заходу.

Проте можна зазначити, що інтеграційні та дезінтеграційні фактори становлення пострадянського простору залежать від різних факторів і чинників внутрішньої й зовнішньої інтеграції. Внутрішня інтеграція, що склалася як постінерційна фаза в рамках СНД, є пройденим етапом, і зараз та модель, яку відстоює Росія (Євразійський Союз) із домінуючою роллю російського впливу, не дає бажаних результатів. Досвід Римської імперії нічого не вчить. Ми зараз бачимо ситуацію, що насправді не має ніяких визначених перспектив і ніякого навіть системно-означеного сценарію розвитку. Отже, єдина найабстрактніша ситуація, яку можна зазначити, – це полісистемність дії всіх акторів пострадянського простору. Вони входять на правах підсистеми в контекст різних політичних систем, це дає можливість маніпулювати, маневрувати й розгортати інтеграційні тенденції як багатовекторний процес у різних соціокультурних і політичних конфігураціях.

Отже, ми потрапляємо в ситуацію, коли зачарування модернізацією ще не втратило своєї актуальності. Але пострадянський соціокультурний простір не можна модернізувати на старих засадах, тобто на засадах комуністичній ідеології. Замість цього, прийшла інша ідеологія, яку пов'язують із ліберальною демократією, з націоналізмом.

Отже, пострадянський простір виглядає як строката тканина спонук, досить одноманітних політичних технологій та ідеологій, які утворюються в різних національних нішах, що залежить від багатьох чинників. Одним із домінуючих чинників є конкурентоспроможність бути актором глобалізаційних процесів. Ті, кому пощастило мати величезні економічні ресурси, зокрема газ, нафту, поки що використовують цей чинник, але ресурси не безмежні.

«Голий» прагматизм і відмова від загальнолюдських цінностей призводять часто до конфліктного сценарію розвитку відносин країн у рамках пострадянського соціокультурного простору.

Література

1. Амелеченко Н.А. Проблема соціальної інтеграції в Україні у контексті осмислення досвіду Помаранчевої революції / Н. Амелеченко // По той бік розуміння: Україна та Європа після Помаранчевої революції : зб. наук. статей / заг. ред. Г. Флікке, С. Кисельов. – К. : Атіка, 2006. – С. 61–72.
2. Андрущенко В.П. Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: Досвід соціально-філософського аналізу / В.П. Андрущенко. – К. : ТОВ «Атлант ЮЕмСі», 2005. – С. 498.
3. Борков В.Ю. Формування громадянського суспільства в Україні / В.Ю. Борков, Т.В. Розова // Український соціум. – К. : Знання України, 2005. – С. 614–681.
4. Бистрицький Є.К. Посткомуністична філософія посткомуністичної доби / Є.К. Бистрицький // Політологія посткомунізму. – К. : Політична думка, 1995. – С. 13–67.
5. Зінов'єв О.О. Особливості посткомуністичної доби / О.О. Зінов'єв // Політологія посткомунізму. – К. : Політична думка, 1995. – С. 36–45.
6. Пивовар Е.И. Постсоветское пространство: альтернативы интеграции. Исторический очерк / Е.И. Пивовар. – СПб. : Алетей, 2010. – С. 400.
7. Степико М.Т. Філософія і методологія дослідження українського соціуму / М.Т. Степико // Український соціум. – К. : Знання України, 2005. – С. 26–92.

Анотація

Лукіян І. А. Пострадянський соціокультурний простір: тенденції розвитку. – Стаття.

У статті визначаються соціокультурні пріоритети трансформації культурних, політичних, ідеологічних та економічних цінностей у країнах пострадянського соціокультурного простору. Подається аналіз політичних трансформацій влади в контексті демократичних реформ. Базовим методом дослідження є метод компаративістики, також використовується трансцендентальний, феноменологічний, діалектичний методи, системний і полісистемний підходи. Підкреслено важливість тези про те, що пострадянський соціокультурний простір не можна модернізувати на старих засадах, тобто на засадах старої ідеології. Пострадянський простір виглядає як строката тканина спонук, досить одноманітних політичних технологій та ідеологій, які утворюються на базі різних національних культур. Підкреслюється висновок про те, що подальший розвиток пострадянського соціокультурного простору залежить від того, наскільки та чи інша країна має конкурентоспроможні реалії бути актором глобалізаційних процесів.

Ключові слова: пострадянський соціокультурний простір, глобалізація, ідентичність.

Аннотация

Лукьян И. А. Постсоветское социокультурное пространство: тенденции развития. – Статья.

В статье определяются социокультурные приоритеты трансформации культурных, политических, идеологических и экономических ценностей в странах постсоветского социокультурного пространства. Осуществлен анализ политических трансформаций власти в контексте демократических реформ. Базовым методом исследования является метод компаративистики, также используется трансцендентальный, феноменологический, диалектический методы, системный и полисистемный подходы. Подчеркнута важность тезиса о том, что постсоветское социокультурное пространство нельзя модернизировать на старых основах, то есть на основании старой идеологии. Постсоветское социокультурное пространство выглядит как пестрая ткань побуждений, достаточно однообразных политических технологий и идеологий, которые образуются на базе разных национальных культур. Подчеркивается вывод о том, что дальнейшее развитие постсоветского социокультурного пространства зависит от того, насколько то или иное государство имеет конкурентно способные реалии быть актором глобализационных процессов.

Ключевые слова: постсоветское социокультурное пространство, глобализация, идентичность.

Summary

Lukian I. A. Post-soviet sociocultural space: development trends. – Article.

In the article sociocultural priorities of transformation of cultural, political, ideological and economic values are determined in the countries of post-soviet sociocultural space. The analysis of political transformations of power is carried out in the context of democratic reforms. The base method of this research is comparative method, the transcendental is also used, phenomenological, dialectical methods, system and polisystem approaches. In the article importance of tezu is underline that post-soviet sociocultural space can not be modernized on old bases, means on the basis of old ideology. Post-soviet sociocultural space looks as pied fabric of motives, monotonous enough political technologies and ideologies that appear on the base of different national cultures. A conclusion is underlined that further development of post-soviet sociocultural space depends on that, on how many that or another state has competitionable capable realities to be the actor of global processes.

Key words: post-soviet sociocultural space, globalization, identity.

УДК 62+1

К. Н. Мамедова
кандидат философских наук, доцент кафедры общественных наук
Азербайджанского государственного университета нефти и промышленности

НЕОБХОДИМОСТЬ ФОРМИРОВАНИЯ ФИЛОСОФСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ В ОБУЧЕНИИ СТУДЕНТОВ ТЕХНИЧЕСКИХ КУРСОВ

Вопрос изучения философии студентами технических курсов в последние годы ставится под сомнение, переходит в проблему и постоянно дискутируется. Его актуальность и значимость – неоспоримы, поскольку именно философия способствует формированию мировоззренческого потенциала, влияет на нравственное воспитание молодого специалиста, зарождает интерес к прикладной науке и картине мира, которую «рисует» эта наука.

Многие философы и ученые в других областях наук подчеркивали особую роль философии в процессе формирования человеческого познания, среди них – известные миру И. Ньютон, А. Эйнштейн, Ф. Энгельс, а также В.С. Библер, М. Клайн и украинский философ В.И. Шинкарук, рассматривали философию как особый предмет познания отношений человеческого сознания к внешнему миру, мышления к бытию [8, с. 99].

Однако поскольку вопрос необходимости овладения знаниями философии продолжает дискутироваться, потребность в дальнейшем рассмотрении состоятельности её предмета всё ещё существует и требует новых подтверждений.

Цель статьи – раскрыть необходимость изучения предмета философии студентами технических вузов.

Соответственно цели, решались следующие задачи:

1. Выявить роль философии в формировании мировоззренческого потенциала молодого поколения.
2. Представить философию в интерпретации с фундаментальными науками.
3. Установить значение философии в процессах воспитания и идеологической направленности молодежи.
4. Раскрыть присутствие диалектики в научных открытиях в области математики, физики, прикладной механики, химии, геологии.

В статье с помощью методов догматизма, герменевтики, эмпиризма и рационализма, методологии познания была выявлена особая, руководящая роль философии в интерпретации её с другими науками, а также в формировании мировоззренческого потенциала будущих специалистов, включая студентов технических курсов.

Осмысление мировоззренческих проблем студентами технических курсов позволяет им глубже проникать в изучаемый предмет, уяснить взаимосвязь приобретаемых знаний со всей совокупностью духовных богатств, накопленных человечеством. Преподаватель философии прививает студенту интерес к прикладной науке и картине мира.

Студент, не прошедший школы научного мировоззрения, являющегося основной категорией философии, может интерпретировать проблемы так, как ему будут навязывать, к примеру, неформальные субъекты, виртуальные идеологи из интернета, распространяющие духовную агрессию и экспансию массовой коммерческой культуры.

Главными структурными элементами мировоззрения являются понятия и представления, отражающие отношения человека к миру и мира к человеку. Категориальная связь «человек – мир», охватывающая сферы природы, общества и познания, является осью, вокруг которой группируются определенные представления о мире и человеке, на основе которой складывается определенное мировоззрение.

Философия как особая форма общественного сознания и наука как сумма проверенных на практике знаний о природе и обществе возникают из познавательного отношения человека к миру, обе наделены на адекватное, реальное

познание мира с последующим его преобразованием в интересах человека. В процессе становления философии и науки, которые исторически складывались в нерасчлененном единстве, осуществлялся переход от познания непосредственных эмпирических связей и отношений к постижению сущности закономерных связей действительности.

Украинский философ первой половины XX века В.И. Шинкарук, анализируя закономерности познания, отмечал, что «философия как особая отрасль человеческого познания сложилась на основе выделения в качестве особого предмета познания отношений человеческого сознания к внешнему миру, мышления к бытию. Эти отношения складывались на основе общественно-исторической практики, которая формировала человеческое мышление, выделяя всеобщие и необходимые связи объективного мира, превращая их в категории» [8, с. 99]. Философское познание, выступая как познание всеобщего, представляет философию как науку о всеобщих законах развития мира и его познания.

В.С. Библер писал: «Философия появляется тогда, когда кончается стереотипное мышление и появляется критическое самосознание и сомнение (в научном смысле), начинает вырисовываться научная картина мира, являющаяся общенаучным построением» [8, с. 99]. Общенаучная картина мира наиболее полно отражает взаимосвязь философии с физикой, математикой, теоретической механикой, химией, геологией и другими науками.

Итак, формирование научного мировоззрения студентов-физиков. Физика изучает одну из форм движения материи, что неразрывно связывает её с философией. Под материей понимается объективная реальность, отображаемая человеческим сознанием, которая в то же время существует вне и независимо от него. Когда в процессе приобретения знаний по профилирующей специальности – физике – студенты начинают понимать многообразие форм движения материи, её зависимость от уровня организации и системной структурности, у них появляется необходимость в углублении знаний по философии и вопрос: «Нужна ли им философия?» отпадает естественным образом. Со своей точки зрения данную ситуацию объяснил А. Эйнштейн: на вопрос: «Почему именно он создал теорию относительности?» он серьезно ответил: «Нормальный взрослый человек вообще не задумывается над проблемой пространства и времени. Я же интеллектуально развивался так медленно, что пространством и время начали занимать мои мысли, когда я стал взрослым...». Убегая от «очевидного», А. Эйнштейн сумел подняться над ним и утвердил себя не только гениальным физиком, но и философом [8, с. 99].

Всё в природе, начиная от малейшей песчинки и заканчивая космическими телами и их системами, находится в постоянном движении и развитии. Источником развития является взаимосвязь, взаимообусловленность, внутреннее противоречие, взаимодействие структурных элементов. Крупнейшие открытия в области физики – закон сохранения и превращения энергии, второй закон термодинамики, создание теории относительности, квантовой механики, физики «элементарных частиц» открывают студентам картину мира, формируют у них действительное научное мировоззрение и связывают их с философией, без которой серьёзный учёный-естественник не состоит.

Без абстрактных философских рассуждений не состоятся и математики. Истинная цель их философского образования – это не только приобретение конкретных зна-

ний, а и ориентация их математического мышления на процесс познания, независимо от пространства и времени. В XX веке многие философские проблемы, родственные математике, приобрели новое звучание [7]. Среди них – сущность и значение процесса математизации и формализации; роль и функции формализованных теорий; соотношение философских, методологических и логических оснований теоретического знания. Это произошло благодаря открытию новых направлений: топологии; функционального анализа; дискретной структуры; информатики и кибернетики; компьютерного моделирования и т. д. С развитием новых технологий определяющими стали компьютеризация и информатизация. Следует отметить, что большинство учёных всегда отмечали плодотворность открытых математических средств как активного предсказательного начала. Так, американский математик начала XX века Морис Клайн, ссылаясь на Исаака Ньютона, писал, что его фундаментальный труд «открыл перед человечеством новый мир – Вселенную, управляемую единым сводом физических законов, допускающих точное математическое выражение» [1, с. 39]. «Математические начала натуральной философии» Ньютона содержат грандиозную схему, охватывающую падение камня, океанские приливы, движения планет и их естественных спутников, блуждания комет и величественное движение звездного свода» [6, с. 107–108]. Интерпретируя математические знания с философским, диалектическим мировоззрением, студенты-математики формируют научный взгляд на реальный мир.

То же происходит в процессе преподавания философии студентам по специальности «теоретическая механика», когда необходимо изучаемым в курсе процессам, явлениям и законам давать философское истолкование и на конкретных научных фактах подводить слушателей к необходимости понимания общих законов диалектики. По словам Ф. Энгельса, «это нужно делать для того, чтобы научное мировоззрение нашло себе подтверждение, проявило себя в конкретных фактах и законах науки» [3, с. 35].

Механика представляется наукой о механических формах движения тел, которые в природе не изолированы друг от друга, а взаимодействуют между собой. К основным понятиям в механике относятся сила и движение. Сила – величина, характеризующая действие одного тела на другое, в результате которого происходит изменение состояния первого тела: изменяется его скорость или тело выходит из состояния покоя. Изменение положения тела в пространстве относительно других тел с течением времени называется механическим движением. При этом тела взаимодействуют по законам механики. Ф. Энгельс раскрыл философское содержание понятия механической силы. Он положил в его основу закон неуничтожения движения. «Механическая сила – движение, которое в механической форме передается от одного тела к другому при их взаимодействии. Это важно знать при решении задач динамики» [4, с. 174].

Закон действия и противодействия в механике представляет собой наглядное проявление диалектического Закона единства и борьбы противоположностей. Глубокий диалектический смысл имеет закон относительного движения тел в динамике, который выступает как единство относительного – ускорения, зависящего от выбора системы отсчета, и абсолютного – силы, независящей от выбора системы отсчета.

Порой мы видим в механике, как количественные изменения приводят к качественно новым результатам. Так, при приближении скорости движения тела к скорости света законы Ньютона переходят в качественно иные, релятивистские законы [6, с. 107–108]. Изучение студентами курса теоретической механики предмета философии способствует развитию у них системного мышления.

Среди фундаментальных наук, являющихся мощным двигателем современного научно-технического прогресса, важное место занимает химия – одна из естественных наук, изучающая химическую форму движения материи.

Под химической формой движения материи понимается качественное изменение веществ, превращение одних веществ в другие. В химических процессах происходит обмен атомами между молекулами различных веществ или перераспределение электронов между атомами, разрушение одних и возникновение других молекул. В результате такого обмена возникают новые вещества с новыми физическими и химическими свойствами. «Менделеев, открыв общий периодический закон, теоретически вывел из него необходимость существования других элементов и даже частично описал их свойства. Впоследствии всё это имело практическое доказательство» [2]. Читая курс философии на химическом факультете, преподаватель с самого начала должен обратить внимание студентов на то, что философские понятия, положения и выводы диалектики, способствующие также и творческому мышлению, подтверждают и закрепляют понятия и законы в химической науке. Тем более если раньше химия была лишь вспомогательной наукой для совершенствования производства, то сегодня она стремится к познанию внутренних закономерностей материи, создает новые свойства веществ, дает возможность для практического использования теоретических знаний, среди которых философское мировоззрение на диалектическое развитие мира повышает ценность химии как науки.

Преподавание философии студентам факультета геологии также нацелено на вооружение будущих геологов научным мировоззренческим инструментарием. В философском плане предмет геологии – это так называемая геологическая форма движения материи. Представляя собой комплекс наук о составе, строении и истории развития земной коры и Земли, геология изучает закономерности и последовательность образования осадочных, изверженных и метаморфических горных пород, месторождения полезных ископаемых, смену физико-географических условий и историю органической жизни на Земле. Философы полагают, что геологическое движение в качестве главной формы движения материи включает в себя механическое, физическое и химическое движение, которые в их внутреннем единстве взаимодействуют между собой. Однако при этом нельзя утверждать, что сущность геологических процессов сводится ко всем трем формам движения, действующим одновременно, или же к одной из них, которая выступает в таком случае в качестве главного, определенного (а иногда и единственного) фактора, целиком обуславливающего важнейшие процессы, происходящие в земной коре и других геосферах Земли. В качестве примера преподаватель может сослаться на процессы осадочного породообразования, в которых большую роль играет состав и взаимодействие частиц будущего осадка, а также на условия, в которых происходит породообразование.

Философия дает «понимание общего, к которому мы постоянно обращаемся в лице диалектики, что говорит о том, что при определенных обстоятельствах или при решении стратегических задач в определенных делах без нее нам не обойтись, независимо от того, сознаём мы это или нет» [7].

Диалектика наряду с прочими науками указывает и предупреждает на каждом шагу и в общих чертах о грядущих событиях и необходимости на перспективу, предупреждая наши ошибки в меру наших познаний её. «Некоторые проявления диалектики в свете других точек зрения выглядят как старые банальности. Это так и есть. Но за любой банальностью скрыта бездонная материальная природа – всесторонний и бесконечный в пространстве и времени объект, объединяющий всё и дающий нам понимание всего этой своей универсальной связью с диалектикой» [7].

Литература

1. Клайн М. Математика. Поиск истины / М. Клайн. – М.: Мир, 1988. – 296 с. – С. 39.
2. Математизация как форма интеграции научного знания [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.diploma.ru/work/116815>.

3. Математизация как форма интеграции научного знания [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://www.diploma.ru/work/116815>.

4. Маркс К. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – Т. 20. – 1961. – С. 35.

5. Маркс К. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – Т. 39. – 1966. – С. 174.

6. Мужество мысли : репортаж из Голубого зала И. Клямкина и А. Ципко // Комсомольская правда. – 8 декабря 1967. – С. 2. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://www.caute.ru/ilyenkov/texts/int/virtu.html/>.

7. Ньютон И. Математические начала натуральной философии / И. Ньютон ; под ред. Л.С. Полака ; перевод с латинского и комментарии А.Н. Крылова. – М. : Наука, 1989. – 678 с.

8. Что такое точка зрения вообще и философская точка зрения в частности. набросок диалектики [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: <http://www.neizvestniy-geniy.ru/cat/literature/kritik/762004.html?author>.

9. Шинкарук В.И. Мировоззрение, наука и философия / В.И. Шинкарук // Философские науки. – 1978. – № 1. – С. 99.

Аннотация

Мамедова К. Н. Необходимость формирования философского мировоззрения в обучении студентов технических курсов. – Статья.

В прогрессивных странах высшее образование – само собой разумеющийся факт. Оно дает знание своей специальности и статус в обществе, а также включает эрудицию, основанную на общенаучных, философских, общекультурных и специальных знаниях, позволяющих воспринимать и осознавать окружающий мир в его целостности и нести личностную ответственность не только за себя, но и за всех членов общества. В этом аспекте в статье дан ответ студентам технических вузов о необходимости их обучения основам философии, в которой автор видит результат адекватного восприятия окружающего мира и познавательной деятельности, направленной на его преобразование. Опыт полученных достижений в области физики, математики, теоретической механики, химии, геологии доказывает, что без философской базы открытия в этих фундаментальных науках не состоялись бы. Статья направлена на повышение интереса студентов технических вузов к курсу философии.

Ключевые слова: философия, научное мировоззрение, фундаментальные науки, технические специальности, познание картины мира, общенаучное построение.

Анотація

Мамедова К. Н. Необхідність формування філософського світогляду в навчанні студентів технічних курсів. – Стаття.

У прогресивних країнах, вища освіта – зрозумілий факт. Вона дає знання своєї спеціальності і статус у суспільстві, а також включає ерудицію, засновану на загальнонаукових, філософських, загальнокультурних і спеціальних знаннях, що дають змогу сприймати й усвідомлювати навколишній світ у його цілісності, нести особисту відповідальність не тільки за себе, а й за всіх членів суспільства. У цьому аспекті в статті дано відповідь студентам технічних вишів про необхідність їх навчання основ філософії, в якій автор бачить результат адекватного сприйняття навколишнього світу й пізнавальної діяльності, спрямованої на його перетворення. Досвід отриманих досягнень у галузі фізики, математики, теоретичної механіки, хімії, геології доводить, що без філософської бази відкриття в цих фундаментальних науках не сталися б. Стаття спрямована на підвищення інтересу студентів технічних вишів до курсу філософії.

Ключові слова: філософія, науковий світогляд, фундаментальні науки, технічні спеціальності, пізнання картини світу, загальнонаукове побудова.

Summary

Mamedova K. N. The need for the formation of philosophical outlook in teaching students technical courses. – Article.

In progressive countries, higher education – evident fact. It gives knowledge of their specialty and status in society, and also includes erudition, based on the general scientific, philosophical, general culture and special knowledge, allowing to perceive and understand the world in its entirety, and to bear personal responsibility not only for themselves but also for all members of society. In this aspect, the article contains the answer students of technical universities the need of learning the basics of philosophy, in which the author sees the result of an adequate perception of the world and cognitive activity aimed at its transformation. Experience obtained achievements in the field of physics, mathematics, theoretical mechanics, chemistry, geology, proves that without the philosophical bases of these discoveries in the basic sciences, would not have occurred. The article aims to raise interest in students of technical colleges to the course philosophy.

Key words: philosophy, scientific outlook, basic sciences, engineering profession, knowledge of the world picture, general scientific construction.

УДК 316.42

А. С. Мурсалова
докторант факультета теології
Бакинського державного університета

НАСЛЕДСТВЕННОЕ ПРАВО В АВРААМИЧЕСКИХ РЕЛИГИЯХ

Религиозная картина мира представляет собой целостную систему представлений об общих свойствах и закономерностях природы, возникающих в результате обобщения и синтеза религиозного опыта людей. Разные системы представлений о человеке предполагают и различия в этических ценностях. У этих трех авраамических религий больше сходства, чем различий, хотя исторически сложилось так, что именно различиям придавалось решающее значение. Все они верят в одну единственную жизнь, за которой следует рай или ад. Они соглашаются в том, что Богу противостоит зло в лице Сатаны, который искушает и губит грешников, заставляя их не повиноваться закону Бога.

Все эти религии ориентированы на пророков, причем только в христианстве пророк становится божественным. Каждая из этих религий считает себя единственно истинной религией и утверждает, что неверующих ждет осуждение. Все три библейские религии основаны на монотеизме и дуализме, на вере в то, что человек вечно отделен от Бога и его высочайшее предназначение – достичь рая. Все они полагаются не столько на внутренний опыт или мистический контакт и руководство, сколько на священные ритуалы, веру и труд, которые ведут человека к Богу. Каждая из этих религий верит, что Бог имеет особый договор (завет) со своими приверженцами, хотя условия договора различны. Верующие всех авраамических религий хоронят своих мертвых в земле в предвидении того, что физическое тело будет однажды воскрешено на земле, встав из могилы в Судный День.

Цель статьи – сравнительный анализ вопросов права в указанных религиях на основе религиозных источников.

Иудаизм. Право наследования – это право вступать во владение имуществом, принадлежавшим умершему лицу. Основы еврейского права наследования заложены в Пятикнижии (Чис. 27:7–11) и развиты в трактатах Талмуда (например, ББ. 8:9), а также в трудах галахических авторитетов позднейшего времени. В Библии хорошо отражены правовые представления эпохи патриархов. У древних евреев, как и у многих других народов древности, право наследования первоначально определялось обычаем. После смерти главы семьи владение семейным имуществом естественно переходило к его первородному сыну. При отсутствии сыновей умирающий мог назначить своим наследником друга, иногда даже в обход близкого родственника. Так, Авраам, потеряв надежду иметь собственных детей, готов был назначить своим наследником раба Эли-эзера (Быт. 15:2–3) при жизни своего племянника Лота. Отец мог предпочесть в качестве наследника одного из своих сыновей другому, даже первенцу. Авраам, по настоянию Сарры, изгнал Агарь с сыном Исмаилом, чтобы сын рабыни не наследовал вместе с Исааком (Быт. 21:10). Позднее он из таких же соображений отослал своих сыновей, рожденных наложницами, дав им подарки (Быт. 25:6). Иаков, однако, не проводил различия между своими детьми от жен и от наложниц (Быт. 49) и даже включил в число наследников своих внуков Эфраима и Менаше (Быт. 48:5–6).

Жена не имела права наследования. Жены и наложницы рассматривались как часть имущества, переходившего к наследникам (ср. II Сам. 16:21–22; I Ц. 2:22). Дочери также первоначально не считались наследницами отца; после замужества женщина становилась собственностью семьи мужа. То, что Иов дал своим дочерям «наследство между братьями их» (Иов 42:15), было, видимо, исключением. Из рассказа об Ифтахе следует, что сын блудницы не мог претендовать на наследство наравне с сыновьями жены (Суд. 11:1–10). В Библии рассказывается, что дочери Цлофхада

обратились к Моисею с просьбой дать им надел умершего отца, не оставившего сыновей. Моисей при этом четко определил порядок наследования: «... если кто умрет, не имея сына, то передайте удел его дочери его. Если же нет у него дочери, передайте удел братьям его. Если же нет у него братьев, отдайте удел братьям отца его. Если же нет братьев отца его, отдайте удел близкому родственнику из поколения его, чтобы он наследовал его...» (Чис. 27:8–11). Этот закон допускает достаточно широкую трактовку понятия «близкий родственник». В книге «Второзаконие» закрепляется право первенца на двойную часть наследства, даже если он сын нелюбимой жены (Втор. 21:15–17).

Право наследования в галахическом праве. Законоучители Талмуда (ББ. 111–120) и позднейшие галахисты развили библейское законодательство и установили следующий порядок наследования (Майм. Яд., Нахалот 1:1–3; Ш. Ар. ХМ. 276:1): сыновья умершего и их потомство; дочери и их потомство; отец умершего; братья и их потомство; сестры и их потомство; дед по отцу; братья отца и их потомство; сестры отца и их потомство; прадед по мужской линии и т. д.

В число наследников законоучители включили также мужа покойной (ББ. 111б). Были подтверждены право первенца на двойную долю наследства и право каждого из остальных сыновей на одну долю. Сын, родившийся после смерти отца (Иев. 67а), а также мамзер рассматривались как законные наследники своего отца, в отличие от сына рабыни или нееврейки [там же]. В случае смерти сына при жизни отца, согласно Галахе, право на причитающуюся ему долю наследства переходит к его детям. Если сын умирает бездетным при жизни матери, его братья по отцу не имеют права на наследство его матери. Однако если сын пережил свою мать хотя бы на один час, он считается ее наследником, и в качестве его наследников его братья по отцу приобретают право на наследство его матери (ББ. 114б; Майм. Яд., Нахалот 1:13; Ш. Ар. ХМ. 276:5).

Дочери и их потомство становятся законными наследниками лишь при отсутствии у родителей сыновей или внуков от последних (включая внучек, по постановлению Иоханана бен Заккай – ББ. 115б). Хотя законоучители Талмуда отрицали права наследования дочерей, они постановили, что дочери должны получать содержание до своего выхода замуж, причем право дочерей на содержание предшествует праву наследования сыновей: если наследство невелико, дочери получают содержание, а сыновья порой вынуждены нищенствовать (Кт. 4:6; 13:3; 9:1).

Муж, согласно галахическому праву, наследует жене, но жена не наследует мужу. Вдова имеет право на содержание до нового замужества. Право наследования мужа распространяется только на имущество, действительно принадлежавшее его жене в момент ее смерти, но не на имущество, которое досталось бы ей, если бы она оставалась в живых. Если муж умирает раньше жены, его родственники не являются ее наследниками. Мужчина не является наследником обрученной с ним (аруса; Иев. 29б).

Если брак признан незаконным, влекущим за собой карет, муж не имеет права наследования своей жене; если же такой брак наказывается лишь бичеванием, то муж не теряет этого права (Тосеф., Иев. 2:3). Муж является также наследником жены, отступившей от иудаизма (Бх. 52б; Иев. 24а–б). Если же он отказался жениться на вдове брата и предпочел обряд халицы, он сохраняет лишь право на равную с другими братьями долю наследства. Право мужа наследовать имущество жены ущемляло интересы родственников и наследников покойной. Ряд такканот ограни-

чил право наследования мужа в пользу наследников жены. Важнейшее из них (такканат Толедо) гласило, что имущество жены, умершей раньше мужа, должно быть разделено поровну между мужем и детьми; при отсутствии детей это имущество должно быть разделено между мужем и теми, кто унаследовал бы имущество жены в случае, если бы она пережила мужа. Целью этого постановления было предотвратить переход всего наследства семьи жены к ее мужу.

Важные изменения в законы о правах вдовы на имущество покойного мужа внесли такканот Толедо и Молины, преследовавшие цель оградить наследников мужа от притязаний вдовы на принадлежавшее ему имущество. Согласно этим такканот, жена не имеет права претендовать (при наличии детей) более чем на половину общей стоимости наследственного имущества.

После смерти какого-либо лица его имущество, согласно галахическому праву, переходит немедленно и автоматически к его наследникам. Наследник не может отказаться от своей доли наследства, однако может подарить или продать ее как свою собственность. Исключением является право первородства (Тур. ХМ. 278; Ш. Ар. ХМ. 278:10). Наследники покойного обязаны выплатить его долги, даже если величина наследства недостаточна для этого. Однако муж может отказаться от наследства жены при соблюдении определенных условий. Долги покойного не взыскиваются с его наследников до достижения ими совершеннолетия, за исключением тех случаев, когда взыскиваемая сумма будет использована в их интересах.

Начиная с эпохи эмансипации, право наследования у евреев в странах рассеяния все более определяется законодательством этих стран. В Государстве Израиль вопросы права наследования регулируются Законом о наследстве (1965), сменившим ранее действовавшее законодательство периодов Османской империи и британского мандата [2; 6; 7].

Христианство. Право первородства: на страницах Священного Писания многократно упоминается понятие первородства, в частности, применительно к наследованию. В числе преимуществ первородного сына перед своими братьями было право на двойную часть из имущества отца. В Книге «Второзаконие» о наследственных правах сыновей, рожденных нелюбимой и любимой женами (Втор. 21, 15–17), говорится, что более сильная привязанность мужа к какой-либо из жен не должна отражаться на судьбе детей. Наследство разделялось по числу сыновей плюс один. Старший сын получал двойную долю. Такова была обычная практика на всем древнем Ближнем Востоке. Следует заметить, что размер наследственной доли первенца был точно определен (двойная часть имущества отца).

Общее правило о наследниках-сыновьях. Исключение для наследниц-дочерей. В Книге Иезикииля сказано: «Только к сыновьям его должно переходить наследие его» (Иез. 46, 16–17). Однако в ряде случаев в Библии говорится о наследовании отцовского имущества дочерьми. Так, в главах 28–30 Книги Бытие рассказывается о том, на каких условиях Иаков служил у Лавана, о дочерях Лавана Лии и Рахили, ставших женами Иакова. Когда Иаков собрался вместе с женами и детьми бежать от Лавана, Рахиль и Лия сказали: «... ибо он продал нас и съел даже серебро наше» (Быт. 31, 14–16). Комментаторы отмечают, что дочери осуждали Лавана за то, что он «продал их в замужество». Платой за каждую из них была работа Иакова на Лавана. По закону, денежная сумма, подаренная Лавану при замужестве Лии и Рахили, хотя бы частично должна была достаться дочерям. Выходит, что дочери имели право только на содержание из отцовского имущества до своего замужества и при выходе замуж получали иногда приданое.

В Книге Числа (Числ. 27, 8–11) сформулирован общий закон о наследовании земли: «И сынам Израилевым объяви и скажи: если кто умрет, не имея у себя сына, то передавайте удел его дочери его; Если же нет у него дочери, передавайте удел братьям его; Если же нет у него братьев, отдайте удел его братьям отца его; Если же нет братьев отца его, отдайте удел близкому его родственнику из поколения его,

чтоб он наследовал его; и да будет это для сынов Израилевых постановлено в закон, как повелел Господь Моисею». Таким образом, со времен Книги Числа (период до 1406 г. до Р. Х.) в древнем Израиле существовало наследование земельного надела дочерью умершего, обремененное условием о принадлежности ее будущего мужа к колену наследодателя. В Книге Иова читаем: Иов. 42, 15 «И было у него семь сыновей и три дочери» и «... дал им отец наследство их между братьями их».

Раздел наследственного имущества при жизни отца в древнем Израиле. С позиций современного законодательства о наследовании подобная постановка вопроса ошибочна, однако в древнем Израиле возможность раздела наследственного имущества при жизни отца являлась одной из существенных характеристик института наследования. В рассмотренных выше библейских повествованиях о дочерях Лавана и Иова, о сыне Авраама Исааке наследственное имущество было получено детьми ранее смерти отца. Библисты отмечают, что «в восточных странах наследство детям выдавалось еще при жизни их отца». В Евангелии от Луки (время написания I в. по Р. Х.) излагается притча о блудном сыне: «... у некоего человека было два сына; И сказал младший из них отцу: «Отец! дай мне часть имения». И отец разделил им имение. По прошествии немногих дней младший сын, собрав все, пошел в дальнюю сторону и там расточил имение свое, живя распутно» (Лук. 15, 11–13). Не случайно Книга Притчей Соломоновых предупреждает: «Наследство, поспешно захваченное вначале, не благословляется впоследствии» (Притч. 20, 21). Во времена Нового Завета наследство открывалось лишь со смертью человека. В главе 9 Послания к Евреям Святого Апостола Павла говорится: «Потому что завещание действительно после умерших: оно не имеет силы, когда завещатель жив» (Евр. 9, 16–17).

Форма завещания. В древности завещательные распоряжения совершались в устной форме. О письменных завещаниях мы встречаем указания лишь в позднейшие времена. Так, в главе 3 Послания к Галатам Святого Апостола Павла читаем: «Братия! Говорю по рассуждению человеческого: даже человеком утвержденного завещания никто не отменяет и не прибавляет к нему» (Гал. 3, 15).

Отстранение от наследования детей наложницы. В древнем Израиле, помимо жен, мужчине не запрещалось иметь также наложниц. «Обычно наложницами становились женщины, не имевшие приданого, и потому их дети не могли претендовать на наследство. Отец мог назначить кого-нибудь из них своим наследником, если его первая жена не родила сына». От наложницы Агари родился сын Авраама Измаил (Быт. 16, 1–16). Через несколько лет у жены Авраама Сарры родился сын Исаак (Быт. 21, 2). После смерти Сарры (Быт. 23, 2) Авраам взял наложницу Хеттуру (Быт. 25, 1: Первая книга Паралипоменон 1, 32), которая родила Аврааму пятерых сыновей (Быт. 25, 1–4). Поскольку Хеттура была наложницей Авраама, Священное Писание нигде больше не говорит о ее детях как о потомстве Авраама.

Недостойные наследники. Библейским установлениям известно понятие, которое в современной цивилистике именуется «недостойные наследники». Так, в главе 21 третьей книги Царств читаем о том, что у Навуфея в Изрееле был виноградник подле дворца Ахава, царя Самарийского. Ахав потребовал, чтобы Навуфей отдал ему этот виноградник в обмен на лучший или на серебро. «Но Навуфей сказал Ахаву: сохрани меня Господь, чтоб я отдал тебе наследство отцов моих!» (3 Цар. 21, 3). С помощью жены Ахава Навуфей был обвинен в хуле на Бога и царя и побит камнями (3 Цар. 21, 5–13). Когда Ахав услышал, что Навуфей убит, он пошел к винограднику, чтобы завладеть им. По слову Господа навстречу Ахаву вышел Илия Фесвитянин, чтобы сказать ему веленное Господом: «И скажи ему: «так говорит Господь: ты убил и еще вступаешь в наследство?»» (3 Цар. 21, 19). В Книге Притчей Соломоновых сказано: «Разумный раб господствует над беспутным сыном и между братьями раздает наследство» (Притч. 17, 2).

Изложенное позволяет сделать вывод о многообразии и сложности библейских установлений о наследовании, о длительном историческом развитии нормативной регламентации наследственных отношений. Анализ на определенном уровне категорий наследования в библейском учении, безусловно, обогащает цивилистические исследования наследственных отношений и их нормативного регулирования [2; 6; 7].

Ислам. На протяжении многих веков мусульманское право являлось доминирующим для большинства стран, население которых исповедовало ислам. Его особенность заключалась в уникальном сочетании правовых установлений с религиозной догматикой и моральными установками [1]. Законодательство этих стран брало за основу «божественные» источники и их толкование, создавало собственное законодательство, часто буквально повторяющее заветы Пророка Магомета (вернее, их интерпретацию), а временами модифицировало их в своих интересах.

В мусульманском праве предусматриваются два основания наследования – по закону и по завещанию. Коран предусматривает достаточно жесткие и четко определенные нормы наследования, порядок и очереди наследования, доли, причитающиеся родственникам умершего. Наследственное право – это одна из немногих отраслей, которая непосредственно урегулирована текстом самого Корана. Этим объясняется тот факт, что наследственный раздел мусульманского права сохраняет свою актуальность и непосредственно применяется законодательством многих стран и по сей день. В мусульманском праве юридические принципы, неразрывно связанные с религией, считаются неизменными. В Коране содержится 35 стихов, касающихся наследования, из них большая часть закрепляет перечень наследников в силу родства и порядок распределения между ними наследственного имущества и несколько стихов содержат нормы, касающиеся наследования по завещанию.

При этом следует отметить, что, хотя наследование по завещанию признается, оно имеет второстепенное значение и ряд существенных ограничений, самым главным из которых является то, что завещано, может быть не более одной трети от всей наследственной массы: две трети должны в любом случае перейти наследникам по закону. Данное правило призвано защищать интересы семьи, права наследников, особенно наследников женского пола, для которых наличие собственности имеет ключевое значение при определении их будущего.

Для призвания к наследованию необходимо, чтобы наследник был живым или зачатым (ребенок считается живым, если «половина его тела вышла из утробы матери»), быть связанным родством, браком, патронатом, казначейством (бейт-ал-мал), не потерявшим право на наследование. Если при большом количестве наследников фарз общее число долей, причитающихся всем этим наследникам, превысит размер наследства, то применяется принцип аул – пропорциональное уменьшение размера получаемого наследства, а знаменатель долей повышается на сумму всех числителей, остающихся неизменными. Если еще останется доля в имуществе за вычетом всех долей наследников фарз при отсутствии наследников асиб, то она передается в бейт-ал-мал (казначейству). Согласно законам шариата, после смерти мусульманина его наследники обязаны выполнить четыре важнейшие обязанности: оплатить расходы на погребение умершего; выплатить все долги; выделить долю наследникам по завещанию; распределить оставшуюся собственность между наследниками в соответствии с законами шариата.

В мусульманском праве всех лиц, имеющих права на наследование в силу родства, принято разделять на две группы. Первая группа – наследники, которые имеют право на получение фиксированной доли наследства. Они перечислены в священных книгах мусульман – Коране, Сунне; некоторые были добавлены с помощью правовой доктрины и использования принципа аналогии права. К их числу относятся отец, мать, муж, жена, дочь, полнокровная, единокровная (с общим отцом) и единоутробная (с общей матерью) сестра,

полнокровный и единокровный брат. К этой категории с обязательной долей относятся отец и мать умершего, переживший супруг (супруга). Они получают по одной шестой всего имущества, если умерший оставил ребенка, а если нет ребенка, то мать получает одну треть наследства, если остались братья, то мать получает одну шестую наследства. Половина имущества жены, не оставившей потомства, принадлежит ее овдовевшему мужу, а если оставила потомство, то мужу принадлежит одна четверть наследства. Жены имеют право на получение четверти наследства умершего, если от мужа не осталось детей, а если остались дети, то жены получают только по одной восьмой наследства. Если у умершего не осталось детей, то наследуют восходящие родственники, а мать получает одну шестую часть наследства. Как видно, доля матери наполовину меньше доли отца. Вторая группа – так называемые «остаточные наследники», которые делят между собой наследственное имущество, оставшееся после уплаты всех долгов, выполнения завещательных распоряжений умершего и выдела долей наследникам первой группы. Если наследники отсутствуют, то тогда все имущество умершего делится между наследниками второй группы. Сюда относятся дед и бабка; дочь и внучка, единоутробные братья и сестры, полнокровные и единокровные сестры. Дед и бабка при наличии других наследников имеют право вместе на одну шестую наследства. Дочь и внучка по отцовской линии становятся наследниками при отсутствии потомства мужского пола. Единственная дочь получает половину наследства, а если остались дочери, то они получают в равных долях две трети наследства. В случае отсутствия сыновей и дочерей единственная внучка получает половину наследства, а если внучка призывается к наследству вместе с ее сестрами и двоюродными сестрами, то ей приходится две трети наследства [8].

Нельзя обойти вниманием *наследование по завещанию*. С одной стороны, составление завещания приветствуется и даже поощряется Кораном, с другой – на содержание завещания накладываются значительные ограничения. Самым главным из ограничений является то, что наследоваться по завещанию может не более одной трети от всей наследственной массы. Данная норма закреплена Кораном и призвана обеспечить благосостояние семьи в случае потери кормильца. Вторая группа ограничений касается лиц, которые не могут быть наследниками по завещанию, это наследники, которые в силу кровного родства не могут одновременно быть наследниками по завещанию, и не мусульмане не могут быть наследниками мусульманина (мусульманин также не может наследовать после «неверных»). Завещателем не может быть несостоятельный должник, убийца покойного, наследники по закону не могут быть наследниками по завещанию.

На основании вышесказанного можно сделать вывод, что наследование в мусульманском праве – это чрезвычайно сложный, многогранный институт, в котором выражены многие глубинные и уникальные особенности и самой мусульманской правовой системы, и ислама как религии. Отношения по наследованию, которые обычно регулируются нормами гражданского права, в большинстве мусульманских стран не попадают под действие гражданских кодексов. Это можно объяснить тем, что Коран, являющийся главным священным текстом мусульман, содержащий прямые указания о правилах и принципах раздела наследства, и нормы, тесно связанные с религией, отличаются особой стабильностью и неизменностью. Порядок наследования, закрепленный Кораном, продолжает доминировать в большинстве мусульманских стран. Наследование – одно из наиболее актуальных аспектов права ислама, являющегося универсальной религией, распространившейся по всему миру, и потому заслуживает самого пристального изучения как возможный ключ к пониманию этой религии и ее последователей [3; 4; 5].

Ислам предполагает веру и вера здесь не вера в парадокс распятого Бога, неотделимая от любви к нему, а подчинение указаниям Аллаха, данным через пророка в Коране. Эти указания ясны и понятны для людей. Они относятся к немногим и несложным (поэтому они и должны исполняться неукоснительно) ритуальным предписаниям и относительно разрабо-

танным уже в Коране правовым нормам, касающимся брака, развода, наследования, наказаний за преступления. Характер ислама предопределяет проникновение религиозной модели мира в саму ткань социально-политической жизни мусульман. Такая система оказывается гораздо устойчивее других религий. Именно поэтому, очевидно, она не создала предпосылок для прорыва к новой, уже нерелигиозной цивилизации.

Литература

1. Журнал «Наследственное право». – 2011. – № 4. – С. 18–21.
2. Жидкова О.А. История государства и права зарубежных стран : [учебник] / О.А. Жидкова, Н.А. Крашенинникова. – М., 2001. – Ч. 1. – 2001.
3. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики / Л.Р. Сюкияйнен. – М., 1986.
4. Шайдуллина Л.И. Арабская женщина и современность / Л.И. Шайдуллина. – М., 1978.
5. Науменко О.В. Наследование в мусульманском праве / О.В. Науменко // Вестник ЮУрГУ. – 2010. – № 18. – С. 92–95.
6. Щекин Г.В. Религии мира : [справ. метод. пособ.] / Г.В. Щекин. – 2-е изд. – К., 2011.
7. Мунчаева Ш.М. Религия. История и современность : [учебник для вузов] / Ш.М. Мунчаева. – М., 2011.
8. Коран, Ниса 4/11, 12, 176.

Аннотация

Мурсалова А. С. Наследственное право в авраамических религиях. – Статья.

В трех авраамических религиях больше сходства, чем различий, хотя исторически сложилось так, что именно различиям придавалось решающее значение. Чрезвычайно

сложным и запутанным было наследственное право, которое к тому же имело существенные различия в религиях. Разные системы представлений о человеке предполагают и различия в этических ценностях. Мы постарались объективно описать наследственное право в этих религиях.

Ключевые слова: авраамические религии, наследственное право, наследник.

Анотація

Мурсалова А. С. Спадкове право в авраамічних релігіях. – Стаття.

У трьох авраамічних релігіях більше схожості, ніж відмінностей, хоча історично склалося так, що саме відмінностям надавалося вирішальне значення. Надзвичайно складним і запутаним було спадкове право, яке до того ж мало істотні відмінності в релігіях. Різні системи уявлень про людину припускають і відмінності в етичних цінностях. Ми постаралися об'єктивно описати спадкове право в цих релігіях.

Ключові слова: авраамічні релігії, спадкове право, спадкоємець.

Summary

Mursalova A. S. Inheritance law in Abrahamic religions. – Article.

In these three Abrahamic religions are more similarities than differences, though historically differences attached decisive importance. It is extremely complex and confusing was the law of succession, which also had significant differences in the different religions. Different representations of the person suggest the differences in ethical values. We try to objectively describe the law of succession in these religions.

Key words: Abrahamic religions, law of inheritance, heir.

УДК 1(314/316)+308+316(93/94)

О. Г. Найдьонов

кандидат філософських наук, доцент,
докторант відділу інтернаціоналізації вищої освіти
Інституту вищої освіти
Національної академії педагогічних наук України

ПОГЛЯДИ ПИТИРИМА СОРОКІНА НА ПРИЧИНИ Й ФАКТОРИ РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА

Видатний російсько-американський соціолог Питирим Олександрович Сорокін (1889–1968) зробив суттєвий внесок у теорію соціогенезу. Його як працівника Петроградського університету було вислано за кордон у вересні 1922 р. під час заходу більшовицького уряду РРФСР щодо висилки неугодовних владі інтелектуалів, який отримав назву «Філософський пароплав». У 1923 р. він назавжди переїздить із Європи до Америки, де в 1930 р. стає громадянином США, а від президента Гарвардського університету отримує персональне запрошення посісти посаду професора. В університеті П. Сорокін став засновником соціологічного факультету, був відомий як затятий противник комунізму, який він називав «шкідником людини». Учений зробив внесок у теорію соціальних циклів, який по достоїнству можна оцінити, розглянувши еволюцію поглядів ученого на процеси взаємин суспільства й особистості.

Дослідженням поглядів П. Сорокіна на причини та фактори суспільного розвитку займалися такі дослідники, як В.В. Василенко [1], В.І. Добренев [2], В.А. Кордун [3], Ю.Ю. Кулакова [4], В.С. Ломоносова [5], В.Г. Лук'янов [6], Г.А. Осипов [7], І.В. Пономарева [8], В.А. Шаповалов [9], Р.П. Кузорт та Е.В. Кінг [10], К. Гамбесі [11], Б.В. Джонстон [12] та інші. Указану тему вони розглядають побіжно чи в контексті дослідницького завдання, яке вирішують у праці. Узагальненого дослідження філософсько-соціологічного надбання вченого щодо питання механізмів і рушійних сил соціальної еволюції знайти не вдалося.

Метою статті є простеження й узагальнення поглядів П. Сорокіна в обсязі, який допускає стаття, на причини та фактори розвитку суспільства. Обґрунтовується динамічність поглядів ученого на цю складну тему, де в остаточному варіанті головною причиною він убачає світ понять, якими користуються в суспільстві.

На початку свого творчого шляху вчений активно відстоював велике призначення людини творити історію й соціальну еволюцію. Він перебував під сильним впливом поглядів О. Конта, Г. Спенсера і професора Л.І. Петражицького [13], який спробував розглянути теорію права крізь призму психологічного підходу. У роботі «Історична необхідність», написаній у роки першої світової війни, П. Сорокін прямо ставить запитання: що становить необхідну та головну умову появи й розвитку людства? Двозначностей у відповіді, вважає він, бути не може. Безумовно, такою необхідною і достатньою умовою є сама людина з усіма своїми властивостями й потребами. «З її появою почалася історія людства, і з її зникненням вона скінчиться... Усяка зміна історичного процесу, всякий крок уперед чи назад є справа людини і без неї не обходиться» [14, с. 519].

Соціолог зазначає тісний взаємозв'язок природи й людини: «Природа не є щось ціле, що протистоїть людині, а є сукупність окремих речей, які мають свої властивості, й однією з таких речей, найбільш досконалою та вищою, є людина». Одночасно він підкреслює автономність людини: індивід сам є частина природи, але частина, що володіє певними властивостями. «Тому історичні закони – її закони, тобто зв'язок її властивостей як певної частини світу» [14, с. 520]. Для кращого осмислення соціального розвитку вчений обґрунтовує необхідність урахувати еволюцію психофізичної основи людини, яка і творить історію. «Володіючи певною психофізичною організацією, – пише П. Сорокін, – шляхом незліченних страждань і досвіду, які опрацьовані інтелектом як потужним засобом творчості іс-

торії, що ставить собі цілі й досягає їх, людина була завжди єдиним творцем своєї історії». Соціальна еволюція та людська історія нерозривно пов'язані між собою. У свою чергу, «в історії ... не може бути жодного історичного факту, який суперечив би властивостям людини або здійснився би без неї». Тому, вважає дослідник, не можна говорити про будь-які зумовленості, про незалежні від людини закони та хід історії, про неможливість переступити ці закони. Говорити так – «значить плавати в безмежних туманах помилок». Він глибоко переконаний, що людина може творити свою історію, удосконалюючи соціальну організацію.

У ранніх роботах він дотримується погляду про те, що джерелом, яке ініціює початок, більше того, є основою і стрижнем саморозвиваючої соціокультурної системи «людина-суспільство», є людина. Учений вважає, що всі процеси у світі діляться на два розряди. В одних із них людина не бере участі, вони незалежні від неї, а в інших вона є вирішальною силою, і результати таких процесів визначаються її властивостями. «Такими властивостями, – зазначає П. Сорокін, – є певна психофізична організація, інтелект як потужний засіб впливу на середовище, свідомо-мотиваційна воля, здатність ставити собі цілі й в ім'я їх реалізації діяти тощо». Коли спрацьовують усі ці властивості, відбувається зміна середовища, умов, що оточують кожну особистість, тобто еволюція суспільства. Учений ставить знак рівності між зміною й історичним фактом: «... Інтегруючи маленькі зміни, вироблені кожною особистістю, ми отримуємо те, що називається історичним фактом або зміною» [14, с. 520]. Суспільні зміни не завжди є розвиток, це може бути й деградація, регрес суспільства.

В основу класифікації різних філософських і соціологічних течій, яку запропонував П. Сорокін, покладено принцип ототожнення або розрізнення ними понять «прогрес» і «еволюція». Він виділяє три напрями в соціальній філософії: перший ототожнює поняття еволюції та прогресу (теорія єдиної еволюції-прогресу – Ж.А. Кондорсе, О. Конт, Г. Спенсер); другий дотримується множинності еволюції-прогресу (Г. Тард, Л. Уорд, Н.К. Михайловський і П.Л. Лавров); третій намагається синтезувати перший і другий напрями (Е. Де-Роберті). На початку свого творчого шляху П. Сорокін в основних рисах поділяє погляди прихильників першого напрямку, хоча й визнає, що прогрес не є прямолінійним, а передбачає всілякі зигзаги, повороти, відхилення [15; 16; 17].

Мислителя цікавить співвідношення свідомого та несвідомого в механізмі розвитку суспільства. Усі дії («акти»), що здійснюються людиною, він ділить на дві категорії: несвідомі і свідомі. Перші, у свою чергу, класифікує на первинно-автоматичні, суто інстинктивні, які ніколи не усвідомлюються, і вторинно-автоматичні, які раніше були свідомими, але від частого повторення перестали бути такими. Поява останніх, на його думку, відбувається в результаті одноманітності умов або їх незначної мінливості [15]. А ось свідомими дії людини стають у результаті вторгнення незвичних умов у сферу її звичного життя. Чим складніше та мінливіше навколишнє середовище індивіда, тим складнішим повинен бути організм людини. Згідно з П. Сорокіним, фізичне середовище не може виступати постійним причинним фактором, роль вічного двигуна прогресу тут відіграє соціальне середовище: «У його механізмі знаходимо ми ті постійні дріжджі, які роблять необхідною постійну зміну, а разом із тим і зростання свідомості» [15, с. 288].

Британський філософ А. Тойнбі також дотримувався такої думки.

Оскільки індивіди за природою своєю значно різняться, то пристосування їх до нових умов відбувається неоднаково. У результаті наростає соціальний конфлікт між прихильниками старих і нових способів соціальної адаптації («конфлікт шаблонів»). Вирішується він двома шляхами: а) соціальна група перестає існувати як надіндивідуальна єдність; б) більш сильна частина групи насильно змушує дотримуватися соціальних норм за допомогою позитивних (нагород) і негативних (кар) впливів. Отже, конфлікт набуває свідомо вмотивованої форми [15, с. 310]. П. Сорокін звертає увагу на те, як розвиваються і яку роль виконують норми соціальної поведінки у функціонуванні суспільства. Учений виділяє три види соціальної поведінки особистості: належне, заборонене та рекомендоване. Соціально значимі дії індивіда визначаються шляхом не фізіологічної, а соціально-психічної спадковості: психологічного запліднення наступних поколінь попередніми за допомогою традицій, виховання й навчання. У цьому процесі соціолог надає пріоритет суспільству, однак у процесі соціально-інноваційної діяльності – людині, бо «родові ознаки колись також (відповідно до теорії еволюції) були індивідуально набутими ознаками» [15, с. 281]. Учений часто в міркуваннях звертається до ідей французького природознавця Ж.Б. Ламарка.

П. Сорокін у процесі соціальної еволюції відводить людині ключову роль, бачив перетворювальну силу людського розуму та можливість за його допомогою вдосконалювати соціальну організацію. Він уважав, що біологічний закон боротьби за існування, знищення слабких сильними в людському суспільстві не має місця. Людство замінює його законом взаємної допомоги й солідарності, «охорони слабких і пристосування умов до своїх потреб» [14, с. 521]. Досліджуючи соціотворчий потенціал людини, П. Сорокін задається питаннями: чи існують кордони впливу людини в природний процес соціального розвитку, чи існує межа, яку людство не може в ньому перетнути? П. Сорокін – переконаний оптиміст, він, ставши класиком філософсько-соціологічної думки й написавши свою найвідомішу книгу «Криза нашого часу», яка ввібрала в себе його принципові ідеї про кризу сучасної культури, зберіг впевненість у тому, що людство обов'язково впорається з труднощами, які постануть перед ним [18]. Витоки цієї переконаності ми знаходимо вже в перших його наукових працях, у яких він прагнув зрозуміти основні фактори соціального розвитку та місце в ньому людини.

Непрямым підтвердженням того, що П. Сорокін надавав великого значення вивченню механізму соціальної еволюції, є унікальна перша радянська програма викладання соціології, складена вченим у 1919 р. Теоретична соціологія, на його думку, повинна мати три основні розділи, один із яких він назвав «соціальна генетика». Ця теорія еволюції суспільного життя й окремих його сторін мала досліджувати закони розвитку соціальних явищ. «На відміну від багатьох, – зазначав учений, – під генетичною соціологією я розумію не вінегрет з історії окремих інститутів (сім'ї, релігії, форм політичного устрою тощо), їх студіювання є предметом історичних дисциплін, а дослідження їх виникнення та основних ліній розвитку у сфері народонаселення й суспільних процесів» [14, с. 533]. Соціальна генетика, за його задумом, повинна уявляти попередні два розділи: соціальну аналітику та соціальну механіку.

П. Сорокін окреслив коло питань, на які повинна дати відповіді генетична соціологія: як і чому зародилося спільне життя людей; яких змін знає анатомо-фізіологічна структура та психічне життя людини в процесі історичного розвитку й чому; яке за своєю будовою буде майбутнє «граничне» суспільство; посилюються чи послаблюються антагонізми соціальних сил тощо. Він уважав, що в соціально-філософській науці важливою є відмова від спрощеного монізму, який розглядає механізм людської історії як рівняння з одним невідомим. Соціологія розуміється дослідником «як наука по поведінку людей (форми, причини й

результати), що живуть у середовищі собі подібних, а не як наука про якесь єдине суспільство» [14, с. 533–534]. Соціологія при цьому повинна мати яскраво виражену практичну спрямованість.

Важливим є трактування П. Сорокіним поняття «соціальне явище» в монографії «Злочин і кара, подвиг і нагорода». «Соціальне явище, – писав він у 1913 р., – соціальний зв'язок, що має психічну природу та реалізується в свідомості індивідів, який водночас виходить за його межі за своїм змістом і протяжністю. Це те, що багато хто називає «соціальна душа», це те, що інші називають цивілізацією й культурою, це те, що треті визначають терміном «світ цінностей», на протиположність світу речей...» [15, с. 18]. Важко не помічати того, що психічне є апіорне зазначення соціальних явищ. Визначаючи соціальне явище як соціально-психічну взаємодію, він виділяє дві сторони соціального явища: внутрішню – психічну, зовнішню – символічну [15, с. 25–34]. Психічне начало П. Сорокін намагається простежити в найрізноманітніших категоріях. Наприклад, всяке право, зазначає молодий учений, складається з певних психічних переживань, а також певних символів, правових установ тощо, які об'єктивують першу категорію явищ [14, с. 46]. Особливу увагу він приділяє можливості правильної психічної взаємодії [15, с. 35–41]. На жаль, із роками психологічний струмінь його міркувань відтісняється на другий план, інтерес до вивчення культурних символів стає домінуючим.

Револьюційні потрясіння початку ХХ століття, а також захоплення біхевіористською концепцією Дж. Уотсона призвели до того, що П. Сорокін відмовляється від застосування в соціології глибокого психологічного підходу, характерного для європейської традиції. Головна причина зацікавлення неоеволюціоністів біхевіоризмом полягала в тому, що біхевіористська психологія, яка трактує поведінку індивіда як серію реакцій на стимули зовнішнього середовища, давала змогу виключити з дослідження суб'єктивні сторони людської поведінки і сприяла тим самим реалізації позитивістської вимоги про об'єктивність вивчення спостережуваних виявів людської поведінки. Дослідник В.Г. Лук'янов указує у зв'язку з цим, що «набір понять щодо душевних станів індивіда та його переживань, згідно з методологічними вимогами біхевіоризму, повинні бути сформульованими в термінах поведінки (а не внутрішніх бажань, почуттів) суб'єкта...» [6, с. 183]. П. Сорокін застосував біхевіористські ідеї до соціологічного аналізу в роботі «Соціологія революції» (1925), у якій причини революції вбачає в базових потребах та інстинктах людини [2].

Суспільство має прагнути до такого стану, за якого людина може розвивати свої здібності, і допомогти суспільству в цьому можуть наука й чуття мас, а не революції. Соціолог називає революцію «великою трагедією», визначає її як «машину смерті, яка зумисне нищить по обидва боки найздоровіші та працездатні, найвидатніші, обдаровані, вольові й розумово кваліфіковані елементи населення» [3, с. 45]. Революція супроводжується насильством і жорстокістю, скороченням свободи, а не її збільшенням. Вона деформує соціальну структуру суспільства, погіршує економічне та культурне становище соціальних класів. Єдиним способом поліпшення й реконструкції соціального життя можуть бути тільки реформи, що проводяться правовими та конституційними засобами. Кожній реформі має передувати наукове дослідження конкретних соціальних умов, і кожна реформа повинна попередньо «тестуватися» в малому соціальному масштабі.

У фундаментальній праці «Система соціології» (1920) П. Сорокін переглядає власну концепцію соціальної еволюції [18]. Відповідно, змінюється і його визначення соціального явища, під яким він тепер розуміє суспільство, суспільне життя й суспільні відносини. Науковець так пояснює взаємозв'язок цих понять: «Усяка сукупність людей, які спільно живуть і впливають один на одного або взаємодіють один із одним, називається соціальною групою чи суспільством. Їхнє спільне життя називається життям. Їхні

взаємні відносини – громадськими чи соціальними відносинами» [18, с. 12]. Внутрішня, психічна, сторона соціального явища, яку раніше він виділяв, тут відсутня. Починаючи з 1920-х років, учений виключає психічну природу людини із соціально-філософського аналізу, починає оперувати абстрактними поняттями «людина», яка постає вже не як індивідуально-психічна, а як абстрактна соціальна істота. Кінцевим і головним завданням соціології, вважає дослідник, є розуміння поведінки та діяльності людей. Оскільки доля будь-якої людини залежить від поведінки інших людей, то «для вирішення цього завдання ... потрібно розглядати людину не як самотню істоту, а як «співсупільника», *socius*’а, що живе в середовищі собі подібних» [18, с. 13–14].

У «Системі соціології» намітився перехід від органістичного дослідницького підходу до абстрагованого системного методу аналізу соціальної еволюції. У роботі суспільство розглядається як структуроване ціле. П. Сорокін висловився за обмеження суб’єктивного психологізму та нормативізму, надаючи перевагу вивченню явищ, які доступні спостереженню. Якщо в 1913 р. вчений розглядав соціологію як науку про поведінку людей, а не про якесь єдине суспільство, то вже у 1920 р. головним завданням соціології він уважав «вивчення суспільства (населення), суспільного життя й суспільних відносин» [18, с. 12]. Структурний підхід отримав подальший розвиток у наступних роботах П. Сорокіна.

Проблеми соціальної еволюції, взаємини людини та суспільства постійно перебували в полі зору П. Сорокіна. Для того, щоб ще виразніше показати динаміку його поглядів на ці процеси, звернімося до двох найбільш цікавих у контексті дослідження праць ученого. Одна з них – «Про так звані фактори соціальної еволюції» – була написана на початку його творчого шляху, в роки першої світової війни, друга – «Соціокультурна динаміка й еволюціонізм» (1945) – вийшла з-під пера майстра в період Другої світової війни. Обидві вони присвячені аналізу причинних факторів еволюції, проте самі назви свідчать уже про зміну пріоритетів.

Питання про причини або «фактори» соціальної еволюції заговорили більше, ніж у часи обґрунтування соціології О. Контом. «Тепер кожен більш-менш значний соціолог, – зазначає П. Сорокін, – уважає мовби професійним обов’язком поставити й так чи інакше вирішити це питання» [14, с. 522]. Усі спроби пояснення процесу соціальної еволюції зводилися майже виключно до розробки, проблеми «факторів». Питання про внутрішній механізм саморозвитку соціуму практично не порушувалося. П. Сорокін не був тут винятком. Перевага надається дослідженню окремих структурних складових частин соціогенезу, а не системного аналізу їх взаємодії. Учений переконаний, що соціологія повинна вивчати лише соціальні фактори розвитку, тобто такі явища, які притаманні тільки людям і підкреслюють відмінність людини від тварини: «Видавати за соціальні фактори те, що властиво всьому світу тварин ... заняття малопродуктивне й у всякому разі не економічне». П. Сорокін при цьому не заперечує значимість для соціальної еволюції всієї сукупності факторів, як соціальних, так і біологічних, а також «фізико-хімічних» (географічних, кліматичних тощо) [14, с. 523–525]. Такий підхід буде переважати довгий час. Тільки в середині 1970-х рр. із розвитком соціобіології відбудеться зміна пріоритетів: увага дослідників буде прикута до спільного в поведінці людини та інших високоорганізованих тварин.

П. Сорокін не тільки однозначно стверджує значущість соціальних факторів розвитку суспільства, а й намагається знайти відповідь на принципове питання: який же фактор зумовлює характер соціальної еволюції? Свої творчі пошуки він починає з визначення сутності соціального явища. Науковець доходить висновку, що «сутністю соціального явища слугує факт взаємодії індивідів і груп». Взаємодія при цьому має бути свідомою, а не інстинктивною або рефлекторною. Під свідомою взаємодією вчений розуміє «обмін відчуттів, уявлень, почуттів, емоцій тощо, а ще коротше – колективний досвід» [14, с. 525–526]. Отже, якщо

ще в 1913 р., розкриваючи сутність соціального явища, вчений робив акцент на індивіді та його психофізичній природі, то вже через рік його погляд звертається до колективної свідомості. Колективна свідомість і колективний досвід при цьому практично не розмежовуються. Дослідницький інтерес науковця перемикається з психічної на культурну складову частину розвитку суспільства.

Колективний досвід, згідно з П. Сорокіним, виникає як результат взаємодії досвідів, він безпомилковий, призводить до утворення абстрактних понять, із появою яких власне й починається знання (наука) в суворому сенсі слова. Отже, в людському суспільстві взаємодія набуває специфічно свідомої форми, доходить до свого логічного завершення у вигляді науки й культури. Починаючи свої міркування з того, що в результаті постійної психічної взаємодії (обмін відчуттів, сприймань, уявлень тощо) утворюється світ понять, П. Сорокін поступово відмовляється від психічного начала, бачить сутність соціального явища як «світ понять, абстрактних концептів, що в сумі становлять те, що називається людським знанням або наукою». У результаті аналізу він дійде такої думки: «... Людське суспільство, вся культура й уся цивілізація в кінцевому підсумку є ні що інше як світ понять, застиглих у певній формі та в певних видах...» [14, с. 527–528]. Застигло, в контексті його думок, – не задержані, а усталене в категоріях, поняттях.

Погляди П. Сорокіна в цей період украй суперечливі, вчений перебуває в стані пошуку свого наукового кредо. З одного боку, у роботі «Історична необхідність» у нього звучить гімн людині, її великій місії в історії еволюції, практично одночасно в статті «Про так звані фактори еволюції» викристалізовується ідея, якій П. Сорокін присвятить усе подальше життя, – про велике призначення науки й культури в еволюційному процесі. Від живої людини вчений усе більше йде у світ понять і абстракції, не знаходячи там місця психіці та свідомості окремої особистості. На своє питання про те, яка ж основна причина, що зумовлює певний характер еволюції, П. Сорокін знаходить надзвичайно просту, на його думку, відповідь: «Так як сутність соціального процесу становить думка, світ понять, то, очевидно, він же є основним початковим фактором соціальної еволюції» [14, с. 531].

У роботі «Соціокультурна динаміка й еволюціонізм» чітко простежується скептичне ставлення П. Сорокіна до впливу психологічної науки на теорію соціальної еволюції. Зокрема, він пише: «Незважаючи на те, що теорії, в яких підкреслюється важлива роль географічного, біологічного та психологічного чинників у соціокультурній зміні, продовжують розвиватися, вони напевно чи додали що-небудь до того, що вже було сказано ними в минулому столітті» [16, с. 372]. Науковець критично оцінює соціальну енергетику, соціометричні, рефлексологічні, психоаналітичні й багато інших соціологічних теорій причинності і змін, що запозичують різноманітні принципи та методи природничих наук. Він відводить головну роль культурологічному факторові. Протягом усієї історії розвитку західного суспільства та його культури жоден із «первинних» чинників, уважає П. Сорокін, не був відповідальним за зміну інших факторів: «Швидше навпаки, зміна, якої зазнала вся панівна соціокультурна система Заходу, стала відповідальною за всі різновиди розвитку в його економічній, релігійній, політичній та інших підсистемах...» [14, с. 189].

П. Сорокін зазначає, що всі види соціального буття (світорозуміння, мистецтво, практика) зумовлені знанням (наукою), тому соціальні відносини, врешті-решт, зумовлюються думкою. Тому не дивно, що надалі вчений і присвячує свою основну працю проблемам соціокультурної динаміки [19]. При цьому треба пам’ятати, що починав він свої дослідження для того, щоб, урешті-решт, краще зрозуміти сутність психічних змін і їх вплив на процес еволюції. Завершуючи свою статтю «Про так звані фактори соціальної еволюції», П. Сорокін писав: «Так як зміна практики, побуту, зокрема способів і знарядь виробництва, а рівним чином і всієї правової й політичної організації настає лише після

відповідної зміни в психіці, в ідеях, у знаннях і в переконаннях і без цієї попередньої психічної зміни вона не може настати, то, очевидно, що ця матеріальна революція не може бути причиною психічної, а може бути тільки її наслідком: вона тільки мовби символ, що виражає цю психічну зміну» [14, с. 531]. Видатний соціолог прагне зрозуміти місце культури й науки, а не окремої людини в процесі соціальної еволюції.

У роботах П. Сорокіна ми знаходимо не тільки обґрунтування культурологічного методу аналізу соціального розвитку, а й один із кращих історіографічних оглядів цього напрямку в соціології. Соціологія ХХ століття не відкрила жодного нового соціокультурного фактора, але визначила їх набагато точніше, «розклала» на безліч більш певних і чітких «незалежних змінних», дала більш певні знання про зв'язки між ними, порівняно із соціологією позаминулого століття. Це стало можливим завдяки накопиченню багатого фактичного матеріалу. Було надійно перевірено обґрунтованість багатьох причинних гіпотез. Це прагнення до точності й надійності призвело сучасну соціологію до одного найбільших її упущень – «принесення приблизної дійсності в жертву оманливій точності» [17, с. 372–374].

П. Сорокін виділяє чотири напрями пошуків постійних рис соціокультурних змін.

По-перше, ретельно вивчалися постійні сили, або фактори, соціокультурної зміни: спадковість, раса, інстинкти, рефлекс, почуття, щільність і кількість населення, мобільність, економічність, релігійний фактор тощо, їх вплив на поведінку людей, а також те, як і чому відбуваються коливання та зміни самих цих факторів; розглядалися соціокультурні наслідки дії кожної біопсихічної змінної.

По-друге, досліджувалися постійні процеси й такі, що повторюються в соціокультурному універсумі: ізоляція, контакт, взаємодія, імітація, адаптація, конфлікт, відчуження, диференціація, інтеграція, організація, міграція, мобільність тощо, а також питання групової динаміки: як суспільні групи виникають, організуються та дезорганізуються, знаходять і втрачають своїх членів, як розподіляють їх усередині групи тощо.

По-третє, аналізувалися стійкі, повторювані, значимі причинно-функціональні зв'язки між різними космоціальними, біосоціальними та соціокультурними двома й більше змінними (сонячними плямами, діловою активністю і злочинністю; кліматом, мисленням і цивілізованістю; щільністю населення та ідеологією; урбанізацією і злочинністю; громадською аномією й кількістю самогубств; станом економіки та злочинністю; між формами релігії й формами політичної та економічної організації тощо), починаючи з найвузжих і закінчуючи гранично широкими.

По-четверте, вивчалися постійно повторювані ритми, осциляції (коливання), флуктуації, цикли та періодичності в ході соціокультурного процесу спочатку в теорії й історії образотворчого мистецтва, в економіці, дослідженнях промислових циклів, потім у суспільних і природничих науках. За невеликим винятком (Гегель, Тард, Данилевський і деякі інші), суспільствознавці та філософи нехтували багатою традицією китайських та індійських мислителів, традицією Платона, Аристотеля й Полібія, які зосередили свої дослідження соціальної динаміки на повторюваних циклах, ритмах, а не на вічних лінійних тенденціях. ХХ століття продемонструвало теоретичну правоту дослідників циклічного і спірального соціального руху. Однак навіть у середині минулого сторіччя багато філософів і соціологів перебували в науковому «тумані» й не помітили, що стався рішучий відхід від лінійних тенденцій і що відбулася зміна дослідницького інтересу: науковий інтерес сконцентрувався на ритмах, які повторюються, і періодичності. Більше того, лінійна послідовність стадій, або фаз, соціокультурного процесу, завдяки вивченню ритму, теж отримала більш надійну теоретичну основу.

Через два роки, у 1947 р., П. Сорокін поглиблює свій аналіз ключових орієнтирів соціокультурних пошуків, подає глибокий історіографічний аналіз і систематизацію со-

ціокультурного спрямування соціології. Головним завданням соціокультурного спрямування, на його думку, стало вивчення природи, структурних і динамічних якостей соціокультурного простору. Виділивши в оточуючій людину дійсності три світи: неорганічний, органічний і надорганічний, П. Сорокін багато зробив для соціально-філософського пояснення розвитку суспільства. Праці П. Сорокіна, а також М.М. Ковалевського, Е. Де-Роберті, Е. Дюркгайма, П. Фоконне, М. Мосса, Л. Леви-Брюля, Ч. Кулі, А. Тойнбі та багатьох інших переконливо показали, що надорганічні або соціокультурні явища виникають у зв'язку з «міжцеребральною взаємодією» людей. «Як взаємодія клітин виробляє багатоклітинний організм, що відрізняється від складових його взятих окремо клітин, так і взаємодія людей зумовлює соціокультурне явище, реальне суспільство або соціокультурна система... Структурні та динамічні властивості наявної системи міжособистісних чи міжгрупових дій радикально відрізняються від властивостей простої арифметичної суми цих індивідів» [14, с. 185]. Під культурою соціолог розумів усе те, що створено або модифіковано в результаті взаємодій людей. Визначаючи культуру як протилежність природі, він зауважував, що всі неорганічні й органічні явища та процеси стають соціально значимими тільки тоді, коли вони набувають «культурних якостей». До культурних якостей П. Сорокін зараховував «значення, норми, цінності», які індивіди або суспільство вкладають у реальні предмети і процеси в певну історичну епоху. Головною культурною якістю, на його думку, є цінності, серед яких універсальними варто визнати затверджені ще Платоном істину, красу, добро й користь.

Взаємодія, справедливо вважає П. Сорокін, змінює біологічні та психологічні характеристики людини й виробляє соціокультурну реальність, відмінну від біологічної чи психологічної реальності. Соціокультурні явища не вимагають пояснення з погляду психологічних характеристик своїх членів, а повинні пояснюватися тільки «з погляду властивостей соціокультурної взаємодії, в матрицю якої вони закладені» [14, с. 185]. Звичайно, становлення особистості та її поведінка в суспільстві залежать від соціокультурних норм і традицій, особливостей соціокультурного простору, в якому вона функціонує, але це ні в якому разі не означає, що самі соціокультурні явища не потребують психологічного (не потрібно отождествляти з емоційним) обґрунтування, а особливості індивідуальної психіки (її свідомого й підсвідомого рівнів) не впливають на протікання соціогенезу.

Подальші дослідження варто вести в напрямі прикладного застосування теоретичних надбань великого вченого до української соціальної дійсності.

Література

1. Василенко В.В. П.А. Сорокін – выдающийся ученый, педагог и общественный деятель прошлого века / В.В. Василенко // Вестник Московского университета им. М.В. Ломоносова. Серия 18 / Московский университет им. М.В. Ломоносова. – М., 2010. – С. 31–44; Социология и политология. – № 1.
2. Добренев В.И. Кризис нашего времени в контексте теории социокультурной динамики П.А. Сорокина: пророчество о судьбах мира и России / В.И. Добренев // Вестник Московского университета им. М.В. Ломоносова. Серия 18 / Московский университет им. М.В. Ломоносова. – М., 2010. – С. 5–21; Социология и политология. – № 1.
3. Кордун В.А. Научное наследие Питирима Сорокина: проблема философского анализа / В.А. Кордун // Наука. Религия. Суспільство / Донецький держ. ін-т шпугного інтелекту та ін. – Донецьк, 2008. – № 4. – С. 42–47.
4. Кулакова Ю.Ю. Трансформация современных государств: теория и практика / Ю.Ю. Кулакова // История государства и права: научно-правовое издание / Издательская группа «Юрист». – М., 2010. – № 13. – С. 17–19.
5. Ломоносова В. Питирим Сорокин и парадигмы глобального развития ХХ века (обзор конференции) / В. Ломоносова // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 12 : научно-теоретический журнал / Санкт-Петербургский универ-

ситет. – СПб., 2015. – С. 146–148; Психология. Социология. Педагогика. – Вып. 2.

6. Лукьянов В.Г. Методология научного познания и теория ценностей П.А. Сорокина / В.Г. Лукьянов // Вестник Московского университета им. М.В. Ломоносова. Серия 18 : научный журнал / Московский университет им. М.В. Ломоносова. – М., 2012. – С. 182–194; Социология и политология. – № 1.

7. Осипов Г.А. «Третье измерение» в социологии П.А. Сорокина: оценка нравственности современного общества / Г.А. Осипов // Журнал социологии и социальной антропологии / СПб. гос. ун., ф-т социологии; Соц. ин-т РАН; Соц. об-во им. Ковалевского М.М. – СПб., 2009. – Т. 12. – № 4 (49). – С. 67–79.

8. Пономарева И.В. Социологическое наследие П.А. Сорокина в представлении американских исследователей / И.В. Пономарева // Социологические исследования : научный и общественно-политический журнал / Российская академия наук. – М., 2011. – № 4 (324). – С. 131–140.

9. Шаповалов В.А. Кризис нашего времени в научном наследии П.А. Сорокина / В.А. Шаповалов, В.В. Василенко // Вестник Московского университета им. М.В. Ломоносова. Серия 18 / Московский университет им. М.В. Ломоносова. – М., 2010. – С. 29–44; Социология и политология. – № 2.

10. Cuzzort R.P., King E.W. (1995). *Twentieth-Century social thought* (5th ed.). – New York, NY : Harcourt Brace College Publishers.

11. Gambescia C. (2002). *Invito alla lettura di Sorokin*. – Rome, Italy: Edizioni Settimo Sigillo, 2002.

12. Johnston B.V. (1995). *Pitirim A. Sorokin an Intellectual Biography*. – Lawrence, KS: University Press of Kansas.

13. Гриценко І.С. Вихованець Університету Св. Володимира Лев Петражицький / І.С. Гриценко, В.А. Короткий // Вибрані праці : у 2 кн. / Л.Й. Петражицький. – К. : Либідь, 2011. – Кн. 1. – 2011. – С. 5–32.

14. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / П.А. Сорокин; общ. ред. А.Ю. Согомонов. – М. : Политиздат, 1992. – 543с.

15. Сорокин П. Преступление и кара, подвиг и награда. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали / П. Сорокин; вступ. ст., сост. и примеч. В.В. Сапов; Русский Христианский гуманитарный ин-т. – СПб. : Изд-во Русского Христианского гуманитарного ин-та, 1999. – 448 с.

16. Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени / П.А. Сорокин; пер. с англ., послесл. и прил. Т.С. Васильева; РАН, Институт социологии. – М. : Наука, 1997. – 351 с.

17. Сорокин П.А. Голод как фактор. Влияние голода на поведение людей, социальную организацию и общественную жизнь / П.А. Сорокин; Институт социологии РАН, Международный ин-т П. Сорокина – Н. Кондратьева. – М. : Академия, 2003. – 683 с.

18. Сорокин П.А. Система социологии / П.А. Сорокин. – М. : Астрель, 2008. – 1003 с.

19. Sorokin Pitirim A. (1966). *Sociological Theories of Today*. Joanna Cotler Books – International Edition, October.

Анотація

Найдьонов О. Г. Погляди Питирима Сорокіна на причини й фактори розвитку суспільства. – Стаття.

В еволюційному процесі П. Сорокін убачає велике призначення науки й культури. Основна причиною розвитку суспільства він визначає світ понять. Думка є основним початковим фактором соціальної еволюції. Сучасна соціологія повинна враховувати, що існує ще багато приблизного в соціально-філософському аналізі. Суспільствознавцям і філософам важливо під час дослідження соціальної динаміки важливо зосередитися на повторюваних циклах, ритмах, а не на лінійних тенденціях. XX століття продемонструвало теоретичну правоту дослідників циклічного і спірального соціального руху. Соціальні символи стають важливим предметом наукового аналізу.

Ключові слова: конфлікт шаблонів, соціальна поведінка, соціальне явище, соціальні символи.

Аннотация

Найденев А. Г. Взгляды Питирима Сорокина на причины и факторы развития общества. – Статья.

В эволюционном процессе П. Сорокин видит великое предназначение науки и культуры. Основной причиной саморазвития общества он определяет мир понятий. Мысль является основополагающим фактором социальной эволюции. Современная социология должна учитывать, что существует еще много приблизительного в социально-философском анализе. Обществоведам и философам в исследовании социальной динамики важно сосредоточиться на повторяющихся циклах, ритмах, а не на линейных тенденциях. XX век продемонстрировал теоретическую правоту исследователей циклического и спирального социального движения. Социальные символы становятся важным предметом научного анализа.

Ключевые слова: конфликт шаблонов, социальное поведение, социальное явление, социальные символы.

Summary

Naydonov O. G. Views of Pitirim Sorokin on the causes and factors of a social development. – Article.

In the evolutionary process Sorokin sees great destination science and culture. The main reason for self-development of society it defines the world of concepts. The idea is the main initial factor of social evolution. Contemporary sociology should take into account that there is a lot about the socio-philosophical analysis. Social scientists and philosophers important to focus on the study of social dynamics in repeated cycles, rhythms, not the linear trends. XX century. demonstrated the correctness of theoretical research and cyclical spiral of social movements. Social symbols are important subject of scientific analysis.

Key words: conflict patterns, social behavior, social phenomenon, social symbols.

УДК 130.1

М. В. Несправа
здобувач кафедри філософії
Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара

НАСИЛЬСТВО ТА ЗЛО Й МОЖЛИВІСТЬ НЕНАСИЛЛЯ

Основним теоретичним принципом статті є спроба розуміння зла, агресії, насильства не як сутнісного елемента, що є в природі людини (біологічної, соціальної чи духовної), а як соціального явища, що формується у двох вимірах – на рівні соціальної структури («об'єктивне насильство», чи «об'єктивне зло») і на рівні мікросоціальної взаємодії людей, і пошук шляхів ненасильства. Ненасильство – свідомо відмова від насильства. Люди вели війни, завойовували інші народи. Однак поступово зміцнюється переконання в тому, що насильство не можна перемогти насильством.

І.А. Ільїн критикував потурання злу, яке є формою співучасті в жорстоких злочинах. Витоки філософії непротистояння, за словами І.А. Ільїна, в неправильному розумінні природи зла й ролі страждань. Філософ відзначав, що духовність людини пов'язана з бажаннями, вчинками тощо. Саме за своєю природою внутрішня свобода людини є священною. Якщо людина здійснює вчинки, що призводять до панування зла, зловживає своєю автономністю, то особистість опиняється в глибокому внутрішньому роздвоєнні [5, с. 43–47].

На думку В.О. Ільїна, зло може виявлятися й зазвичай виявляється не тільки у вигляді фізичного насильства та пов'язаних із ним фізичних мук. Діяльність лиходія зводиться до фізичного нападу, відібрання майна, поранення, зґвалтування й убивства. Фізичне насильство не єдиний вияв зла. Людина гине не тільки тоді, коли бідніє, голодує, страждає та вмирає, а й тоді, коли слабне духом і розкладається морально й релігійно.

Ненасильство являє собою активне протистояння злу, несправедливості. Протистояння полягає саме в протиставленні, причому безумовно в ім'я добра і справедливості. Насильство завжди є негативним і за формою, і за змістом дії, вчинків. Але будь-яке застосування сили, тобто примус, тиск на волю людини, є негативними.

Відмінною особливістю формування вчинку чи акту є залежність від ідеології тієї соціальної групи, яка отримала владу в суспільній системі.

II половина XX століття – початок XXI століття відзначені появою низки змістовних праць, що аналізують панування зла, насильства засобами осмислення зв'язку жаків Другої світової війни (Голокосту) й основних принципів модерну та постмодерну. Актуальними є праці Т. Адорно «Негативна діалектика», його ж спільна робота з М. Хоркхаймером «Діалектика просвітництва», «Банальність зла: Ейхман у Єрусалимі» Х. Арндт, «Актуальність голокосту» З. Баумана, «Номо Сасер. Що залишається після Освенціма: архів і свідок» Д. Агамбена. Особливий погляд, що мав вплив на інших мислителів, на проблему насильства в його зв'язку з колоніалізмом, подав у творі «Les damnés de la terre» Ф. Фанон.

Актуальними є ідеї франкфуртської школи Р. Маркузе, який аналізує теми репресивності цивілізації, бунту, революції в працях «Ерос і цивілізація», «До ситуації нових лівих». Особливе місце в осмисленні ролі насильства та зла посідають праці М. Фуко, такі як, наприклад, «Наглядати і карати» й «Безпека, територія, населення» тощо.

В останній чверті XX – на початку XXI століття у Європі проблеми людства актуалізують із позицій соціальної феноменології й соціального конструктивізму. Це, зокрема, праці «Феномен насильства» Д. Річеса та «Насильство. Новий підхід» М. Виевюрки, «Про насильство» С. Жижека, в яких розглядається питання про зв'язок соціальної системи, ідеології й насильницьких актів.

Філософи доводять, що потенційно зло, насильство, агресія існують у системі, тому, використовуючи мову міфу, можливо створити ситуацію, в якій суб'єкт обов'язко-

во здійснить вибір на користь вчинку, спрямованого проти Іншого. Вони спираються на принципи, тоді як конкретний насильницький акт чи зло виходять з інших установок. Ці принципи – відмінність і тотожність – протилежні один одному, але, існуючи завжди одночасно на різних рівнях соціального, доповнюють один одного. Це робить систему стабільною: критикуючи установки, на яких базується суб'єктивне насильство чи зло, індивід підтримує об'єктивне й навпаки.

Часто в суспільстві створюються фігури «банального зла», про яке багато писала Ханна Арндт і яке висловлює здогад багатьох людей: гвалтівники – це звичайні люди, які за певних обставин стали діяти як кати. Використовуються способи, що змушують нас бачити в людині ката – злочинця, а в іншому – «легального вбивцю», що виконує свій важкий обов'язок перед суспільством.

У різних суспільствах це бачення буде різним, але наявні ідеологічні структури, які забезпечують той чи інший варіант указаної інтерпретації. У цьому сенсі різниця між співробітником системи виправлення й покарання та військовим злочинцем не в тому, кого вони вбивають, і не в тому, як вони це роблять, а в тому, як їхня дія виправдана, як на нього дивляться й вони самі, й оточуючі.

Філософи намагаються описати шляхи для подолання зла, насильства, агресії, відкривши людству ненасильницькі шляхи вирішення більшості проблем. Ускладнення виникають під час ідентифікації категорії «зла». Відповідно до цього, дослідники намагаються дати визначення основному явищу й, відштовхуючись від них, пояснити феномен «зла».

Ідентифікуючи радикальне Зло, наголошують на вчинках, які мають на меті бажання повністю ліквідувати всі елементи життєдіяльності людини, навіть високу мету – повернутися до абсолютного Добра. Треба визнати, що зробити це досить важко. Складність обраного шляху не бентежила Л.М. Толстого, «який найбільш послідовно дотримувався цієї інтелектуально-духовної традиції, вкладаючи в поняття насильства суто негативний і гранично широкий сенс, був одночасно радикальним критиком сучасної цивілізації, всіх властивих їй форм егоїзму і примусу; для нього, зокрема, в плані ставлення до насильства не було великої різниці між розбійниками з великої дороги й законними монархами, а якщо й було, то ніяк не на користь других» [3, с. 35].

Не погоджувався Л.М. Толстой також із тим, що патріотичні почуття можуть бути виправданням для будь-якої війни (бо саме війна була для нього концентрованим вираженням того, що він називав злом). Відомо, що, на відміну від багатьох представників російської інтелігенції, він не підтримував початок російсько-японської війни, не тільки вибухнувши конкретними звинуваченнями на адресу імператора, тих, хто підтримує цю війну, а і як освічений християнин наголошував на безвихідній ситуації воєнного протистояння: «Для всякої розумної людини, яка думає про те становище, в якому перебуває тепер людство, і про те, до якого воно неминуче наближається, не може не бути очевидно, що практичного виходу із цього стану немає жодного, що не можна придумати жодного такого пристрою, установи, яке врятувало б нас від тієї загибелі, до якої ми нестримно прагнемо» [7, с. 117]. Порятунком людства він бачить у проповіді Христа: «Найправильніше й безсумнівне – позбавлення людей від усіх лих, які вони самі завдають собі, і від найжахливішого з них – від війни ... зверненням до свідомості кожної окремої людини, яке 1900 років тому пропонував Христос, із тим, щоб кожна людина одумалася, запитала себе: хто вона? навіщо вона живе і що має і що не має робити?» [7, с. 120].

Релігійне звернення людства до власних релігійних коренів має призвести до відмови від війн і насильства, такої відмови, яка втілюється в небажанні заподіювати зло своїм ворогам: «Усяке протилежне злу злом є позбавлення блага, всяка любовна відповідь на зло є набутком блага, такого блага, яке, знищуючи особистість і даючи вище благо, знищує разом із тим і всяке страждання й головне те, що викликає опір, – лякає страх смерті» [7, с. 221].

Насильство та ненасильство існують у суспільстві як певні варіанти взаємин між людьми, які здійснюються в момент активної взаємодії всіх учасників дії, а також соціальних інститутів, що забезпечують підтримання інтерсуб'єктивної реальності. Ненасильство є одним із можливих видів цих відносин. Як і у випадку з насильством можна провести аналіз, який би розібрав кожний окремий випадок вияву ненасильницької поведінки з погляду всіх задіяних у ньому елементів і символічних процедур (передусім міфологічних), що взаємно впливають один на одного. Вибір способу взаємодії багато в чому визначається звичкою: в різні історичні епохи по-різному розставляють акценти щодо того, що вважати насильством, а що – ні. Люди, які вибирають певну «перспективу» або, краще сказати, «стратегію» поведінки в суспільстві, виходять, звичайно, із заздалегідь відомих їм інтерпретацій.

У праці «Насильство» Славої Жижек із властивим йому песимізмом описує картину нашого існування, при якому насильство неможливо викоренити, так як воно є невід'ємною частиною самої системи, детермінуючи і спотворюючи будь-які дії, спрямовані на її подолання [9, р. 23].

С. Жижек припускає, що існує споконвічне насильство системи, що виражається в поширенні певних ідеологічних констант: «Коли ми усвідомлюємо певний акт як насильницький, ми оцінюємо його за допомогою передбачуваного візря, тобто того, що ми вважаємо «нормальною» ненасильницькою дією» [9]. Насильство має розглядатися як один із видів соціальних феноменів, що конститується суб'єктами соціальної взаємодії. Насильство є не більше ніж технічним феноменом, інструментом, за допомогою якого актори досягають поставлених перед собою або перед соціальною системою цілей. Усередині різних соціальних реальностей феномен насильства конституюється по-різному залежно від цілей, які переслідують індивіди або соціальні групи. Це не означає, що кожен раз кожне вбивство заново кимось інтерпретується як насильницький акт, але означає, що в тому чи іншому суспільстві створюються стабільні соціальні інститути, вбивства прийнято називати насильством, тоді як не вважати таким ж смертну кару.

Будучи соціальним феноменом, зло, насильство існує на кількох рівнях: на рівні мікросоціальної взаємодії конкретних індивідів, на рівні соціальної структури, на якому створюються самі умови для виникнення насильницької ситуації, закладена її можливість. Два зазначені рівня відповідають тому, що словенський філософ Славої Жижек називає «суб'єктивне» й «об'єктивне» насильство. Перший рівень є тим, що ми постійно спостерігаємо в житті, читаємо про це в книгах, дивимося в новинах, обговорюємо, засуджуємо, вітаємо тощо. Він доступний нашому осмисленню більшою мірою, ніж другий, однак не є тією позицією, з якої можна зрозуміти системне (в термінах С. Жижека) насильство. Іншими словами, ці два рівня насильства не можуть бути проаналізовані з одного й того самого погляду. «Об'єктивному» насильству, що діє для підтримки статус-кво, необхідно, щоб кожен жажливий акт суб'єктивного насильства був усвідомлений обивателями як щось таке, що «виходить за рамки», «не характерне», «не нормальне» (при тому, що встановленням нормальності займається саме система). Саме тому в основу суб'єктивного й об'єктивного, яке так само можна назвати «інституційним», насильства повинні бути покладені різні принципи, які допускають застосування насильства. Заперечуючи, але доповнюючи один одного, ці установки дають соціальним інститутам змогу залишатися в стабільному стані. На нашу думку, як

основні такі принципи можуть бути розглянуті тотожність і відмінність [4, с. 12].

У праці «Етика. Есе про розуміння зла» А. Бадью наголошує, що зло існує, але не в тваринному вимірі людського, а як суб'єктивна категорія; до нього, як і до безсмертя, недалеко. Категорія «природи» використовується філософами часто в моральному значенні, відсилаючи до уявлень про категорії добра і зла. Така філософська позиція пов'язана з ідеями есенціалізму, бо надає категоріям зла, насильству, агресії сутнісний характер, описує сутнісну характеристику індивідуального чи суспільного життя. Такий тип дослідження дає можливість визначити своєрідність вчинку чи акту, який часто зводиться до метафізичної проблеми гарного й поганого в людині (у суспільстві). Таке звернення до класичної дихотомії шкодить адекватній інтерпретації, створюючи ситуацію непереборної амбівалентності.

Щоби правильно потрактувати реальі життя, вияви зла, насильства, агресії, варто звернутися до ідей сучасного французького філософа А. Бадью. Він вважає, що не буває лише радикального, стовідсоткового зла. У нього три імені. Зло може набувати різних форм, наприклад, зради, терору або катастрофи. Зрада – це позбавлення істини через слабкість чи під тиском обставин. Терор – це наслідок симулякрів, коли, замість порожнечі, в ситуації бачать наповненість, прикладом є Німеччина в 1933 році. Катастрофа – це ідентифікація істини з тотальною владою, насильницьке поширення істини, прикладом є політика Й. Сталіна в СРСР [1, с. 21].

Моральне засудження зла, яке імпліцитно пов'язують із поняттями «насильство», «агресія», «терор», «катастрофа», «зрада», «облуда» в повсякденній мові, змушує багатьох авторів виявляти красномовність, доводячи те, що вони фіксують феномен «зла», який не має нічого спільного з тим, що називають «насильство», «агресія», «терор», «катастрофа», «зрада», «облуда» їхні ідейні суперники.

Характерною для мислителів цього напрямку є орієнтація на пошук джерел «насильства», «агресії», «терору», «катастрофи», «зради», «облуди», що зумовлює характер вчинків, для їх визначення як морально прийнятного чи неприйнятного. Наприклад, категорія «терор»: 1) найгостріша форма боротьби проти політичних і класових супротивників із застосуванням насильства аж до фізичного знищення; 2) надмірна жорстокість до будь-кого; залякування [2, с. 1445].

Сучасний терор має вияви саме в системі використання насильства певними формуваннями для досягнення відповідної мети, як правило, політичної. Відбувається це за рахунок примусу державних органів, міжнародних і національних організацій, державних і громадських діячів, окремих громадян або їхніх груп до здійснення тих чи інших дій на користь терористів, з метою запобігання реалізації погроз. Самі ж залякування можуть адресуватися конкретним особам (як правило, державним діячам) або населенню загалом, спрямовуватися на об'єкти життєзабезпечення суспільства, джерела підвищеної небезпеки, навколишнє середовище. Отже, сучасний тероризм (тероризм початку ХХІ століття) є наслідком деконструктивних елементів глобалізації. Дотичними до нього є процеси та явища, що характеризуються використанням збройного насильства, в ході яких застосовуються прийомы й засоби, подібні до тих, що використовують терористи.

Це свідчить про те, що категорія «зло» не може розглядатися з погляду біології або моралі як невід'ємна риса того чи іншого соціального ладу або людського організму. Такий підхід призводить до ускладнення потрактування в межах етики волі людини, актуалізує постановку питання про відповідальність учасників акту чи вчинку, а також про їх взаємний вплив один на одного.

Х. Арендт, аналізуючи вчинки, відрізняє від влади «міць» (Strenght), «силу» (Force), «авторитет» (Authority), «насильство» (Violence). Останнє «виступає для Арендт як обмеження свободи волі політичних суб'єктів, як придушення фізичних і духовних можливостей учасників полі-

тичного процесу. Із різноманіття засобів політичної діяльності насильство є найбільш небажаним для суспільства». У праці Ханна Арендт спробувала описати «інструментальний характер» зла й насильства [8, р. 46]. Це те, що описано в лівих теоріях, коли диктатура пролетаріату, заснована на насильстві, оголошується формою влади в тому чи іншому суспільстві. Радикальною формою узурпації насильством влади є панування терору.

Багато мислителів пов'язували наявність категорії зла з державним устроєм, політичною системою, юридичними процедурами, що підтримують порядок, тощо.

Певні вчинки, які ототожнюють із категорією зла, є інструментами, за допомогою яких індивіди досягають певних цілей. Можна дійти висновку, що існують особливі групи людей, які отримують переваги від функціонування соціальних інститутів. Люди, котрі перебувають на вершині соціальної ієрархії, намагаються зробити так, щоб інші люди визнали правомірними їхні вчинки. Сьогодні формується така система, при якій критика й заперечення зла щодня, того, що відбувається в межах соціальної взаємодії, зміцнювали репресивність самої системи, посилювали б можливі вияви в ній відкритих насильницьких, агресивних актів. Співзвучними ідеям А. Бадью є міркування С. Жижека, котрий описує картину нашого існування, при якому насильство неможливо викоренити, бо воно є невід'ємною частиною самої системи, що детермінує і спотворює будь-які вчинки, спрямовані на її подолання: «Коли ми усвідомлюємо певний акт як насильницький, ми оцінюємо його за допомогою передбачуваного зразка, тобто того, що ми вважаємо «нормальними» ненасильницькими діями» [4, с. 55]. Насильство – це не пряма характеристика певних дій і вчинків. Одні й ті самі вчинки можуть уважатися насильницькими та ненасильницькими залежно від контексту чи панівної влади. Іноді ввічлива протокольна посмішка дипломата може бути більшим насильством, ніж агресивна хуліганська витівка.

Подія – це те, що розриває безперервність ситуації явищем суб'єкта, подія завжди «поза законом», але завжди – явище автономії суб'єкта як самотворення правил. Вірність події – це вірність собі, по суті [1, с. 62–66].

Зло ж – це зрада події в собі й іншому, це смирення з владою повсякденності, яка говорить про те, що любити марно, що вигідніше відмовитися від чуття наукової істини та дійсності художньої творчості заради сьогохвилинних вигод, що політична дія безглузда з погляду самого функціонування влади. Також Зло є в личині, яка гвалтує світ собою, своєю впевненістю у власній непомильній єдності (терор), яка підміняє випадковість (принципову нерозгадуваність) події, її єдність загальністю й закономірністю повсякденності. Зло полягає в катастрофі як абсолютизації сили істини, яка виявляється в прагненні дати назву/im'я (ярлик, що має абсолютну оцінку характеристику) усьому, стати всім для всіх (адже істина завжди ситуативна; вона абсолютна тільки тут-і-зараз і тільки для цієї-ось-людини) [1, с. 120–122].

Перебування в Добрі завжди народжує асоціальність людини в силу протистояння істини (причетної до буття) і знання (побутує в соціальності). Особливо це виявляється в політичній дії.

Подолання Зла – процес індивідуальний, він полягає в принципному визнанні множинності й ситуативності істини. «Продовжувати!», незважаючи ні на що, бути наполегливим у бутті на свій страх і ризик, тобто у творенні Добра [1, с. 112]. Але при цьому тому завжди залишається таємницею для того, хто робить його, що до кінця не називається тут-і-зараз, що завжди індивідуально, непередбачувано за результатом, хоча й керується лише власною вірністю знаходженню в процесі, завжди – сумнівно: а чи не личина мною рухає до катастрофи. Ця вірогідність можлива в силу фактичного злиття «я» та об'єкта вірності, так що вірність ґрунтується на реальному самобажанні, прагненні до самого себе.

Добро – це переживання насиченості моментів існування [1, с. 80]: любов насичена переживанням щастя, наука

– радості, політична дія – ентузіазмом, мистецтво – задоволенням. Звідси Добрі вчинки ніяк не пов'язані з аскетизмом як формою придушення чуттєвості; Добро неодмінно є особливою формою чуттєвості й чутливості, в якій тіло транслює духовний настрій.

«Добро є Добром лише до тих пір, поки не домагається зробити світ досконалим. Його єдине буття полягає в настанні в конкретній ситуації якоїсь єдиної істини. Отже, потрібно, щоб істина була також і безсиллям» [1, с. 120]. «... Зло полягає в тому, щоб в умовах деякої істини прагнути за будь-яку ціну змусити найменування неіменованого. Саме такий принцип катастрофи» [1, с. 122].

Тому сьогодні Добро може трактуватися як загальнозначимий феномен відповідно до категорії Зла, тому не може бути виявом доброї волі, бо воля активізується щодо ситуативного розуміння добра. Зло ж, відповідно до критеріїв сучасної етики, визначається для всіх однаково, пов'язується з конкретними вчинками агресивної людини. Ті, хто підпадають під загальне уявлення про Зло, репресуються [1, с. 56]. Така етика відтворює ставлення до людини, яка прагне до смерті, а не живе тут-і-зараз у ситуації її подолання власного безсмертя. Смерть – доля людського роду, безсмертя – доля окремої людини, тоді як прагнення до щастя – доля натовпу, життя в істині – індивідуальності [1, с. 57]. Тому, за А. Бадью, релігія є абстрактною сублімацією взаємин між конкретними істинами (універсальність, на які здатний індивід) і їх запереченням. «Бог» – це абстрактне назва Блага, а гріхи – це абстрактні назви Зла, які є запереченням Блага. Тому люди сьогодні мають бути відповідальними, вони здатні як стати суб'єктами істини, так і відмовитися від них, зрадивши це становлення. Тому за будь-яким виявом зла, яке приковує до себе нашу увагу, стоїть певна логіка розвитку системи, соціальної структури.

За А. Бадью, мораль у культурі більше асоціюється із заборонами, якими кодується Зло; її основна функція – боротьба зі Злом. Але мораль має не стільки боротися зі Злом, на це націлена вся система права, скільки бути стурбованою добрими вчинками та бажанням Добра.

Зло ж сучасною етикою визначається для всіх однаково, воно пов'язується з конкретними за змістом вчинками. Ті, хто підпадають під загальне уявлення про Зло, знищуються або репресуються. Але якщо подивитися на мораль як поле індивідуального відгуку на Іншого, то Зло неодмінно буде визначається через Добро. Причому саме ж Добро в цій моделі – завжди ситуативно-індивідуально, а значить, і Зло визначається через добро. Тут Зло не є добром, відсутністю Добра, яке не можна описати змістовно, а лише функціонально (формування людяності в людині, безсмертного в душі людини).

Добро трактується не як боротьба зі Злом, а як Добрі вчинки. Останнє є умовою наявності Зла: воно має місце лише тому, що добро діє, має місце бути, але бути так, що воно саме нівелюється. Зло – і недолік Добра (зрада й личина, агресія та насильство), і його надлишок (катастрофа через його безмежну уніфікацію, нівеляцію індивідуального характеру його буття).

І.А. Ільїн відзначив, що не всяке застосування сили є втіленням зла. Але очевидно, що не всяке утримання від застосування фізичної сили й використання неозброєних, цивільних методів вирішення соціальних конфліктів є втіленням добра. Наприклад, стихійні природні лиха можуть розв'язати зло в слабких людських душах, деморалізувати їх. Люди сильного духу відповідають на зовнішні лиха зміцненням у добрі, духовним очищенням [5, с. 43–47].

Тому насильство й ненасильство – етичні поняття, які характеризують спосіб ставлення людини до світу: природи, всього живого, інших людей – із погляду реалізації ідей зла та добра як моральних законів.

Насильство – це форма примусу з боку однієї групи людей (однієї особи) щодо іншої групи (іншої людини) з метою придбання або збереження певних вигод і привілеїв, завоювання політичного, економічного й будь-якого іншого видів панування тощо.

Ненасильство – це заперечення примусу в процесі взаємодії людини зі світом, з іншими людьми, це заперечення, засноване на терпимості, визнанні права на існування всього того, що внутрішньо зараховано людиною до категорії «чуже». Таке визнання має сенс тільки в тому випадку, якщо саме це «інше», «чуже» не несе реальної або потенційної загрози для життя (проблема межі терпіння й терпимості) і для конкретної людини. Терпіння не є «пасивна слабкість» або «тупа покірність»; навпаки, воно є напруженою активною боротьбою духу. «Відберіть у людини терпіння, і все розпадеться в нікчемність: вірність, скромність і смиренність, любов, співчуття і прощення» [6, т. 3, с. 360].

Особливість ненасильницького супротиву та вирішення конфліктів полягає в тому, що вони мають бути спрямовані на досягнення порозуміння. Навіть у протистоянні зовнішньої агресії застосування ненасильства покликане збудити в агресора якщо не розуміння, то емпатію, деморалізувати солдат противника, змусити їх повірити у правоту тих, хто чинить опір. Передбачається, що ненасильство має бути наповнено більшим, ніж незастосування сили, змістом. І з прагматичного погляду воно безглузде, якщо продовжує і провокує протистояння.

Отже, на соціальному рівні Добро визначається через Зло, воно – не зло, воно є боротьбою зі злом; хоча якщо поміркувати, то боротьба зі злом і боротьба з добром не є тождесними, бо не всякий добрий намір чи вчинок спрямовано на такий самий результат. Сьогодні Добро трактується суспільнозначим тільки щодо Зла й тому може викликати вияв волі індивіда, але воля активізується лише щодо ситуативного розуміння добра.

Література

1. Бадью А. Этика: очерк о сознании Зла / А. Бадью. – СПб. : Machina, 2006. – С. 54–129.
2. Великий тлумачний словник сучасної української мови (з дод. і допов.) / уклад і гол. ред. В.Т. Бусел. – К. – Ірпін'я : ВТФ «Перун», 2005. – 1728 с.
3. Гусейнов А.А. Понятие насилия и не насилия / А.А. Гусейнов // Вопросы философии. – 1994. – № 6. – С. 35–41.
4. Жижек С. О насилии / С. Жижек ; пер. с англ. А. Смирнова и Е. Ляминой. – М. : Европа, 2010. – 182 с.
5. Ильин И. Собрание соч. : в 10 т. / И. Ильин. – М., 1996. – Т. 5. – 1996. – С. 43–47.
6. Ильин И. Собрание соч. : в 10 т. / И. Ильин. – М., 1996. – Т. 3. – 1996. – С. 360.
7. Толстой Л.Н. Одумайтесь! / Л.Н. Толстой // Полное собрание сочинений. – М. : Государственное издательство художественной литературы, 1936. – Т. 36. – 1936. – С. 120.
8. Arendt H. On violence. New York: A Harvest Book Harcourt. – Inc., 1970. – P. 46.
9. Zizek S. Violence. London: Profile Books LTD, 2009. – 218 p.

Анотація

Несправа М. В. Насильство та зло й можливість ненасильства. – Стаття.

У статті розглядаються проблеми насильства та зла й можливість ненасильства. Підкреслюється важливість філософських поглядів філософів доби модерну та постмодерну. Особливу увагу приділено актуальним проблемам характеристики життєдіяльності й вчинків людини. Здійснено аналіз поведінки людини з погляду постмодерної етики, характеристики категорій добра і зла. А. Бадью доводить, що зло може набувати різних форм (зради, терору, катастрофи). Його концепція дає змогу охарактеризувати сучасний стан глобалізованого суспільства, визначити реалії життя – «насильство», «агресію», «облуду» тощо. Довести, що вчинки, які ототожнюються із категорією зла, є інструментами, за допомогою яких індивіди досягають мети.

Ключові слова: етика, людина, зло, насильство, опір злу.

Аннотация

Несправа М. В. Насилие и зло и возможность ненасилия. – Статья.

В статье рассматриваются проблемы насилия и зла и возможность ненасилия. Подчеркивается важность философских взглядов философов эпохи модерна и постмодерна. Особое внимание уделено актуальным проблемам характеристики жизнедеятельности и поступков человека. Осуществлен анализ поведения человека с точки зрения постмодернистской этики, характеристики категорий добра и зла. А. Бадью доказывает, что зло может принимать различные формы (предательства, террора, катастрофы). Его концепция позволяет охарактеризовать современное состояние глобализованного общества, определить реалии жизни – «насилие», «агрессию», «притворство» и тому подобное. Доказать, что поступки, которые отождествляются с категорией зла, являются инструментами, с помощью которых индивиды достигают цели.

Ключевые слова: этика, человек, зло, насилие, сопротивление злу.

Summary

Nesprova M. V. Violence and evil, and the possibility of violence. – Article.

In the article the problems of human nature. Underline the importance of ethical views of A. Badiou. Special attention is paid to actual problems of the characteristics of life and human behavior. The analysis of human behavior from the point of view of postmodern ethics, the characteristics of the categories of good and evil. A. Badiou proves that evil can take different forms (betrayal, terror, disaster). Its concept allows to describe the current state of a globalized society, to determine the realities of life: "violence", "aggression", "a sham" and the like. To prove that actions which are identified with the category of evil are tools by which individuals reach the goal.

Key words: ethics, human, evil, resistance to evil.

УДК 37.01:316.366

Нуруллах Рзаи
диссертант
Института философии и права
Национальной академии наук Азербайджана

РОЛЬ ПРАВСТВЕННЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В УКРЕПЛЕНИИ СЕМЕЙНЫХ УЗ

В укреплении крепкой семьи большую роль играет этика, нравственные правила, которые до сегодняшнего дня основательно не изучены учеными. Можно привести много примеров, когда семейная пара, которая не имела общих взглядов на мир и у которой наблюдалось отсутствие этического воспитания, приходила к разводу. С другой стороны, есть пары, которые привержены этическим нормам поведения, и их браки весьма крепки.

Следовательно, следует обратить особое внимание на этические факторы, укрепляющие семейные узы. Такие этические ценности, как верность, взаимное уважение, доверие, взаимные уступки, прощение, справедливость, помогают укреплению брака и создают фундамент крепких семейных отношений [1].

Вопросы нравственной основы в семейных взаимоотношениях являются предметом анализа многих ученых в том числе в Иране. Так, Санеи Дарабади считает, что в исламе при выборе спутника жизни среди многочисленных ценностей немаловажную роль играет и хорошее этическое воспитание и нравы, щедрый душой, оказывают помощь другим, подчеркивает Гусейн Дахшири [2]. В зависимости от устоев социальной жизни, складываются нравственные представления у людей, в том числе связанные с семейной жизнью. Комплекс обычаев и традиций, в том числе связанных с религией, закрепляется в общественном сознании, в стереотипах людей и проявляется в повседневной жизни, в поведении и мировоззрении.

Целью статьи является анализ характерных особенностей этических ценностей, принятых в традиционной исламской семье в том числе в Иране. Нами были проанализированы мнения ряда исследователей в Иране и европейских странах, а также фактические материалы по применению этических норм в современных семьях.

Этическое воспитание формирует основные правила и принципы, что направляют человека на истинный путь. Например, Иран, имеющий трехтысячелетнюю историю своей государственности, был центром этического восприятия мира. Примерно 2600 лет тому назад, еще до Сократа (470–379 до н. э.), Платона (427–327 до н. э.) и Аристотеля (384–322 до н. э.), многие этические ценности, такие как информативность, рассуждения, храбрость, благородство, принимались и в персидском обществе. Не случайно все пророки и общественные лидеры старались распространять этические нормы, тем самым обогащая внутренний мир человека.

Известно, что супружеский союз основывается на четырех постулатах:

1. Обеспечение интимных отношений супругов. Продолжение интимных отношений является основой законных браков.

2. В успешном браке взаимоотношения обуславливают свободный обмен чувствами.

3. Любовь между супругами – это стимул для семейных отношений.

4. Здоровые отношения в семье имеют особую устойчивость, особенно в тяжелые времена, такие как общественно-социальные и экономические катаклизмы. Крепкая семья очень мобильна и четко планирует свое будущее.

Кроме того, специфика крепкой семьи исходит из следующих положений:

1. Реальные знания о супружеских отношениях.
2. Мобильность и гармония супружеских отношений.

3. Обязательства перед семьей.

4. Признательность за взаимное уважение и выполнение своих обязательств.

5. Обеспечение семейной счастливой жизни.

6. Существование и признание важных ценностей между членами семьи.

7. Преданность членов семьи морально-духовным ценностям как этнического, так и общечеловеческого плана.

8. Стойкость семьи перед стрессом в семейных отношениях.

9. Поощрение членов семьи в личностном развитии и заботе друг о друге.

10. Наличие определенной роли у каждого члена семьи для сохранения семейных традиций.

11. Распределение и определение роли каждого члена семьи.

12. Единое мнение о роли в воспитании детей, о бюджете и других семейных функциях.

Проводимые исследования в Иране и во всем мире показывают, что самым важным фактором в укреплении семейных отношений являются успех и удача каждого члена семьи.

Большую роль играет также и взаимное физическое удовлетворение, любовь, взаимное поощрение, что создает здоровую семейную обстановку, не подверженную стрессам. По мнению Санеи, удачные семьи можно определить по трем параметрам: искренность, мобильность и отношения [5].

Рассмотрим отдельные качества людей, связанные с успешными семейными взаимоотношениями.

Искренность. Самое близкое эмоциональное отношение к противоположному полу. Уважение, сбалансированное отношение между индивидуальным и единым целым является ключом к искренности в семье. Чрезмерная искренность в семье создает большие трудности в семье. Поэтому сбалансированные отношения – это лучший способ для счастливой семейной жизни.

Такие понятия, как *сердечность* и *искренность*, имеют шесть основ для развития: разлука, составление единого целого, соотношение «я» и «мы», преданность, выбор между самостоятельностью и зависимостью.

Гибкость. Существует шесть видов гибкости: чрезмерная, большая, средняя, минимальная и полное отсутствие гибкости. Цель гибкости – это сдержанность перед изменениями в семейных отношениях. Когда семья попадает в стрессовую ситуацию, она нуждается в гармонии. Однако уравновесить стабильность и уживчивость для продолжения совместной жизни очень нелегко. Гибкость имеет шесть принципов: руководство, правила, обсуждение, роль, порядок и стремление к изменениям [6].

Третьим основным параметром семейных отношений является крепость связей. Что входит в понятие «связь»? Это соучастие, соотношение размышлений, эмоций, взглядов, ценностей и убеждений. Хорошая связь помогает членам семьи в понятиях искренности и гибкости образовывать равновесие и сбалансированность. Сбалансированная семья имеет более положительные навыки в отношениях, чем несбалансированная [7].

Сбалансированные семьи на основе искренних отношений к членам своей семьи осуществляют свою деятельность самостоятельно, даже независимо от семьи. Сбалансированные семьи, основываясь на гибкости, берегут стабильность и порядок перед изменениями.

Семьи, имеющие здоровую связь, очень оптимистичны, жизнерадостны. В создании дружной семьи важную роль играют отношения между супругами, а именно их взаимоотношения [10].

Мужчина и женщина так созданы, что постоянно зависят друг от друга, то есть их зависимость определяет продолжение рода и воспитание детей, их социализацию.

Разница между полами ставит перед ними жизненно важные обязательства. Эти зависимость, ответственность и обязательства помогают и мобилизуют их силы для преодоления проблем и трудностей в браке.

Таким образом, мы приходим к выводу, что чем крепче брак, тем крепче общество. Если мировоззрение и взгляды супругов противоречивы, то тем самым будут усугубляться и общественные противоречия [8].

Каждый человек состоит из физического и духовного тела, имеет свои потребности. Удовлетворение физических потребностей без учета духовных ценностей не даст нужного результата. Человек полноценен только тогда, когда эти потребности дополняют друг друга. Физическое существование и психологическое спокойствие человека в определенной мере зависят от материально-экономического и морального обеспечения и духовной удовлетворенности. Следует отметить, что морально-духовная потребность играет не меньшую роль, чем материальная. Морально-духовные потребности человека создают этику каждого человека и впоследствии становятся взаимозависимыми [9].

Вышеуказанное формирует этику человека и играет огромную роль в воспитании членов семьи и детей. В обобщенном виде этика в форме духовно-нравственных ценностей и норм плавно перетекает в семейную этику. Семейная этика формирует этику детей. Дети подражают манерам своих родителей, этическим нормам поведения. Особенно это подражание происходит в раннем и подростковом возрасте. Сформированная этика у детей в раннем возрасте становится очень стабильной и не изменяется даже в зрелом возрасте. Таким образом, дети являются носителями этики и этических взглядов своих родителей.

Литература

1. Dadfar M, The Study of comorbidity of personality disorder in OCD compared. With normal people (Dissertation). Tehran Psychiatric Institute, 1997.
2. Дарвише Захра. (1382–2013 г.). Баррасие рабейте хамделие мадеран ве дохтаране данешамазе дабирестане ве ихтилатате рафтаре дохтаране шахре Техран. Моталеате занан, сале еввел (3) Техран. Пежу хешкадае занан, данешгахе Ал Захра. – С. 30.
3. Ростами Ильяс, Бар-расие делбастегие новджаванан ве валидейн ва хамсалан дар джамеае Ирани ве рабейте ан ба моаллефехайе сазегарийе еджтемаи. пайаннамеи каршенасийе аршад, Тегеран, 1381 (2002). – Ст. 30.
4. Cacioppo J.T. Petty RE. The need for cognition. *Coc. Psychol Personal* 1982, 42 (3), 116–131.
5. Sanayi B. Alaeghaband S. Hooman H. Family and marital scales, Tehran: Besat Pub; 2001 (Persian).
6. Махнаме-е Туба, Седа ве Сима, № 4. Март 1385 (2006), см. 88.
7. Фаслнаме-е кетаб-е занан. Шура-е фарханги ве еджтемае занан. – № 13. – 1383 (2004).
8. Tuten T.L., Bosnjak M. Understanding difference in web user. The role of need for cognition and the five factor model of personality // *Soc Behav.* – 2006. – P. 170–179.
9. Абдуллахи М. Асие бахауи иджитмаи ве равенде те-хевволе ан дар Иран. (сборник статей Тегеран. Общество социология семьи), 1381 (2002). – Ст. 24.
10. Сейф Сусан. Ханеваде ве этиад. (сборник статей Тегеран), Данешгахе Ал Захра, 1378 (1999). – Ст. 116.

Аннотация

Рзай Нуруллах. Роль нравственных взаимоотношений в укреплении семейных уз. – Статья.

В статье исследуются этические нормы и ценности, которые, несомненно, должны присутствовать в институте брака. Дается высокая оценка семейных традиций в мусульманском мире, в частности в Иране, где чтят и почитали семейные традиции, где зарождались этические нормы воспитания социума. Не случайно все пророки и общественные лидеры старались распространять этические нормы, тем самым обогащая внутренний мир человека. Рассмотрены такие этические ценности, как верность, взаимное уважение, доверие, взаимные уступки, прощение, справедливость, помогающие укреплению брака и создающие крепкий фундамент семейных отношений.

Ключевые слова: взаимные уступки, верность, этическое воспитание, здоровая семья, супруги.

Анотація

Рзай Нуруллах. Роль моральних взаємин у зміцненні сімейних зв'язків. – Стаття.

У статті досліджуються етичні норми й цінності, які, без сумніву, повинні бути в інституті шлюбу. Дается висока оцінка сімейних традицій у мусульманському світі, зокрема в Ірані, де шанували й поважали сімейні традиції, де зароджувалися етичні норми виховання соціуму. Не випадково всі пророки та громадські лідери намагалися поширювати етичні норми, тим самим збагачуючи внутрішній світ людини. Розглянуто такі етичні цінності, як вірність, взаємна повага, довіра, взаємні поступки, прощення, справедливості, що допомагають зміцненню шлюбу і створюють міцний фундамент сімейних відносин.

Ключові слова: взаємні поступки, вірність, етичне виховання, здорова сім'я, чоловік і жінка.

Summary

Rzai Nurullah. Moral role in strengthening relations family ties. – Article.

This article investigates the ethical norms and values, which will undoubtedly be Commends the family tradition in the Muslim world, especially in Iran, where the revered and honored family traditions, which were born ethical norms of society upbringing, present in the institution of marriage. It is no coincidence, all the prophets and community leaders have tried to disseminate ethical standards, thereby enriching the inner world of man. The article deeply studied the ethical values such as loyalty, mutual respect, trust, mutual concessions, forgiveness, justice that help to strengthen marriage and create a strong foundation of family relations.

Key words: mutual concessions, loyalty, ethics education, healthy family, wife.

УДК 37.034: 130.122

Н. В. Поліщук*кандидат технічних наук, доцент,
доцент кафедри теорії та методики професійної освіти
Рівненського державного гуманітарного університету*

ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ СЕНСУ ЖИТТЯ В КОНТЕКСТІ ВИХОВАННЯ СВІТСЬКОЇ ТА ХРИСТІАНСЬКОЇ ДУХОВНОЇ СВІДОМОСТІ МОЛОДОГО ПОКОЛІННЯ

Становлення України як молодої держави європейсько-го типу супроводжується проблемами, що пов'язані зі світоглядом, свідомістю, культурою, моральним і духовним потенціалом людини й суспільства загалом, а також із виробничими, науковими й технічними, інформаційними, технологічними, кліматичними, екологічними та демографічними, соціальними й політичними, воєнними, освітніми, а отже, філософськими й педагогічними проблемами, які виникли на зламі другого і третього тисячоліть унаслідок широкого розгортання інформаційно-високотехнологічного науково-технічного прогресу (далі – ІВТ НТП), що породив колосальні зміни не тільки в природному середовищі, а й у діяльності всіх сфер життя й виробництва, а особливо в духовності та моральності молоді, яка уособлює майбутнє земної цивілізації. Без використання нового способу філософсько-освітнього осмислення ІВТ НТП, а сьогодні вже його наслідків, основним із яких є можливість виникнення третьої світової термоядерної війни, яка знищить не тільки людство, а й усі інші форми життя на ній, і геокосмічні загрози для нашої планети, що є космічним життєвим комплексом для людства й усієї живої природи, і без зміни методології освіти та виховання молоді, які мають стати антропокосмічними [1] й ноологічними [2], земну цивілізацію чекає крах. Без духовного вчителя школи та викладача вишу уникнути його неможливо, а таких духовних наставників має готувати філософія освіти й християнська філософія, які мають стати навчальними та виховними дисциплінами в педагогічних вишах.

Серед філософських проблем, які не втрачають своєї актуальності протягом усієї тисячолітньої історії людства, одне з чільних місць належить питанням духовного й морального становлення особистості. Розвиток духовно-моральної сфери – основа особистісного та суспільного розквіту. Саме вона детермінує реалізацію особистісних програм як інтер-, так і інтрафілософського спрямування. У філософії й етиці, педагогіці та психології вчені неодноразово зверталися до аналізу природи духовно-моральної свідомості, сутнісних характеристик, механізмів її формування. Проте проблема залишається відкритою як для теоретичного, так і експериментального вивчення. До того ж соціально-економічні процеси та глобальні цивілізаційні кризи останнього періоду не лише не знизили її актуальності, а й, навпаки, загострили цю й інші проблеми. Вирішенню цих проблем, пошукам шляхів переборення вже наявних і можливих криз у майбутньому людстві у ХХІ ст. доведеться присвятити всі свої інтелектуальні, освітні, виховні й духовні сили, бо від цього залежить майбутнє всіх нас, майбутнє людства, адже нині відбувається величезне пришвидшення життя, темпів розвитку науки й техніки, інформатизації, інновацій, телекомунікації, освоєння космосу, а на їх основі виробництва та економіки загалом, необхідності вдосконалення соціальної інфраструктури, загального піднесення тону нашого життя, духовно-морального становлення молодого покоління. Ні одна з вищезгаданих проблем не може бути вирішена без докорінних якісних змін в освіті, у духовності й моральності кожної молодої людини. Тільки це забезпечить її відповідність новим умовам життя у ХХІ і наступних століттях. Без пробудження таких моральних феноменів, як совість, людяність, відповідальність, почуття власної гідності, творча ініціатива, досить складно розраховувати на поліпшення ситуації в державі, особливо в епоху ІВТ НТП, який технізує й кібернетизує свідомість кожної

особистості, витісняє з неї найсвятіші почуття та емоції. Тому тільки духовно розвинені особистості здатні об'єднати людей і стимулювати національне відродження України, забезпечити громадянський мир і злагоду в суспільстві [3].

Із висловленого вище випливає, що освітня структура також має зазнавати безперервних змін, адже основними духовними орієнтирами освіти є самостійність, самодостатність, здатність особистості до самоствердження, самореалізації і творчої активності. У цьому зв'язку роль учителя в сучасному світі надзвичайно велика.

В. Кремень акцентує увагу на тому, що «в межах освітнього простору, в контексті філософії людиноцентризму необхідно обґрунтувати нове адекватне знання про людину. Це повинно бути таким знанням, у якому всебічно обґрунтовується необхідність безумовної переваги духовно-моральної сторони, на основі якої й формується особистість. Без такого знання не буде культурно-інтелектуального зростання, здатного в перспективі призвести до перетворення людства. І все це неможливо поза філософією освіти, контекстом людиноцентризму, які становлять домінуючу освітнього простору» [4, с. 5]. У вік бурхливого ІВТ НТП отримані знання швидко «старіють», у зв'язку з цим фахівець має все життя навчатися, займатися самоосвітою, без чого неможливий подальший ІВТ НТП [5]. Щоб скористатися плодами ІВТ НТП, людство повинно передусім забезпечити прогрес духовний. Тенденції сучасного ІВТ НТП можна оцінювати оптимістично й песимістично, але в будь-якому випадку розвиток науки й техніки (особливо комп'ютерної) вимагає глибокого вивчення, розуміння та енергійних дій, спрямованих на нейтралізацію шкідливих впливів ІВТ НТП, зокрема, й за допомогою зростання духовності молоді. Зі всіх сфер суспільного життя найскладнішою, але водночас і найважливішою для існування соціальних явищ і процесів виявляється духовне життя суспільства, оскільки саме тут виробляються, закріплюються, вдосконалюються та передаються від покоління до покоління, від людини до людини ті предметні, смислові й ціннісні орієнтири, які необхідні й для життя суспільства, і для життя окремої людини. Сьогодні найважливішим є питання, яку систему освіти та виховання можна вважати оптимальною щодо збагачення духовного потенціалу суспільства. До основних елементів духовного життя зараховують усю ту сукупність думок, норм, ідей і принципів, які пов'язані з функціонуванням найважливіших сфер суспільного життя: економічної, правової, моральної свідомості, мистецтва (ширше – естетичної свідомості), архетипів колективного несвідомого [6, с. 364]. Духовний сенс життя людини нині зводиться до таких етичних норм: навчайся все життя; твори науку, нові технології й техніку; не вбий; не кради; не зраджуй: ти завжди відповідальний за тих, кого наблизив до себе; не свідчи брехливо, уникай неправди; не бажай того, що належить іншим; люби та шануй батьків і дітей своїх; люби працю і працею сумлінно; не завдавай шкоди навколишньому світові; остерігайся згубних звичок; будь милосердним і поважай інших: чини з іншими так, як хотів би, щоб чинили з тобою. Якщо кожний українець буде виконувати ці заповіді, то можна буде стверджувати, що духовно-моральні якості української нації базуються на нормах загальнолюдської моралі, принципами якої є стриманість, поміркованість, доброзичливість, безкорисливість, гостинність, виконання культурних, етичних і естетичних норм поведінки в суспільстві, виключаючи грубість, чванство, пихатість, нетерпіння, недовіру й, навпаки,

включаючи повагу до історичного минулого народу, його мови, культури і традицій, турботу про долю України, дбайливе ставлення до природи, народних надбань [7].

Філософія з повним правом розглядає життя на трьох рівнях: 1) життя Божественне; 2) життя природне; 3) життя людське. Але лише особистості людського життя як представники розумного життя у Всесвіті ставлять питання про сенс життя. Життя людини – це складне та суперечливе намагання перебороти прірву між духовним і тілесним принципами, між власним скінченням життям і вірою в безсмертя Бога. Таке розуміння сенсу життя і його драматизму проголосили представники неоплатонізму, а пізніше ця позиція знайшла своє продовження й нове вирішення в християнській філософії, поєднуючись у ній з образами гріховності людської природи, її недосконалістю, а отже, неповноти життя, а також тих благ, які людина отримує в ході свого земного життя [8].

Пошуками сенсу людського життя пронизана вся історія філософії. «Пізнай себе» в розумінні пізнання сенсу власного життя висунув як провідну ідею філософії ще Сократ. Над складовими частинами сенсу життя розмірковували Будда та Конфуцій. Пошуками сенсу життя займалися філософи всіх часів: Платон, Аристотель, Діоген Синопський, Епікур, Лукрецій Кар, Сенека, Монтель, Шопенгауер, Фромм, Ніцше, Енгельс, Дарвін, Пастер, Фрейд, Ціолковський, Чижевський, Вернадський тощо. Проблеми вибору сенсу життя, зокрема, присвячені роботи філософів-екзистенціалістів XX століття: Альбера Камю, Жан-Поль Сартра, Мартіна Хайдеггера, Карла Ясперса; представника нігілізму Фрідріха Ніцше, філософа-позитивіста Людвіга Вітгенштейна. Прагматичний підхід до сенсу життя демонструє Вільям Джеймс, думки щодо сенсу життя викладають також представники соціальної психології: Франкл Віктор, К.Г. Юнг, А. Адлер.

Релігійний акцент сенсу життя надає М. Бердяєв. Він стверджує, що саме релігія постає інструментом пізнання сенсу існування та життя особистості. У релігії знаходиться «гносис» (знання), яке направлене на пізнання таємниць народження та існування світу, життя й людини. Зокрема, християнська філософія привнесла в життя людини обґрунтування аскетичної практики й водночас накреслила магістральний шлях дійсно повноцінного (блаженного) життя – життя в гармонії не тільки з тлінною природою, а й із вічним Богом.

У минулому відомий теолог, а останнього часу відомий атеїст С. Дулуман наголошує: «З розпадом Радянського Союзу кинуто напризволяще духовне виховання підібрали релігійні організації. Саме тому близько 70% громадян України й усіх інших пострадянських держав вважають, що в їхніх очах саме церква користується найвищим моральним авторитетом. А за нею зі значним відривом у спадному порядку йдуть школа, армія, уряд, парламент, президент, міліція й далі аж до негативної думки, що зростає, мораль торгашів, спекулянтів, бізнесменів, банкірів, олігархів, шахраїв, насильників і бандитів. Щоправда, очевидне катастрофічне падіння духовності в Україні за останні 20 років нашої незалежності не можна зараховувати лише на рахунок невірої духовної пропаганди церковників. Це буде несправедливо. На нашу думку, у релігійних організацій є солідний резерв для посилення позитивної ефективності своєї духовної діяльності» [9].

Кожна молода людина, в тому числі учень, студент, магістр, аспірант і загалом будь-яка пересічна людина, рано чи пізно неодмінно ставить собі питання: «Який сенс мого життя на Землі?». Проте, як видно з наведеного вище списку видатних філософів, далеко не кожний, навіть високоосвічений, дорослий житель Землі може дати відповідь на це питання. Протягом усього існування життя людство шукає відповідь на це питання як причину свого існування на Землі.

Для того щоб знайти відповідь на поставлене питання, необхідно порівняти два погляди на це питання, а саме: наукового атеїзму (заперечення існування Бога) й теїзму (віра

в Бога – Творця Всесвіту), точніше Біблії, яка написана людьми, натхненними Богом. Настільки ці два погляди є різними?

Релігія існує з часів появи людини розумної (як мінімум десятки тисяч років тому). Стихійний атеїзм теж виник у глибоку давнину як історична необхідність критики релігії. Археологічні розкопки, письмові пам'ятки давнини свідчать про існування атеїстичних поглядів ще в античному світі, в період політеїстичних культів. Виникнення атеїзму пов'язане з розвитком наукових знань. Філософською, теоретичною основою атеїзму є матеріалістичний світогляд. Із моменту свого виникнення атеїзм пройшов такі етапи розвитку: атеїзм стародавніх мислителів-матеріалістів; вільнодумство й атеїзм періоду середньовіччя; атеїзм буржуазних просвітителів XVIII ст.; атеїзм революційних демократів; марксистсько-ленінський атеїзм. Зародження наукового атеїзму можна зарахувати до середини XVIII ст., коли вийшла у світ 28-томна «Енциклопедія» Дені Дідро. Атеїстична пропаганда, боротьба з виявами релігійної ідеології була в першій країні соціалізму невід'ємною частиною комуністичного виховання мас.

Завдяки працям видатних атеїстів: Л. Фейербаха, Ф. Ніцше, К. Маркса і Ф. Енгельса – у XIX ст. заперечення Божого існування вже набуло велетенських масштабів. Чи може Всесвіт і життя в ньому існувати без надприродної Першопричини? Чи поклоніння Творцю – лише витрачання часу? Відповіді провідних філософів тієї епохи гучні та ясні. «Так само, як нам уже не потрібен моральний закон, не потрібна нам і релігія», – проголосив Ф. Ніцше. «Релігія – це фантазія людського розуму», – твердив Л. Фейербах. А К. Маркс, твори якого мали значний вплив у наступних десятиліттях, самовпевнено заявив: «Я хочу звільнити свободу розуму з кайданів релігії». «Релігія буде цезати тією мірою, якою буде розвиватися соціалізм. Її зникнення має відбутися в результаті суспільного розвитку, в якому велика роль належить вихованню» (Маркс К., Енгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 45. – С. 474). Радянське законодавство конституційно не тільки проголошувало право свободи совісті, а й гарантувало його. Але в результаті радянського атеїстичного наступу на релігію більшість церковних будівель було зруйновано або ж секуляризовано.

Як же бути молодій людині, коли та чи інша система породила велику кількість ідей щодо питання про сенс життя? Очевидно, потрібно проаналізувати їх і вибрати корисне для себе й суспільства з обох концепцій, висунутих світськими науковцями та релігійними проповідниками.

Нині багато хто в нашій країні вважає, що сенс життя – набути матеріальне багатство. Вони гадають, що це забезпечить їм щасливе, змістовне життя. Колишній президент Сполучених Штатів Джеймс Картер із цього приводу заявив: «Ми зрозуміли, що володіти речами і грошима та користуватися ними – це ще не все, адже наше палке прагнення знати сенс життя залишається незадоволеним... Нагромадження матеріального добра, коштів не може заповнити порожнечі існування, яке не має впевненості в майбутньому чи мети».

Варто також згадати, що війни XX ст. забрали в чотири рази більше людських життів, ніж усі війни за чотири попередні століття разом узяті. Повсюдно зростає злочинність, особливо збільшується кількість злочинів із застосуванням насильства. Криза родинного життя, алкоголізм, зловживання наркотиками, СНІД, венеричні хвороби, «бомжування» та інші негативні фактори ускладнюють життя [10]. Правляча верхівка світу виявилася неспроможною знайти розв'язання багатьох проблем, що мучать людей, особливо молодих. Тому зрозумілим стає те, чому люди питають: який нині сенс життя?

У науково-атеїстичній книзі [11], яка розрахована на ідеологічний актив Радянського Союзу, подано критичний аналіз релігійного розуміння смислу людського існування, щастя людини та її місця у світі. У ній, зокрема, говориться про те, що реальний соціалізм покликаний забезпечити кожному осмислений, змістовний, який приносить почуття справжнього задоволення, сенс життям. І далі «бути

творцом і борцом, содействовать на своем месте и в меру своих способностей тому, чтобы все более полно реализовались перспективы коммунистической формации, вносить свой вклад в научно-технический прогресс, в приумножение материального, духовного и культурного богатства народа во имя мира и торжества социализма – вот в чем сегодня видят смысл жизни трудящиеся нашей страны». Зникнення в наш час зі світової арени соціалістичної формації й, відповідно, соціалістичної ідеології та атеїзму спростовує справедливість поданого визначення сенсу життя сучасної людини. Нині в незалежній Україні церква має повну свободу. Керівники держави й визначні політики активно відвідують богослужіння, отримують благословення ієрархів церкви на свої справи. Як наслідок, у країні з'явилася купа мільйонерів і мільйони злидарів.

Характерними рисами молоді, породженими сучасними умовами життя більшості громадян і станом моральності політичної еліти України, стали інфантильність, нестійкість психіки, аморфність громадянської позиції, відоме соціальне розчарування й недовіра до офіційного слова, закликів, нігілізм. Усе помітнішими в суспільних відносинах стали цинізм, душевна черствість, жорстокість. Душевні вияви та інтереси значної частини молоді все більше втрачають ознаки громадянськості, з'явилося байдуже ставлення до долі державності України [12]. Сьогодні зрозуміло, що без утвердження авторитету науково-філософського світогляду разом із вірою в Бога не можна розв'язати не тільки гострі соціально-економічні, політичні й духовні проблеми, а й питання про сенс життя.

Зважаючи на поліконфесійність релігійного буття в Україні, на релігійну холодну війну, яка виливається у значні суперечності між різними напрямками християнських церков, найдоцільніше звернутися до Біблії. У ній викладено загальнолюдські цінності, глобальним фактором яких є віра в Бога-Творця, духовні закони якого викладені в ній.

Як свідчить історія людства, завжди, коли в житті того чи іншого суспільства панує зло, а доброчинність ігнорується, джерело духовності починають шукати в Богові та його слові – Біблії. Тому нині в школах вводиться предмет християнської етики. Формувати творчу особистість мають духовно багаті наставники. У зв'язку з цим виникає потреба в універсальних учителях і духовних учених, оскільки особливо актуальною проблемою сьогодення є різке падіння духовно-моральних якостей молоді. Нині Україна подібна до біблійних Содоми й Гоморри в духовному стані молоді, а як відомо, ціннісну основу держави мають становити професіонали й інтелектуали, їхні духовні та моральні якості як майбутніх спеціалістів. Уже на уроках фізики з'явилася Біблія [13].

Тільки тоді людина стане тією особистістю, яка принаймні поважає свого ближнього, бачить гріх розпусти, злодійства, зловживань, нецензурних висловів, хамства та іншої аморальності. Доти матимемо те, що маємо – трохи мільйонерів і мільйони жебраків. Релігійне розуміння сенсу життя не применшує значення діяльності, корисної людині. Правильно прожити життя – це головна справа особи. Сенс життя – це поняття, яке виражає ставлення людини до свого життя й до себе самої [3].

Оскільки людина – істота суспільна, сенс життя має виражати також ставлення до суспільства. Суспільство – це те вище, з чим співвідноситься життя кожного з нас. Без усвідомлення свого нерозривного зв'язку із суспільством неможливо визначити змістову життєву перспективу, немислиме наповнене істинним змістом життя. У людині головне не те, чому вона живе, а те, як вона живе, як ставиться до зовнішнього світу, до інших людей, як задовольняє свої потреби. У своїй специфічній якості молода людина формується вже не біологічною природою, а суспільним буттям. Усе, що характеризує специфіку людського життя, не дається в готовому вигляді, а народжується в процесі суспільної практики. Оскільки релігія протягом тисячоліть залишається суттєвим фактором впливу на суспільство, то зрозумі-

ло, що вона неодмінно має впливати на формування кожної особистості, на її життя. Цій проблемі присвячена велика кількість досліджень викладацького складу Острозької академії (див. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. – Книга 2. – 1996 р. ; Наукові записки. – Т. II. – 1999 р.), у яких ідеться про «виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі відродження України».

Одним із найважливіших стимулів активності атеїстів у боротьбі проти релігійної духовності й моралі є глибоке переконання їх у тому, що й у наш час релігія залишається опіумом, дурманом, який деформує свідомість віруючих [14]. Поширеною є думка: «Релігія – це просто спосіб забути, знайти душевний спокій і розраду». Але хіба в нашому бурхливому повсякденному житті, яке насичене вбивством, зневагою, підступництвом, брехнею, ненавистю, насильством, це так погано?

Релігійна віра є сукупністю уявлень і поглядів, в основі яких лежить твердження про існування надприродної сили – Бога. У цьому розумінні віра є істотною й невід'ємною ознакою релігії. Але атеїст, звісно, вважає, що релігія – це марновірство. Віра в надприродне – нісенітниця, витвір хворобливої фантазії віруючого, – твердить науковий атеїзм. Вона тримається на неучтві й темряві мас, на некритичному, ілюзорному сприйнятті дійсності. Релігійна віра, на думку атеїста, зникається із забобонами та визнанням релігійних «чудес» [15].

Такі твердження атеїзму архаїчні, оскільки з них випливає, що нині більшість світової спільноти, яка є віруючою, психічно хвора, являє собою темну, неосвічену масу. У наш час невиданого ІВТ НТП [16], великої кількості віруючих учених твердити подібне, дійсно, є нісенітницею.

Щодо дива можна зауважити таке [17]. Ми завжди сприймаємо як диво мало ймовірне явище. Пізнаючи мало ймовірні події, які в дійсності відбуваються та підкоряються законам природи, ми отримуємо більшу інформацію про Всесвіт. Звідси випливає, що атеїст може більше не боятися дива. Проте багато людей розчаровані й не довіряють традиційним релігіям, бо насправді останні не виконують ті функції, які повинні виконувати, а саме: творити добро, нести злагоду поміж людей, сприяти миру, рятувати молодь, а головне – сприяти припиненню нищення всього живого на Землі. Певно, в наш час потрібно було б повернутися до часів християнства за Ісуса Христа і його апостолів.

Релігія в минулому не йшла, а деякі релігійні осередки й нині не йдуть назустріч природознавству та науці загалом. А це сьогодні відштовхнуло і створило прірву між багатьма людьми і традиційними релігіями. Результат відомий – загибель духовності людей і прогресування екологічно-кліматичної катастрофи. Значна частина населення планети в наш час відійшла від традиційних релігій і створила релігійні об'єднання інших віросповідань, які базують свою діяльність лише на вивченні Біблії і пропаганді її положень, канонів, настанов у тісному переплетінні з останніми досягненнями науки й техніки [18, с. 336].

Серед найвидатніших учених можна знайти дуже мало атеїстів і агностиків, які вважають неможливим пізнати істину в питаннях існування Бога або вічного життя, з якими пов'язане християнство й інші релігії. У минулому багатьох учених зі світовими іменами не покидала віра у Творця. Ще Альберт Ейнштейн (1879–1955 рр.) хотів вяснити, яким фундаментальним законам слідував Бог, створюючи Всесвіт. Можна також навести слова Френсіса Бекона (1561–1626 рр.): «Лише мале знання відводить від Бога, велике знання веде до нього»; або ж Вернера Гейзенберга (1901–1976 рр.): «Перший ковток із посудини природознавства народжує атеїзм, але на дні посудини нас чекає Бог».

Видатні сучасні вчені також найглибше переконані в існуванні Бога. І не тільки тому, що вони найкраще бачать шлях до Бога через дані природознавства, а й тому, що завдяки тонкій духовній організації мають, як правило, більш досконало розвинуте релігійне відчуття. Не страх, а, навпаки, вдячність і довіра, мабуть, найсуттєвіші його компонен-

ти. Для них характерно сприйняття Бога як джерела справедливості й добра [19, с. 190].

Атеїсти зажадали незалежності від Бога, але це не привело до успішного і щасливого життя. Хіба вони створили такий світ, який є благом для всього людського роду? Наслідки минулого атеїстичного правління просто катастрофічні: жахливий, повний ненависті й насильства світ, мільйонні жертви, і це при тому, що були досягнуто значних успіхів у сфері науки, техніки, промисловості, медицини тощо [20]. Результат для України лише один – значна смертність і нищівне руйнування природи.

У зв'язку з перенаселенням Землі та наявними цивілізаційними кризами й геососисніми загрозами (зіткнення з кометами, астероидами, великими метеоритами тощо) для людства й нашої планети, яка є космічним об'єктом, вихід бачиться в переселенні частини антропокосмічно вихованої молоді спочатку на штучні космічні житлові комплекси та на планети, найбільш придатні для життя (наприклад, Місяць і Марс), у межах Сонячної системи, а згодом і на екзопланети нашої й інших галактик з метою збереження генофонду людства і створення практично вічної космічно-екзопланетної цивілізації [21]. Ще раз нагадаємо, К. Ціолковський стверджував, що людина живе більше життям Космосу, ніж земним життям.

Сенс людського існування набагато глибший і цікавіший, ніж виживання й самообслуговування. Людина приходить у цей світ, щоб працювати та вчитися, а не лише для збільшення матеріальних благ і не тільки для насолоди своїми мисленнєвими або іншими здібностями. Вона приходить у цей світ, щоб удосконалювати себе і Всесвіт. Людина повинна розкрити свою творчу природу, усвідомити себе й виправдати своє покликання – стати помічником Бога в його світостворенні.

Проте автор праці [22, с. 14] відзначив: «Помітним є ще один чинник сучасної соціокультурної динаміки – суттєве зростання дівості, активності релігійної свідомості, духовно-практичні провідники якої все більш потужно заявляють про себе на педагогічному поприщі, намагаються подолати історично сформоване відокремлення держави від церкви, освіти від релігії. Представники духовенства намагаються ввійти, насамперед, у загальноосвітню школу, організують так звані суботні або недільні школи духовності, створюють позаурочні комп'ютерно-духовні центри, делегують своїх представників для участі в проведенні різноманітних презентацій, мистецьких, політичних чи навіть спортивних заходів. Ми не схильні засуджувати духовенство за його спроби власною участю поліпшити процес виховання особистості. Тільки щоб цей процес не засмічували всякого роду лжепророки».

Щоб усвідомити християнський сенс життя, необхідно жити в мирі і злагоді як із самим собою, так і з іншими живими творіннями, а також бути в повній гармонії з намірами Бога, які викладені в Біблії, і цим самим, не оскверняти Його Землю й Всесвіт. Біблія гідна того, щоб ми ретельно вивчали її, особливо ті настанови, які стосуються сенсу життя людини на Землі.

Основні положення цього питання були викладені в Нагірній проповіді Ісуса Христа й в інших частинах Біблії [23]. Підсумовуючи, можна сказати, що християнський сенс життя нині зводиться до таких етичних норм: люби Бога як самого себе; навчайся все життя; твори науку, нові технології й техніку; не вбий; не кради; не зраджуй: ти завжди відповідальний за тих, кого наблизив до себе; не свідчи брехливо, уникай неправди; не бажай того, що належить іншим; люби й шануй батьків і дітей своїх; люби працю і працєю сумлінно; не завдавай шкоди навколишньому світові; остерігайся згубних звичок; будь милосердним і поважай інших: чини з іншими так, як хотів би, щоб чинили з тобою.

Якщо кожний українець буде виконувати ці заповіді, то можна буде стверджувати, що духовно-моральні якості української нації базуються на нормах загальнолюдської (світської) моралі, принципами якої є стриманість, поміркованість, доброзичливість, безкорисливість, гостинність,

виконання культурних, етичних і естетичних норм поведінки в суспільстві, виключаючи грубість, чванство, пихатість, нетерпіння, недовіру й, навпаки, включаючи повагу до історичного минулого народу, його мови, культури і традицій, турботу про долю України, дбайливе ставлення до природи, народних культурних і мистецьких надбань.

Література

1. Поліщук Н.В. Філософсько-освітній аспект необхідності становлення антропокосмічної духовності молоді в контексті інформаційно-високотехнологічного науково-технологічного прогресу / Н.В. Поліщук // Збірник наукових праць «Гілея»: науковий вісник. – 2016. – Вип. 107. – С. 313–319.
2. Васянович Г.П. Ноологія особистості: [навчальний посібник для студентів і викладачів] / Г.П. Васянович, В.Д. Онищенко. – Львів: Сполом, 2007. – 217 с.
3. Поліщук Н.В. Про сенс життя в контексті виховання християнської моральної свідомості у студентів / Н.В. Поліщук, М.С. Панченко, І.М. Панченко // Освіта і управління. – 2010. – Т. 13. – № 1. – С. 116–125.
4. Кремень В.Г. Трансформації особистості в освітньому просторі сучасної цивілізації / В.Г. Кремень // Професійно-технічна освіта. – 2009. – № 1. – С. 3–6.
5. Поліщук Н.В. Науково-технічна творчість як важливий елемент формування особистості в епоху науково-технічного прогресу / Поліщук Н.В. // Трудова підготовка в закладах освіти. – 2011. – № 7. – С. 20–23.
6. Петрушенко В.Л. Філософія: [навчальний посібник]: у 2 ч. / В.Л. Петрушенко. – Львів: Новий світ, 2000, 2011. – 647 с.
7. Андрущенко В.П. Духовне оновлення суспільства / [В.П. Андрущенко, Е.М. Бабосов, Л.В. Губерський та ін.]. – К.: Либідь, 1990. – 197 с.
8. Філософський словарь / [И.В. Андрущенко, О.А. Вусатюк, С.В. Линецкий, А.В. Шуба]. – К.: А.С.К., 2006. – 1056 с.
9. Дулуман Е.К. Мораль, религия и воспитание / Е.К. Дулуман // Наука. Религия. Суспільство. – 2009. – № 4. – С. 16–28.
10. Полищук Н.В. Религии, войны и духовное воспитание человека мира XXI столетия / Н.В. Полищук // Сб. науч. труд. SWorld. – Выпуск 1. – Том 23: Философия и филология/ Философия образования. – Иваново: МАРКОВА АД, 2014. – ЦИТ: 114–057. – С. 61–76.
11. Саух П.Ю. Атеизм и религия о счастье и месте человека в мире / П.Ю. Саух. – Днепропетровск: Промінь, 1989. – 183 с.
12. Полищук Н.В. Феномен веры как один из важнейших элементов знания и воспитания духовности молодого специалиста / Н.В. Полищук // Философия образования. – Новосибирск, 2013. – № 3. – С. 35–45.
13. Ройко Я. Біблія на уроках фізики / Я. Ройко // Газета «Фізика». – 2007. – № 1 (301). – С. 20–22.
14. Научный атеизм, религия, современность. – Новосибирск: Наука, 1987. – 332 с.
15. Габинский Г.А. Теология и чудо. Критика богословских концепций / Г.А. Габинский. – М.: Мысль, 1978. – 279 с.
16. Поліщук Н.В. Інформаційно-високотехнологічний науково-технічний прогрес у контексті формування духовності молоді: [монографія] / Н.В. Поліщук. – Рівне: О. Зень, 2014. – 480 с.
17. Поліщук Н.В. Феномен віри в чудо – необхідний рушій творчості сучасної учнівської та студентської молоді в епоху інформаційно-високотехнологічного прогресу / Н.В. Поліщук // Сб. науч. труд. SWorld. – Вып. 2. – Том 24: Философия и филология/Философия образования. – Одесса: КУПРИЕНКО, 2013. – ЦИТ: 213–149. – С. 74–83.
18. Лубський В.І. Релігієзнавство: [підручник] / В.І. Лубський, В.І. Теремко, М.В. Лубська. – К.: Академвидав, 2006. – 432 с.
19. Свідзинський А.В. Релігія і сучасне природознавство / А.В. Свідзинський // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 11–12. – С. 186–207.
20. Полищук Н.В. Феномен веры как один из важнейших элементов знания и воспитания духовности молодого

спеціаліста / Н.В. Поліщук // *Філософія образования*. – Новосибирск, 2013. – № 3. – С. 35–45.

21. Поліщук Н.В. Філософсько-освітній аспект необхідності становлення антропокоsmічної духовності молоді в контексті інформаційно-високотехнологічного науково-технологічного прогресу / Н.В. Поліщук // *Зб. наук. праць «Гілея» : науковий вісник*. – 2016. – Вип. 107. – С. 313–319.

22. Андрущенко В. Педагогічна освіта: Історико-філософська рефлексія для майбутнього розвитку / В. Андрущенко // *Філософія освіти*. – 2007. – № 1. – С. 7–15.

23. Поліщук Н.В. Філософсько-освітні аспекти ролі Боголюдини у становленні духовно-моральних цінностей молоді / Н.В. Поліщук // *Перспективи : соціально-політичний журнал. Серія «Філософія, політологія, соціологія»*. – Одеса, 2014. – № 2 (60). – С. 90–95.

Анотація

Поліщук Н. В. Особливості формування сенсу життя в контексті виховання світської та християнської духовної свідомості молодого покоління. – Стаття.

У статті розглядаються в зіставленні основні концепції атеїзму й теїзму щодо сенсу життя нинішньої студентської молоді. Показано, що саме християнська філософія привнесла в життя людини обґрунтування аскетичної практики та водночас накреслила магістральний шлях дійсно повноцінного (блаженного) життя – життя в гармонії не тільки з тлінною природою, а й із вічним Богом. Показано, що основні положення щодо настанов, які стосуються сенсу життя людини на Землі, були викладені в Нагірній проповіді Ісуса Христа й в інших частинах Біблії. Підсумовуючи, можна сказати, що християнський сенс життя нині зводиться до таких етичних норм, як любі Бога як самого себе; навчайся все життя; твори науку, нові технології й техніку; не вбий; не кради; не зраджуй: ти завжди відповідальний за тих, кого наблизив до себе; не свідчи брехливу, уникай неправди; не бажай того, що належить іншим; любі та шануй батьків і дітей своїх; любі працю і працю сумлінно; не завдавай шкоди навколишньому світові; остерігайся згубних звичок; будь милосердним і поважай інших: чини з іншими так, як хотів би, щоб чинили з тобою. Якщо кожний українець буде виконувати ці заповіді, то можна буде стверджувати, що духовно-моральні якості української нації базуються на нормах загальнолюдської (світської) моралі, принципами якої є стриманість, поміркованість, доброзичливість, безкорисливість, гостинність, виконання культурних, етичних і естетичних норм поведінки в суспільстві, виключаючи грубість, чванство, пихатість, нетерпіння, недовіру та, навпаки, включаючи повагу до історичного минулого народу, його мови, культури і традицій, турботу про долю України, дбайливе ставлення до природи, народних культурних і мистецьких надбань. З'ясовано, що сенс людського існування набагато глибший і цікавіший, ніж виживання та самообслуговування. Людина приходить у цей світ, щоб працювати й учитися, а не лише для збільшення матеріальних благ і не тільки для насолоди своїми мисленнєвими або іншими здібностями. Вона приходить у цей світ, щоб удосконалювати себе і Всесвіт.

Ключові слова: атеїзм, теїзм, Бог, Творець, Біблія, релігія, Всесвіт, матеріалізм, ідеологія, наука, людина, суспільство, розум, освіта, культура, духовність, мораль, виховання.

Аннотация

Поліщук Н. В. Особенности формирования смысла жизни в контексте воспитания светского и христианского духовного сознания молодого поколения. – Статья.

В статье рассматриваются в сопоставлении основные концепции атеизма и теизма относительно смысла жизни нынешней студенческой молодежи. Показано, что именно христианская философия привнесла в жизнь человека обоснования аскетической практики и в то же время наметила магистральный путь действительно полноценной (блаженной) жизни – жизни в гармонии не только с тленной природой, но и с вечным Богом. Показано, что основные положения в отношении установок, касающихся смысла жизни человека на Земле,

были изложены в Нагорной проповеди Иисуса Христа и в других частях Библии. Подытоживая, можно сказать, что христианский смысл жизни сейчас сводится к следующим этическим нормам: возлюби Бога как самого себя; учись всю жизнь; производи науку, новые технологии и технику; не убей; не укради; не изменяй; ты всегда в ответе за тех, кого приблизил к себе; не свидетельствуй ложно, избегай лжи; не желай того, что принадлежит другим; любі и почитай родителей и детей своих; любі труд и работай добросовестно; не причиняй вреда окружающему миру; сторонись вредных привычек; будь милосерден и уважай других; поступай с другими так, как хотел бы, чтобы поступали с тобой. Если каждый украинец будет выполнять эти заповеди, то можно будет утверждать, что духовно-нравственные качества украинской нации базируются на нормах общечеловеческой (светской) морали, принципами которой являются сдержанность, умеренность, добродетельность, бескорыстие, гостеприимство, выполнение культурных, этических и эстетических норм поведения в обществе, исключая грубость, чванство, тщеславие, нетерпимость, недоверие и, наоборот, включая уважение к историческому прошлому народа, его языку, культуре и традициям, заботу о судьбе Украины, бережное отношение к природе, народным культурным и художественным достижениям. Выяснено, что смысл человеческого существования намного глубже и интереснее, чем выживание и самообслуживание. Человек приходит в этот мир, чтобы работать и учиться, а не только для увеличения материальных благ и не только для наслаждения своими мыслительными или другими способностями. Он приходит в этот мир, чтобы совершенствовать себя и Вселенную.

Ключевые слова: атеизм, теизм, Бог, Создатель, Библия, религия, Вселенная, материализм, идеология, наука, человек, общество, разум, образование, культура, духовность, мораль, воспитание.

Summary

Polischuk N. V. Features of formation of the meaning of life in the context of secular education and christian spiritual consciousness of the young generation. – Article.

The article discusses the mapping of the core concepts of atheism and theism about the meaning of life for present students. It is shown that Christian philosophy has brought to human life justify the ascetic practices and at the same time outlined the main path really full (blessed) life – living in harmony not only with a corruptible nature, but also with the eternal God. It is shown that the basic provisions regarding the meaning of human life on Earth was contained in the sermon on the mount Jesus Christ, and in various other parts of the Bible. Summing up we can say that the Christian meaning of life now reduced to such ethical standards as: love your God as yourself; learn life; works of science, new technologies and techniques; do not kill; do not steal; do not change: you are always responsible for those who are close to him; don't testify falsely, don't lie; you shall not covet what belongs to others; love and honor of parents and their children; love work and to work in good faith; does not harm the world; beware of bad habits; be compassionate and respect others: do unto others as you would have them do to you. If every Ukrainian will carry out these commandments, it can be argued that spiritual and moral qualities of the Ukrainian nation based on the norms of universal (secular) morality, the principles of which are: restraint, moderation, kindness, unselfishness, hospitality, the implementation of cultural, ethical and aesthetic norms of behavior in society, eliminating rudeness, arrogance, vanity, impatience, distrust, and Vice versa, including respect for the historical past of the people, their language, culture and traditions, care about the fate of Ukraine, respect for nature, people's cultural and artistic achievements. Clarified that the meaning of human existence is much deeper and more interesting than the survival and self-care. Man comes into this world to work and to learn, not only to increase wealth and are not only enjoying their mental or other abilities. He comes to this world to perfect ourselves and the Universe.

Key words: atheism, theism, God, Creator, Bible, religion, the universe, materialism, ideology, science, man, society, intelligence, education, culture, spirituality, morality, education.

УДК 1(091)+141.1

Г. А. Поперечна
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та економічної теорії
Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка

ОРЕСТ НОВИЦЬКИЙ ПРО ОСОБЛИВОСТІ, МІСЦЕ ТА ЗНАЧЕННЯ ДАВНЬОСХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ В ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМУ ПОСТУПІ ЛЮДСТВА

Орест Маркович Новицький і досі залишається мало-відомою постаттю в історії української філософської культури. За радянськими підручниками з історії філософії він знаний передовсім лише тим, що був першим професором філософії новоствореного Київського університету, а ще одним із тих, кого «так блискучо» свого часу «розгромив» М. Чернишевський. Тим не менше, цей мислитель відіграв важливу роль у становленні професійної філософії в Україні, без вивчення його спадщини неможливе повноцінне відтворення вітчизняного історико-філософського процесу.

Попри високу оцінку філософії О. Новицького в працях таких визначних істориків філософії, як Г. Шпет, В. Зеньківський, Д. Чижевський та ін., науковий інтерес до творчого доробку цієї постаті зі зрозумілих причин почав зростати лише наприкінці минулого століття. Так, завдяки ґрунтовним дослідженням М. Ткачук, Н. Мозгової розкрито методологічний і логіко-гносеологічний аспекти філософії мислителя, встановлено важливі віхи його життя і творчості. О. Новицькому присвячене спеціальне дисертаційне дослідження Г. Апанасенко: «Орест Новицький про предмет філософії та проблема періодизації історико-філософського процесу», вирішенню ним проблеми співвідношення розуму й віри відводиться чільне місце в роботах І. Печеранського. Певний інтерес для сучасних науковців становить і характеристика мислителем філософії Стародавнього Сходу.

Метою статті є визначення специфіки аналізу О. Новицьким феномена філософії Стародавнього Сходу, її місця та ролі в історико-культурному поступі людства.

Філософію Стародавнього Сходу О. Новицький розглядає головним чином у двох працях: «Нарис індійської філософії» (фактично перша в Російській імперії робота, де аналізується філософська культура Стародавньої Індії (1846)), «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань» (1860–1861). Щодо останньої, то варто нагадати, що над нею автор працював упродовж десяти років, а її вихід у світ деякі дослідники вважають своєрідною відповіддю на заборону філософії в середині XIX ст. І досі це дослідження не втратило свого наукового значення завдяки глибині та високому історико-філософському професіоналізму його автора.

Той факт, що О. Новицький приділяє значну увагу філософським ученням Стародавнього Сходу, засвідчує актуальність його тогочасних наукових пошуків. Як відомо, пробудження інтересу до давньосхідної філософії починається лише на рубежі XVIII–XIX ст., у зв'язку з чим залишалося відкритим не тільки питання її змісту і значення у світовому філософському контексті, а й самих витоків філософської думки загалом. З іншого боку, інтерес до цього феномена є свідченням такої принципово важливої риси української філософської думки, як толерантність і ціннісний підхід до різноманітних філософських явищ. Відмежовуючись як від тих, хто, «змішуючи звичайні думки й вірування з філософією, знаходить філософів там, де потрібно бачити тільки людей» [3, с. 205], так і від тих, хто починає історію філософії зі Стародавньої Греції, київський учений ґрунтовно аналізує явища духовної культури Стародавнього Сходу, намагаючись виявити в них витoki та виділити особливості перших спроб філософування. Низка моментів наштовхує на думку, що у ставленні до цієї філософії О. Новицький наслідує Гегеля (передусім він уважав її виявом первісного стану духу), однак уже на початку праці він заявляє про власний спосіб дослідження, вказуючи на

неможливість застосування гегелівської логіки до історико-філософських студій: «Логіка, як розумів її Гегель, має своїм змістом чисті визначення думки, а історія філософії – часовий розвиток людського мислення, перша виходить з найабстрактнішого, щоб перейти від нього до більш конкретного, а остання починає з думок про конкретне, які поступово приходять до абстрактного і ніколи не обмежуються логічними поняттями» [3, с. 6]. У процесі аналізу київський учений іде значно далі німецького мислителя й доходить інших висновків: «Схід переважно є країна безпосереднього відання, колиска вірування, але не варто думати, що на Сході, навіть у народів найбільш освічених, зовсім не було свідомості, необхідної для філософії, а отже, і самої філософії» [3, с. 205]. Погоджуючись із тим, що найдавніші пам'ятки мислення ще не є зрілою філософією, а радше «зусиллям людського духу до володарювання над власною думкою та розвитком її стрункою й логічною» [3, с. 206], він підкреслює: «Якщо Греція почала зводити величний храм філософії, то все-таки Схід поклав перші підвалини цього загальнолюдського храму чіткої думки» [3, с. 206]; в VI ст. до нашої ери грецька філософія лише зароджувалась, тоді як східна філософія вже досягла на той час певного рівня. Отже, на переконання київського вченого, розгляд історико-філософського процесу потрібно розпочинати саме з філософської культури Стародавнього Сходу.

Специфіка аналізу та оцінки О. Новицьким феномена філософії Стародавнього Сходу зумовлена передовсім його розумінням предмета філософії та сутності історико-філософського процесу. Як предмет філософії він визначає три речі – людину, світ і Бога: «Предметом філософії є я, яке усвідомлює, усвідомлюване не-я і перша Причина того й іншого» [3, с. 37]. Відтак історико-філософське дослідження мислителя зосереджене головним чином на аналізі вказаних предметів і відмінності їх розуміння в ту чи іншу епоху. Цим, на його переконання, і визначаються особливості розвитку філософської думки кожного періоду. Крім того, характеристику філософських учень та епох О. Новицький здійснює виходячи з тісного зв'язку філософії з іншими формами духовного життя й насамперед із релігією. Релігійні вірування він вважає вирішальним чинником, завдяки якому відбувається збудження людського духу, його прагнення до саморозвитку. Між ученнями та віруваннями існує внутрішній зв'язок, який виявляється в тому, що певна форма релігії викликає до життя певну, відповідну їй форму філософії, яка, у свою чергу, зумовлює появу іншої, вищої форми релігії, що, зрештою, пробуджує нове філософське розуміння, і так аж до появи християнської релігії.

Виходячи із цього, філософ детально розглядає релігійні вірування Стародавнього Сходу, намагається показати, що впродовж тривалого часу вони були панівною формою розвитку людського духу, на ґрунті чогой виникають перші кроки філософування. Головною відмінністю філософських понять від релігійних є те, що вони постають результатом власних міркувань людини, вільною спробою пошуку нею відповідей на хвилюючі її естество питання (релігійні ж поняття ґрунтуються на авторитеті переказів або одкровенні вищих сил). Як плід самостійної свідомості вони не є остаточними, а, потребуючи поглиблення, стають підґрунтям для подальшого мислення. Водночас О. Новицькому важливо дослідити, за яких умов виникає той специфічний стан, при якому в людини з'являється потреба філософувати. Наголошуючи на тому, що філософія виникає й існує в суспіль-

стві і для суспільства, він пов'язує її появу та розвиток із руйнуванням усталеного укладу життя народу, а особливо з падінням його морального рівня, що спричиняє відчуття суперечності між вимогами духу та реальним станом людини й суспільства – наявними переконаннями, поняттями, звичаями тощо: «Минуле псується в теперішньому й дух збирається в самого себе, щоб у заміні зовнішнього дійсного світу створити в собі внутрішнє царство думки: філософія розкривається як пишний цвіт на розвалинах минулого» [3, с. 51]. Тому філософія як відображення певного ступеня самосвідомості народу є спробою не тільки вираження внутрішнього та зовнішнього станів його духу, а й пошуку способів оновлення його життя.

Першими, хто, як підкреслює О. Новицький, відважився на вільні роздуми над вимогами людського духу, були китайські мислителі. Головними чинниками зародження філософської думки в Стародавньому Китаї він вважає світогляд і релігію, сутність якої полягала не так у віруваннях чи обрядах, як у практичній мудрості, що пронизувала всі рівні життя тогочасного суспільства. Попри відсутність розуміння відмінності духовного від матеріального, в релігійних уявленнях стародавніх китайців, на відміну від інших природних релігій, божественне вже уособлюється не в окремих предметах, а виступає як деяка цілісність і одна загальна сила – небо. У цьому філософ убачає крок уперед у розвитку людського мислення, позаяк небо в такому випадку – це абстрактне поняття, яке слугує узагальненням фізичного та морального зв'язку у світі. Іншим важливим елементом дофілософської культури Стародавнього Китаю був чіткий розподіл сил і взаємодії основних частин буття: небу як твірному чоловічому началу протиставлялося приймаюче жіноче начало – земля, а для повноти уявлення про світобудову між ними було поставлено розумну середину – людство. У такий спосіб уперше було визначено місце людини та людства в колі всезагального буття. Людина є поєднанням неба й землі в одному образі, відтак у її розумній душі переважає небесне начало, а в тілі – начало земне. Вона є не лише посередником між небом і землею, а член триади, який має здатність впливати на природу, причому не надприродними способами, а моральною діяльністю: слідуючи волі неба, вона підтримує порядок у природі, ухилившись від неї, вона порушує його. Цим, на думку О. Новицького, було покладено початок розуміння морального елемента. Хоча останній мав механічну основу і знаходив своє вираження головним чином у формі принципу сімейного життя, але завдяки йому формувалося уявлення про важливість моральної діяльності людини в суспільстві, усвідомлення нею значення своєї волі та необхідності підпорядкувати її всезагальному закону для досягнення блага.

Певну роль у становленні філософського мислення в Стародавньому Китаї, на думку О. Новицького, відіграли також і школи мудреців. Однак у період політичних переворотів, падіння моралі, поширення егоїзму вони втратили зв'язок із життям: «Народ прагнув до освіченості, але шукав у ній тільки зовнішнього блиску; прагнув до діяльності, найнапруженішої, але шукав у ній засобів для задоволення тільки розкоші, легковажність і зіпсутість стали майже всезагальними в Китаї» [3, с. 220]. Отже, відновлення традиційних понять і звичаїв стало відчутною потребою. У виконанні цього завдання найбільших успіхів досягли Лао цзи і Конфуцій, підкреслює філософ. Перший спробував підтримати стародавню мудрість, розвинувши на її ґрунті філософське вчення про Дао, другий поставив собі за мету моральне перетворення китайського народу в душі старовини. Удаючись у доволі детальний аналіз вчення про Дао, імператора й людину загалом, принцип природності і принцип не-діяння, мислитель підкреслює: «Учення Лао є природоспоглядання в душі стародавніх понять китайського народу, але при цьому споглядання філософське, яке спирається єдино на авторитет людського мислення. Первинна ж, нефілософуюча свідомість занурена в чуттєві явища, зупиняється на окремих предметах природи та їх окремих

рушіях. Лао цзи підіймається до абстрактного споглядання природи в її всезагальності» [3, с. 217]. Водночас, наголошуючи на здатності Лао цзи до метафізичних абстракцій, О. Новицький вбачає примитивність його філософського мислення в тому, що його Дао розуміється як занурене в буття божественне, що має й духовну, і тілесну природу (пантеїзм). Також не схвалює мислитель і принципу не-діяння, зазначаючи, що, у своєму прагненні до захисту старовини та відновлення попереднього спокійного способу життя, Лао цзи вніс новий елемент у китайське світосприйняття – вчення про квієтизм, або внутрішню бездіяльність.

Оскільки релігія має дві сторони – теоретичну і практичну, то філософія, яка розвивається на її основі, може надавати перевагу тій або іншій. Так, у вченні Лао цзи більше виражений теоретичний бік релігії, а в Конфуція – практичний, підкреслює український філософ. Не вдаючись у дослідження предметів, пізнання яких є недоступним людському розумінню, Конфуцій зосередив головну увагу на людині як центральному елементові божественної триєдності. О. Новицький вважає, що завдяки Конфуцію філософська думка Стародавнього Китаю досягла певного успіху в ученні про людину, позаяк у його філософії людина вже не губиться в загальній масі природного буття, а є посередником між небом і землею; від ступеня її моральної досконалості залежить гармонія світу. Високо оцінює український мислитель ідею Конфуція про те, що найважливішою властивістю людської істоти є розуміння, завдяки якому вона усвідомлює свою природу, обов'язки, може сприяти небу та землі у виконанні їх закону. Аналізуючи етичні принципи конфуціанства, О. Новицький ґрунтовно характеризує закони Конфуція до перебування всередині та зазначає, що, попри свій механічний характер, це правило мало важливе значення, позаяк виражало ідею необхідності розвитку розумної природи людини з метою досягнення досконалості або верховного блага. Отже, на підставі ґрунтовного аналізу основних положень даосизму й конфуціанства вчений доводить, що Лао цзи та Конфуцій «дійсно відновили це стародавнє вчення, але відновили його на новому ґрунті; вони усунули в ньому авторитет священного переказу, авторитет одкровення самого неба й перебудували стародавнє поняття згідно з вимогами людського розуму» [3, с. 209]. Якщо ж говорити про філософію Стародавнього Китаю загалом, то її основними ознаками є незмінність і переважання релігійного елемента, підкреслює мислитель.

Виходячи з тісного зв'язку релігії та філософії Стародавнього Сходу, О. Новицький розрізняє дві форми їх взаємозалежності: 1) філософія має з релігією однаковий зміст і тільки видозмінює його; 2) філософія набирає власного змісту, який пов'язаний із релігією лише загальним спрямуванням. Перша форма представлена китайською філософією, яка, оволодівши стародавнім світоглядом, перетворила його на ґрунті розуму, друга – індійською, котра зуміла виробити власний зміст, близький за своїм характером до тогочасних вірувань. Відтак, наголошує мислитель, у розвитку східної філософії потрібно виділити два ступені: 1) китайська філософія, яка демонструє початки філософського розуміння речей; 2) індійська філософія, що постає як більш самостійне утворення.

Чималу кількість філософських шкіл Стародавньої Індії О. Новицький пояснює розмаїттям релігійних вірувань і різноманітністю начал, закладених у Ведах як основному джерелі їх походження. Їх спільним положенням він вважає переконання в існуванні самосущої Істоти, яка розвивається в просторі й часі як видимий світ, усе творить, животворить, руйнує та відтворює. Світ і навіть боги є одкровенням однієї й тієї самої нескінченної істоти. Таку позицію мислитель вважає пантеїзмом із явним ухилом до ідеалізму. Однак, на його думку, успіх індійської релігійної свідомості полягає в тому, що в ній природа цілком підпорядкована творчій силі, а мірою світового розвитку є людина. Моральність людини ця релігія вбачає не тільки в боротьбі з власними пристрастями, які втягують її в коло сансари, а й із прагненням до богоуподібнення та за-

нурення в субстанцію; людська душа визнається такою, що не гине, хоча й може перебувати в різних організмах. Головним змістом суспільно-релігійного життя індійців є аскетизм – приборкання почуттів, зосередження духу, протиставлення світу духовного та матеріального. У цьому контексті варто зазначити, що в процесі аналізу релігійних учень О. Новицький розглядає й буддизм, який вважає не окремою філософською школою, а реформою брахманізму. Основний зміст реформи Будди філософ убагацькує в тому, що він акцентував увагу на свободі істот, виступив проти самолюбної замкнутості в кастах, широко поцінував простоту, милосердя, співчуття й любов і не визнавав уродженої святості. Соціальний бік реформи Будди полягав у проголошенні нечуваного доти в азіатських народів начала – «всі люди суть браття».

Виходячи з основних релігійних положень, індійська філософія обирає своїм вихідним пунктом догму про падіння душі і їх переселення, а кінцевою метою – звільнення від кола перевтілень. Указуючи на такі ознаки її розвитку як певний ступінь свободи та самостійності порівняно з китайською філософією, мислитель зазначає: «Індійська філософія є дійсною ланкою у всезагальному прогресі філософуючої думки, бо, примкнувши своїм завданням до філософії китайської, що передувала їй, вона природним шляхом продовжує великий рух розвитку людства, розпочатий філософуючим мисленням у Китаї» [3, с. 241]. У процесі її характеристики О. Новицький наголошує, що під фантастичними уявленнями стародавніх індійців ховалася значно глибша проблема – звільнення людського духу з-під обтяжливості влади природи. Відтак, намагаючись вирішити її, індійська філософія прагнула привести людину до свободи духу як найвищого блага. Отже, у ній уже йде мова про інтереси духу як самостійного буття, в цьому полягає її загальнолюдське значення. «Як вирішила вона це завдання – це інше питання; але для честі її достатньо й того, що серед всезагального занурення людства в природу вона запропонувала собі таке завдання; вже самим цим питанням вона наблизилася людство до Заходу, до рубежу світу грецького» [3, с. 241]. На думку мислителя, всі основні школи Стародавньої Індії займаються одним і тим самим питанням – пошуком засобів звільнення душі від сансари; відмінності між ними полягають у вирішенні цього питання. Головним здобутком цих пошуків учений вважає досягнення розуміння, що для звільнення душі недостатньо відрізнити її від природи, залишитись байдужим до неї, зосередити думку на самій собі та зректись від довільних дій, для цього необхідно ще приборкати джерело зла – нашу чуттєву й самолюбну особистість. Як і китайська, індійська філософія свідомо розвиває, заперечує та завершує собою коло символічних вірувань язичницького Сходу. Заперечуючи символічну релігію, вона здійснила крок до більш високого ступеня релігії – релігії особистості.

Характеризуючи особливості філософії Стародавнього Сходу загалом, О. Новицький наголошує, що найпершою її ознакою є тісний зв'язок із релігією. Оскільки в східній філософії переважало чуття й фантазія, а вищим джерелом пізнання визнавалося одкровення або пригадування душою істин із попереднього життя, що є нічим іншим як навіюванням внутрішнього чуття, то цим пояснюється ще одна її особливість – відсутність доведення, переважання поетичної мови. Мислителі Стародавнього Сходу пропонують свої філософії як безпосередні споглядання та переконання, не доводячи їх логічно. Хоча ці риси й не заперечують участі розсудку у філософуванні, однак останній ще не здатний подолати безпосередність поглядів і повністю керувати розумовою діяльністю. Цими рисами визначається й загальний погляд на світ, у якому інстинктивно припускається єдність думки та буття, Бога і світу. Щодо способу міркування, якому надають перевагу східні мислителі, то таким є синтетизм, прагнення пояснити одичне та часткове, виходячи із загальних уявлень.

Попри суперечливі позиції в тогочасних історико-філософських дослідженнях щодо східної філософії, О. Новиць-

кий доводить, що несправедливо залишати поза увагою найдавніші пам'ятки мислення у філософських ученнях Сходу. Виникнення філософії зумовлено головним чином рівнем розвитку релігійних понять в духовно-атмосфері суспільства. Філософське осягнення дійсності починається в Стародавньому Китаї, більш вищого рівня воно досягає в Стародавній Індії. Філософія Сходу розвивається в межах релігії, але, маючи спільні з нею поняття, розглядає їх у свій спосіб і так свідомо завершує й заперечує їх, чим забезпечує перехід до релігії особистості та пов'язаного з нею нового типу філософування.

Література

1. Мозгова Н.Г. Київська духовна академія 1819–1920: Філософський спадок / Н.Г. Мозгова. – К.: Книга, 2004. – 320 с.
2. Новицький О.М. Очерк индийской философии / О.М. Новицкий // Журнал Министерства народного просвещения. – 1844. – Ч. 41, 43; 1846. – Ч. 52.
3. Новицкий О.М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований: в 4 ч. / О.М. Новицкий. – К.: В университет. тип., 1860–1861. – Ч. 1: Религия и философия Древнего Востока. – 1860. – 328 с.
4. Новицкий О.М. Постепенное развитие философских учений в связи с развитием языческих верований: в 2 ч. / О.М. Новицкий. – К.: В университетской тип., 1860–1861. – Ч. 2: Религия классического мира и первая половина греческой философии. – 1861. – 429 с.
5. Ткачук М. Історико-філософське сходознавство в Києві XIX – початку XX ст. / М. Ткачук // Національний університет «Києво-Могилянська академія»: наукові записки НаУКМА. – К.: Видавничий дім «КМ академія», 2006. – Т. 50: Філософія та релігієзнавство. – С. 50–56.

Анотація

Поперечна Г. А. Орест Новицький про особливості, місце та значення давньосхідної філософії в історико-культурному поступі людства. – Стаття.

У статті розглядаються погляди Ореста Марковича Новицького на зміст і особливості філософії Стародавнього Сходу. Показано, що специфіка ставлення мислителя до цього феномена визначається його розумінням сутності предмета філософії та історико-філософського процесу. З'ясовано, що філософію Стародавнього Сходу мислитель вважає першим етапом розвитку дохристиянської філософії. Виділено низку особливостей цього етапу філософського знання на підставі характеристики мислителем основоположних ідей найбільш впливових представників філософських шкіл Стародавньої Індії та Китаю, їх залежності від тогочасної релігії й дофілософської культури цих народів, аналізу панівних тенденцій у розв'язанні філософських проблем і поширених прийомів їх міркування.

Ключові слова: філософія, релігія, Бог, людина, природа.

Аннотация

Поперечная Г. А. Орест Новицкий об особенностях, месте и значении древневосточной философии в историко-культурном развитии человечества. – Статья.

В статье рассматриваются взгляды Ореста Марковича Новицкого на содержание и особенности философии Древнего Востока. Показано, что специфика отношения мыслителя к этому феномену определяется его пониманием сущности предмета философии и историко-философского процесса. Установлено, что философию Древнего Востока мыслитель считает первым этапом развития дохристианской философии. Определен ряд особенностей этого этапа философского знания на основании характеристики мыслителем ключевых идей наиболее влиятельных представителей философских школ Древней Индии и Китая, их зависимости от дофилософской культуры этих народов и религии того времени, анализа доминирующих тенденций в решении философских проблем и наиболее популярных приемов мышления.

Ключевые слова: философия, религия, Бог, человек, природа.

Summary

Poperechna H. A. Orest Novytskyi about particularities, place and meaning of ancient eastern philosophy in historic-cultural growth of humankind. – Article.

Orest Markovitch Novytskyi's points of view on content and peculiarities of Ancient Eastern philosophy are scrutinized in the article. It is shown that specific character of the thinker's attitude to this phenomenon is determined by his understanding of the essence of the subject of philosophy and historical-philosophic process.

It is ascertained that thinker considers philosophy of Ancient East to be the first stage of the pre-Christian philosophy development. A number of peculiarities of this stage of philosophical knowledge are distinguished based on thinker's characteristics of the fundamental ideas of the most influential representatives of philosophical schools of Ancient India and China, their dependency from religion of that time and prephilosophic culture of that people, analysis of the prevalent tendencies in solution philosophic problems and methods of thinking.

Key words: philosophy, religion, God, human being, nature.

УДК 27-423.4-12:141.4/5 «04/14»

М. М. Поцюрко
кандидат філософських наук,
викладач кафедри гуманітарних дисциплін
Львівського державного університету фізичної культури,

ФІЛОСОФСЬКО-ТЕОЛОГІЧНІ ІДЕЇ ОТЦІВ ЦЕРКВИ ПРО СВОБОДУ ВОЛІ, БОЖЕСТВЕННИЙ ПРОМИСЕЛ ТА ПЕРЕДЕСТИНАЦІЮ

Роздуми Отців Церкви про свободу волі людини, її долю, спасіння, сенс життя та їх співвідношення із Божественною благодаттю, промислом, провидінням та передестинацією займають важливу частину серед великої кількості проблем, які ставить перед собою християнська філософська думка. Постійна увага до них з боку представників різних релігійно-філософських напрямів, а також велика кількість різноманітних концепцій, трактувань і підходів свідчить як про неоднозначність у їх вирішенні, так і про безумовну важливість і незмінну актуальність.

Сучасними дослідниками у сфері релігії та філософії сьогодні зроблений немалий внесок у дослідження питань, пов'язаних із аналізом всього різноманіття концепцій Отців Церкви. Зокрема, ми бачимо розгляд основних питань у працях, які окреслюють історичний шлях розвитку середньовічної філософії. Серед них можна виділити роботи В.В. Кондзьолки [6] та А.І. Пашука, В.В. Соколова, Дж. Реале та Д. Антісері, А. Койре, М. Суйні [8], Е. Жильсона та багато ін.

Окремо варто відзначити працю А.А. Столярова «Свобода волі як проблема європейського морального сознания» [7], де дається детальний опис філософських концепцій свободи в епоху Середньовіччя, а також автор детально аналізує проблему предестинації у філософських концепціях Августина, Еріугени [4] та ін. Також аналізує працю А.І. Бріліантова «Влияние Восточного богословия на Западе в произведениях И.С. Ериугены» [4], де описано концепцію предестинації Й.С. Еріугени. Важливою є праця і Ю. Боргоша «Фома Аквинский», де в розділі про Божу милість і свободну волю людини він вказує на зв'язок цієї проблематики з проблемою призначення і провидіння.

Щодо першоджерел, то нами взято до уваги праці Августина: «Про град Божий», «Сповідь» [1], низку антипелагіанських трактатів, праці Еріугени «Про предестинацію», а також низку праць Отців Східної Церкви, зокрема І. Дамаскіна «Точное изложение православной веры» [5], де детально дається опис проблеми Божого провидіння.

Об'єктом нашого дослідження є філософсько-теологічні ідеї Отців Церкви, предметом – аналіз роздумів про свободу волі, Божественний промисел та предестинацію, а метою є розкриття основних концепцій ключових постатей епохи Середньовіччя.

Чітку постановку та формулювання цих питань в християнстві розпочинає середньовічна патристика. Її перші представники, такі звані ранні Отці Церкви, намагаються формулювати свої ідеї у напрямі, який дуже нагадує раціональну аристотелівсько-стоїчну традицію, яка оперує поняттями долі та акцентує увагу на обґрунтуванні автономії волі людини. Оскільки потенційно стоїчна схема розуміння призначення людини давала відповіді на багато запитань та мала великий вплив, то можна припустити, що ранні Отці Церкви, такі як Климент, Тертуліан та ін. перебували під її впливом. Водночас помітні аристотелівські тенденції можна знайти також в працях Орігена та Немесія.

Для Орігена, наприклад, здатність обирати між добром і злом є природною властивістю кожної розумної людини. Важливо, що навіть про диявола не можна сказати, що він не був здатний до добра. Розумним істотам прищеплено здатність до саморуку, відповідно до виявлення

та втілення бажання, і в кінцевому підсумку вони мають можливість розумного самовизначення щодо прагнень і уявлень. Розумний вибір між уявленнями, а отже, між добром і злом – завжди тільки в нашій волі.

Християнський філософ вважає, що жодне місце Святого Письма (навіть Старого Завіту) не може заперечувати свободу волі людини та доходить висновку, що найвизвищенішою і найблагодієвішою позицією є синергізм: наша свобода тісно пов'язана із Божественним знанням і опікою, проте ні одне знання і опіка зверху не можуть примусово спрямувати нас до смиренного життя.

Щось подібне бачимо і в Немесія: свобода вибору є наслідком розумності. Через це людина – відповідальна істота, вчинки якої підлягають осуду чи схваленню. Праведне життя (тобто його вибір) має бути нашою справою, тому добро лише тоді заслужене, коли зберігається можливість вибору зла. Таким чином, вища причинність не зачіпає автономію волі, і в недоторканості залишається принципова теза, зафіксована в чіткому формулюванні Немесія: розумне начало є дещо свободніше і незалежне. До речі, цими самими термінами користується й Оріген.

Як апологет класичної парадигматики виступає Тертуліан. Він вважає, що безумовно необхідною є Теодицея, оскільки Бог не несе відповідальності за зло. А якщо зло не було б і в нашій волі, то неможливо було б вимагати і відповідальності за нього. Бог сам забажав, щоб Адам підкорявся Йому вільно, тому що в нашій волі прагнути до зла проти волі Бога. Тому диявол не породжує іншої волі, він оволодіває тією, яка у всякому випадку є в людини. Першою здійснює гріх душа: тому береться до уваги сам промисел чи іншими словами бажання зла, так само як і невиконання добра.

Але цікаво те, що в одних і тих самих текстах ми бачимо різні думки Тертуліана, бо за своїм релігійним умонастроєм він ніяк не міг і не бажав бути прихильником суворого раціоналізму. Тому він висловлює фідестичні ідеї про те, що там, де втрачають логічність і свободу, там вирає благочестя. У зв'язку з цим, на його думку, ніякого достойного симбіозу тут бути не може, бо ж логіка віри взагалі не терпить примітивного синтезу і ставить під сумнів ефективність і корисність раціональної теодицеї.

Саме такі настрої ми знайдемо і в М. Вікторина, якого вчені вважають надзвичайно важливою постаттю в історії церкви та предтечею вчення про предестинацію. Вчення про волю є частиною його тринитарного вчення і христології. Він вважає, що в Бозі воля збігається з буттям і є чистою потенцією, здатністю до самовизначення, самореалізації Абсолюту. А Син є волею Отця. У цих основоположеннях можна розгледіти першу на латинському Заході послідовну спробу розуміти волю не психологічно чи функціонально, а субстанційно.

Досить суттєвою стороною пошуків М. Вікторина було коментування послань апостола Павла, де він говорить про віру як про особливий вид пізнання і знання, який залежить виключно від Бога, а не від людини, тому, хто вірить, той переходить до пізнання. А спасіння справа тільки Благодаті (як і віра), а не людських рук. Тому Благодать приходить не від заслуг, а тільки від благості Божої.

Водночас людина створена «за образом і подобою Божою» (причому «за образом» значить її розумність, а «за подобою» – майбутню досконалість), через це володіє волею. Але якщо М. Вікторин каже про те, що ми господарі

нашої волі і за добро одержуємо добрі нагороди, за злodianня покарані, то смисл тут полягає в тому, що нашої волі достатньо лише для гріха, а добра воля – дар Благодаті. Від природи людина має лише тілесну волю і є рабом пристрастей, у зв'язку з чим дуже важко говорити, що в неї є свобода волі у справжньому сенсі.

Але якщо стосовно М. Вікторина можна говорити про «волютаризацію» теології, то найяскравіший представник патристики Августин пішов значно далі і «волютаризував» всю антропологію.

На ранніх етапах своєї творчості *Августин* висуває ідею про те, що Бог має намір спасти всіх людей, а в тому, що все ж не всі спасаються, провинна людської волі: «І я доклав усіх зусиль, щоб зрозуміти науку, яку я чув і яка провіщала, що вільний вибір нашої волі є причиною наших учинків, а справедливість суду Твого – причиною наших страждань» [1, с. 106]. Згодом же доповнює це питання, розглядаючи його під кутом зору впливу на вчинки людей всемогучої Божої волі та передвизначення. У зв'язку з цим важливим моментом роздумів Августина є питання про вибрана та призначення людини.

Незважаючи на заслуги людини, а виключно зі свого милосердя, вважає філософ, Бог вибрав з осудженої маси частину людей і призначив їх до спасіння, а інших людей полишив їхній волі. Вибрані допускаються до кінцевого спасіння виключно через успішну ласку, якій людська воля не може протиставитись. Залишені ідуть на осудження, бо вони такої ласки не одержують. Це не суперечить Божій справедливості, бо ніяка людина не має права на ласку. Тобто Августин ставить в основу свого вчення про виправдання – позитивну освячуючу ласку, що існує в душі як щось реальне. Через освячуючу ласку, яка містить в собі природні чесноти і дари, людина набуває святості, оновлюється і відновлює в собі знову втрачений образ Бога. Завдяки освячуючій ласці природна свобода переходить у праведну свободу Божих дітей.

Спочатку Августин припускає, що без допомоги Вищої ласки людина все ж може зробити початок у вірі, згодом же доходить думки, що її ніяк неможна заслужити. Отже, повернення волі до її «Божественності» в Августина обґрунтовується тим, що Божественна благодать посиляється поза всякими видимими причинами деяким обранням із метою допомогти їм повернутися в лоно істинного розуму, світової краси і порядку. А ті, хто не отримує блаженства, залишаються в полоні земної суєти, поза моральним відраженням.

У цьому підсумку хотілося б навести слова В. Віндельбанда, який був прихильником філософії Августина, однак висловлює таку думку: «Навсегда останется удивительным фактом, что тот самый человек, который основал свою философию на самодостоверности сознания единичного духа и тончайшим образом измерил глубину внутреннего опыта, и открыл в воле причину жизни духовной личности, увидел себя вынужденным, в интересах теологического спора принять такое учение об искуплении, которое рассматривает действие единичной воли как неизменно определенное следствие или общей испорченности или Божеской благодати» [3, с. 46].

В тому ж дусі августинізму роздумували всі ранні схоласти, починаючи з А. Кентерберійського, Абеляра, П. Ломбардського, Б. Клервоського, Гуго і Рішара Сен Лікторських. Висока схоластика привнесла напівзабуті вже аристотелівські формулювання, в основі яких була класична традиція і та ж августинівська версія розуміння (А. Гельський, В. Овернський, Бонавентура).

У 13 ст., однак, основою аргументації стає аристотелівське вчення про саморух душі і самовизначення розуму, тоді як августинівська етична традиція відступає на задній план. Таку картину ми знаходимо в Альберта Великого та Томи Аквінського.

Також хотілося б детальніше зупинитись на думках Отців Східної Церкви, які окреслюють питання про Божественний промисел щодо людини та Боже провидіння.

І. Дамаскін у своїй праці «Точний виклад православної віри» дає своє розуміння Божого провидіння та призначення. Він підкреслює, що Божий промисел є опікою над всім існуючим або волею Божою, якою все існуюче управляється належним чином. Творчою силою Бога, а також силою Його провидіння є добра воля, якій не може ніхто протиставитись. За волею Божою відбувається те, що, безсумнівно, є добром, а через допускання – те, що не є беззаперечно добрим.

На його думку, вибір певної справи залежить від нас (є у нашої владі), а результат її залежить від Бога. Він зазначає, що «...свободная воля, несомненно, врожденная всякой мыслящей природе. Ибо к чему она имела бы и способность мышления, если бы не свободно мыслила?» [5, гл. 8]. Але Боже сприяння допомагає тим, хто за своєю совістю вибирає добре, а результат же поганих справ залежить від того, чи Бог допустить його, тобто від того, чи Бог за своїм передбаченням праведно залишає людину, віддаючи її власним силам.

Варто також мати на увазі, що Бог перш за все хоче, щоб всі спаслися і досягли Його Царства, тому створив нас не для того, щоб карати, а щоб бути причасниками Його благодаті, а оскільки Він справедливий, то хоче, щоб грішники були наказані. Перше бажання має назву попередньої волі та благовоління і залежить лише від Бога, інше ж бажання є наступною волею і допущенням і має свою причину в нас. Що ж стосується того, що перебуває в нашої волі, то добрих діл Бог хоче своєю волею, а інших же Він не хоче, але допускає свободній волі творити зло, бо те, що робиться з примусу, є нерозумним і не є добродійним.

А. Олександрійський у праці «Слово про язичників» окреслює розуміння світу через Божественне Слово. Необхідність промислу він виводить з того, що природа створеного є плинною, неминучою і смертною, Слово ж все підтримує, оживотворяє і зберігає, все приводить у порядок і відповідність. Тому, бачачи, що все створене залежить від причин, що містяться в Ньому, щоби всесвіт не зруйнувався і не розширювався в небуття, Він не допустив, щоб останній керувався своєю сутністю, бо йому загрожувала б небезпека знову піти в небуття.

Василій Великий каже про участь у творенні промислу – Сина Божого і Св. Духа. Отець є причиною, будівничим є – Син, а причина, яка все здійснює, – Дух Святий. Тому всі духи мають життя по волі Божій, приводяться в буття дією Сина і здійснюються в бутті присутністю Духа. Отже, всі розумні, духовні і тілесні творива мають буття від творчої Трійці і управляються нею.

Г. Богослов теж висловлює думку про те, що без промислу світ би зруйнувався і вернувся в першопочатковий хаос. Тому Бог особливо опікується про діяльність людини. Бо для тих істот, для яких є необхідним Творець, є необхідним і той, хто здійснює промисел, інакше світ, керований випадком як корабель вітром, мав би миттєво зруйнуватися і повернутися до хаосу.

Ми також маємо вірити те, що Творець особливим чином піклується про нас, хоча життя наше і проводиться серед різних суперечностей, причини яких, можливо, для того і залишаються невідомими, щоб ми, не осягаючи їх, більше дивувалися вищому розуму. Бо все, що ми легко розуміємо, легко і нехтуємо, і навпаки, що понад наші сили, те більше викликає в нас подив; і те, що ховається від нашого бажання, у такий спосіб викликає в нас найсильнішу любов.

І. Златоуст у творі «Із слова до тих, хто зваблюється нещастями, що відбуваються» дає розуміння споглядання природи, що розглядається як доказ для тих, хто сумнівається в Божественному промислі. Краса зірок, сонця, тварин є доказом, а також те, що Бог дав нам природний і писаний закон і послав у світ свого Сина для спасіння людей. Незрівнянна мудрість Бога всюди показує у своїх ділах велику різноманітність, даючи доказ своєї могутності, і водночас піклується про користь глядачів.

Зокрема, він каже про кари Божі, що становлять один із видів промислу. Варто завжди вважати Бога благим, не тільки тоді, коли Він робить добро, а й коли карає, тому що й кари становлять величезний уділ благодіяння, важливий вид промислу.

У зв'язку з цим він виділяє два види зла: 1) зло – що справді зло (зрада і багато гріхів, що достойні засудження і покарання); 2) злом не є – голод, язва, смерть, хвороба та ін., що не можуть бути істинним злом, бо тоді б воно не заспокоювало б гордості, не викорінювало б безпечності, не робило б нас більш уважними до самих себе. Зло розкривається тут як те, яке нас напоумлює, робить чесними, приводить до Божої мудрості, а не те, яке достойне прокляття і осуду; це не Боже діло, а витвір нашої свободи, а те служить для зруйнування цього. Тому кари, що Бог посилає на нас, є частиною Божого промислу і діють для нашого спасіння.

Варто знати, наголошує І. Златоустий, що скорботи допомагають святим для того, щоб були вони смиренними і не гордилися знаменами і заслугами, тому Бог допустив смирення. Він через апостолів говорить про те, що Його сила здійснюється в немочі людини, благодать виявляється в переслідуваннях, утисках (чому і приклад апостолів). Для святих достатньою нагородою є саме служіння Богу. Слабкий же і малодушний падає духом за першого ж удару, а сильний і бадьорий хоча б кожного разу зустрічав перешкоди, ще більше буде прагнути робити Божі діла, виконуючи все, що треба і дякуючи за все.

Є. Сирин наголошує, що коли ми бачимо будівлю, то робимо висновок про будівничого, а коли бачимо світ, треба робити висновок про промисел. Людські справи нічим не завершуються, якщо Бог не управляє ними. Від пастиря залежить стадо, а від Бога все, що на землі, і мудрість тих, хто на ній живе. Так як день містить в собі існування світла, так і добрі діла творяться людьми, а в завершення приводяться Богом, оскільки благочестиві люди для свого становлення потребують Бога. Промисел Божий виражається в благоволінні, коли ми живемо доброчинно, в напоумленні, коли впадаємо в помилки і грішимо, в допущенні і попущенні, коли ті, кого напоумляють, не наворачтаються.

Все від Бога, вважає він, – і добре, і недостойне, але одне за благоволінням, друге за попущенням, а ще скорботне за планом будівництва. За благоволінням – коли ми живемо, роблячи добро, бо угоднo Богу, щоб ми проводили життя безгрішно, жили доброчинно і благочестиво. За планом будівничого – коли ми, впадаючи в помилки і прогрішення, є покарані і напоумлені; за попущенням же, коли ми напоумлені не наворачтаємося. Божа воля на те, щоб ми спаслися. Бог нас напоумляє, щоб ми не були осуджені зі світом. А голод, язви, хвороби, поразки – все це слугує очищенню від гріха. Попускає ж Бог тих, хто не хоче жити без гріха, чи не наворачтається після випробування і є непокірним.

К. Срусалимський також наголошує на тому, що Бог все тримає своєю силою і багато попускає та терпить за своєю волею. Все премудре, розважає він, – справжній Божий промисел, лукаве ж свавілля Бог перетворює в привід до спасіння вірних, бо ніщо не є скритим від дії Божої сили. Але терпить Він певний термін, а опісля дасть кожному за заслугами, і ті, кому був даний довгий час і в кого нерозкаране серце, будуть піддані більшому осуду.

О. Кирський роздумує про те, що Творець одним визначає життя у багатстві, а іншим – життя в бідності, але люди рівні між собою в найголовнішому – у народженні, будові тіла, житті, смерті. А в іншому не треба бути надто допитливими і звинувачувати когось, а з вірою прославляти Творця і поклонятися Його промислу.

Отже, як бачимо в історії релігійно-філософської думки існує багато різних концепцій та підходів до розкриття важливого питання про сенс життя людини, її призначення, долю, свободу волі. Незмінним залишається необхідність їх співвідношення із Божим замислом, Його волею, передбаченням, провидінням, задумом та предестинацією або передвизначенням. В одних випадках переважає раціоналістичне трактування із наголосом на автономії люд-

ської волі та безумовній відповідальності за свої вчинки, в інших же – фідеїстичні ідеї про недосконалість людського розуму в питаннях віри і повне покладання на Божественну благодать і волю Бога.

Література

1. Августин св. Сповідь / переклад з латини Ю. Мушака. – К.: Основи, 1999. – 319 с.
2. Антологія мировой философии. Философия древности и средневековья: в 4 т. / редкол.: В.В. Соколов и др. – М.: Мысль, 1969–1972. – Т. 1. – 1969. – 576 с.
3. Барт К. Очерк догматики: лекции, прочитанные в Университете Бонна в летний семестр 1946 года / К. Барт; пер. с нем. Ю.А. Кимелев; ред. Д.М. Носов. – СПб.: Алетейя, 1997. – 272 с.
4. Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены / А.И. Бриллиантов. – М.: Мартис, 1998. – 446 с.
5. Дамаскин И. Точное изложение православной веры / Иоанн Дамаскин. – М.: Лодья, 1998. – 465 с.
6. Кондзьолка В.В. Історія середньовічної філософії: [навч. посіб. для студ. вищих навч. закладів] / В.В. Кондзьолка. – Л.: Світ, 2001. – 318 с.
7. Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания / Александр Арнольдович Столяров. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1999. – 208 с.
8. Суини М. Лекции по Средневековой философии / М. Суини. – Выпуск 1: Средневековая христианская философия Запада. – М.: ГЛК, 2001. – 304 с.

Анотація

Поцюрко М. М. Філософсько-теологічні ідеї Отців Церкви про свободу волі, Божественний промисел та передестинацію. – Стаття.

У статті розглянуто основні філософсько-теологічні ідеї Отців Церкви про свободу волі людини, її долю, спасіння, сенс життя та їх співвідношення із Божественною благодаттю, промислом, провидінням та передестинацією, які займають важливу частину серед великої кількості проблем, що ставить перед собою християнська філософія. Подано аналіз учень таких Отців Церкви, як Ориген, Тертуліан, М. Вікторин, Августин, І. Златоустий, І. Дамаскин, Г. Богослов, Є. Сирин та ін. Зокрема, в їхніх пошуках розкриваються питання про походження зла та відповідальність за нього, про гріх та покаєння, про особливості Божого плану щодо людини. В одних концепціях переважає раціоналістичне трактування із наголосом на автономії людської волі та безумовній відповідальності за вчинки, в інших же фідеїстичні ідеї про недосконалість людського розуму в питаннях віри і повне покладання на Божественну благодать і волю Бога.

Ключові слова: передвизначення, свобода волі, провидіння, Божественна благодать, відповідальність, спасіння.

Аннотация

Поцюрко М. М. Философско-теологические идеи Отцов Церкви о свободе воли, Божественном промысле и предестинации. – Статья.

В статье рассматриваются основные философско-теологические идеи Отцов Церкви о свободе воли человека, его судьбе, спасении, смысле жизни и их соотношении с Божественной благодатью, промыслом, провидением и предестинацией, которые занимают важную часть среди большого количества проблем, которые ставит перед собой христианская философия. Дается анализ учений таких Отцов Церкви, как Ориген, Тертуллиан, М. Викторин, Августин, И. Златоуст, И. Дамаскин, Г. Богослов, Е. Сирин и др. В частности, в их поисках раскрываются вопросы о происхождении зла и ответственности за него, о грехе и покаянии, об особенностях Божьего плана относительно человека. В одних концепциях преобладает рационалистический подход с акцентом на автономии человеческой воли и безусловной ответственности за поступки, в других же фидеистические идеи о несовершенстве человеческого разума в вопросах веры и полное упование на Божественную благодать и волю Бога.

Ключевые слова: предопределение, свобода воли, провидение, Божественная благодать, ответственность, спасение.

Summary

Potsyrko M. M. Philosophical and theological ideas of the Church fathers on free will, Divine Providence and predestinate. – Article.

The article examines the main philosophical and theological ideas of the Church fathers about free will of man, his destiny, the salvation, the meaning of life and their relationship with the divine grace, Providence, predestinate which occupy very important part among the many problems posed in front of Christian philosophy. The analysis of the doctrines of such Church fathers as Origen, Tertullian,

M. Viktorin, Augustine, I. Chrysostom, G. Bogoslov, E. Sirin etc. In particular, they reveal questions about the origin of evil and responsibility for it, about sin and repentance, about the specifics of God's plan for man. Some concepts prevalent rationalistic interpretation with an emphasis on the autonomy of the human will and the unconditional liability for the actions, in other fideistic ideas about the imperfection of human reason in matters of faith and complete trust in divine grace and will of God.

Key words: predestination, free will, Providence, divine grace, responsibility, salvation.

УДК 141.5(477)«18/19»

О. Ю. Поцюрко
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та політології
Львівського державного університету внутрішніх справ

ІДЕЯ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ У ПОГЛЯДАХ В. ВИННИЧЕНКА

XXI століття породжує нові запити та проблеми, пов'язані з вибором вектора розвитку як окремої людини, так і нації, суспільства загалом. Зважаючи на полікультурність сучасного світу, наростає відчуття значущості збереження власних національних особливостей та ролі кожної особистості для розвитку громадянського суспільства. Домінуючою стає потреба пошуку схем та можливостей взаємоіснування різних націй у межах однієї держави. Ця проблема також має місце і в Україні. Оскільки навіть сьогодні відбувається боротьба за збереження української державності.

Якщо здійснювати історичну ретроспективу, то можна з'ясувати, що чимало суспільно-політичних проблем, які ми намагаємося сьогодні розв'язати, мали місце навіть 100 років назад. Зокрема, коли звернемося до постаті такого українського мислителя, як Володимир Винниченко, а саме до його праці «Відродження нації», то виявимо, що спроби вирішити усі питання стосовно української державності в часи Винниченка здійснювала Центральна Рада.

Предметом нашого дослідження є аналіз ідей В. Винниченка, які торкаються питань державотворення та національного самоусвідомлення українців.

Об'єктом нашого дослідження є фундаментальна історико-аналітична спадщина В. Винниченка та сучасні концептуальні підходи до проблеми державотворення та автономії України в аспекті націогенезу.

Вивчаючи творчу спадщину мислителя, окрім його оригінальних творів, ми також використовували праці таких дослідників, як П.Г. Бежнар [1], О.І. Салтовський [7], П. Шляхтун [8], які приділили чималу увагу окремим аспектам дослідження питання формування нації та української державності у творчості В. Винниченка.

Володимир Винниченко є однією з найбільш значних, популярних і водночас трагічних постатей в історії вітчизняної філософської культури та українського національно-державного відродження. «Діапазон творчості українського митця вражає – письменник-романіст, автор новел та драматичних творів, поет, філософ, публіцист, маляр. Винниченко – один із найвідоміших і найвидатніших громадсько-політичних діячів, який не лише мистецьки зобразив свою добу, а й був активним її творцем» [1].

Трагічність позиції В. Винниченка відбита в одному із записів його «Щоденника»: «Виходу не бачу, бо є тільки два виходи: або відмовитись бути українцем і тоді бути революціонером; або вийти зовсім з революції й тоді можна бути українцем. Ні того, ні другого я не можу зробити, і те й друге боляче мені смертельно. А з'єднати те й друге не можна, історія не дозволяє. Коли б не було в мене ще й літератури, мистецтва, я серйозно почав би думати ще про один вихід: смерть» [6, с. 445].

Описуючи історію Української революції в праці «Відродження нації», В. Винниченко виокремлював її політичний розвиток та сформував свою думку щодо союзу України з Росією. Він ретельно відстежував особливості боротьби українського народу за свою незалежність від Росії, намагався знайти пояснення не лише причин поразки, але й визначальних мотивів поведінки лідерів тогочасної української соціал-демократії. Погоджуємося з поглядом дослідника О. Салтовського, який наполягає, що «подібно до М. Грушевського він намагався виправдати їх певні незалежницькі кроки, що почали проявлятися із початком Світової війни» [7]. Зазначивши, що довгі століття існування України в складі російської держави мали своїм наслідком практично повне придушення всіх зовнішніх виявів національного життя, він підкреслює,

що саме бажання одночасно звільнитися від соціального та національного гніту, зберегти націю породжувало в українському середовищі сепаратистські настрої. «Тут є корінь сепаратизму. Ми всі хотіли сепаратизуватись від насильства, від самодержавної руки, від ганебної смерті в петлі всеросійської шибениці. Нам закидали брак патріотизму. В ім'я ж чого ми мали бити в бубни та літаври, гасати в дику танкові й горлати славу? В ім'я того, що сотні тисяч наших мирних працівників, творців і виробників здорових, простих, життєвих цінностей тропилися гарматами й трупом устиляли шлях якимсь там крамарям і торгашам до великої всесвітньої поживи? Чи в ім'я того, що на випадок перемоги Росії, торжествуюча переможна реакція ще цупкіше взяла б у лабети невибити на фронті мільйони працівників і ще нахабніше, ще одвертіше затвердила своє право визиску й насильства? Чи в ім'я того, щоб нас уже остаточно, дощенту було задурено тоді, нас, українство, того недодушеного Авеля, кров якого 250 літ вопіяла до неба й до совісті всякого порядного, не задурманеного цею кров'ю чоловіка?» [2, с. 37–38].

Напередодні революції, на думку В. Винниченка, в українському русі існувало три основних «орієнтації»: «на руську ласку», «на німецький штик» та «на свої сили». До першої орієнтації належали ті, хто «...по якимось там своїм законам думання вірили, що перемога Росії на фронті дасть волю й життя її народам всередині. Це були прихильники «російської орієнтації». Вони орієнтувалися на добре, широке серце руської демократії, на грім перемоги, який зм'ягчить круте серце царизму аж до стерені народоправства, до парламентаризму й до волі націй, що благоденствують мовчали тоді по всіх її неосяжних просторах. Але таких було дуже небагато. Це були переважно ті з українців, які корінням свого особистого життя занадто зрослися з життям руських» [2, с. 39].

Ключовим моментом другої орієнтації «на німецький штик» було переконання В. Винниченка в тому, що у Світовій війні перемога німців та поєднаної з нею окупацією України є неминучою. Така ситуація розглядалася як позитивна тому, що німці сприймалися як «культурні експлуататори», які не лише будуть витискати з народу всі соки, як це робила царська влада, але й турбуватимуться про те, щоб народ був ситим і одягненим для того, щоб міг краще і продуктивніше працювати.

«Була й третя орієнтація – не російська й не німецька, а українська. Це була орієнтація на свої сили, на рятують своїми власними усями, усями своїх працюючих мас. Ні який чужий пан не може бути добродійником того, над ким він панує й кого може визискувати. До цієї течії належали переважно соціалістичні течії. Вони не жадали визволення ні від зм'ягченого російсько-самодержавного чи конституційного кулака, ні від закутого в залізо мілітаристичного німецького» [2, с. 41].

Лютнева революція в Росії породила в українському русі великі надії на швидке порозуміння та досягнення свободи. «Ні про який сепаратизм, самостійність навіть мови не могло бути, а коли чулися рідесенькі голоси, то це були голоси або схоластиків, чистих теоретиків, запеклих «самостійників» або людей, занадто вже хворобливо проїнятих національним чуттям. На конференції української соціал-демократичної робочої партії у квітні питання про самостійність зустріло майже однодушне негативне ставлення. За самостійність висловилось з усієї конференції тільки два-три голоси» [2, с. 43].

Противагою самостійності українські соціалісти бачили автономію в складі Російської республіки. В. Винниченко

вважає, що «самодіяльність нашого народу краще всього вкласти в форму автономії України. Формальність, урочистість, проголошення уложення в “законність” її ми охоче віддавали на Всеросійській установчій зборі. Там же мала бути поставлена й оголошена федерація всіх народів Росії, яким також без усякого сумніву буде дано автономію» [2, с. 52–53].

Однак російська демократія, як наголошує дослідник О. Салтовський, «не бажала йти навіть на такі досить обмежені поступки» [7]. В. Винниченко вважає причиною цього багатолітню традицію російського суспільства ототожнювати українців і росіян. Не переконували і багатотисячні українські демонстрації в столицях імперії, тому що визнання національної окремішності українців сприймалося як автоматичне ослаблення величчя російського народу. Саме тому російські демократи, погоджуючись «у принципі» з вимогами українських сил, насправді намагалися всіляко відтягувати вирішення українського питання.

Щоб виправдати свої дії, вони апелювали до необхідності збереження єдності всіх революційно-демократичних сил Росії. «Вибух національних течій може ослабити революцію, розбити єдиний фронт, спричинитись до реакції. Розмежування по національностях може зламати військовий фронт, який вважалося тоді за честь революції тримати міцно. Український “шовінізм” міг внести небажану боротьбу. Крім того, сотисячні маніфестації все ж таки не зовсім переконували. Хто його зна, а може, це так собі, а в дійсності українство то є собі купка інтелігентів, яка гвалтує, робить шум і лякає спокійну совість чесного руського демократа. Бо де ж би взяли ті сили в українства, коли його так ретельно нищено й душено?» [2, с. 67].

Відповіддю на позицію російських демократів стало реальне об'єднання українських сил у представницькому органі – Центральній Раді, яка стала виразником інтересів і бажань практично всієї нації. «В першій стадії свого існування Центральна Рада свідомо й розраховано брала на себе вираз тільки національного обличчя українського народу» [2, с. 80]. Цю позицію, як підкреслює В. Винниченко, підтримували послідовно українські соціал-демократи, що не піддалися на провокації своїх російських товаришів із метою організувати боротьбу в середині самої Центральної Ради.

Можливі невдачі у формуванні української державності, на думку В. Винниченка, пов'язані з неготовністю нації до вирішення завдання такої велетенської ваги. Адже як соціаліст він наполягав саме на «творенні з нічого», а не на «відродженні» чи «реформуванні» державності українського народу. Старі форми були неприйнятними для наповнення їх новим, соціалістичним змістом: «...всі органи державного управління й господарства мають бути насамперед утворені на Україні, там, де їх зовсім не було до сього часу. Це не переформування старих, організованих, пристосованих до життя віками апаратів, не заміщення одних людей другими. Ні, творити все з самого початку, з самих дрібничок, творити в місяць-два те, що в других землях утворювалось десятками віків. Творити ці органи, не маючи ніякої мілітарної сили й маючи в той же час проти себе й мілітарну, й поліційну, адміністративну силу старої держави, маючи проти себе ворожість усієї неукраїнської людности» [25, с. 255].

Для української влади, як висловлюється В. Винниченко, «національне питання стоїть поза сферою соціального життя». І в цьому її найголовніша помилка, оскільки для працюючих класів побудова української державності сприймалася не як засіб збереження національної ідентичності та соціального визволення, а як проста заміна національної форми – синьо-біло-червоного прапора імперії на жовто-блакитний. Українська влада, декларуючи безбуржуазність української нації фактично будувала українську буржуазну державу.

Ця суперечність між словом і ділом, на думку В. Винниченка, стала головною причиною швидкої втрати авторитету Центральної Ради серед широких мас населення, а особливо у війську. Селяни, одягнуті у військову форму, краще сприймали більшовицькі лозунги про негайну «експропріацію експропріаторів», ніж спроби української влади вирішити

аграрне питання цивілізованим, законним шляхом. Більшовики ж, вирішуючи соціальні питання «революційним шляхом», врешті-решт, визнали необхідність існування незалежної української держави у формі радянської республіки. «...рік тяжкого досвіду не пройшов марно й тепер є певність, що пережитки старого будуть переборені, неясности зникнуть і позиція викристалізується в нормальному, природному напрямі – повної відмови від будь-якого “командування” на Україні, цілковитого признання національної й державної незалежності Української Радянської Республіки й братської, активної, свідомої допомоги українським робітникам і селянам в цьому напрямі» [3, с. 496].

Головна проблема у створенні цієї нової української державності, як вважає В. Винниченко, – «наша бідність на інтелігентські сили». Нестача підготовлених, професійних і глибоко патріотичних державних керманців несе в собі загрозу не лише для українського руху, конкретних його лідерів, а й для самої ідеї: «Ми розуміли всю небезпеку, на яку наражали саму ідею української на випадок неухвалення, на випадок виявлення нашого безсилля, неуміння. До того ж прийняття цієї ідеї всіма українськими революційними силами повинно стати головною передумовою захисту національних інтересів українського народу: «Коли де які українці бояться великоруського націоналізму, то на це можна сказати, що українцям треба бути якомога послідовнішими, вірнішими комуністами, щоб стояти на сторожі повної послідовності комун, дії, бо іменню комунізм не допускає панування нації над нацією. І що більшими, послідовнішими комуністами будуть руські, великоруські комуністи, то швидше вони у такий спосіб муситимуть привести самі себе до знищення свого національного панування над українцями» [5, с. 5].

Така позиція В. Винниченка дає підстави вважати його одним із засновників українського націонал-комунізму, який сформував концепцію незалежної української радянської соціалістичної держави, що перебуває в союзницьких відносинах з іншими державами, які організовані на подібних ідеологічних, політичних та соціально-економічних засадах.

Ключовою тезою «Заповіту борцям за визволення» В. Винниченка є відповідь на питання про те, що потреба української нації є «та сама, що у всякої індивідуальної істоти на землі: зберегти своє життя, забезпечити його розвиток, передати спадщину в наступні покоління. Які є найкращі засоби для цього? Поки що людство розбите на окремі національні колективи, які переважно зуться державами, то очевидно, що найкращим засобом збереження його життя і розвитку кожної нації є державність, себто комплекс тих інститутів економіки, політики, культури, які діють на території, населеній національним колективом, які зв'язують його у компактну цілість, які забезпечують його розвиток у сучасному і майбутньому. Нація без державності є покалічений людський колективний організм. Через те так жагуче всі, так звані «недержавні нації», прагнуть своєї держави, через те так самовіддано окремі члени її віддають усі сили свої на здобуття її й тому з такою ненавистю ставляться до тих, які стоять на заваді цьому, себто які тримають їх колектив у покаліченому стані» [4, с. 8].

О. Салтовський наголошує, визначивши державність як пріоритетне стратегічне завдання, що стоїть перед українською нацією, В. Винниченко говорить про необхідність знайти відповідь на питання про тактику дій українських сил. Чи це має бути боротьба за «створення» української держави, чи за її «визволення» [7].

Висновок письменника і одного з чільних діячів УНР є цілком однозначним. Це боротьба за «визволення», оскільки українська держава існує. «Українська держава, українська державність на Україні є. Її створив народ, вся українська нація в процесі великого перевороту життя в “тюрмі народів” – Росії» [4, с. 10].

В українському русі, відзначає В. Винниченко, тривалий час існують дві основні орієнтації – на зовнішню допомогу та на внутрішні сили. Перша орієнтація представлена, на його думку, переважно діячами націоналістичного руху, пред-

ставниками заможніших шарів українського суспільства та їх політичними агентами. Друга, до якої письменник відносить і себе, – українськими послідовними прихильниками соціалістичної ідеї, захисниками інтересів трудового народу як в самій Україні, так і на еміграції.

Саме вони разом із народом створили Українську Державу. «Не емігрантські “вожді” та “міністри”, а Грушеські, Скрипники, Єфремови, Хвильові, навіть Любченки і всі свідомі підсоветські українці тисячами віддавали свою свободу, здоров'я і життя за неї, тисячами віддають і тепер, як у рядах партійних робітників, так і в рядах найактивнішої частини українського населення, яка зветься Української Повстанською Армією» [4, с. 12].

Зовнішні сили, вважає В. Винниченко, обов'язково будуть задіяні у справі українського національного визволення, хоча і як допоміжний фактор. Неминучість їх участі зумовлена тим, що вихід України з радянської імперії можливий, на думку письменника, як результат нової світової війни, війни цивілізованого світу проти СРСР. Але результатом цієї війни повинна стати не лише ліквідація Радянського союзу, а й утворення світової федерації народів на принципах гуманізму, свободи, соціальної справедливості.

П. Шляхтун наголошує: «В. Винниченко високо оцінював сам факт існування української державності у вигляді Української Радянської Соціалістичної Республіки. У праці “Заповіт борцям за визволення” (1949) він писав, що вже не стоїть питання про створення української держави, а йдеться лише про її визволення. Існування УРСР породжує в українців звичку до власної державності, чого вони не мали декілька століть, а тому в боротьбі за національне визволення потрібно орієнтуватися на власні внутрішні сили, а не на зовнішні, на які сподівалася українська еміграція» [8].

Батьки-засновники Української Народної Республіки поклали в її фундамент свої мрії та уявлення про потреби української нації та можливості їх задоволення. Успадкувавши від своїх попередників ліберально-народницького напрямку української політичної думки переконаність у безелітності української нації, у необхідності ставити на перший план задоволення соціально-економічних та національно-культурних інтересів, а питання державності вважати другорядними і М. Грушевський, і В. Винниченко сформулювали автономістську концепцію української демократичної соціалістичної державності у складі демократичної Російської республіки.

Ця концепція, очевидно, була найбільш оптимальною для дореволюційного періоду, коли боротьба за права українського народу мусила поєднуватися із тяжкою працею із відродження національної свідомості широких мас населення. Однак лідери українського соціалістичного руху не зуміли повною мірою адаптувати свої ідеї до бурхливих подій революції, де кілька днів могли замінити собою десятиріччя кропіткої роботи.

Підсумовуючи, можна ствердити про те, що В. Винниченко своєю суспільно-політичною діяльністю здійснив значний внесок у розвиток української державності, зокрема, він зумів виокремити ті ознаки, які вирізняють українську націю від російської, а отже, утвердити її право на власну державність.

Література

1. Бежнар П.Г. Художньо-філософська спадщина В.К. Винниченка: стан і перспективи досліджень [Електронний ресурс]. – Режим доступу : www.filosof.com.ua/Jornel/M_39/Begnar_2.htm.
2. Винниченко В. Відродження нації : в 3 т. / В. Винниченко – К. : Видавництво політичної літератури України, 1990–1990. – Т. 1. – 1990. – 348 с.
3. Винниченко В. Відродження нації : в 3 т. / В. Винниченко – К. : Видавництво політичної літератури України, 1990–1990. – Т. 3. – 1990. – 542 с.
4. Винниченко В. Заповіт борцям за визволення. – К. : Видавництво політичної літератури України, 1991. – 128 с.
5. Винниченко В. Лист В. Винниченка до клясово-несвідомої української інтелігенції // Нова доба. – Відень, 1920. – 8 с.

6. Винниченко В. Щоденник. : в 2 т. / В. Винниченко. – Едмонтон ; Нью-Йорк, 1980–1983. – Т. 1 : 1911–1920 pp. – 1980. – 500 с.

7. Салтовський О.І. Українська держава в поглядах та діях засновників Української Народної Республіки / О.І. Салтовський [Електронний ресурс]. – Режим доступу : litopys.org.ua/salto/salt11.htm.

8. Шляхтун П. Теорія та історія політичної науки / П. Шляхтун [Електронний ресурс]. – Режим доступу : npu.edu.ua/lebook/book/html/D/iplp_kspd_Shlahtun_Politologia/2800.html.

Анотація

Поцюрко О. Ю. Ідея української державності в поглядах В. Винниченка. – Стаття.

У статті розглянуто проблему української державності у поглядах В. Винниченка. Напередодні революції, перебуваючи в пошуку шляхів здобуття автономії для української держави, В. Винниченко виділяє три її основні «орієнтації»: «на руську ласку», «на німецький штик» та «на свої сили». Для працюючих класів, на відміну від української влади, як стверджував мислитель, побудова української державності сприймалася не як засіб збереження національної ідентичності та соціального визволення, а як проста заміна національної форми – синьо-біло-червоного прапора імперії на жовто-блакитний. Відродження української нації в національній сфері має йти в гармонії з соціальним визволенням. Головна проблема у створенні цієї нової української державності, як вважає В. Винниченко, – «наша бідність на творчих, організаційних та просто інтелігентних сил». Цю проблему, незважаючи на здобуття державності, Україна має і сьогодні.

Ключові слова: українська держава, автономність, нація, автономність, Володимир Винниченко.

Аннотация

Поцюрко О. Ю. Идея украинской государственности во взглядах В. Винниченко. – Статья.

В статье рассматривается проблема украинской государственности во взглядах В. Винниченко. Накануне революции, находясь в поиске путей получения автономии для украинского государства, В. Винниченко выделяет три ее основные «ориентации»: «на русскую ласку», «на немецкий штык» и «на свои силы». Для трудящихся классов, в отличие от украинской власти, как утверждал мыслитель, построение украинской государственности воспринималась не как средство сохранения национальной идентичности и социального освобождения, а как простая замена национальной формы – сине-бело-красного флага империи на желто-голубой. Возрождение украинской нации в национальной сфере должно идти в гармонии с социальным освобождением. Главная проблема в создании этой новой украинской государственности, как считает В. Винниченко, – «наша бедность на творческих, организационных и просто интеллигентных сил». Эту проблему, несмотря на получение государственности, Украина имеет и сегодня.

Ключевые слова: украинское государство, нация, автономность, Владимир Винниченко.

Summary

Potsyurko O. Y. The idea of ukrainian statehood views V. Vynnychenko. – Article.

The problem of the Ukrainian state in the views V. Vynnychenko. On the eve of the revolution, while finding ways to obtain autonomy for the Ukrainian state Viktor Vinnichenko identifies three main its «orientation»: «the rus favor», «the German bayonet» and «on themselves». For the working class, in contrast to the Ukrainian government, as claimed thinker construction of Ukrainian state perceived not as a means of preserving national identity and social liberation, but as a simple replacement of national forms – blue–white–red flag on Empire yellow and blue. The revival of the Ukrainian nation in the national sphere should go in harmony with social liberation. The main problem in creating this new Ukrainian state, according to V. Vinnichenko – «poverty in our creative, and just the organizational intelirentnyh forces». This problem despite gaining statehood Ukraine has today.

Key words: Ukrainian state, nation, autonomy, Vladimir Vinnichenko.

УДК 004.946+791.43.01

К. В. Райхерт

кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и методологии познания
Одесского национального университета имени И. И. МечниковаТЕЛО, МЕДИАУСТРОЙСТВА И РЕАЛЬНОСТЬ
В «ВИДЕОДРОМЕ» И «ЭКЗИСТЕНЦИИ» ДЭВИДА КРОНЕНБЕРГА

Канадский кинорежиссёр и сценарист Дэвид Кроненберг известен как пионер так называемого *body horror* («телесного ужаса»), поджанра фильмов ужасов, который показывает и исследует гротескные физические мутации и параллельные им психические трансформации. В центре внимания Д. Кроненберга находится человеческое тело, особенно в том аспекте, в каком тело оказывает влияние на психику и, наоборот, в каком психика оказывает влияние на тело. Среди тем, разрабатываемых Д. Кроненбергом в рамках своих «киноисследований» человеческого тела, нам интересна тема взаимоотношений человеческого тела и реальности через медиаустройства. Указанная тема разрабатывается Д. Кроненбергом в двух его кинофильмах – «Видеодром» 1982 года и «Экзистенция» 1999 года.

Российский социолог, философ и историк кинематографа А. Павлов в своей книге «Расскажите вашим детям: сто одиннадцать опытов о культовом кинематографе» сообщает о фильме «Видеодром» следующее: «“Видеодром” стал водоразделом в карьере канадского Дэвида Кроненберга. Даже сам Кроненберг признаётся, что “Видеодром” – его самый личный фильм. До этого режиссёр снял несколько оригинальных хорроров у себя на родине, в Канаде: “Они пришли изнутри”, “Бешенство”, “Выводок” и “Сканнеры”. Все они стали культовыми, но “Выводок”, как правило, особенно выделяется поклонниками. После “Видеодрома” Кроненберг стал работать над лентами с коммерческим потенциалом, в основе которых лежали неоригинальные сценарии. Первый оригинальный сценарий после “Видеодрома” Кроненберг написал к фильму “Экзистенция” (1999), который представляет собой скромный авторемейк “Видеодрома”. К слову, “Экзистенция” также стала культовой среди устойчивой группы фанатов Кроненберга, возможно, на её статусе сказались репутация “Видеодрома»» [1, с. 225]. Этот отрывок нами приведён неслучайно: А. Павлов указывает на устойчивую взаимосвязь между двумя киноработами Д. Кроненберга – «Видеодромом» и «Экзистенцией», причём в какой-то мере последняя киноработа оказывается «автореймейком» первой.

Но в каком смысле «Экзистенция» является «авторемейком» «Видеодрома»? Ответ на этот вопрос можно найти у японского философа, культурного критика и экономиста Акиры Асады. В июле 2000 года Акира Асада опубликовал статью «ポストモダンの猥褻な陰画» (яп. Посутомодан но вайсэцуна инга, «Постмодернистский непристойно отрицательный»), в которой речь шла о кинофильме канадского кинорежиссёра Д. Кроненберга «Экзистенция», а именно о так называемой «эрозии реальности» (現実の侵食, яп. Гэндицу но синсёку). В этой статье есть интересное наблюдение: «Этот канадский кинорежиссёр (Дэвид Кроненберг – К. Р.) уже продемонстрировал в карикатурной форме в фильме “Видеодром” 1982 года, как электронные масс-медиа подвергают эрозии реальность. Я не могу забыть сцену из фильма, в которой протагонист вставляет видеокассету в живот, в разрез, напоминающий собой женские половые органы, что представляет собой пример дурного вкуса. “Экзистенция” 1999 года представляет собой пример ещё большего дурного вкуса. Теперь уже вставляют в отверстие, напоминающее задний проход, а именно в биопорт, который сделан из плоти генномодифицированной амфибии и открывается в нижней части позвоночника, шнур, похожий на пупочный канатик (пуповину)» [2]. На основании приведённой цитаты можно предположить, что «Экзистенция» является «авторемейком» потому, что и там, и там тело подвергается

воздействию электронных масс-медиа, что ведёт к нарушению восприятия реальности (так называемой «эрозии реальности»).

В предлагаемой работе мы попытаемся раскрыть то, как Д. Кроненберг осмысливает эрозию реальности, производимую электронными медиаустройствами, такими как телевизор, видеоманитон и игровая приставка, и как это связано с человеческим телом. Это – цель настоящего исследования. Для реализации поставленной цели мы собираемся проанализировать два кинофильма Кроненберга – «Видеодром», который посвящён влиянию телевидения и видео на человека, и «Экзистенцию», которая посвящена влиянию компьютерных игр на человека.

Для начала следует обратиться к анализу кинофильма «Видеодром» (*Videodrome*, 1982). Протагонистом кинофильма выступает директор маленького телевизионного канала Сивик-ТВ Макс Ренн (его роль исполняет Джеймс Вудс). Его телестанция случайно ловит сигнал канала, по которому показывают пытки и убийства. В процессе поисков источника сигнала Макс знакомится с профессором Брайаном О’Бливионом, который общается только через записи на видеокассетах. Во время поиска у Макса начинаются галлюцинации. Самой жуткой из них оказывается следующая: в животе Макса появляется влагищеобразное отверстие, в которое его враги вставляют полуживые шевелящиеся и пульсирующие видеокассеты для того, чтобы запрограммировать Макса на соответствующие действия. Со временем вставляемые видеокассеты начинают походить на опухоли. Теперь Макс всё труднее и труднее отличать объективную реальность от галлюцинации. Однако Макс не оставляет поиски источника сигнала, в результате чего он выясняет, что искомый им сигнал – это специальный сигнал под названием «Видеодром», который вызывает в зрителе опухоль, которая и является причиной галлюцинаций. В конце концов, враги программируют Макса на убийство своих бывших партнёров, что он успешно осуществляет с помощью пистолета, причудливо сросшегося с кистью правой руки, который он прячет в отверстии в животе. Макс пытается убить дочь О’Бливиона, однако та убеждает его бороться против «Видеодрома». Макс убивает своих врагов и скрывается на заброшенном корабле. Там у него случается видение телевизора, на экране которого появляется его бывшая любовница и зовёт его убить «Видеодром» и превратиться в «новую плоть». Далее следует видение, в котором Макс встаёт на колени, прикладывает к голове пистолет, произносит: «Смерть Видеодрому, да будет новая плоть!» и убивает себя, после чего телевизор взрывается – и из него вываливаются человеческие внутренности. После видения Макс нажимает всё-таки на курок пистолета – и экран гаснет. Конец фильма.

Как правило, кинофильм «Видеодром» рассматривают через призму критического осмысления порнографии [3, с. 57–80] и цензуры [4, с. 182–224]. Хотя также «Видеодром» Д. Кроненберга воплощает все страхи теоретиков массовой культуры, власти и идеологии. Так, немецко-американский филолог А. Хуйссен указывает на то, что «Видеодром» – это фильм о демонической власти телевидения (которое является сильнейшей инкарнацией идеологии), берущей под контроль умы зрителей и стирающей границы между реальностью и галлюцинацией, между телом и экраном; о власти, которая полностью уничтожает и онтологическую реальность и картезианского субъекта [5, с. 198].

Между тем мы полагаем, что кинофильм «Видеодром» Д. Кроненберга можно вполне рассматривать как визуализацию (или буквальное воплощение) метафоры, предложенной канадским философом и теоретиком медиа М. Маклюэном. Обращение к М. Маклюэну здесь неслучайно. Д. Кроненберг слушал лекции М. Маклюэна в Университете Торонто, когда был аспирантом в середине 1970-х годов. Канадский теоретик кино Сюзи Сау-Фон Ян отмечает, что «весьма вероятно, что общеизвестность Маршалла Маклюэна и Моузеса Знэймера (*Moses Znaimer*) (в теории масс-медиа и в порно-ТВ соответственно) оказала сильное влияние на концепцию Дэвида Кроненберга и его конструкции “медиа-пророка” Брайана О’Бливиона и директора порностанции Макса Ренна в “Видеодроме”. Маклюэн был профессором теории коммуникации в Университете Торонто с 1946 по 1979 годы; он был основателем и директором университетского Центра культуры и технологии (*Centre for Culture and Technology*), основанным в 1963 году. Как и Маклюэн, чей *WorldWideWebsite* (поддерживаемый его дочерями) приглашает нас “испытать Маклюэна из первых рук” (*“experience McLuhan first-hand”*) и увидеть все его главные теории так, “как он сам выразил их на камеру” (*“as he himself expressed them on camera”*), профессор О’Бливион в “Видеодроме” появляется только на видеокассетах или на телевидении, “живя” только в видеокассетах (собранных его дочерью из отснятого материала, созданного до его смерти от опухоли мозга; опухоль мозга профессора Маклюэна была удалена в 1967 году)» [6, с. 149].

В общем и целом в одной из своих знаменитых работ – «Понимание Медиа: внешние расширения человека» [7] (1964) М. Маклюэн утверждает, что в той или иной степени средства массовой коммуникации/информации (медиа) расширяют наши телесные и чувственные способности, иногда за счёт других способностей, так что можно говорить во вполне физическом смысле о том, что они осуществляют «ампутацию и протезирование» нашего чувственного аппарата; более того, все медиа встраивают в наши жизни искусственные перцепции и произвольные ценности, то есть в разной мере ангажируют пользователей медиа. Собственно, метафора заключается в том, что медиа являются продолжениями, в том числе и физическими (телесными), человека. Именно это и показывает Кроненберг в фильме «Видеодром». Главный герой фильма одержим телевидением. Телевидение формирует в нём определённые искусственные перцепции (в фильме это галлюцинации) и ценности (в фильме это стремление героя смотреть на то, как причиняют боль другим или как другим больно), причём через постоянную демонстрацию насилия, созерцание которого в фильме оказывается сродни сексуальному акту. В фильме даже обыгрываются некоторые предрассудки рядовых зрителей, например, что длительный просмотр телевидения приводит к возникновению опухолей. Обыгрывается также чрезмерное привыкание зрителя к просмотру телевизионных программ, которое изображается в фильме словно наркозависимость: показательной в этом плане является сцена из фильма, в которой бездомные и нищие, не имеющие телевизоров или доступа к кабельному телевидению, посещают специальные «приюты», в которых могут бесплатно посмотреть телевизионные программы (что-то вроде бесплатных Интернет-кафе/клубов). Даже встреча Макса с представителями так называемой «Хиросима видео» ради покупки порнографического контента обставлена в фильме как сделка с наркоторговцами: видеокассеты хранятся в специальном кейсе, а весь разговор сводится к цене и чистоте предлагаемого продукта.

В сущности персонажа Джеймса Вудса в фильме можно рассматривать как олицетворение телевизора, причём не просто телевизора как приёмника телерадиосигналов, но и как телевизор, совмещённый с видеомagneтофоном, как так называемую «видеодвойку». Макс Ренн принимает телевизионные сигналы и видеокассеты в буквальном смысле слова. Пистолет, сросшийся с его правой рукой, есть не что иное, как пульт управления от телевизора. Когда Макс использует

пистолет, то он, убивая людей буквально, в символическом плане отказывается от общения с людьми в пользу просмотра телевизионных программ и видеокассет. Финальное видение Макса (выстрел себе в голову из пистолета) есть на самом деле простое выключение телевизора, – собственно, когда в самом финале Макс нажимает на курок – и картинка исчезает, это означает, что зрителю фильма отключили просмотр телепередачи. Не менее важным является предложение Кроненберга прочитывать показанное в фильме в сексуальном плане. Не случайно у Макса в животе, по сути, открывается влагалище. Макс, будучи олицетворением приёмника как телевизионных сигналов, так и видеокассет, представляет собой пассивный объект, в который что-то вставляют (сигнал или видеокассету). Макс уподобляется пассивному сексуальному партнёру (женщине или пассивному гомосексуалисту), с которым – иносказательно – занимаются сексом. Так как телевидение в основном носит развлекательный характер, то есть направлено на стимулирование центра удовольствия у зрителя, то не удивительно, что просмотр телепередач и видеокассет оказывается сродни сексуальному акту, реализация которого в том числе преследует получение удовольствия, сложнее – наслаждения. Так как на телевидении в основном демонстрируется насилие, то созерцание насилия оказывается сродни просмотру порнографии (в современном английском языке для этого есть специальное обозначение – *torture porn*), которое способствует удовлетворению сексуальных потребностей.

Как правило, другой кинофильм Д. Кроненберга – «Экзистенция» (*eXistenZ*, 1999) – рассматривают через призму критического осмысления проблемы различия подлинной и фиктивной реальностей (например: [8–9]). Канадский теоретик кино У. Бэрд вот что отмечает по этому поводу: «В действительности “Экзистенция” – наиболее жанровый из всех фильмов Кроненберга со времён “Мухи” (*The Fly*, 1986), хотя эта жанровая принадлежность ненадёжна и нестабильна. “Экзистенция”, конечно, обладает элементами таких нежанров, как киберпанк и виртуальная реальность, и когда “Экзистенция” была выпущена на киноэкраны, многие кинокритики неумышленно сосредоточились на сравнении её с пригоршней голливудских фильмов, вышедших в тот же период, – с “Тёмным городом” (*Dark City*, 1998), “Матрицей” (*The Matrix*, 1999) и “Тринадцатым этажом” (*The Thirteenth Floor*, 1999). Эти фильмы, в совокупности с несколькими другими современными фильмами по тематике искусственной реальности, такими, как “Плеasantвилль” (*Pleasantville*) и “Шоу Трумэна” (*The Truman Show*) (оба 1998 года), являются поразительной рефлексией над страхами американской культуры конца XX века перед потерей подлинности и вездесущностью симуляций. Они являются типичными примерами того, как Голливуд выступает в качестве суррогата для общей культуры (*the broader culture*), сначала обнаруживая и выражая её страхи, а затем снимая их через опровержение и катарсис (*rebuttal and closure*). За возможным исключением “Тёмного города”, все они представляют собой спектакль неопределённости и смятения по поводу онтологических оснований переживания мира их персонажей – и как продолжения, их зрителей, который восстанавливает прочный фундамент “реальности” в конце истории. “Экзистенция” идёт дальше, чем любой из этих фильмов, в своём упорстве в том, что нет разницы между объективной реальностью и виртуальной реальностью, между опорной реальностью устойчивых фактов и необоснованной “реальностью”, состоящей только из наших ускользающих восприятий и верований» [10, с. 424–425].

В «Экзистенции» два главных персонажа – Аллегра Геллер (Дженнифер Джейсон Ли), один из лучших дизайнеров игровых приставок в мире, и её телохранитель Тед Пайкл (Джуд Лоу). По сюжету во время презентации новой приставки «Экзистенция» на Аллегру нападает фанатичный убийца, вооружённый причудливым органическим оружием, которое не способны обнаружить датчики службы безопасности. Аллегра спасается вместе с Тедом. Аллегра обнаруживает, что единственная копия «Экзистенции» по-

вреждена. Чтобы оценить степень поломки, она уговаривает Теда сделать себе биоразъём в районе поясницы и подключиться к игровой приставке. После подключения становится не понятным, где подлинная реальность, а где – виртуальная. В финале фильма оказывается, что та реальность, в которой Аллегра и Тед спасались от фанатиков, является всего лишь компьютерной симуляцией игры *tranCendenZ* («Трансценденция»).

Если в «Видеодроме» привыкание к просмотру телевидения и видео было связано с сексуальными желаниями (это подчёркивалось с помощью отверстия в животе протагониста), то в «Экзистенции» уже акцентируется внимание на связи компьютерных игр с сексуальными желаниями. В фильме предостаточно сцен, которые носят ярко выраженный сексуальный характер. Например, у одного из персонажей изначально не было никакого биоразъёма (биопорта), отверстия внизу позвоночника, позволяющего подключаться к компьютерным играм, запускаемым на игровых приставках *MetaFlesh* («Метаплоть2»). Эти приставки, созданные из синтезированных органов земноводных с изменённой ДНК, соединяются с биопортом через напоминающие плоть «пуповины». Аллегра уговаривает Теда сделать себе биопорт. Вдвоём они находят некоего Гаса (в фильме его роль исполняет Уиллем Дефо), который готов сделать такой биопорт. Вся сцена создания биопорта символически выглядит как гомосексуальный половой акт, в котором Тед предстаёт как пассивный партнёр, а Гас – как активный. Причём всё это выглядит как лишение девственности. В сцене Гас приставляет к пояснице Теда устройство, напоминающее ружьё. Тед сопротивляется, в истерике сообщая, что у него фобия проникновения в его тело. Наконец, операция по установлению биопорта происходит: Тед испытывает боль. Однако на этом болезненные ощущения Теда не заканчиваются: не дав возможности Теду опомниться после операции («первого сексуального проникновения»), Аллегра немедленно вставляет кабель в новое отверстие в теле Пайкла. В другой сцене из фильма Аллегру принуждают подключиться к порту заражённой игровой приставки. Вскоре после того, как приставка сжимается и отключается, в теле Аллегры распространяется инфекция – и она заболевает. Американский философ С. Фриланд полагает, и мы в этом с ней согласны, что «эта сцена напоминает нам, что эротизм компьютерных игр, как и настоящий секс, бывает опасен. Последствия соединения с другими и открытия им своего разума и тела могут стать летальными» [11, с. 290]. И далее: «...в “Экзистенции” сцены подключения разъёмов игровых приставок демонстрируют грязный и рискованный, но сладострастный процесс. Введение порта и удовольствие тесно связаны через посредство образов естественных физических процессов, таких как секс и еда» [11, с. 290].

Показательно, что реальность в «Экзистенции» настолько реальна, что даже боль не является критерием отличия подлинной реальности от неподлинной. Такого ещё нет в «Видеодроме». Возможно, это объясняется тем, что, в сущности, сексуальность в «Видеодроме» представлена в форме вуайеризма в то время когда сексуальность в «Экзистенции» – это уже полноценный секс между двумя партнёрами. И если вуайеризм в «Видеодроме» позволяет избежать всех «грязных» моментов касательно тела во время полового акта, но при этом никак не избежать «грязных» моментов касательно сознания, то полноценный сексуальный акт в «Экзистенции» уже не позволяет сделать ни того, ни другого.

Значимым является также тот момент, что «Видеодром» и «Экзистенция» с помощью неожиданной фабулы, ярких художественных образов и тропов (тело здесь явно является тропом) прекрасно иллюстрирует собственную философию Д. Кроненберга – философию так называемой «новой плоти»: «В общем-то, в физическом плане вы можете изменить то, что делает вас человеком. <...> Люди могут об-

мениваться половыми органами или вовсе обходиться без них для воспроизведения потомства. <...> Различие между мужчиной и женщиной должно ослабнуть, возможно, тогда в нас будет меньше противоположного и больше общего» [12, с. 80–82]. Поэтому в «Видеодроме» и «Экзистенции» в телах персонажей появляются новые отверстия, символические половые органы, которые на самом деле призваны снять чёткие половые различия. **Вот это снятие половых различий и составляет суть эрозии реальности в философии Кроненберга.**

Между тем следует помнить, что сама эта эрозия называется возможной только благодаря электронным медиаустройствам (в случае «Видеодрома» это – видео и телевидение; в случае «Экзистенции» это – компьютерные игры). То есть электронные медиаустройства формируют новые физические тела людей, стирают половые и гендерные различия между людьми. Это позволяет по-новому взглянуть на социальный смысл фильмов «Видеодрома» и «Экзистенции» Д. Кроненберга: на первый взгляд, эти фильмы кажутся такими, в которых реализуется негативная критика электронных медиаустройств и эрозии реальности, ими совершаемой, но на самом деле в них речь идёт о позитивной критике роли электронных медиаустройств в эрозии человеческой реальности, так как они формируют новую психофизиологию человека.

Литература

1. Павлов А.В. Расскажите вашим детям: сто одиннадцать опытов о культовом кинематографе / Александр Владимирович Павлов. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. – 424 с. – (Исследования культуры).
2. Асада А. Посутомодан но вайсэцуна инга [Постмодернистский непристойно отрицательный] [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.kojinkaratani.com/criticalspace/old/special/asada/voice0007> (дата обращения: 11.06.2015) (на японском языке).
3. Browning M. David Cronenberg: Author or Filmmaker? / Mark Browning. – Bristol : Intellect Books, 2007. – 206 p.
4. Wilson S. The Politics of Insects: David Cronenberg's Cinema of Confrontation / Scott Wilson. – New York : Continuum, 2011. – 244 p.
5. Huyssen A. Mass Culture as Woman: Modernism's Other / Andreas Huyssen // Studies in Entertainment. Critical Approaches to Mass Culture / ed. Tanya Modleski. – Bloomington : Indiana University Press, 1986. – Pp. 188–207.
6. Sau-Fong Young S. "Forget Baudrillard". The Horrors of 'Pleasure' and the Pleasures of 'Horror' in David Cronenberg's Videodrome / Suzie Sau-Fong Young // Canada's Best Features: Critical Essays on 15 Canadian Films / ed. Gene Walz. – Amsterdam; New York: Rodopi, 2002. – Pp. 147–174.
7. Маклюэн М. Понимание Медиа: внешние расширения человека / Маршалл Маклюэн ; пер. с англ. В.Г. Николаева. – М. : КАНОН-Пресс-Ц, Кучково поле, 2003. – 464 с.
8. Pritchard D. eXistenZial Angst / Duncan Pritchard // The Philosophy of David Cronenberg / ed. Simon Riches. – Lexington : University Press of Kentucky, 2012. – Pp. 69–76. – (Philosophy of Popular Culture).
9. Stevens G. The Fiction of Truth in Fiction. Some Reflections on Semantics and eXistenZ / Graham Stevens // The Philosophy of David Cronenberg / ed. Simon Riches. – Lexington : University Press of Kentucky, 2012. – Pp. 143–154. – (Philosophy of Popular Culture).
10. Beard W. The Artist as Monster: The Cinema of David Cronenberg / William Beard. – Toronto : University of Toronto Press, 2001. – 550 p. – (Heritage).
11. Фриланд С. Проникаем в Киану: новые дыры на старый лад // «Матрица» как философия: эссе / Синтия Фриланд ; пер. с англ. О. Турухиной. – Екатеринбург : У-Фактория, 2005. – С. 279–295.
12. Cronenberg on Cronenberg / ed. C. Rodley. – London : Faber & Faber, 1996. – 256 p.

Аннотація

Райхерт К. В. Тело, медиаустройства и реальность в «Видеодроме» и «Экзистенции» Дэвида Кроненберга. – Статья.

Кинофильмы «Видеодром» и «Экзистенция» с помощью неожиданной фабулы, ярких художественных образов и тропов (тело здесь является тропом) иллюстрирует собственную философию Дэвида Кроненберга – философию так называемой «новой плоти», суть которой заключается в снятии половых различий между мужчинами и женщинами. Снятие половых различий – это суть эрозии реальности в философии Дэвида Кроненберга. Эрозия реальности по Дэвиду Кроненбергу достигается только благодаря электронным медиаустройствам (в случае «Видеодрома» это – видео и телевидение; в случае «Экзистенции» это – компьютерные игры). Электронные медиаустройства формируют новые физические тела людей, стирают половые и гендерные различия между людьми. Это позволяет по-новому взглянуть на социальный смысл фильмов «Видеодрома» и «Экзистенции» Дэвида Кроненберга: на первый взгляд, эти фильмы кажутся такими, в которых реализуется негативная критика электронных медиаустройств и эрозии реальности, ими совершаемой, но на самом деле в них речь идет о позитивной критике роли электронных медиаустройств в эрозии человеческой реальности, так как они формируют новую психофизиологию человека.

Ключевые слова: видео, кинематограф, компьютерные игры, медиа, реальность, телевидение, тело.

Анотація

Райхерт К. В. Тіло, медіапристрої і реальність у «Відеодромі» й «Екзистенції» Девіда Кроненберга. – Стаття.

Кінофільми «Відеодром» і «Екзистенція» з допомогою несподіваної фабули, яскравих художніх образів і тропів (тіло тут є тропом) ілюструють власну філософію Девіда Кроненберга – філософію «нової плоти», суть якої полягає у знятті статевих відмінностей між чоловіками та жінками. Зняття статевих відмінностей – це сутність ерозії реальності у філософії Девіда Кроненберга. Ерозія реальності за Девідом

Кроненбергом здобувається лише завдяки електронним медіапристроєм (у випадку «Відеодрому» це – відео та телебачення; у випадку «Екзистенції» це – комп'ютерні ігри). Електронні медіапристрої формують нові фізичні тіла людей, стирають статеві та гендерні відмінності між людьми. Це дає змогу по-новому подивитися на соціальний смисл фільмів «Відеодром» і «Екзистенція» Девіда Кроненберга: на перший погляд, ці фільми видаються такими, у яких реалізується негативна критика електронних медіапристроїв і ерозії реальності, яку вони створюють, проте насправді у цих фільмах йдеться про позитивну критику ролі електронних медіапристроїв в ерозії людської реальності, тому що вони формують нову психофізіологію людини.

Ключові слова: відео, кінематограф, комп'ютерні ігри, медіа, реальність, телебачення, тіло.

Summary

Rayhert K. W. Body, Media-devices and Reality in David Cronenberg's Videodrome and eXistenZ. – Article.

Videodrome and eXistenZ are the demonstration of David Cronenberg's philosophy – so called "Philosophy of the New Flesh" with trope of human body. The essence of Philosophy of the New Flesh is a removal of sex differences between man and woman. The removal of sex differences is the point of an erosion of reality in David Cronenberg's philosophy. The erosion of reality can be achieved with electronic media-devices: in Videodrome these electronic media-devices are video and television; in eXistenZ these electronic media-devices are computer games. Electronic media-devices form the brand new physical human bodies, erase sex and gender differences between human beings. It allows examining social meanings of David Cronenberg's Videodrome and eXistenZ in a new fashion: despite the fact that at first sight David Cronenberg's films realize the negative criticism of electronic media-devices and the erosion of reality, in actual fact David Cronenberg's films realize the positive criticism of electronic media-devices in the erosion of human reality through the forming of the new human psychophysiology.

Key words: body, cinema, computer games, media, reality, television, video.

УДК 316.3:331:377

Л. М. Романкова
кандидат психологічних наук, доцент,
завідувач відділу виховної та психолого-педагогічної роботи
ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника»

СТАНОВЛЕННЯ СВІТ-ЕКОНОМІКИ ТА ЇЇ ВИМОГИ ДО ПРОФЕСІЙНОЇ ПІДГОТОВКИ У ВНЗ ЛЮДИНИ РИНКУ

Мета дослідження – визначення якщо не ідеальної моделі випускника сучасної вищої школи, то хоча б шляхів її створення, яка, з одного боку, підтримувала би на практиці експлуатацію вже налагодженого виробництва матеріальних благ і продуктів, відтворення наявних систем виробничих відносин, оскільки за рік чи два принципово не можливо позбутися усталеного десятиліттями суспільного поділу праці, наявних галузей народного господарства і систем виробництва, а з іншого – сприяла б прискореному переходу світової спільноти до провідної ролі духовного виробництва на базі нового типу мислення й нового способу життя, який намагається властивостями Світового суспільства знань.

Це означає, що вимоги сучасного суспільства інфіковано бацилою трансформації свого життєустрою в організаційну форму, яку називаємо Світовим суспільством знань, тому ми виготовляємо матрицю або опору, у яку має вписатися випускник системи вищої освіти XXI століття. І не важливо, де, у якій країні він навчається, яку професію здобуває.

Узагальнені образи-концепти таких моделей нам добре відомі. Найбільш вдалі з них у сучасній літературі зафіксовані як: «людина ринку», «людина культури», «громадянин світу» або «людина планети/Всесвіту», «людина державна» та ін. Якщо поглянути на літературні джерела, у яких аналізуються якості навчального контенту й спрямованість виховного процесу в сучасних ВНЗ, то можна помітити, що найбільш активно обговорюється протистояння людини ринку і людини культури.

Водночас представники виробництва прагнуть отримати людину ринкову, оскільки їх сфера виробничої діяльності пов'язана з ринком і ринковими відносинами, а представники гуманітарної сфери, у тому числі вчителі шкіл і викладачі університетів та інститутів, наполягають на гострій потребі в людині культури.

Для того щоб з'ясувати цю ситуацію й усвідомлено стати на той чи інший бік, дискутуючи, нам потрібно висвітлити джерела цих вимог різних представників одного й того самого суспільства і тоді ухвалити відповідне рішення. Можливо, що після теоретичного усвідомлення вимог знаннєвого суспільства можемо стати на принципово іншу позицію у справі підготовки ефективного випускника системи вищої школи.

Вирішити це питання можливо, якщо відтворити взаємозв'язок стану сучасного транзитивного суспільства з потенційною професійною діяльністю молоді людини за отриманим у ВНЗ фахом та її способом життя в контексті інформаційної доби.

Аналізувати стани сучасного суспільства варто у тій послідовності, як вони породжуються і взаємодіють у структурі соціального організму країни [1], тобто потрібно послідовно дослідити стан і вимоги до майбутнього фахівця з економічної, соціальної у вузькому сенсі слова, політичної й культурологічної позиції на їх власні трансформації.

Тільки діючи таким способом, ми можемо пояснити, звідки і, головне, чому з боку транзитивного суспільства лунають вимоги до випускника сучасного ВНЗ як до: 1) людини ринку, що зумовлюється подіями в площині становлення світ-економіки; 2) громадянина Всесвіту в контексті становлення Глобального/Світового громадянського суспільства й розбудови нової системи міжнародних зв'язків, що анулюють фактично межі між народами і державами; 3) людини політичної, налаштованої на сходження національної держави на користь становлення Світової держави; 4) людини культури

як прояву потреби в активному суб'єкті для формування й відтворення цілісного простору світової культури.

Якщо заглибитись у теоретичну площину аналітичної роботи нашого дослідження, то для з'ясування процесу формування Світового громадянського суспільства важливо висвітлити можливість його становлення на базі філогенезу національно орієнтованих громадянських суспільств. Для цього необхідно встановити генетичний зв'язок і спорідненість змісту економічних, соціальних, політичних і культурологічних процесів відповідних сфер національних громадянських суспільств із формуванням відповідних структур в онтогенезі Світового громадянського суспільства, що є стрижнем Світового суспільства знань.

Для порівняння результатів аналіз змін у морфологічній основі сучасного суспільства і вимог до професійних компетентностей випускника ВНЗ краще проводити за єдиним алгоритмом. Він у цьому випадку буде досить простим, оскільки ми повинні: 1) продемонструвати процес реального становлення основних сфер суспільства у планетарному масштабі; 2) висунути головні вимоги відповідної сфери суспільства, що трансформуються, до випускника сучасного ВНЗ, здатного забезпечити на практиці єдність планетарної спільноти.

Розпочнемо з аналізу вимог економічної сфери сучасного суспільства, у просторі якої фахівець проводить більшу частину свого життя. Тут панує ідея становлення цілісного «всесвітнього господарства» [2] або світ-економіки.

Вона, ідея світ-економіки, цікава тим, що у створенні цієї моделі брали участь не так економісти, як соціологи та історики. Ця модель, за задумом її творців, повинна відображати геосоціальний, геоісторичний аспекти проблеми нерівності у світі. Основна ідея теорій світ-економіки полягає в тому, що в системі світового господарства й економіці окремих територій, і суспільстві, існує певна ієрархія, основана на функціонуванні механізму нерівності та експлуатації.

Багато в чому цьому сприяє вдале використання інновацій, інноваційні стратегії створюють технологічно інтенсивну економіку. Динамічна взаємодія між менеджментом знань та інноваціями дає змогу реалізувати економічно й соціально успішні проекти, як зазначають Марнотратник і Форей [3].

Свого часу (1991 р.) С. Сассен переконливо довела, що вже на той час економічна діяльність була організаційно розкиданою, але інтегрованою глобально [4]. У наші часи така ж специфіка спостерігається й щодо соціальної, соціально-політичної та соціально-гуманітарної діяльності.

Економічна глобалізація до сьогодні має, на думку О. Ігнатова, риси, які, в основному, збержуться і в майбутньому [5]:

- а) провідна роль великих компаній;
- б) функціонування глобальних «віртуальних» ринків – фінансового, валютного, фондового;
- в) створення і діяльність глобальних торговельно-економічних об'єднань і союзів;
- г) перенесення всіх національних і міжнародних фінансових та валютних транзакцій, а також страхових і торгових послуг у глобальну мережу.

Оскільки знання, які раціоналізували, стали стратегічним ресурсом цифрової епохи, то управління виробництвом і потоками знань – це тепер найважливіше завдання, зазначає Н. Штир [6]. Згідно з Н. Штиром, розвиток біотехно-

логії, нейрогенетики, когнітивних наук, нанотехнологій, інформаційних технологій обіцяє значне посилення людських можливостей і водночас ці технології збільшують кількість біосоціальних ризиків [7].

До того ж усі економісти в один голос стверджують, що сучасна економіка (нова економіка, «e-commerce», нооекономіка та ін.) стає глобалізованою та креативною і потребує якісно нової креативної робочої сили, що охоплена ідеологією «людина ринку».

Ось як потребу нової особистості для економічного розвитку в глобалізованій економіці визначає А. Гальчинський: «...Ми жили (ідеється про період президентства Л. Кучми – Л. Р.) в епоху чи не найскладніших, невідомих до цього світової історії й досі не осмислених теоретично перетворень – в епоху переходу від комунізму (його першої фази – соціалізму) до капіталізму, від адміністративної до ринкової економіки, від колонії до самостійної держави, від людини радянського зразка (homo sovieticus) до самодостатньої особистості – громадянина суверенної держави» [8].

А. Гальчинський детально характеризує проблематику сучасної економічної сфери, для якої ВНЗ мають готувати фахівців. Мова йде про подолання притаманних індустріальній епосі обмежень економічного детермінізму, формування на цій основі ноестичного, постматеріального за своєю суттю каналу економічної еволюції, його не декларативного, а реального олюднення. Сучасний потенціал матеріального багатства, накопичений людством, створює для такої перебудови реальні передумови. Людство вперше за свою багатовікову історію фактично розв'язало проблему технологічних можливостей забезпечення своїх матеріальних потреб. Злиденність окремих регіонів світу – це не проблема матеріальних можливостей виробництва. Це проблема чинної моделі світоустрою, чинних суспільних (у тому числі й економічних) відносин, які потрібно змінювати. Логіка формування нової парадигми економічних знань розміщується в цій площині.

Визначення проблеми «розширеного» відтворення багатства особистості як безпосереднього предмета, а отже, і начала політекономічного аналізу, принциповим чином змінює архітектуру чинної системи економічних знань. Це питання є одним із центральних у методології оновленої парадигми політичної економії. Не традиційна взаємозалежність: економіка – суспільство – людина, а протилежний формат: саморозвиток людини – розвиток суспільства – розвиток економіки – такою є методологічна основа позитивно-го заперечення економічного детермінізму. У цьому контексті нова парадигма економічних знань – політична економія в широкому сенсі – ідентифікується нами як політекономія людини. Не «людина в економіці», як це має місце в розбудованій на принципах економічного детермінізму економічній теорії, а «економіка в людині» – суть цієї парадигми.

У відповідній методологічній конструкції надзвичайно значущим є й інше: вона передбачає визнання як начала теоретичного аналізу принципу самодостатності людини, її саморозвитку на основі власного енергетичного потенціалу. Цей процес не просто самодетермінується людиною, підпорядковується її цілям та інтересам, а і є безпосереднім відображенням розвитку людини. Звичайно, важливими є й зворотні впливи – впливи суспільства на розвиток особистості. Це незаперечна істина. Однак функція першості в цій взаємозалежності належить людині. Йдеться про визначення енергетичного потенціалу суспільно-історичного процесу, генетичних основ розвитку суспільства, ноосфери, «другої природи» загалом – відповідний потенціал генерується людиною. Логіка гуманізму еволюційно-економічного процесу, що обґрунтовується, основана саме на цій принципово важливій позиції, на визнанні наукової чинності методологічної взаємозалежності: індивід – суспільство – ноосфера та моренівської формули «не ноосфера перебуває в нас, а ми – в ноосфері».

Формально в цій взаємозалежності порушується принцип історизму: людина є породженням Всесвіту, природи. Однак ноестичний світ (друга природа), із яким взаємодіє

Людина, – це системна конструкція, створена самою людиною, це той світ, що адекватний могому «Я», систематизований моїм «Я», залежить від «Я». Дуже важливо, щоб під час пошуку відповідей на численні надскладні запитання щодо характеристик сучасних глобально-цивілізаційних трансформацій, ми не збочили з цієї магістральної методологічної лінії на манівці [9].

1970 року побачила світ праця відомого французького генетика, Нобелівського лауреата Ж. Моно «Випадковість і необхідність», де обґрунтовується ідея внутрішнього самобудування живої істоти, яке майже не залежить від зовнішніх сил. Усе живе, за визначенням Ж. Моно, «будує саме себе за допомогою внутрішніх детермінант». Тому ми маємо право на робочу гіпотезу про те, що особистість майбутнього фахівця має бути готовою до саморозвитку й самореалізації за рахунок активізації внутрішніх духовних сил.

На цьому базується принцип самоорганізації живої системи, що живиться внутрішніми силами. «Структура живої істоти, – наголошує вчений, – майже нічим не завдячує дії зовнішніх сил, бо все в ній, від загальної форми до найдрібнішої деталі, утворюється внаслідок морфогенетичних взаємодій, внутрішньо притаманних самому об'єкту. Отже, ця структура виявляє автономний, точний, строгий детермінізм, майже цілком «вільний» від зовнішніх чинників або умов» [10].

Якщо позиція «людина в економіці» відповідає логіці аналізу формаційної політекономії – політекономії капіталізму, то «економіка в людині» – це методологічна конструкція, що відображає закономірності загальноцивілізаційного процесу й, відповідно, принцип виробництва загалом. Саме за такою логікою універсальний розвиток людини, її продуктивного потенціалу, багатства людської особистості, людських сил як таких є «безпосередньою метою», «кінцевим результатом суспільного виробництва», тоді як сам виробничий процес – це «усього лише момент», засіб реалізації цілей [11].

У цих визначеннях акумулюються нагромаджені, починаючи від філософів античної доби до інтелектуалів наших днів, надбання світової наукової думки щодо історизму загальноцивілізаційного процесу, місця та ролі людини в його розгортанні. Ці надбання не можна втратити. Вони не старіють, набувають дедалі більшої актуальності. Формула видатного філософа Давньої Греції Протагора «людина – міра всіх речей», яка була висловлена майже 2500 років тому і до якої постійно у своїх дослідженнях повертається теорія суспільного розвитку, сьогодні як ніколи актуальна. «Економіка в людині», економіка, підпорядкована розвитку людини, багатства її особистості – це також безпосереднє впровадження в науковий аналіз сучасних цивілізаційних перетворень вищезазначеної методологічної конструкції Протагора.

Світ змінюється, коли змінюємося ми самі, а не навпаки, людина змінюється відповідно до змін суспільного середовища, у якому відбувається її життєдіяльність, – таким є головний методологічний постулат, що висвітлює логіку відповідної конверсії у визначеннях предмета економічного аналізу. «Мірилом загальноцивілізаційного, у тому числі й економічного прогресу, його основним критерієм стає, як зазначає А. Гальчинський, розвиток людської особистості, її духовного потенціалу, свідомості. Потрібно зрозуміти не лише суто академічну, а й прикладну значимість відповідних узагальнень. Вони відображають логіку нашого сьогодення. Економіка в її осучаснених постіндустріальних формах адекватним чином перебудовує свою цільову визначеність, функціональну структуру» [12]. На подібній позиції наголошує й М. Кармазіна [13].

Визначальним моментом тут є, на нашу думку, зміна принципів побудови і функціонування нооекономіки [14]. Інші автори називають цей стан «ною економікою» [15]. Термін «e-commerce» можна вважати вже сталим, вживаним web-практиками оптової й роздрібною торгівлі. При цьому торгівля з використанням таких практик іменується онлайнною, а без використання – офлайнною.

Термін «нова економіка» вживається у двох значеннях. По-перше, цим терміном позначається група компаній, що фігурує на електронному ринку і має у своєму активі лише web-практики та іноді склади. До тієї самої групи зазвичай включають компанії, що виробляють саме програмне наповнення web-практик (інформаційні компанії). Компанії, що належать до вказаної групи, належать до класу високотехнологічних, їхні акції котируються в електронній торговельній системі NASDAQ. Ця класифікація має умовний і досить спірний характер, оскільки частка інтелектуальної ренти в продукції цих компаній невелика, тут скоріше наявна монополія та інформаційна рента. Умовність класифікації спричинена сплутуванням понять «знання» та «інформація».

По-друге, термін «нова економіка» використовується для позначення web-практик, уживаних для реструктуризації й модернізації компаній «старої економіки» (сектор матеріального виробництва). Зазвичай такі практики розділяють на бек-офіс (back office) – усе, що пов'язано з управлінням усередині самої компанії, і фронт-офіс (front office) – взаємодію із зовнішньою дією, тобто з клієнтами різного рівня та зі споживачами. Часто самі компанії, що пройшли web-модернізацію, також належать до «нової економіки» на відміну від «старої», де діють компанії, що не пройшли подібну модернізацію. Зрозуміло, що працевлаштування випускників сучасних ВНЗ у таких компаніях принципово неможливе без наявності специфічних знань, умінь і навичок або нової інформаційної культури.

Світова нооекономіка на етапі глобалізації змінює масштаби, а інформаційна революція зумовлює появу якісних змін, які полягають у її переході від гомеостазу, що діє за принципом динамічної рівноваги, до гомеорезу, що реалізується за принципом стійкої нерівноважності. Це принципово змінює роль людини у сфері матеріального і духовного виробництва.

Відомий біолог Е. Бауер основну відмінність живого і неживого вбачав у стійкій нерівноваженості живих систем: «...тільки живі системи ніколи не бувають у стані рівноваги і виконують за рахунок своєї вільної енергії постійно роботу проти рівноваги, що вимагають закони фізики і хімії за наявних зовнішніх умов. Ми позначимо цей принцип як "принцип стійкої нерівноваженості живих систем". Ми не знаємо жодної неживої системи, у якій нерівноважений стан мав би ознаки стійкості» [16]. І далі: «...структури живих систем не є рівноважними... отже, для збереження їх, тобто умов системи, необхідно постійно поновлювати, тобто постійно витрачати роботу» [16].

У сфері сучасної економіки управління виробничими процесами, а надто «виробництво-попит» пояснюється законами й закономірностями синергетики. Стала економіка розтанула в безмежжі світового ринку. Вона перейшла на рейки самоорганізації й саморегуляції. Сучасні транснаціональні компанії буквально розтрошили державне регулювання виробництвом і спеленали регулювальні потуги національних держав.

Виходячи із цього, викликають зацікавлення такі розмежування самоорганізації й самоорганізації, запропоновані В. Пушкіним: «В еволюції біосистем доцільно розрізняти принаймні два рівні пристосування до середовища – саморегуляцію і самоорганізацію. Для підтримки рівноваги із середовищем (що є найбільш поширеною і надійною формою пристосування) досить гомеостатичних механізмів, які вводять різного роду відхилення в нормальне русло. У більш загальному плані цей рівень пристосування можна назвати рівнем саморегуляції. На цьому рівні пристосування забезпечується стабілізацією істотних змінних.

На більш високому рівні пристосування до середовища – рівні самоорганізації – система не так стабілізується, як саморозвивається. Точніше кажучи, в системах, що саморозвиваються, саморегуляція підпорядкована чинникам самоорганізації, що є найбільш складною формою відношення до середовища, коли система, витягаючи необхідне з оточення (енергію, інформацію і т. ін.), дістає можливість виділитись із середовища і протиставити себе оточенню» [17].

Особливе значення має питання, чи діє в індустріальній економіці принципово інший механізм управління, ніж у знаннєвій економіці. К. Шапіро та Х. Вар'ян стверджують, що головна відмінність між цими економічними формами полягає в тому, що стара індустріальна економіка керується ефектом масштабу виробництва, а нова інформаційна економіка – мережевим ефектом, опанувати яким може тільки випускник нової генерації фахівців. Ключова, концептуальна ознака останньої – позитивний зворотний зв'язок. Мережевість суспільства з'являється під час саморозгортання глобалізаційного процесу. На це ми вище вже звертали увагу.

Цілком логічно, що для пояснення функціонування нового типу економіки сформувалася специфічна теоретична галузь економічної науки для вивчення цього явища – геоекономіка [18]. Її появу дослідники пов'язують з такими факторами:

1) посилення взаємозалежності в економічному та політичному житті, створення різноманітних мереж. Розвиток телекомунікацій, інтенсифікація потоків, зокрема, «нематеріальних», таких, як інформація, капітали, що привели до «зникнення географії». Простір і час перестав відігравати вирішальну роль. Економіка стала більш мобільною;

2) падіння комуністичної системи, що привело до зміни в пріоритетах і напрямках розвитку різних країн світу;

3) наявність різноманітних учасників економічного життя: держав, міжнародних організацій і наддержавних інститутів тощо. Такі суб'єкти в сучасних умовах здійснюють дестабілізуючий вплив на функціонування держав світу, що і вивчає геоекономіка [19].

Проблема розуміння сутності геоекономіки є актуальною на сучасному етапі дослідження економічних явищ; цим пояснюється широкий інтерес міжнародної спільноти до розуміння її сутності та до опанування основних принципів її функціонування. Зокрема, серед зарубіжних учених різні аспекти геоекономіки та її складових елементів досліджували Е. Люттвак, К. Жан, П. Савона, Е. Кочетов, М. Пивоварова, О. Неклеса. Українська економічна думка представлена працями В. Луцацького, В. Дергачова, А. Гальчинського, В. Гейця та ін. Далі ми ще повернемося до аналізу геоекономіки, оскільки вона стала невід'ємною складовою навчальних планів фахової підготовки юнаків і дівчат у сучасних ВНЗ.

Отже, новий етап економічного розвитку потребує людини ринку з принципово новими властивостями, і на це звертає увагу нова політична економія, що нині зароджується в надрах світової наукової думки. Термін «політична економія» вживається сьогодні в зовсім іншому сенсі, ніж він вживався у XIX ст., і означає дослідження за допомогою економічних методів, тобто насамперед за принципом оптимізації політичних явищ і взаємодії між господарською і політичною сферами [20].

Про це саме свідчить і наукова позиція А. Гальчинського, який зазначає: «...предмет політекономічного аналізу в його широкому загальноцивілізаційному контексті... базується на відповідних, класичних за своїм змістом узагальненнях. Позиція є достатньо чіткою й однозначною: людина, багатство особистості, зростання її креативного потенціалу – це основний засіб і безпосередня мета соціально-економічних перетворень; це водночас і предмет політекономії в широкому розумінні, політичної економії, яка у своїх теоретичних узагальненнях покликана відтворювати логіку універсального еволюціонізму, глобально-цивілізаційного процесу, ноєстичних перетворень загалом» [21].

Так, В. Базилович та В. Ільїн у праці «Економіко-філософська думка сучасного світу» зазначають, що нова доба чекає від майбутніх фахівців нового мислення і для цього вона вимагає запровадити нові форми виховання вже для нинішнього покоління студентської молоді [22].

Розглянемо ще одне методологічне зауваження щодо визначення феномена «людини ринку». Класична наука задає певні принципи вивчення дійсності у світлі «класичної

раціональності». В економіці її проявом стала концепція «економічної людини», яка розглядає людину як константу, що має незмінний набір раціонально зрозумілих потреб, завдань, прагнень. Уведення свідомих і життєвих явищ у наукову картину світу в ХХ ст. вимагає розроблення нових принципів наукового дослідження (некласичний ідеал раціональності).

Стосовно соціальних проблем класичний ідеал раціональності зводиться до панування пояснювальних схем, основаних на моделі раціональної цільової соціальної поведінки людини. У ній особі завжди притаманна наявність чіткої мети, раціональний вибір засобів для її досягнення й очікування певної винагороди («успіху») як результату досягнення мети. Ототожнення особистості з подібними моделями «ухвалення рішень» приводить до того, що автори або не бачать інших типів соціальної поведінки, або визнають їх тією мірою, якою вони відповідають раціонально-цільовій схемі [23].

Водночас під час переходу до нової економіки, побудованої на приматі Світового суспільства знань, «можна виділити, як зазначають вітчизняні дослідники, інші типи поведінки, такі як: орієнтована на цінності (наслідування певних цінностей у супереч можливим наслідкам); нормативна (наслідування норми, стандарту соціальної поведінки, закріпленого в культурній традиції і невідчуженого раціональній критиці); ієрархічна (продиктована відносинами влади); емоційна (емоційна реакція суб'єкта від простого емоційного «виписку» до бунту). Усі вони, як правило, виходять за рамки моделі раціонально-цільової поведінки. Ці моделі не орієнтовані на зовнішню мету, здійснюються без розрахунку на винагороду (хоча можуть бути винагороджені). Інакше кажучи, усі перераховані типи поведінки не вкладаються в рамки класичної раціональності й належать до субстанційної раціональності» [24].

Таким чином, йдеться про плюралізм раціональностей, а отже, і варіабельність поведінки людини в економічному просторі знаннєвого суспільства. Це означає, що потрібно змінити методологію вивчення й формування майбутніх фахівців у системі вищої школи, змістивши акценти в бік ірраціональності, цінностей та емоційності, у бік посилення високої духовності. Тут свідомо не аналізується вплив нормативних систем, передусім чинного національного й міжнародного права, на економічну поведінку людини.

Ми так багато приділили уваги характеристиці становлення і процесам, що відбуваються у планетарному економічному просторі сучасного суспільства в контексті вияву нових вимог до виховання особистості майбутнього фахівця, на відміну від соціального, інформаційного, фінансового, інноваційного, оскільки саме воно виконує функцію «первинного, системоутворюючого, поглинаючого інші процеси» [25]. І саме тут ми зіткнулися з багатьма вимогами до виховання майбутніх фахівців в освітньому просторі вищої освіти.

У цілому ж ми дійшли висновку, що сучасний економічний світ став настільки плінним, а категорії сучасної економічної науки – невиразними, наприклад, сучасне сприйняття економічної істини, що з цим нічого не вдіяти, тому вивчати, навіть більше – прогнозувати його розвиток варто на засадах постпозитивізму або навіть неопозитивізму, коли на величезному обсязі фактів економетрика робить певні вірогідні прогнози-тенденції [26].

Тут теоретичним і практичним завданням постає проблема подолання недоліків технократизму й абсолютизації жорсткого технологізму. «Наше ставлення до людей і природи повинно бути переглянутим... Завдання величезної складності – інтегрувати суспільство по-новому. Це проблема нової цивілізації», – писав К. Поланьї [27]. Досягнення цієї мети вимагає якісних інновацій у поведінці виробника й нового способу мислення, який необхідно закласти в майбутніх фахівців під час навчання у ВНЗ.

Як стверджують деякі учені і публіцисти (В. Межуєв, А. Клименко, Е. Сапір, А. Сентябров та ін.), глобалізм вміщує транснаціоналізацію господарської діяльності, форму-

вання єдиного економічного і комунікаційного простору та посилення ролі позадержавних і наддержавних регуляторів світової економіки, міжнародних відносин.

Економісти виділяють декілька позитивних граней глобалізму [28]:

- стимулювання зростання виробництва внаслідок конкуренції, розширення ринку, поглиблення спеціалізації та міжнародного розподілу праці;
- підвищення продуктивності праці внаслідок раціоналізації виробництва, поширення передових технологій і конкурентного тиску;
- економія ресурсів за рахунок скорочення витрат виробництва та зниження цін;
- можливість уникнути міждержавних великих військових конфліктів.

Із цього погляду таке явище сучасного світу корисне для людського співтовариства й позитивно ним сприймається.

Аналіз розвитку світової економіки свідчить, що позитивний ефект глобалізму відчуло лише вузьке коло найбільш розвинених країн. Інша частина світової спільноти тією чи іншою мірою відчуває на собі його негативні наслідки.

Передусім, це стосується потенційних суперечностей, що криють у собі антагоністичний характер у соціально-економічній сфері. Можна навести, зокрема, такі дані: формування єдиного економічного й комунікаційного простору охоплює лише 20% населення земної кулі, яке споживає 86% сукупного світового продукту. Убогість та соціальна деградація породжують обурення і протест серед населення аж до великомасштабного тероризму і виникнення озброєних конфліктів. Це – перше протиріччя.

Другим за значимістю протиріччям, що породжується глобалізмом, є цивілізаційне: поширення технологічних досягнень і людських цінностей Заходу на решту світу протистоїть Схід із його своєрідними світоглядними, філософськими, духовними і релігійними цінностями. Це протиріччя разом із несправедливим розподілом благ від глобалізму породжує небезпеку конфлікту між багатими і бідними регіонами, передусім, у так званій «мусульманській дузі нестабільності».

Третє протиріччя – наявність невирішених питань у взаємовідносинах між багатими країнами-лідерами та бідними країнами, що розвиваються. Це, насамперед, стосується сировинних ресурсів, масової імміграції, відтоку освічених і кваліфікованих кадрів.

Четверте протиріччя глобалізму полягає в протистоянні транснаціональних процесів абсолютному характеру державного суверенітету. Це пояснюється тим, що розвиток процесу глобалізму вимагає не лише співпраці між державами, а й певного обмеження їх суверенітету. Це протиріччя деякі фахівці (В. Міхеев, І. Іванов) розглядають чи не як «основне протиріччя сучасної епохи». Звідси з'являється концепція «обмеженого суверенітету» та «гуманітарної інтервенції». До чого це призвело насправді, наочно видно з факту агресії країн НАТО проти Югославії і трагедії 400-тисячного сербського населення в Косово. До цього варто додати трагічні події кінця 2011 – початку 2012 років в Півночі Африки, коли зруйнувалися держави й пролилися ріки людської крові.

Вищезазначені протиріччя глобалізму становлять серйозну загрозу стабілізації обстановки у світі. Вони, з одного боку, ведуть до загострення міждержавних відносин, а з іншого – до виникнення антиглобалізму, що проявляється в таких найбільш поширених формах, як протестні виступи та міжнародний тероризм.

Література

1. Бех В.П. Генезис соціального організму країни : [монографія] / В.П. Бех. – 2-е вид., доп. – Запоріжжя : Про-світа, 2000. – 288 с.
2. Філіпенко А.С. Міжнародні економічні відносини: система регулювання міжнародних економічних відносин / А.С. Філіпенко, І.В. Бураковський, В.С. Будкін та інші. – К. : Либідь, 1994. – 365 с.

3. Knowledge Management in the Innovation Process (Economics of Science, Technology and Innovation) / editors: John de la Mothe and Dominique Foray. – NY.: Springer; 2001. – 280 p.
4. Sassen S. The Global City: New York, London, Tokyo / S. Sassen. – Princeton: Princeton University Press, 1991. – 398 p.
5. Игнатов А.А. Стратегия глобального лидерства для России / А.А. Игнатов // Независимая газета. – 2000. – 7 сентября. – [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://deslan.ru/smf/index.php?topic=1787.555>.
6. The Governance of Knowledge / Nico Stehr (ed.). – New Brunswick, Piscataway, New Jersey: Transaction Publishers, 2003. – 310 p.
7. Stehr N. Knowledge Politics: Governing the Consequences of Science and Technology (Political Economy of the World – System Annuals) / Nico Stehr. – Boulder CO.: Paradigm Publishers, 2006. – 252 p.
8. Гальчинський А.С. Нотатки радника Президента. Десять років з Президентом Леонідом Кучмою / Анатолій Гальчинський. – К.: Либідь, 2013. – С. 16.
9. Гальчинський А.С. Політична нооекономіка: почала оновленої парадигми економічних знань / Анатолій Гальчинський. – К.: Либідь, 2013. – С. 58–59.
10. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: панорама новітньої науки / Жаклін Рюс; пер. з фр. В. Шовкун. – К.: Основи, 1998. – С. 344–346.
11. Маркс К. Критика политической экономии (черновой набросок 1857–1858) / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М.: Изд-во полит. л-ры, 1968. – Т. 46. – Ч. 1. – С. 438; Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов (первоначальный вариант «Капитала») / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М.: Изд-во полит. л-ры, 1969. – Т. 46. – Ч. 2. – С. 203; Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Том 3. – Книга III: Процесс капиталистического производства, взятый в целом / К. Маркс; под ред. Ф. Энгельса // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – 2-е изд. – М.: Государственной издательство политической литературы, 1962. – Т. 25. – Ч. II (Главы XXIX – LII). – С. 355.
12. Гальчинський А.С. Політична нооекономіка: почала оновленої парадигми економічних знань / Анатолій Гальчинський. – К.: Либідь, 2013. – С. 58.
13. Кармазіна М. Глобалізація: місце і роль суб'єктів та об'єктів процесу / М. Кармазіна // Людина і політика. – 2003. – № 4. – С. 73–81.
14. Бех В.П. Соціальне управління у контексті саморегуляції соціального організму країни: [монографія] / [В.П. Бех, Ю.В. Бех, С.М. Попов]; за наук. ред. В.П. Бека. – Запоріжжя: Просвіта, 2012. – 572 с.
15. Базилевич В. Економико-философская мысль современного мира / В. Базилевич, В. Ильин. – К.: Знання, 2015. – С. 784.
16. Бауэр Э.С. Теоретическая биология / Э.С. Бауэр. – М.; Л.: Изд-во ВИЭМ, 1935. – 206 с.
17. Пушкин В.Г. К уточнению понятия «самоорганизация» и о его значении в эволюционной теории / В.Г. Пушкин // Организация и эволюция живого. – Л.: Наука, 1972. – С. 45–48.
18. Дергачев В.Г. Геоэкономика (Современная геополитика): [учебник для вузов] / В.Г. Дергачев. – К.: ВИРА-Р, 2002. – 512 с.; Кочетов Э.Г. Геоэкономика. Освоение мирового экономического пространства / Э.Г. Кочетов. – М.: БЕК, 1999. – 512 с.; Павліха Н.В. Особливості формування сучасної гео економічної стратегії країни з позиції стало просторового розвитку / Н.В. Павліха // Актуальні проблеми міжнародних відносин: зб. наук. пр. – Вип. 71. – Ч. II. – К.: КНУ, 2008. – С. 147–153; Ковалик І.І. Концептуальні засади гео економіки в системі факторів розвитку національної економіки / І.І. Ковалик // Електронне наукове фахове видання «Ефективна економіка» [Електронний ресурс]. – Режим доступа : <http://www.economy.nayka.com.ua/?op=1&z=1459>.
19. Дергачев В.Г. Геоэкономика (Современная геополитика): [учебник для вузов] / В.Г. Дергачев. – К.: ВИРА-Р, 2002. – С. 227.
20. Розмайнский И. О методологических основаниях мейнстрима и гетеродоксии в экономической теории конца XIX – начала XXI века / И. Розмайнский // Вопросы экономики. – 2008. – № 7. – С. 91.
21. Гальчинський А.С. Політична нооекономіка: почала оновленої парадигми економічних знань / Анатолій Гальчинський. – К.: Либідь, 2013. – 472 с.
22. Базилевич В. Економико-философская мысль современного мира / В. Базилевич, В. Ильин. – К.: Знання, 2015. – 821 с.
23. Каз М. Лакумы в структуре экономического знания и неклассическая рациональность / М. Каз // Вопросы экономики. – 2007. – № 6. – С. 56.
24. Базилевич В. Економико-философская мысль современного мира / В. Базилевич, В. Ильин. – К.: Знання, 2015. – С. 83.
25. Бияков О.А. Теория экономического пространства: методологический и региональный аспекты / О.А. Бияков; Кузбасский гос. техн. ун-т. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2004. – С. 5.
26. Базилевич В. Економико-философская мысль современного мира / В. Базилевич, В. Ильин. – К.: Знання, 2015. – С. 95.
27. Полань К. О вере в экономический детерминизм / К. Полань // «Великая трансформация» Карла Поланьи. Прошлое, настоящее, будущее / под общей ред. Р.М. Нуреева. – М.: ГУ-ВШЭ, 2007. – С. 29.
28. Исаков А. Глобализм, антиглобализм, терроризм / А. Исаков, В. Александров // Обозреватель-Observer: ежемесячный информационно-аналитический журнал. – 2003. – № 3(158). – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://observer.materik.ru/observer/N3_2003/3_02.htm.

Анотація

Романкова Л. М. Становлення світ-економіки та її вимоги до професійної підготовки у вищому навчальному закладі людини ринку. – Стаття

У статті висвітлено ідею теорій світ-економіки і зазначено, що сучасна економіка стає глобалізованою та креативною, потребує якісно нової креативної робочої сили, що охоплена ідеологією «людина-ринку». Висвітлено проблему розуміння сутності гео економіки на сучасному етапі дослідження економічних явищ. Проаналізовано вимоги економічної сфери сучасного суспільства до властивостей майбутнього випускника вищого навчального закладу.

Ключові слова: світ-економіка, Світове суспільство знань, громадянське суспільство, економічна глобалізація.

Аннотация

Романкова Л. Н. Становление мировой экономики и ее требования к профессиональной подготовке в вузе человека рынка. – Статья.

В статье освещено идею теорий мировой экономики и указано, что современная экономика становится глобализованной и креативной, требует качественно новой креативной рабочей силы, охваченной идеологией «человек-рынка». Освещена проблема понимания сущности гео экономики на современном этапе исследования экономических явлений. Проанализированы требования экономической сферы современного общества к свойствам будущего выпускника высшего учебного заведения.

Ключевые слова: мировая экономика, Мировое общество знаний, гражданское общество, экономическая глобализация.

Summary

Romankova L. M. The Establishment of the World Economics and its Demands on Professional Training at a Higher Educational Institution of a Person of the Market. – Article.

The article focuses on the idea of the world-economics theories and points out that modern economics is becoming globalised and creative and needs the whole new creative labour force under the idiologeme «a person of the market». The current problem of understanding the notion of geoeconomics and studying economic phenomena is likewise highlighted. The article analyses the demands of the economic sphere of society on the traits of the future university graduate.

Key words: world economics, World Knowledge Society, civil society, economic globalization.

УДК 316

А. А. Согорін
кандидат соціологічних наук,
докторант кафедри соціології та соціальної
роботи Класичного приватного університету

ТЕНДЕНЦІЇ ВПЛИВУ РЕКЛАМИ НА ФОРМУВАННЯ ГЕНДЕРНИХ СТЕРЕОТИПІВ СПОЖИВАЧІВ

Сьогодні однією зі значущих соціальних проблем українського суспільства є існування гендерної стратифікації, яку варто розуміти як певний процес, який сприяє становленню гендеру як основи ранжування соціальних груп та індивідів за ознакою статі. Нині в Україні існує суперечність між наявністю в законодавстві гарантій рівності прав і можливостей гендерних груп, з одного боку, і існуванням гендерної дискримінації, що проявляється на всіх рівнях соціальної реальності, – з іншого. Посиленню гендерної нерівності сприяє також взаємодія економічних і соціокультурних факторів.

Очевидним є те, що серйозною перешкодою на шляху боротьби з гендерною «нечутливістю» українського суспільства виступає поширене ставлення до проблеми гендерної рівності як до «надуманої», а також слідування традиційним гендерним стереотипам, у рамках яких відбувається регламентація чоловічих і жіночих соціальних ролей. Гендерна нерівність конструюється під час соціалізації, у процесі засвоєння чоловіками і жінками стереотипних уявлень про маскулінність і фемінність [12, с. 17].

Важлива роль у формуванні та відтворенні гендерних стереотипів належить різним неформальним практикам, зокрема, впливу реклами, який чиниться не прямо, а опосередковано, але не піддатися йому важко. Наприклад, ніхто явно не висловлює сумнівів у здібностях жінок, їх правах на самостійність і незалежність, але крізь різні агенти соціалізації, у тому числі через рекламу, йде потік інформації, який несе ідеї «справжнього» призначення жінки в суспільстві – виконання нею обслуговуючих функцій і материнських обов'язків [10, с. 35].

Актуальною проблемою сьогодні стає виявлення розбіжностей, що виникають у свідомості споживачів у процесі зіткнення різних гендерних образів, що транслуються в рекламних повідомленнях, з образами-стереотипами, сформованими у реальному житті.

У числі робіт, присвячених гендерній проблематиці, можна виділити праці О.А. Вороніної [6], І.В. Костікова [5], вивчення гендерних стереотипів в рекламі присвячені книги Х. Кафтанджієва [8], І.В. Трошева [13] та ін.

Гендерні стереотипи на основі загальних методологічних підходів вивчалися в західній соціології в декількох концептуальних напрямках: феміністські ідеї і теорії гендерної асиметрії (Дж. Батлер, Л. Ірігарей, Г. Рубін,); вивчення специфіки і функцій стереотипів маскулінності і фемінності (Р. Коннел, А. Дворків); антропологічні та історичні дослідження гендеру (К. Леві-Стросс), гендерні дослідження соціально-психологічного характеру (А. Адлер Ш. Берн, Т. Кеніг).

Мета дослідження – аналіз особливостей впливу реклами на гендерні стереотипи споживачів.

Безперечним є те, що виробники товарів і послуг дуже зацікавлені в тому, щоб споживачі, незалежно від гендерної належності, соціального становища, віку, стали активними споживачами товарів, які організатори торгівлі просувають на ринку. Сьогодні спільнота споживачів поставлена в нові для себе умови, пов'язані зі свідомим та обґрунтованим вибором товарів та послуг, які дійсно мають задовольнити індивідуальні потреби індивіда [8].

Будучи «двигуном» торгівлі, реклама просуває пересічному споживачу щось більше за новинки цікавих товарних пропозицій. Відбулася зміна системи організації повсякденного звичного життя на сучасну ідеологію суспільства споживання, але мета її залишається колишньою – формування одноманітності всіх форм поведінки та свідомості ін-

дивідів. Реалізація певних форм поведінки споживача, націлених на задоволення гедоністичних прагнень, у певному ступені досягається використанням гендерних образів, які репрезентуються рекламою.

І. Ріхардс [19], позначаючи два основні компоненти реклами, використовував терміни «оболонка» та «зміст». Змістом реклами є деяка комерційна пропозиція – товар чи послуга, яку необхідно продати, використовуючи рекламу. Оболонкою реклами є форма, у якій подається ця комерційна пропозиція. Користуючись цією термінологією, треба відмітити, що на споживача впливають змістова сторона реклами і її оболонка разом. Було б помилковим відводити оболонці в рекламі тільки допоміжну роль. У випадку коли основний акцент в рекламному повідомленні робиться на методі свідомого переконання, важливу роль відіграють і так звані «фонові» елементи, які впливають менш відкрито, але зовсім не менш ефективно, адже форма і зміст рекламного повідомлення взаємопов'язані, та лише в їх взаємодії з'являються глибокі психологічні установки реклами, які потім впливають на свідомість споживача.

Досліджуючи мотиви придбання товарів та послуг, споживачів сьогодні можна класифікувати таким чином: гедоніст, якого цікавить догляд за собою та розваги; прагматик, який купує товар, виходячи з його користності; колекціонер, якому подобається володіти певною річчю; нарцис, який купує речі, намагаючись слідувати моді; шоппер, який одержує насолоду безпосередньо від процесу вибору речі.

Пересічний споживач зазвичай є носієм змішаного типу двох певних обраних груп [2, с. 560]. Незалежно від того, який мотив має споживач, механізм дії реклами для всіх однаковий – у випадку вдалої ідентифікації споживача з рекламним образом індивід вирішує примірити його на себе, таким шляхом отримуємо модифікований образ. Цей принцип дії є універсальним для формування рекламою гендерної ідентичності груп споживачів, адже саме від успіху вдалої ідентифікації з рекламним образом залежить, чи буде реклама вдалою та ефективною.

Наявність гендерних стереотипів організації повсякденного життя веде до формування стереотипів споживання тих товарів, які необхідні для задоволення стійких потреб людини.

Гендерні стереотипи широко вживаються в рекламі, оскільки вони глибоко приховані в нашій підсвідомості і полегшують, і прискорюють сприйняття людиною інформації.

Під чоловічим гендерним стереотипом ми зазвичай розуміємо поняття «мужній», «чоловічий», спираючись на традиційні характеристики чоловіків. З огляду на всі відмінності на фізіологічному і психологічному рівнях, цікаво відзначити, що чоловік асоціюється зазвичай з такими поняттями, як могутність, влада, незалежність, суперництво, свобода, цілеспрямованість, рух, дія. За даними науковця А.В. Кириліної [9], у текстах реклами під час характеристик чоловіків найчастіше використовуються такі визначення: красивий, відомий, мужній, одружений. Чоловіки співвідносяться із сім'єю, сексуальністю, заробітками, а також агресією, великою мобільністю і руховою активністю.

Також до чоловічих характеристик можна віднести професійну діловитість, потяг до колективу, потяг до політики, науки, мистецтва, спорту, полювання, військової сфери. Під жіночим гендерним стереотипом ми розуміємо стереотип, відповідний поняттю «жіночий» та «жіночість», спираючись на традиційні характеристики жінок, які зазвичай

асоціюється з якостями ніжності, теплоти, м'якості, чутливості, зовнішньої привабливості, турботи, вірності, домашньої праці, сім'ї.

Але можна натрапити також і на негативні характеристики: слабкість, настирливість, емоційна нестійкість, вульгарність. Жінка уособлює в собі пасивність, податливість, беззахисність, довірливість, відсутність великого розуму. Уявлення про жінку як пасивну, залежну від чоловіка ще досить сильні в свідомості сучасних жінок. Хоча сьогодні в сучасному суспільстві вже намітилася тенденція займати жінкою більш незалежне вільне становище в суспільстві. Традиційно на чоловічі риси (сила, надійність) в сучасних асоціативних експериментах можна натрапити і в характеристиці жінок. До жіночих характеристик також прийнято відносити хазяйновитість, потяг до сім'ї, потяг до навчання. Під змішаним гендерним стереотипом ми розуміємо стереотип, що відповідає поняттю «жіночий», «жіночість» і «мужність», «чоловічий» одночасно. Тут потрібно враховувати відмінності на психологічному і фізіологічному рівнях, а також особливості сприйняття як у чоловіків, так і в жінок. Таким чином, беручи до уваги вищесказане, з'являється можливість розглядати гендерні стереотипи стосовно матеріалу реклами [15, с. 121].

Реклама сьогодні стала невід'ємною частиною життя людей, одне з головних завдань якої полягає в маніпулятивному впливі на максимально велику кількість адресатів. Тому рекламний текст нерідко будується з опорою на гендерні стереотипи як на якийсь лінгво-ментальний комплекс, який дає змогу прогнозувати абсолютно певні асоціації у споживача реклами. Інакше кажучи, рекламні тексти сьогодні спрямовані загалом на масового адресата, враховуючи наявні в нього ціннісні орієнтації.

Важливим компонентом комунікації в рекламі, що заслуговує більш пильної уваги, є власне сам спосіб подачі інформації. М. Маклюен зазначав: «Саме спосіб передачі інформації окреслює і контролює масштаб і форму тієї чи іншої людської діяльності» [18, с. 24]. Водночас Ж. Бодрійяр, аналізуючи та розвиваючи ідеї, сформульовані М. Маклюеном, вважав, що «у наш час тотальної симуляції реальності всі складові змісту реалізуються зведені до форми засобу, з допомогою якого реалізується акт комунікації; сьогодні тільки засіб ще може створювати подію» [3, с. 42, 43].

Дедалі частіше у працях науковців реклама досліджується не тільки як певна маркетингова стратегія, а й в більш широкому сенсі – як антропологічний, культурний, соціальний феномен. О. Туркіна зазначала [14], що реклама має в собі не тільки інформацію про товар, яка спонукає споживача на його придбання, її можна сприймати як певний ідеологічний код, що вибудовує систему соціальних, політичних, моральних, сімейних цінностей. «Включення товарів у символічний обмін відбувається одночасно з матеріалізацією абстрактних цінностей, таких як почуття патріотизму, сімейні узи, пріоритет держави над окремим індивідом, чоловіка над жінкою, домінування чоловічого типу сексуальності» [14, с. 402].

Реклама, треба відмітити, передає споживачу не тільки інформацію щодо товарів, послуг, ринків, вона має в собі відомості щодо політичних, громадських та інших типів відносин у суспільстві, у тому числі і міжособистісних. Взаємини жінок і чоловіків у рекламі, як правило, достатньо стереотипізовані, спрощені – безпосередньо пропозиція товарів і послуг у рекламі зазвичай подається в контексті певних образів, які відображають позицію виробника реклами щодо устрою суспільства, статевої взаємності і культурних конструкцій [13, с. 34].

Реклама, відкриваючи публічну дискусію стосовно гендерної ідентичності, часто пропонує споживачу конкретні засоби «підсилення» з допомогою належної консьюмеристської поведінки гендерної ідентичності і просуває ідею існування норм гендерних відносин [4, с. 103].

Те, що в консьюмеристській культурі образи зазвичай не тільки зображують, а й формують суспільство, реклам-

ний образ часто має кращий вигляд за свого референта, чезер що референт постійно перебуває під тиском необхідності «дотягнути» до заданого ідеалу.

Очевидним є те, що, окрім проникності значень, запорукою успішного впливу реклами на споживача є її характер «спокушати»: вона не тільки дарує обіцянку отримати одразу з придбанням продукту задоволення, а й власне формує бажання.

Першим етапом процесу формування бажання є створення в уяві споживача бажаного об'єкта. В міфології споживання одним із провідних символів став образ жінки, включаючи і її тіло, що є одночасно і засобом, і інструментом. Наступними за силою дії ефекту привабливості можна назвати дітей, потім тварин, і тільки за ними – чоловіків – така існує феноменологія. Вона достатньо зрозуміла як з практичної позиції, так і психологічно. Ж. Батай відзначав: «...теоретично чоловік може бути об'єктом бажання жінки, як і жінка є об'єктом бажання чоловіка. Не можна сказати, що жінки більш прекрасні або більш бажані, ніж чоловіки, проте в більшості випадків жінки більш відкриті до того, щоб бути бажаними» [1].

Соціальне життя суспільства за останні два десятиліття змінилося радикально, але сучасна жінка і зараз досить часто оцінює себе «очима чоловіка», коли уявляє себе об'єктом його бажання. Тіло жінки, таким чином, стає тим самим місцем, де поєднуються суспільна ідеологія і психологія. Таким чином, тіло, виступаючи елементом деякого «реального» порядку, має в рекламі атрибут панування, оскільки виступає інструментом виконання влади. Тіло жінки, яке сьогодні демонструється в українській рекламі, містить в собі функцію не тільки політичного, але й економічного обміну – його в більшості випадків можемо метафорично наректи «тілом західної реклами».

Чоловіки в рекламно-гендерному полі зазвичай не настільки глобально і повно ідентифікуються з проявом «статі». Зазвичай їх поведінка не зводиться повністю до поняття «статі», вона швидше служить виразом соціального статусу чоловіка та його індивідуальності. Поведінка же жінок найменше відображає соціальний статус – жіночі образи насамперед інтерпретуються в уяві споживача з урахуванням їх сексуального сприйняття.

У зарубіжній рекламі останнім часом жіночий образ трансформується і подається у незвичному для пересічного українського глядача ракурсі. Сучасна жінка стає більш активною, часто займає маскулінізовані позиції, відходячи від звичної ролі матері, дружини, прагне реалізуватися як особистість.

Цю тенденцію відзначив і О. Можаяєв, президент агентства маркетингових комунікацій Znamenka: «Ми переживаємо період зміни в традиційних ролях наших установок чоловіків і жінок у побуті. Жінки, домігшись «рівноправності» в типово чоловічому сприйнятті життя (кар'єра, самореалізація), «допускають» чоловіка і до типово жіночих питань». Чоловіки з'являлися в рекламі в колі сім'ї, але виключно в ролі голови сімейства, а не вихователя. І тут знову виникає питання про можливість реклами задавати ціннісні орієнтири суспільства.

Цікавим є образ чоловіка в рекламі та пов'язані з ним уявлення, які імпліцитно укріплюються в особистісній картині сприйняття споживача реклами. Великий обсяг інформації з реклами надає достатньо повну картину того, як різні варіанти репрезентації образу чоловіка не просто формуються та використовуються в ній, а становлять серйозну конкуренцію образам жінок у боротьбі за споживача. Такого роду репрезентації, з одного боку, дають можливість казати про маскулінізованість рекламних повідомлень як про показове, перформативне, інсценоване явище, яке розраховане на певну групу глядачів. Смысловое поле рекламних роликів вказує на чоловіка та сконцентроване на самому факті його існування, воно сконструйоване безпосередньо під впливом маскулінізованих стратегій.

Проблема антагонізму гендерних дискурсів може частково вирішуватися завдяки тому, що деякі дискурси є

гегемонними, наділеними більшим владним потенціалом, внаслідок чого вони мають можливість пересилити інші дискурси, що претендують на визначення у тому самому словослову полі. Домінуючим гендерним дискурсом у сучасному українському суспільстві є патріархальний дискурс, що наголошує на домінуванні чоловіків і змістовно-протилежному визначенні фемінності та маскуліності [4].

Сьогодні реклама є дзеркалом, у якому жінка має можливість побачити своє відображення, яке існує в умовах деякого контексту. Це знаходить підтвердження у висновках науковця Р. Ямпільської (яка спирається на дослідження типологічної структури преси). Р. Ямпільська вказує на те, що в більш ніж 100 виданнях часто в центрі уваги частіше постає жінка, її фігура, обличчя з усіма перевагами чи недоліками, але аж ніяк не «жіноча тема», як часто це намагаються представити [16]. Розглянуті ж перформативні техніки актів поведінки, що використовуються в рекламних повідомленнях із метою загальної репрезентації маскуліності і чоловічого образу, зокрема, у «фантазматичній формі», як зазначав М. Клейн [17, с. 43], відображають дійсні рутинні деталі життя, явно демонструючи переваги патріархальної картини світу, яка презентується через рекламну продукцію.

Гендерна ідеологія репрезентацій маскуліності, декларована рекламою, сьогодні, як не дивно, служить ще більшому включенню у владні відносини. У більшій масі право на ініціативу та втручання в приватне життя не тільки в рекламі, треба відмітити, а й загалом в суспільстві сьогодні належить чоловікам. Таким чином, левова частка успіху жінки залежить від її вміння підлаштувати свою поведінку до очікувань і бажань чоловіка [11].

Отже, успіх рекламних повідомлень в основній своїй масі, націлений на продаж не тільки товару, а й способу життя, який безпосередньо залежить від звернення до сталих гендерних конструктів, але водночас не є усвідомлюваним на раціональному рівні сприйняття індивідом міжстатевих відносин, так званих соціальних архетипів. Від того, чи ідентифікує потенційний споживач власне життя із запропонованою йому ситуацією чи ідентичністю в медіа, залежить успіх рекламного повідомлення.

Виробники нових товарів, а також ті, хто їх рекламує, орієнтовані на такі групи населення, які готові до засвоєння вже багато в чому застарілих стереотипів споживачської поведінки. У такий спосіб вирішується головне завдання реклами: збереження і розширення цільової групи постійних споживачів, тобто жінок.

Аналіз гендерних стереотипів дав змогу виявити основні змістові характеристики цих стереотипів і зафіксувати певні зміни в структурі статево-рольових взаємин і формах репрезентації і самоідентифікації сучасних чоловіків і жінок. Під час аналізу особливостей сучасної реклами показано, що вона, з одного боку, відтворює стереотипи патріархального способу життя в організації сімейного побуту, а з іншого – намагається періодично стверджувати ідею гендерної рівності в придбанні та використанні предметів повсякденного попиту.

У глобальному суспільстві, у якому домінують медіа-образи, роль реклами, як інструмента соціалізації, величезна. Реклама та засоби масової інформації мають величезний вплив на формування рівноправних відносин між статями, естетичного смаку та, зрештою, балансу між комерційною та естетичною складовими. Таким чином, реклама не тільки сприяє стереотипним уявленням про роль жінок і чоловіків, а постає як потужний інструмент у вирішенні складних завдань руйнування стереотипів.

Література

1. Батай Ж. *Обоюграфіи* / Ж. Батай // *Ad Marginem*. – М.: Сопис, 1993. – С. 183–207.
2. Беликова Ю.В. *Формирование гендерных идентичностей рекламой* / Ю.В. Беликова // *Ломоносов – 2005: международная конференция студентов, аспирантов и*

молодых ученых : сб. тезисов (г. Москва, 12–15 апреля 2005 г.) / гл. ред. В.Н. Сидоренко. – М.: Изд-во МГУ им. М.В. Ломоносова, 2005. – Т. 2. – С. 559–561.

3. Бодрийяр Ж. *Симулякры и симуляция* / Ж. Бодрийяр; перевод О.А. Печенкина. – Тула: ТГУ, 2013. – 322 с.

4. Бурейчак Т. Соціальна сутність консьюмеристської культури як елемента постмодерного суспільства // *Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорії, методи*. Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – Харків: Вид. центр Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна, 2006. – № 723. – С. 100–106.

5. Введение в гендерные исследования : [учеб. Пособие] / под ред. И.В. Костикова. – М.: Аспект Пресс, 2005. – 255 с.

6. Воронина О.А. *Феминизм и гендерное равенство* / О.А. Воронина. – М.: Эдиториал УРСС, 2004. – 320 с.

7. Гнатив М.П. *Формирование рекламой гендерных стереотипов потребительского поведения: социологический анализ* : дисс. ... кандидата социол. наук / М.П. Гнатив. – Екатеринбург, 2006. – 178 с.

8. Кафтанджиев Х. *Образ женщины в рекламе* / Х. Кафтанджиев. – М.: РИП-холдинг, 2007. – 232 с.

9. Кирилина А.В. *Гендерные аспекты языка и коммуникации* : дисс. ... д-ра филол. наук. – М., 2000. – 369 с.

10. Клецина И.С. *Гендерная социализация* / И.С. Клецина. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 1998. – 235 с.

11. Коцева Т.М. *Младите хора, джендър стереотипите и рекламите* / Т.М. Коцева // *Съвременно хуманитаристика*. – Т. 2. – 2012. – № 2. – С. 47–56.

12. Осипова Д.В. *Неформальные практики воспроизводства гендерной стратификации (на примере телевизионной рекламы)* // *Власть*. – 2010. – № 11. – С. 16–18.

13. Трошев И.В. *Технологии гендера рекламных дискурсивных практик* / И.В. Трошев // *Женщина в российском обществе*. – 2000. – № 41. – С. 31–45.

14. Туркина О.В. *Пип-шоу (идеологизация образа женщины в российской телерекламе)* / О.В. Туркина // *Семья, гендер, культура: Материалы международных конф. (1994 и 1995 гг.)*. – М., 1997. – С. 400–407.

15. Хрулева Т.Н. *Репрезентация гендерных стереотипов в журнальной рекламе* / Т.Н. Хрулева // *Вестник Ставропольского государственного университета*. – Выпуск 48. – Ставрополь, 2007. – С. 117–124.

16. Ямпольская Р.М. *Тенденции развития типологической структуры женской прессы* / Р.М. Ямпольская // *Вестник Московского государственного университета*. – Серия 10. Журналистика. – 1995. – № 6. – С. 12–22.

17. Klein M. *The Psycho-Analytic Play Technique its History and Significance* // Klein M. *The Selected*. – London, 1991. – P. 91–116.

18. McLuhan M. *Understanding Media: The Extensions of Man*. – New York, 1964. – 117 p.

19. Richards I. *The Philosophy of Rhetoric*. – New York, 1950. – 219 p.

Анотація

Согорін А. А. Тенденції впливу реклами на формування гендерних стереотипів споживачів. – Стаття.

Дослідження присвячено визначенню протиріч, які виникають у свідомості різних індивідів і соціальних груп у разі зіткнення гендерних образів, транслюваних рекламою, з образами, які сформовані реальним життям і перетворилися на певні стереотипи. Аналіз гендерних стереотипів дав змогу виявити основні змістовні характеристики цих стереотипів і зафіксувати певні зміни в структурі статево-рольових взаємин і формах репрезентації і самоідентифікації сучасних чоловіків і жінок. На базі проведеного дослідження було зроблено висновок, що реклама не тільки сприяє стереотипним уявленням про роль жінок і чоловіків, а постає також як потужний інструмент у вирішенні складних завдань руйнування стереотипів.

Ключові слова: гендер, ідентичність, комунікація, реклама, консьюмеристська культура, фемінність, маскуліність, стереотип.

Аннотация

Согорин А. А. Тенденции влияния рекламы на формирование гендерных стереотипов потребителей. – Статья.

Исследование посвящено выявлению противоречий, возникающих в сознании различных индивидов и социальных групп в процессе столкновения гендерных образов, транслируемых рекламой, со сформированными реальной жизнью образами, которые превратились в определенные стереотипы. Анализ гендерных стереотипов позволил нам выявить их ключевые содержательные характеристики и зафиксировать определенные изменения в формах репрезентации и самоидентификации современных мужчин и женщин, а также в структуре поло-ролевых отношений. На основе проведенного исследования был сделан вывод о том, что реклама не только способствует развитию стереотипных представлений о роли женщин и мужчин, она выступает также мощным инструментом в решении сложных задач разрушения стереотипов.

Ключевые слова: гендер, идентичность, коммуникация, реклама, коньюмеристская культура, феминность, маскулинность, стереотип.

Summary

Sogorin A. A. Trends in advertising influence on the formation of consumers' gender stereotypes. – Article.

The article is devoted to revealing the contradictions that arise in the minds of different individuals and social groups in the process of collision of gender images broadcasted with advertising with images formed by real life that turned into certain stereotypes. An analysis of gender stereotypes has allowed identifying their key substantive features and defining some changes in the forms of modern men and women representation and identification, as well as in the structure of sex-role relationships. In the result of the research the conclusion was made about advertising that not only promotes the development of stereotyped roles for women and men, it serves as a powerful tool in addressing the challenges of stereotypes destruction.

Key words: gender, identity, communications, advertising, consumerist culture, femininity, masculinity, stereotype.

УДК 111.852:27-585

А. В. Царенко
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології
Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка

ВІЗАНТІЙСЬКА ЕСТЕТИКА АСКЕТИЗМУ ЯК ТЕОЦЕНТРИЧНА ОНТОЛОГІЯ ПРЕКРАСНОГО

Ретельне дослідження релігійно-естетичних традицій, що стверджуються на європейських і, у тому числі, на вітчизняних теренах за доби Середньовіччя, з необхідністю передбачає належний розгляд характерних рис теологічної естетики Візантії. Досить потужний культурний вплив держави ромеїв на народи як Східної, так і Західної Європи, безумовно, мав свій напрохуд яскраво виражений естетичний аспект. Так як відомо, надзвичайно важливу роль візантійська культура зіграла в розвитку естетичних рефлексій східних слов'ян; відчутний вплив їй судилося справити й на західноєвропейську традицію розуміння прекрасного й художньо-виразного.

Розвиток вітчизняної та зарубіжної візантології традиційно супроводжувався посиленою увагою дослідників до візантійської культури, а отже, й у той або інший спосіб до її естетичної складової. Невипадково вихід на рівень аналізу естетичних уявлень мислителів та митців Візантії ми знаходимо на сторінках праць історичного, історико-культурологічного та мистецтвознавчого характеру (наукові студії С. Абрамовича, С. Аверінцева, Н. Бейнза, Д. Беквіта, Л. Брегера, К. Каварноса, Я. Креховецького, В. Лазарева, О. Каждана, Д. Макнамари, З. Удальцової, Л. Фрейберга, Дж. Хелдона). Власне візантійські естетичні рефлексії стають предметом осмислення в наукових працях В. Бичкова, В. Зубова, В. Личковаха, Г. Мет'ю, П. Міхеліса, молодого дослідника Л. Усікової та ін.

Водночас певні аспекти естетичної складової культури Візантії й досі залишаються недостатньо дослідженими. Актуальною проблемою для історико-естетичної візантології сьогодення є візантійська естетика аскетизму, роль якої у розвитку, зокрема, релігійно-естетичних традицій Русі-України важко переоцінити. Важливим завданням сучасних істориків естетичної думки постає подальша систематизація наріжних теоестетичних ідей візантійських аскетів, у тому числі, – їхніх ідей про буття прекрасного у світі.

Метою статті є аналіз засновків онтологічного виміру візантійської естетики аскетизму, пов'язаного з осмисленням проблеми існування краси в дійсності.

Стрижневою ідеєю естетики аскетизму, її інваріантним ядром, що визначає решту відповідних світоглядних і культурних позицій, є визнання Триєдиного Бога *Абсолютною Красою*.

Із цієї позиції візантійська релігійно-естетична думка постає, передусім, *теоцентричною онтологією прекрасного* [18], ідейним фундаментом якої є згадане визнання Творця Найвищою Красою, Красою одвічною, цілком об'єктивною, трансцендентною, тобто невимовною і, безперечно, неперевершеною.

Ця світоглядна аксіома, на наш погляд, вочевидь, виступає суттєвим чинником специфіки й понятійно-категоріального апарату візантійських естетичних і, передусім, аскетико-естетичних пошуків. Взагалі ще з раннього християнського періоду богословами «з античних естетичних категорій... часто використовуються “краса” (τὸ κάλλος) та “прекрасне” (καλός)» [4, с. 154]. Водночас теоестетичний характер осмислення краси приводить до суттєвого зближення (і часто фактичного отождолення) змісту відповідних загальних понять із поняттям *«піднесене»* (*«високе»*). Ця прикметна обставина навіть дає певну підставу грецькому досліднику П. Міхелісу визнавати категорію піднесеного наріжною категорією візантійської естетики в цілому [20]. Саме «ця категорія найбільшою мірою відповідала психологізму візантійської естетики й мистецтва» [19, с. 100], – переконаний і російський історик естетичної думки В. Шестаков, підкреслюючи, що іншим поняттям візантійська естетика приділяє менше уваги.

Варто відзначити, що категорія піднесеного відіграє важливу роль і в системі категорій етики Отців Церкви. Красномовною ілюстрацією цього є коротка оповідь про Авву Пимена, яку ми знаходимо на сторінках «Достопамятних сказань про подвижництво святих і блаженних Отців» – відомого твору про звершення візантійських аскетів IV – V ст.:

«Брат спитав Авву Пимена: що таке високе? – Праведність, – відповідав йому Старець» [10, с. 245].

Отже, саме праведне, добре для Отців Церкви, безперечно, постає й по-справжньому високим, піднесеним. Якщо ж урахувати, що Абсолютною Праведністю (Добром), так само як і Абсолютною Красою, християнство теоцентрично визнає Бога, то в черговий раз стає зрозумілим нерозривний зв'язок між аскетичними естетикою й етикою.

Ідеї теоцентрично-естетичного характеру, позначеного традиційною взаємодією катафатичної та апофатичної теології, неодноразово трапляються у святоотецькій духовно-літературній спадщині, зокрема, у роздумах Великих каппадокійських богословів. «Що є досточуднішим за Божу красу? Яке уявлення є приємнішим за Боже великолепіє? Яке бажання душевне є настільки живим, яке бажання, що породжується Богом в душі, яка очищена від усякого пороку і з істинною прихильністю каже: *уявлена єсмь любовію аз* (Пісня над піснями 2:5)?» – риторично запитує св. Василій Великий. Для видатного мислителя-аскета незбагненність Абсолютної Краси, відсутність її аналогів у тварному світі є очевидною: «Істинно невимовні й неописанні блискавичні блискання Божої краси; ані слово не може виразити, ані слух вмістити. Чи назвемо блиск денниці, чи світлість місяця, чи сяйво сонця, – все це є негідним до уподібнення слави, і порівняно з істинним Світлом далі відстоїть від Нього, ніж глибока ніч і найжахливіша темрява від ясності опівдні» («Великі правила») [11, с. 322].

Естетичний теоцентризм притаманний і поглядам св. Григорія Богослова: Божество є «за все милішим і прекраснішим», – зазначає каппадокійський мислитель у «Слові на Святу Пасху» [5, с. 217]. Ствердження цієї самої ідеї ми бачимо і в одній із проповідей ієрарха, у якій він оспівує розумне влаштування Всесвіту. Звертаючись до розгляду різних феноменів природи, Григорій Богослов не оминає увагою й сонце як надзвичайно виразний предмет видимої дійсності. «Сонце в чуттєвому є тим самим, чим є Бог у мисленому, сказав один не з наших, – зауважує богослов. – Воно просвітлює погляд, як Бог розум, і за все прекрасніше у видимому, як Бог в уможгаданому» («Слово 28. Про богослов'я друге») [5, с. 66].

Ідейним базисом естетичних споглядань св. Григорія Ніського так само є теоцентричне кредо, усуваючи будь-які можливі сумніви стосовно буття Краси та цілковитої об'єктивності її існування. Відповіді на подібні питання для ієрарха є самоочевидними: «Адже немає такого сліпця розумом, який би сам собою не розумів, що головна, перша та єдина краса і благо і чистота є Бог усього» («Про дівство») [8, с. 341]. Ця Краса є Надкрасою – абсолютно Прекрасним, тим, «що не запозичує своєї краси ззовні, що не тимчасове і відносне, але прекрасне від себе і через себе та має само в собі красу не таку, яка колись не була красою чи не буде нею, але завжди собі рівну, вище збільшення і примноження, і недоступну жодній переміні та зміні». Безперечно, Саме Вона і постає сенсом людських пошуків – *Першокрасою*, єдиним за єством прекрасним, «яке є причиною усякої краси і блага» [8, с. 340].

Як бачимо, Надпрекрасне для ніського святителя, вочевидь, є Надблагим: Йому, як Абсолюту калокагатійного буття, не властиве протилежне (зле), що закономірно втрачає свою справжню буттєвість. Так, розмірковуючи про безмеж-

ність Бога, св. Григорій, зокрема, зазначає: «...Божество за єством прекрасне; а що різнорідне з прекрасним, те звісно є дещо інше, а не прекрасне, і що поза прекрасним, те міститься в єстві зла». Отже, думка про обмеженість Абсолюту є хибною. Той, хто прагне заключити Божество в які-небудь межі, «допускає можливість над прекрасним узяти гору протилежному. Але це безглуздя. Тому нехай не розуміється яке-небудь осягнення невидимого єства. Неосяжному [рос. – Непостижимому] ж не властиво бути охоплюваним [рос. – объемлемым]» («Про життя Мойсея Законодавця, або Про досконалість у чесноті») [6, с. 347–348].

Вседосконалість Першокраси, її принципова неперевершеність не викликають жодних сумнівів. Її незрівнянно поступається навіть саяво світу Ангелів – прекрасне другого порядку, що вражає красою саме завдяки найближчій причетності до Творця. У земному житті, зазначає св. Григорій Ніський, заспокоюючи сумуючих про померлих, людина не бачить дивовижності горішнього. Її недоступне безпосереднє споглядання «надсвітових і неречовинних красот, престолів і начал, властей і господств, і воїнств ангельських, і соборів, і горішнього міста, і пренебесного торжества написаних (Євр. 12:23)». Однак спочивий у благочесті зустрінеється передусім із багатого величчям: «А вища і за все це Краса, яку, як вказало нехибне слово Боже, *будуть бачити чисті серцем* (Матв. 5:8), перевершує все, на що б не сподівались, і є вищою за все, що б не уявили собі гадательно» («Слово до сумуючих про тих, хто перейшов із цього життя до вічного») [8, с. 497–498], – недвозначно наголошує ніський проповідник.

Видатний церковний оратор Візантії св. Іоанн Златоуст в одному зі своїх повчань апофатично стверджує думку про трансцендентність (незбагненність) Божої Краси, Яку споглядають найвищі ангельські чини. Безплотні Сили навчають людей радіти Богу зі страхом, але і з тріпотінням, «що є посиленій страх і знак великого хвилювання [рос. – беспокойства]». Вищі ангели самою справою виконують таке служіння. Серафіми, розмірковує Іоанн Златоуст, «насолджуються невимовною славою Творця та споглядають незбагненну красу – не кажу, яка вона за самою сутністю своєю, адже вона незбагненна, незрима, неуявна, і невірно [рос. – нелепо] було б так думати про неї, – але наскільки вони можуть, наскільки вони у стані просвітлюватися цим промінням». Це споглядання, по суті, й постає метою буття творіння, його благобуттям, сповненням нескінченної насолоди (у тому числі й містико-естетичної насолоди найвищого порядку), блаженства й радості. На переконання Златоуста, Серафіми «постійно слугують навколо Царського престолу, перебувають у постійній радості, у вічній веселості, у безперестанному задоволенні, захоплюючись, радіючи, невгамовно славослов'ячи. Адже стоять перед лицем цієї слави та просвітлюватися світлом, яке походить від неї, – це їхня радість, веселіє, захоплення, слава» («1 бесіда на слово: *и бистъ в лето в онъ же умре Озія*») [12, с. 217–218].

Принципи теоцентричної онтології краси стверджуються й на сторінках «Ареопагітики», що, як зазначає В. Шестаков, справили великий вплив «на розвиток усієї середньовічної естетики» [19, с. 91]. Автор цього теологічного трактату переконаний: «Бог як Благо є Любов і тому Він є Краса, адже у всеїдиній причині усякого існування Благо та Краса збігаються» [9, с. 76]. У такий спосіб «Ареопагітика» вже вкотре в межах візантійської філософії вказує на нон-дискретність уявлень про Божественне – уявлень, у яких онтологічний, етичний і, безперечно, естетичний компоненти зливаються воедино.

Прикметно, що, як зауважує відомий патролог о. І. Мейендорф, за Ареопагітом, «поняття краси, буття, блага і тому подібні відображають Бога, але не Його Сутність, а лише Його “сили” й “енергії”, які не є зменшеною формою Божества, або просто Його еманациями; ні, вони – Бог у всій Своїй повноті, в Якому всі створені істоти можуть брати участь за своїм призначенням» [14, с. 42]. Цей важливий теоретичний акцент із його естетичним компонентом пізніше стає важливою ознакою ісихастської доктрини св. Григорія Палами із

його хрестоматійним вченням про Нетварні енергії і, зокрема, про Божественне Світло.

Трансцендентна Першокраса не має аналогів у земній дійсності, Вона, безумовно, переважає будь-які чуттєво дані людині красоти. Це традиційне для візантійських аскетико-естетичних споглядань твердження згодом закономірно стає суттєвим компонентом киево-руського теолого-естетичного світогляду. Зокрема, очевидним такий стан речей постає для св. Кирила Турівського. У «Слові про зняття тіла Христового з хреста і про мироносиць, від сказання євангельського та похвала Йосипу» давньоруський ієрарх здійснює протиставлення краси рукотворної та краси духовної, сакральної, що має безпосереднє відношення до Надкраси і являється людству в літургійних дійствах. «Якщо навіть ланцюги золоті, унізані перлинами та дорогоцінним камінням, звеселяють очі тих, хто дивиться на них, – наголошує мислитель, – але паче сих духовна нам краса, урочистості святі, які радують вірних серця та душі освячують» [13, с. 80].

Мислителі середньовічного й постсередньовічного Заходу так само не оминають увагою проблеми буття Найвищої Краси, розробляючи її в дусі теоцентричного споглядання. Бог – це «найвище благо, краса всього прекрасного» [2, с. 52], – переконаний блаженний Августин, причому, на думку автора «Сповіді», Божі величчя і краса – це Він Сам [2, с. 87]. Творець постає Першопричиною доброго й прекрасного у дійсності: Ти – «...Єдиний, від Якого всяка міра, Найпрекрасніший, Який усе робиш прекрасним і все впорядковуєш за законом Своїм» [2, с. 13–14], – звертається до Бога Августин. Краса ж поза Богом, на переконання мислителя, є красою й поза самою собою: «...і краса ця ніщо, якщо вона не від Тебе» [2, с. 577], – констатує іппонійський ієрарх.

Ці ж лаконічні і водночас надзвичайно змістовні теоестетичні аксіоми у межах схоластичного дискурсу ми знаходимо, зокрема, у філософській спадщині учня Гуго Сен-Вікторського – Ашара Сен-Вікторського. На переконання автора трактату «Про єдність Бога та множинність творіння», Творець – Володар Абсолютної Краси, Абсолютна Краса як Така, а також Причина краси у створеній Ним дійсності. Неосаяжна краса, постулює Ашар Сен-Вікторський, з очевидністю «не є деінде, крім як у Богові, і сама вона не може бути нічим іншим, ніж Богом, від Якого все, що є красивим, отримує свою красу, і без Якого нічого красивого не може бути» [3, с. 71].

Визнання Бога Вседосконалою Красою західноєвропейськими мислителями Середньовіччя постає закономірним наслідком утвердження в їхньому світорозумінні біблійного й патристичного теоцентризму, згідно з яким, як зазначалося, Божество усвідомлюється Найвищою Цінністю, Найвищим Благом узагалі. Безумовно, ця принципова позиція характерна для поглядів схоластів як, насамперед, релігійних філософів, що тією чи іншою мірою наслідують патристичну доктрину, зокрема, її аксіологічний аспект. Так, за Петром Абеляром, «...найвище благо людини – це сам Бог, який Сам, власне й абсолютно, називається найвищим благом» («Діалог між Філософом, Юдеєм та Християнином») [1, с. 254]. «...Бог є найвище благо (...deus sit summum bonum)» [17, с. 189–191], – доводить і найвідоміший систематизатор ідей католицької теології Ф. Аквінський у праці «Сума проти язичників».

Відповідні погляди значно пізніше також сповідує інший репрезентант світоглядних пошуків католицького Заходу Л. Скуполі. Цей містик відомий як автор аскетичного твору «Невидима брань», що приблизно з ХІХ ст., завдяки критичній адаптації, здійсненій афонським подвижником св. Никодимом Святогорцем, став однією з настільних книг у середовищі православного чернецтва. Бог, за Л. Скуполі є «вседосконале благо, світло та краса невимовна...» [15, с. 140], і, безперечно, «...головна причина буття, краси та витонченості в усіх речах...» [15, с. 82].

Як бачимо, теоцентричний характер патристичної естетичної думки справив потужний вплив на формування естетичних споглядань як православного, так і католицького світів.

У ХХ ст. сутність теоцентричної онтології прекрасного Отців Церкви була доволі вдало викладена, зокрема, о. П. Флоренським. Релігійний філософ щиро переконаний, що «Бог і є Найвища Краса, через причастя до Якої все робиться прекрасним» [16, с. 586]. Краса ж розуміється П. Флоренським як Життя, Творчість, *Реальність* (курсив – А. Ц.) [16] – тобто, *дещо* онтологічний статус якого є беззаперечним, іманентна ознака *Сутнього*, власне *дещо* безумовно *Сутнє* або пов'язане із *Буттям* як Таким, спричинене Ним.

Саме Бог («Сущий» (Вихід, 3:14)) визнається патристичною філософією Буттям у повному сенсі цього слова: за зауваженням св. Григорія Ніського, «...з усього, що охоплюється чуттям та споглядається розумом, ніщо не є сутнє у справжньому смислі, окрім найвищої за все сутності, яка всьому причина, і від якої все залежить» («Про життя Мойсея Законодавця або про досконалість у чесноті») [6, с. 266].

Абсолютне Буття виступає й Єдиним Джерелом буття творіння – видимого та невидимого світів, *створених досконалими і прекрасними (!)* Вседосконалим Творцем. Він, не маючи жодної потреби в існуванні будь-кого або будь-чого, приводить творіння від небуття до буття, бажаючи його блаженного існування, яке можливе лише завдяки причетності до Вищого Блага – Самого Творця. Причетність до Нього як до Джерельного Буття водночас постає справжнім буттям створеної дійсності. Відступ від Бога – шлях зла – закономірно осмислюється Отцями Церкви як втрата буття та перехід до псевдобуттєвості.

Цей онтологічний постулат патристики неодноразово виразно лунає у спадщині святих Григорія Ніського: «...не бути в Тобі (в Бозі – А. Ц.) – значить зовсім не бути», – переконаний мислитель («Про надписання псалмів») [7, с. 34].

Відступ від Творця осмислюється як втрата Буття, зокрема, і як втрата причетності до Краси. Зло є *потворним*, і саме воно постає єдиною по-справжньому потворною псевдобуттєвістю. «Скільки бісів носиться в цьому повітрі! Скільки супротивних нам сил! – застерігає св. Іоанн Златоуст. – Якби тільки Бог дозволив їм показати нам свої страшні та потворні обличчя, то чи не прийшли б ми у жах, чи не загинули б, чи не знищилися б?» (Бесіда на 41 псалом) [12, с. 65].

Як наголошують патристичні онтологія та естетика, зло, а отже, й потворність, безперечно, не є створеними Богом: виступаючи відступом від замисленого і втіленого Всеблагим Творцем – Безумовної Краси – благобуття, вони мають за свою причину неправильне використання свободи вибору – дару, що його отримують розумні істоти. Відсутність істинного, доброго і прекрасного в кожному конкретному випадку можлива не в Бозі, а виключно в створеній дійсності як неспокоєвчній псевдодійсності.

Невід'ємною ознакою естетосфери візантійського аскетизму постає теоцентрична онтологія прекрасного. Визнання Триєдиного Бога Вседосконалою Красою є центральним постулатом теоестетичної теорії представників патристики, її квінтесенцією – домінуючим смисловим ядром. Надпрекрасне, Яке водночас є і Надблагим, осмислюється християнськими філософами як Нестворена Причина всього прекрасного і благого в дійсності, Самою Дійсністю як Такою. Таким чином, естетика (так само, як і етика) аскетизму має чітко визначене онтологічне спрямування: буття справжньої краси у створеному світі визнається можливим лише за умови причетності до Абсолютно Прекрасного Буття.

Література

1. Абеляр П. История моих бедствий / Петр Абеляр ; пер. с лат. С. Неретиной. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 288 с. – (Азбука-классика).
2. Августин Аврелий. Исповедь / Августин Аврелий ; пер. с лат. М.Е. Сергеевко. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 400 с. – (Азбука-классика).
3. Ашар Сен-Викторский. Про єдність Бога та множинність творіння / Ашар Сен-Викторський ; пер. з лат. І. Листопад // Філософська думка. – 2010. – № 3. – С. 67–79.

4. Бычков В.В. Образ как категория византийской эстетики / Виктор Васильевич Бычков // Византийский временник. – 1973. – Т. 34. – С. 151–168.

5. Григорий Богослов, св. Избранные творения / Святитель Григорий Богослов. – 2-е изд. – М. : Издательство Сретенского монастыря, 2010. – 400 с. – (Серия «Духовная сокровищница»).

6. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861 – . – Т. 1. – 1861. – 470 с.

7. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861 – . – Т. 2. – 1861. – 479 с.

8. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861 – . – Т. 7. – 1865. – 536 с.

9. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии / Дионисий Ареопагит. – 2-е изд. – СПб. : Глаголь, 1995. – 370 с.

10. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных Отцев. – СПб. : Типография Королева и Комп., 1855. – 375 с.

11. Древние иноческие уставы / Собр., comment. Еп. Феофана. – М. : Типо-литография И. Ефимова, 1892. – 653 с.

12. Иоанн Златоуст, св. Избранные поучения : Сборник поучений в применении к десяти заповедям Божиим / Святитель Иоанн Златоуст. – Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2001. – 589 с.

13. Красноречие Древней Руси (XI – XVII вв.) / сост. Т. В. Черторицкая. – М. : Советская Россия, 1987. – 447 с.

14. Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / протоиерей Иоанн Мейендорф ; пер. с англ. В. Марутика. – Мн. : Лучи Софии, 2001. – 336 с.

15. Скуполи Л. Брань духовная, или Наука о совершенной победе самого себя / Лоренцо Скуполи ; сост., статья, комментарии и подготовка текстов С. Ершова ; пер. с лат. И. Андреевского. – СПб. : Изд-ий Дом «Азбука-классика», 2009. – 448 с.

16. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины / священник Павел Флоренский. – М. : Правда, 1990. – 840 с.

17. Фома Аквинский. Сумма против язычников / Фома Аквинский ; пер. и примеч. Т.Ю. Бородай. – Книга I. – М. : Институт философии, теологии и истории имени св. Фомы, 2004. – 440 с.

18. Царенок А.В. У поисках Першокраси: теолого-эстетичні ідеї св. Григорія Ніського : [монографія] / А.В. Царенок. – Чернівці : ЧНПУ імені Т.Г. Шевченка, 2013. – 80 с.

19. Шестаков В.П. Очерки по истории эстетики. От Сократа до Гегеля / Вячеслав Павлович Шестаков. – М. : Мысль, 1979. – 372 с.

20. Michelis P. An Aesthetic Approach to Byzantine Art / P. Michelis. – London, 1955.

Анотація

Царенок А. В. Візантійська естетика аскетизму як теоцентрична онтологія прекрасного. – Стаття.

Аналізуючи специфіку візантійської естетики аскетизму як, зокрема, джерела релігійно-естетичної традиції Русі-України, автор статті указує на важливість ретельного дослідження онтологічного виміру християнського естетичного вчення – виміру, пов'язаного з осмисленням проблеми буття, прекрасного в дійсності. Ознайомлення з базовими естетичними ідеями видатних мислителів-аскетів Візантії (св. Василя Великого, Григорія Богослова, Іоанна Златоуста, Григорія Ніського та ін.) дає підставу визначати естетику аскетизму як теоцентричну онтологію прекрасного. Наріжним постулатом останньої виступає визнання Триєдиного Бога Абсолютною Красою, Яка є Причиною буття всього прекрасного і благого у створеному Нею світі. На переконання автора статті, подібно до аскетичної етики, аскетична естетика має чітко визначене онтологічне спрямування: з позиції християнських мислителів буття справжньої краси у створеній дійсності можливе лише за умови його причетності до Абсолютно Прекрасного Буття.

Ключові слова: естетика аскетизму, візантійська культура, теоцентризм, патристика, онтологія прекрасного.

Аннотация

Царенок А. В. Византийская эстетика аскетизма как теоцентрическая онтология прекрасного. – Статья.

Анализируя специфику византийской эстетики аскетизма как, в частности, источника религиозно-эстетической традиции Руси-Украины, автор статьи указывает на важность тщательного исследования онтологического измерения христианского эстетического учения – измерения, связанного с осмыслением проблемы бытия прекрасного в действительности. Ознакомление с базовыми эстетическими идеями выдающихся мыслителей-аскетов Византии (св. Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Григория Нисского и др.) даёт основание определять эстетику аскетизма как теоцентрическую онтологию прекрасного. Краеугольным постулатом этого учения выступает признание Триединого Бога Абсолютной Красотой, Которая является Причиной бытия всего прекрасного и благого в созданном Ею мире. Согласно убеждению автора статьи, подобно аскетической этике, аскетическая эстетика имеет чётко определённую онтологическую направленность: с точки зрения христианских мыслителей, бытие истинной красоты в созданной действительности возможно только при условии его причастности Абсолютно Прекрасному Бытию.

Ключевые слова: эстетика аскетизма, византийская культура, теоцентризм, патристика, онтология прекрасного.

Summary

Tsarenok A. V. The Byzantine Aesthetics of the Asceticism as the Theocentral Ontology of the Beauty. – Article.

The further exploration of the Byzantine aesthetics as of the source of Rus'-Ukrainian aesthetical tradition in particular represents the actual task of domestic philosophical and aesthetical discourse. The phenomenon of the aesthetics of the asceticism as well as its ontological dimension connected with understanding of the existence of the beauty in reality are worth attention of scientists. The theocentral character of Christian doctrine regularly influences the development of the ascetic aesthetical tradition to a great degree. Analysing the corresponding opinions of the famous Byzantine theologians (sts. Vasilii the Great, Grigoriy the Theologian, Ioann Chrysostom, Grigoriy Nisskiy), A. Tsarenok proves that the aesthetics of the asceticism can be regularly defined as the true theocentral ontology of the beauty. It is based upon the theological axiomatic statement that the only God – the Creator – is the Absolute Beauty, Who causes the being of the beauty in the created world.

Key words: aesthetics of the asceticism, Byzantine culture, theocentrism, patristic doctrine, ontology of the beauty.

УДК 1.091

Чжань Синь
аспірант

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

ПРОБЛЕМИ ФОРМИРОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ОРЕСТА НОВИЦКОГО

Актуальным проблемам формирования мировоззрения и духовно-нравственного воспитания личности посвящено достаточно много работ современных педагогов и философов. Однако изучения философского наследия прошлого открывает новые, неисследованные стороны этого сложного процесса становления и развития человека. За последние годы науке были открыты имена несправедливо забытых украинских ученых-философов, работы которых представляют огромное значение для возрождения украинской духовной культуры. Одним из таких философов является Орест Маркович Новицкий (1805–1885), который первым в украинской философии попытался по-новому подойти к осмыслению механизмов и тенденций развития мировой философской мысли, созданию авторской периодизации истории философии, а также одним из первых в своих работах обратил внимание на проблему духовно-морального воспитания личности.

По разным причинам философское наследие О. Новицкого еще мало изучено, хотя отдельные исследования его творчества появились уже во второй половине XIX в. в работах А. Введенского, Е. Радлова, Г. Шпета, Я. Колубовского. Хотя эти исследования не давали широкого анализа работ философа, но все они позитивно оценивали философские труды ученого и признавали его первым профессором философии университета Св. Владимира. Конечно, основное внимание ученых того времени привлекла работа О. Новицкого «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований» в 4-х томах, которая и нашими современниками считается первым основательным и систематизированным трудом в области истории философии.

Удивляясь самобытности философских взглядов О. Новицкого, его современники пытались найти влияние философии Канта, Фихте, Гегеля, а некоторые пытались установить факты заимствования их идей в работах О. Новицкого. Однако убеждались в самостоятельности научных идей ученого, особенно в части его авторских разработок периодизации философии.

Первыми критиками работ О. Новицкого были российские мыслители XIX – нач. XX вв.: Н. Чернышевский, Д. Писарев, М. Антонович. В 1860 году Н. Чернышевский, не рассматривая философские взгляды О. Новицкого в целом, поскольку не читал всех трудов, очень уверенно критикует не только его работу «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований», но и самого О. Новицкого, которого лично не знал. Как следствие – безосновательные обвинения О. Новицкого в полной отсталости и объявление его 4-х томного труда не только не полезной, но и вредной работой. Революционер-демократ Д. Писарев также критично отзывался о философской концепции О. Новицкого и называл ее «мертвой доктриной» [1, с. 82].

М. Антонович раскритиковал понимание О. Новицким душевной деятельности человека и охарактеризовал творчество философа как схоластическое, ненаучное, реакционное.

Однако не все ученые критически отнеслись к наследию ученого-философа. Особое значение для популяризации идей О. Новицкого среди мирового философского научного общества имели статьи, которые написали представители диаспоры – Г. Флоровский, Б. Яковенко, Д. Чижевский. Эти ученые высоко оценили работу философа для развития молодой национальной философской мысли и предвидели особое значение философских взглядов О. Новицкого в исследовании предмета, содержания философии та ее корыстности для общества.

«Белым пятном» исследования философского наследия О. Новицкого является советский период, где в небольших статьях рассматривались преимущественно только биографические данные философа.

Современные историки философии Украины (В. Билодид, И. Бичко, М. Лук, А. Пашкова) посвятили свои исследования проблемам соотношения веры и знаний в религиозно-идеалистической философии О. Новицкого.

А в последние годы появились новые работы украинских ученых, содержащие системный анализ философских проблем теоретического наследия О. Новицкого. Среди них Г. Апанасенко, Т. Багрий, И. Бичко, Ю. Вильчинский, Н. Мозговая, И. Огородник, С. Пухно М. Ткачук, Ю. Федив, И. Фицика и др.

Научный интерес, который проявила в своих исследованиях М. Ткачук к наследию О. Новицкого, возможно стал одной из причин возвращения его трудов из забвения. Ее работы раскрывают для соотечественников становление личности будущего философа в семье, влияние на его взгляды образования и окружения, значимость его работ по философии, логике, психологии на становление украинской философской школы [2, с. 180].

Украинские ученые-философы Н. Мозговая и Ю. Федив в своих научных работах кратко характеризуют основные работы О. Новицкого «О духоворах», «Очерк индийской философии», которые на их взгляд являются вполне самостоятельными исследованиями и первыми такого рода научными трудами в Украине и России [3, с. 280].

Г. Апанасенко свою научную работу посвятила изучению философских взглядов О. Новицкого на предмет философии и проблему периодизации историко-философского процесса. На основании анализа трудов философа она делает вывод, что О. Новицкий содействовал становлению украинской историко-философской науки, а именно работал над созданием категориального аппарата, сделал значительный вклад в разработку теоретических оснований и принципов историко-философской науки и понимание историко-философского процесса. [4, с. 5]

Исследователь развития образования и педагогической мысли на Переяславщине Т. Багрий отмечает вклад О. Новицкого в развитие отечественной педагогической мысли через внедрение в учебный процесс Переяславского колледжума разработанных учебных пособий, курсов лекций, проповедей, которые были направлены на духовно-нравственное воспитание личности. Свидетельством этого являются научные труды О. Новицкого, интегрирующие и реализующие воспитательные задачи, формирующие мировоззрение личности [5, с. 6].

Изучая историю университетской психологии в Украине, ученый-психолог С. Пухно также отмечает вклад О. Новицкого в становление украинской психологии как науки. Она утверждает, что в трудах О. Новицкого «Руководство к опытной психологии» (1840), «Краткое руководство к логике с предварительным очерком психологии» (1844) впервые в отечественной психологии было сформулировано систематизированное представление о психике в контексте новых научных достижений тогдашней европейской мысли [6, с. 29].

Работы О. Новицкого привлекают современных исследователей его личности и его творчества в связи с проблемами, которые возникают при формировании молодого поколения и дают возможность раскрыть новые грани научных разработок ученого-философа в области новой философии образования.

Цель статьи – на основе анализа научного наследия О. Новицкого раскрыть проблемы формирования личности

в условиях эпохи становления и развития университетского образования в Украине.

Рассмотрение вопроса о формировании личности в работах О. Новицкого необходимо начинать с самого детства О. Новицкого. Его биография начинается 25 января 1805 года в с. Пилипах Новоград-Волынского уезда Волынской губернии. Философские взгляды О. Новицкого на воспитание личности были заложены еще в семье, так как отец О. Новицкого был священник и имел очень хорошее образование и воспитанием сына до 10 лет он занимался самостоятельно. Отец учил сына говорить и читать на латыни, обучал грамоте, письму, географии. Поэтому к поступлению в Острожское духовное училище он был прекрасно подготовлен и очень быстро стал одним из лучших учеников. В училище О. Новицкий изучал предметы не только на латыни, но и на греческом языке, а после перехода в семинарские классы стал изучать риторику и богословие на русском языке. Незаурядные умственные способности семинариста были замечены, и О. Новицкий был направлен в Киевскую духовную академию, где он слушал лекции по философии, изучал церковную словесность и богословье. Первой научной работой О. Новицкого считается его магистерская «О духоборцах», которая не только позволила молодому философу стать магистром богословья, но и была напечатана в 1832 году в «Опытах студентов Киевской духовной академии V курса» и является одной из изучаемых работ исследователями становления украинской духовной школы.

Свою трудовую деятельность О. Новицкий начал еще на должности библиотекаря семинарии, а уже в 1834 году его приняли преподавателем философии в университет Св. Владимира. За отличное проведение занятий вскоре О. Новицкого утвердили как экстраординарного профессора кафедры философии университета.

Именно в период своей профессорской работы (1834–1850) в университете Св. Владимира О. Новицкий начинает активно работать над научными трудами, хотя еще в семинарии ученый начал работать над своими первыми исследовательскими проектами: «О первоначальном переводе Св. Писания на славянский язык», «Очерк индийской философии», «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований». Анализ этих работ О. Новицкого, которые были напечатаны позднее, а также его труды «О разуме как высшей познавательной способности» (1840), «Краткое руководство к логике с предварительным очерком психологии» (1846) показали, что проблемы духовно-морального воспитания личности интересовали ученого-педагога не меньше, чем проблемы философствования и религии. Свое понимание философии, религии, логики, психологии О. Новицкий перенес на воспитательный процесс молодого поколения, основной целью которого считал формирование духовной, интеллектуально развитой, подготовленной к умственной работе личности.

Современные исследователи наследия О. Новицкого однозначно во мнении, что он одним из первых предложил использовать феномен философствования для формирования духовных и моральных ценностей личности, так как считал философию родоначальницей всех наук, в том числе и педагогики.

Интересной для современной педагогической науки представляется мнение философа о том, что все доступное философскому познанию уже непосредственно присутствует в человеке, в его чувствах. В чувствах все дается нам изначально, но дается в смешанном, темном, равнодушном синтезе. Совсем другое дело – иметь только познания о чем-либо и осознавать это само познание с ясностью и четкостью; а философское познание, поэтому и становится философским, что оно ничего не думает непосредственно, а все хочет знать понятно и четко. Простой необразованный человек, уверен философ, но с идеально развитым чувством, не нуждается в доказательствах Бога, бессмертия души и моральных требований. Все это человек чувствует в своем духе, в святилище чувств, и чувствует это так выразительно, что никакие хитроватые софизмы не могут нарушить этой

твердой уверенности. Каждый человек с чувством здравого смысла мыслит по законам логики, не осознавая их, воспринимает явления природы по общим законам, действует по неизменным законам долга, не понимая всего этого [4, с. 5].

Поэтому в своем докладе «Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их сил и важности» О. Новицкий отмечает, что «философия имеет важнейшие формы и глубочайшие законы – формы и законы метафизические, формы и законы не только мышления, но и самого бытия. В них-то дает философия те условия, при которых вообще возможно для человеческого познания эмпирическое бытие, и в них-то получают эмпирические науки высочайшее начало, от которых должны выступать все их объяснения и теории» [7, с. 41–42].

Философские взгляды О. Новицкого предполагали, что при внимательном взгляде человека на внешнюю природу, он начинает удивляться красоте и величии природы, и тогда у него рождается идея изящного. Овладев ею, человек развивает ее, очищает и возвышает в своих мыслях, в творческой фантазии возникает идея красоты, перед которой бледнеет и темнеет красота отдельных предметов реального мира. Тогда человек меняет предметы, которые побудили его к идее изящного, и делает их еще прекраснее. Так возникает мир искусства. Но и этот мир прекрасного недостаточен для человека. Над миром художественным, общественной жизнью и искусством, утверждает О. Новицкий, человек видит Бога. Осознание Бога, отличного от мира, но такого, что демонстрирует свое совершенство – это естественная религия.

О. Новицкий считает, что философия – самая высокая победа человеческой природы, торжество мысли над собой, озаряется идеей истины. Человек чувствует в себе потребность видения и осознания самого себя. Это пробуждение в человеке и есть идея истинного. Но такая потребность возможна лишь при одном условии – рефлексии. И как только, человек углубляется, анализирует – в этот момент в его душе зарождается философия. Таким образом, философия по своей сути – чистая любовь к мудрому, стремление духа к сознательному и осознание истины. Если же когда-нибудь, отмечает О. Новицкий, опыт показывает, что философия существенно не влияет на жизнь человека, то на самом деле это зависит не от нее, а от ее псевдопредставителей и тех, кому она кажется ненужной. Светлое созерцания высших идей человеческой природы дано не каждому человеку. Идеи истинного, существенный смысл которых заложен глубоко в недрах нашего собственного духа, так спрятаны перед нашим собственным сознанием, что многие даже сомневаются в их существовании.

Нравственные качества личности О. Новицкий понимал как общечеловеческую культуру и был уверен, что в ней творчески отражены силы Божьего добра, красоты и мудрости, которые познаются каждым человеком, если он даже и не осознает источника своего познания. Именно поэтому ученый утверждал: «Философия, какъ жизненное начало, какъ душа науки, охраняя въ жизни человечества чувство религиозное и нравственное, чувство всего благородного, еще более сама поддерживается и охраняется ими» [7, с. 45].

Огромное значение для формирования личности студентов имели работы О. Новицкого по логике и психологии. Определение места психологии в системе философских наук и методов психологического исследования, личности представлены О. Новицким в работах «Руководство к опытной психологии» (1840) и «Краткое руководство к логике с предшествующим очерком психологии» (1844). Именно О. Новицкий был первым из отечественных профессоров университетского уровня, который разработал систему преподавания курса психологии для высшей школы европейского образца и реализовал ее в практической преподавательской деятельности.

О. Новицкий выделяет психологию в вопросах формирования личности и ее духовности. Традиционно современная наука трактует духовность как особую систему способностей личности и ставит ее формирование в зависимость от процессов социализации. Однако личность развивается не только под влиянием социума, а развивается внутри каждо-

го індивіда також і под впливом стихійних, соціальних і личних факторів.

Процес формування духовності людини продовжується всю життя як складова частина певних соціальних інститутів, які відповідають за передачу і усвоєння цінностей, норм, основ культури і стереотипів поведінки, а також прийнятих в суспільстві соціальних ролей.

Феномен духовності не можливо представити без синтезу внутрішнього «Я» особистості. В цьому процесі людина повинна вибрати почуття або раціональність. Такі спроби людини пізнати істину є його природною потребою, тому психологія, по думці О. Новицького, повинна допомогти йому в цьому.

Аналізуючи зв'язок між духовним і тілесним, О. Новицький віддає перевагу першому і вивчення його проявів безпосередньо во второму вважає основою розуміння всієї діяльності людини. По його думці, людська природа поєднує в собі буття і тілесне і духовне.

Тому природа людської душі, вважає О. Новицький, розкривається трьома основними здатностями: пізнавальними, почуттєвими і бажаними. На питання, що є пізнанням, О. Новицький дає наступну відповідь: пізнання – це уявлення предметів дійсності в свідомості. Достиженням цього є знання, які закінчуються в усвідомленні внутрішніх і зовнішніх образів предметів дійсності і тих відчуттів, які виникають в час цього процесу [6, с. 7].

В своїх роботах по психології особливе місце О. Новицький віддає розвитку умовних здатностей особистості, так як вважав їх основою для майбутнього формування молодого покоління.

Високими здатностями душі, з допомогою яких відбувається пізнання людиною навколишнього світу, О. Новицький виділяв розуміння, розсудок, мислення і, нарешті, розум. По думці філософа, душа не тільки вільно видозмінює і застосовує всі уявлення, зібрані в пам'яті, але і має здатність «розробляти» їх і використовувати відповідно до дійсності. Ця здатність закінчується в можливості розсудувати, формувати висновки, мислити [8, с. 31].

Тому в залежності від розвитку мислення або мислительних здатностей О. Новицький ставить рівень умовного розвитку особистості, а саме: поняття (представлення об'єкта); розуміння (усвідомлення предмету з допомогою створеного поняття) судження (виділення ознак поняття і причинних зв'язків); висновок наслідків або узагальнення (результат виділеного для конкретного застосування). Він стверджує, що походження ідей в нашій умі пояснити важко, тому що відокремити ідею від звичного досвіду, ми не можемо визнати її вродженими, так як у людини немає готового знання про світ, а є тільки засоби для його пізнання. Ум, як і інші душевні здатності, залишається тільки можливістю певного роду діяльності і, щоб перейти в дійсність, потребує збудження і розвитку. Душевна діяльність представляє свої почуттєві спостереження, які стають представленнями і збуджують діяльність фантазії і розсудку, а останній підводить до ідей розуму.

Іменно О. Новицький вперше аргументовано показав вплив філософських ідей на формування особистості людини. Аналіз його науково-педагогічного спадку дає підставу стверджувати, що вчений намагався методами філософії впливати на процес формування світоглядних поглядів і громадянської позиції молодого покоління. В своїх роботах він неодноразово відзначає цінність філософування для становлення особистості і проводить концепцію походження педагогіки з філософської науки. В роботах по психології О. Новицький звертає увагу на розвиток духовності і умовних здатностей особистості як основних складових формування інтелектуально розвинутого, духовного і високо морального молодого члена суспільства.

Література

1. Почапський А.М. Розвиток філософської думки на Україні. Перша половина XIX в. / А.М. Почапський. – К., 1984. – 128 с.
2. Ткачук М. Орест Новицький: долаючи забуття / М. Ткачук // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – № 1–2. – С. 175–192.
3. Федів Ю.О. Професійна філософія в Україні XIX – початку XX ст. / О.Ю. Федів, Н.Г. Мозгова // Історія української філософії: [навч. посібник]. – К.: Україна, 2000. – С. 253–356.
4. Бардин Г.В. Орест Новицький про предмет та завдання філософії / Г.В. Бардин // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – К., 1999. – Вип. 30. – С. 4–6.
5. Багрий Т.В. Особливості становлення та розвитку середньої освіти на Переяславщині у XVIII ст. / Т.В. Багрий // Теоретичні питання культури, освіти та виховання: збірник наукових праць. – К.: Вид. центр КНЛУ, 2010. – Вип. 41. – С. 59–61.
6. Лобода С.В. Орест Новицький та університетська психологія першої половини XIX ст. / С.В. Лобода // Проблеми загальної та педагогічної психології: зб. наук. праць Інституту психології ім. Г.С. Костюка АПН України / за ред. С.Д. Максименка. – К.: Любіть Україну, 1999. – Т. I. – Ч. 1. – С. 28–31.
7. Новицький О. Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении их сил и важности. Речь, произнесенная в торжественном собрании императорского университета Св. Владимира, 15-го июля 1837 г. / Орест Новицкий. – К., 1837. – 50 с.
8. Новицький О.М. Краткое руководство к логике с предварительным очерком психологии / Орест Новицкий. – К.: Тип. ун-та, 1844. – 188 с.

Анотація

Чжань Синь. Проблеми формування особистості в філософії Ореста Новицького. – Стаття.

В статті розглядаються актуальні для сучасності проблеми формування особистості. Аналіз наукових робіт О. Новицького показав, що філософ одним з перших в українській філософській школі звернув увагу на проблему духовно-морального виховання особистості. Вчений намагався методами філософії впливати на процес формування світоглядних поглядів і громадянської позиції молодого покоління. В своїх роботах він неодноразово відзначає цінність філософування для становлення особистості і проводить концепцію походження педагогіки з філософської науки. Проблемам формування особистості присвячено досить багато робіт сучасних педагогів і філософів. Однак вивчення філософської спадщини минулого відкриває нові, досліджені сторони цього складного процесу становлення і розвитку людини.

Ключові слова: Орест Новицький, філософія, людина, духовно-моральне виховання.

Анотація

Чжань Синь. Проблеми формування особистості у філософії Ореста Новицького. – Стаття.

У статті розглянуто актуальні для сучасності проблеми формування особистості. Аналіз наукових робіт О. Новицького показав, що філософ одним з перших в українській філософській школі звернув увагу на проблему духовно-морального виховання особистості. Вчений намагався методами філософії впливати на процес формування світоглядних поглядів і громадянської позиції молодого покоління. У своїх роботах він неодноразово відзначає цінність філософування для становлення особистості та проводить концепцію походження педагогіки з філософської науки. Проблемам формування особистості присвячено досить багато робіт сучасних педагогів і філософів. Однак вивчення філософської спадщини минулого відкриває нові, досліджені сторони цього складного процесу становлення і розвитку людини.

Ключові слова: Орест Новицький, філософія, особистість, духовно-моральне виховання.

Summary

Zhan Xin. Issues of identity formation in philosophy Orest Novitsky. – Article.

The article considers relevant to contemporary issues of identity formation. Analysis O. Novitsky scientific papers showed that the philosopher, one of the first Ukrainian school of philosophy drew attention to the problem of spiritual and moral education of the person. The scientist tried methods of philosophy to influence the formation of philosophical views and citi-

zenship of the younger generation. In his works he repeatedly notes the value of personality for philosophizing and conducts pedagogic concept of the origin of the philosophy of science. Shaping of a personality devoted a lot of the modern educators and philosophers. However, studying philosophical heritage of the past opening up new, unexplored aspects of this complex process of formation and development.

Key words: Orest Novitsky, philosophy, personality, spiritual and moral education.

УДК 124.4:159.955.4

Л. В. Чорна
кандидат політичних наук, доцент

РОЛЬ ІДЕАЛУ У СВІТОГЛЯДНОМУ ПРОСТОРІ ПОСТМОДЕРНУ

Проблема ідеалу завжди буде залишатися однією з базових у філософському осягненні світу. Саме тому й у ХХІ столітті вона є актуальною для дослідження. У майбутньому, очевидно, буде знайдено вичерпну відповідь на запитання: що змінилося у світоглядних орієнтаціях людства на межі переходу від Модерної доби до Постмодерну? Однак і сьогодні будемо намагатися повноцінно осмислити цей складний світоглядний процес.

Навести повний список авторів, що вивчали окреслену проблематику, пов'язану із розумінням ідеалу, не є можливим. Адже питання ідеалу тою чи іншою мірою цікавило майже усіх відомих філософів. Серед них можна виділити таких відомих українських дослідників, що присвятили свою наукову роботу вивченню проблеми ідеалу, як В. Барков, В. Корнієнко, М. Попович, Т. Розова, З. Самчук, В. Шинкарук.

Метою статті є осмислення ролі ідеалу у просторі соціокультурної атракції, візуальних конструкцій, патернів та гештальтів як образних конфігурацій Постмодерну. У зв'язку з цим базовим методом дослідження обрано метод порівняльного аналізу.

Реалії Постмодерну набувають ознак соціального дизайну, тобто конструктивної діяльності, яка використовує ідеал як конструкцію, що пов'язана з *designe* індустріаліе. Відразу визначається орієнтація на те, що ідеал стає дедалі більше вписаним у простір індустрії: індустрії розваг, індустрії візуальних артефактів. Це свідчить про речовинну опосередкованість ідеалу. Дихотомія ідеалу, яка у Модерні визначалася як вектор співвідношення дійсного та можливого, матеріального та ідеального, раптом знаходить ще один фундаментальний, глибинний маркер. Маркер має назву річ, але річ не просто як предмет серед предметів, як складова навколишнього середовища, а річ у філософському аспекті.

Так, цією проблемою займається, зокрема, М. Гайдегер. У своїй праці «Виток творіння» мислитель говорить про річ як філософський «патерн» (зображувальну конструкцію), філософський гештальт (від німецького *gestalt* – форма, структура), який спонукає до осмислення того, чим відрізняється річ у філософському сенсі від речі взагалі, та чому ідеал раптом стає складовою дизайнерської діяльності. Як би остання не визначалася, але соціальний дизайн тут корелює з дизайном віртуальним, візуальним, дизайном комунікативного простору, дизайном як режисурою, проектом. Відбувається своя специфічна реальність як передбачення майбутнього в рамках індустріалізації проектною діяльністю, у рамках усіх цих засобів, які вже працюють як добре налагоджена машина. Це потребує свого прискіпливого аналізу, він стає надзвичайно потрібним для того, щоб перейти від загального розуміння ідеалу як функціональної системи, самоорганізованої системи, яка створює передбачення майбутнього і моделює соціокультурний хронотоп [6]. Сам хронотоп визначається у просторі та часі як диспозитив і транспозитив, а їх єдність відбивається в релігійних, етичних, естетичних, мистецьких ідеаціях, що формують ідеал як проект, ідеал як своєрідну річ серед речей, як спонуку, як вплив, як образ [5].

Варто звернутися до оригінального і своєрідного дослідження С. Неретіної «Реабілітація речі», де розкривається глибинна конструкція та дефініція категорії «річ» у контексті тих імплікацій, що відбуваються у філософії, дизайні, взагалі у проектній діяльності ХХ століття. Важливо, що річ як предмет споживання та ідеал як предмет споживання подібні. Неможливо осягнути ідеали суспільства споживання, якщо не проаналізувати поняття «річ» у проекті Постмодерну. С. Неретіна пише: «У сучасній економічній,

соціологічній думці, у теоріях суспільства споживання здійснюється поворот до речі як до предмета споживання, у тому числі й до речі як знака і символу престижу, споживацьких відносин як знаково-символічних та до розуміння соціальної системи як символічної системи виробництва і обміну як обміну знаками, знаковими симулякрами (Ж. Бодрійяр) та ін. Коли ми говоримо про речі, ми починаємо з того, що річ – це те, що позначається іменем. Як зрозуміти цей акт позначення іменем речі? Для міфічної свідомості ім'я є тотожним речі, яка має містичні, сакральні властивості як фетиш і тотем общини. Такого ж роду отождолення імені та речі не вмерли й у ХХ столітті в онтології імені. На початку ХХ століття, у 1917 році, Р. Отто пов'язував виникнення релігії з виникненням сакрального, саме з сакральним виділенням ноуменозних або ірраціональних речей, що викликають почуття демонічного жаху і потім стають предметом поклоніння. Не секрет, що для позначення речі людство придумало багато імен «те що», «щойність», «предмет», «реальність», «об'єкт», «тіло», «предметність», «об'єктивність», «одинична сутність», «феномен», «явище» та ін. Логіко-гносеологічних, метафізичних концепцій, у яких обговорювалась проблема речі у різних її аспектах: методологічних, гносеологічних, антропологічних, мистецтвознавчих – величезна кількість» [3, с. 6–7].

Отже, річ стає універсалією, загальним образом. Річ стає ідеалом, а процес споживання проявляється як речовинне ставлення однієї людини до іншої. Опосередковане ставлення до речі стає, у свою чергу, одним із фундаментальних акторів тих спонук та інтенцій, що походять від культури споживання, яка актуалізується у ХХ столітті як певний проект. Однак проект вже не модерний, а постмодерний, проект людини-споживача, людини-клієнта, проект людини, яка втягнута в обмін між життям і смертю (за Ж. Бодрійяром), в обмін речами, предметами, дистинаціями, місцями буття у цьому світі. Це спонукає до визначення ролі соціального дизайну і проектною діяльністю як речовинно означеної. Категорія «річ» стає наріжним каменем, який свідчить про глибинний онтологізм предикації сучасної культури споживання і про глибинний онтологізм дизайну. Будь то соціальний дизайн, проектний дизайн, дизайн речей, дизайн машин, але у ньому завжди залишається онтологічно вкорінений феномен речі.

Якщо говорити про ноологічний та лінгвістичний аспекти номінації «річ», то варто визнати, що ця тема вже є широко дослідженою. Так, С. Неретіна зазначає: «Низка лінгвістів... відносить такі концепти як “дещо”, “дехто”, “місце” до висхідних семантичних примітивів мови, тобто до таких висхідних елементів або універсалій, які створюють мову і відповідно пізнання. ...У мові існують не просторові імена, такі як “краса”, “бог”, “любов” та інші. Це так звані абстрактні імена другого порядку. А скільки цих порядків створило людство? Це означає, що склад семантичних примітивів набагато ширший та включає в себе низку імен, що не мають просторових референтів і взагалі референтів. Адже ми не повинні забувати традицію, що покладала річ річчю, поійменованою як “дещо”. Ця традиція має християнське походження з його уявленням про слово, яким був створений світ, а це слово було у Бога, слово було Богом» [3, с. 12–13].

Отже, так звані семантичні примітиви, тобто метафізичні засади, які онтологічно передують речі або предмету, або усьому тому, що процитовано вище, за Неретіною, мають витоком фундаментальний номіналізм, коли саме слово було Богом, коли саме слово, ім'я отождолювалося з міфологічною єдністю абсолюту й всього того, що не є абсолют, зокрема, і людиною. Людина, потрапляючи у цей потік,

якщо не семантичних примітивів, то речовинного опосередкування відношення до сутнього, до всього іншого, завжди вважала найголовнішим сам онтологічним статус речі. Отже, прихильність, престижність, споживання, а також обмін речами, обмін цінностями набуває ознак того перманентно діючого ідеалу, який пов'язується вже з новітніми конфігураціями, що визначаються як проектні реалії, що існують у соціальному дизайні.

Спробуємо проаналізувати дефініцію «річ». Так, С. Неретіна пише, що річ – одне з понять буденного досвіду і категорій теологічного, філософського і наукового дискурсів, що задають спосіб пред'явлення людині буття. Світ предстає як сукупність або система окремих відмежованих одна від одної або пов'язаних одна з одною речей. У складі світу можна визначити: 1) речі, створені людиною, предмети вжитку найближчого оточення, засоби обігу, праці; 2) речі як створення творчого духу – філософії, мистецтва, науки; 3) речі природи, природні тіла. Похідним є завжди практичне ставлення людини до світу, виробництвом якого є теоретичне ставлення до світу і притаманні йому пізнавальні стратегії і схеми категоризації та пояснення. У разі теоретичного пояснення, що є річ, спочатку акцент робиться на притаманному їй бутті, на слові «є» і потім на тому, що вона є на окремому автономному існуванні, локалізованому в просторі та часі речей. Світ розгортається як множина одиничних речей, сингулярій, при цьому виникають труднощі як спосіб існування буття світу як цілого, що виражається та доповнюється річчю [3, с. 17].

Подібне мислення гарно розкривається у творчості М. Гайдеггера, у його праці «Витоки творіння», де він свідчить про те, що річ – це надзвичайно амбівалентна і полівалентна реальність, що не поступається своєю складністю антигетичі ідеалу, артефакту та будь-яким іншим ідеальним символам і регулятивам поведінки діяльності людей. «А що є річ за своєю сутністю, якою вона є?» – запитує М. Гайдеггер. – «Так, ми хочемо дізнатися про буття речі, тобто про її речовинність. Потрібно досягнути речовинне у речі, для цього нам потрібно знати коло, якому належить все те сутнє, до якого ми здавна прикладаємо ім'я речі. Камінь на дорозі є річ, шматок землі на полі, глечик – річ, і криниця на дорозі, а ще молоко у глечик та вода у криниці – це теж є речі, як хвилі, як хмари на небі – речі. І чортополох на полі річ, і лист, який зриває осіннє повітря, і коршун, який завис понад лісом, за справедливостю можна іменувати речами. Все це справді доводиться називати речами, що ім'я речі прикладається навіть до того, що саме по собі на відміну від того, що перераховано, не знаходить себе і жодним чином не є річчю. Така річ, яка сама по собі не є річ, а саме річ у собі; згідно з І. Кантом світ у цілому і навіть сам Бог є також річчю. Річ у собі і речі, які являються, і все сутнє, що взагалі є, мовою філософії називаються річчю» [4, с. 55].

Отже, у простір сучасного філософування поступово повертаються кантівські номінації, кантівська динамічність та дихотомічність. Річ раптом позиціонується як предикат, ідеал. У свою чергу, ідеал має сприйняти на себе і енергію, і універсальність, а також і сам фактор того опредмечування і «уречевлення», яке так «заїздили» у марксистській філософії. Літаки і радіоприймачі й справді тепер належать до числа найближчих речей. Але, коли ми думаємо про останні речі, ми згадуємо інше. Останні речі – це смерть і сутність. Якщо брати у цілому, то слово «річ» іменує все. Тоді відповідно до такого значення і художнє творіння є річчю, якщо воно взагалі є сутнє. «Таке розуміння про річ спочатку не може допомогти нам у нашому починанні у спробах відрізнити сутнє по способу буття речі від суцього по способу буття творіння. А з іншого боку, ми якось не наважимося називати річчю Бога, рівним чином ми не намагаємося приймати за річ селянина у полі, кочегара біля котла, учителя у школі. Людина – це не річ, ми не поспішаємо назвати річчю й лань на лісній галявині, і жука у траві, і соломинку. Для нас річ – це швидше молот та башмак, топор і годинники, і такі речі теж не просто-напросто речі. Просто речами ми вважаємо тільки камінь, шматок землі, шматок дерева – все неживе, що є у природі і у людському споживанні» [4, с. 55–56].

Знесилена природа або дух, що занепає, ідеал, що потрапив у занепад, який став річчю, став предметом, раптом оживають. Оживають, коли за річ чіпляються як за останній онтологічний предикат, і в соціальному дизайні, як у системі речовинних відносин або у системі відносин людини та соціуму, людини й іншої людини, за допомогою речовинного опосередкування визначається головний чинник речовинних відносин – споживання. Культура перетворюється у масову або її досить коректно пов'язують із повсякденням. Начебто у повсякденні дух не живе кожен день та не вмирає кожен день, а ідеал не функціонує. Вони заміщуються прагматикою речовинного оточення, яка кожного дня символізує добробут, здоров'я, удачу та ін. Ці цитати є необхідними як посилання, щоб відчувати, що думка у М. Гайдеггера розвивається таким чином: річ має те єство, матерію, з якої вона утворена, вона має форму, яка дає їй феноменологічні наявні ознаки речовинності, вона має символічне значення, тобто свою не лише предметну вартість, але й значущість суто культуру, символічну (як, наприклад, лейбл або логотип у рекламі або в моді). Це змінює модус якості речі або товару у просторі його презентації у соціумі. Всі ці властивості звичайно і характеризують ідеал як річ у філософському сенсі та в сенсі тієї соціальної прагматики, коли річ є найближчим наявним у світі оточенням, у якому не помічаються універсальні духу, універсальні сакрального. Проте у ній завжди наявний онтологічний аргумент, завдяки чому вона впевнює нас, що ми існуємо, існуємо, якщо існує річ. Речі інколи переживають людину, інколи навпаки, людина переживає більшість речей у своєму житті. Якщо раніше уся цивілізація і культура будувалися на тому, що речі існували три-чотири покоління, це, наприклад, меблі, створені якісно, архітектоніка, архітектура родини або презентатив родових цінностей людини, то зараз людина майже протягом року може змінювати ці самі меблі декілька разів. Це відзначає Ж. Бодрійяр у роботі «Система речей». Йдеться про те, що річ як універсальна культура, філософська універсальність і як елемент побутової культури, культури споживання, існує на правах синкретизму, символічного комплексу і одночасно ідеалів споживання, привласнення речі, її переходу з одних рук в інші за допомогою купівлі-продажу, аукціонів та всіх інших засобів, що роблять цей світ мобільним, динамічним, орієнтованим на обмін. Втім що більше семантичне та символічне навантаження має річ, то більше вона вписана в культуру, то більше вона є маркером культури та несе у собі відбиток ідеалу як цієї функціональної системи, де річ є упорядкованим механізмом соціальних відносин людини. Так, у традиційній культурі річ живе довго, до неї відбувається пристосування, а саме родинне пристосування, починаючи з дитячого віку і закінчуючи старістю, а також і пристосування до неї інших поколінь. Проте в подальшому річ стає підручним засобом існування і втрачає свої онтологічні предикати. Вона дедалі більше усувається від буття. Однак виникають і певні контр-позиції: диспозитив антикварності, диспозитив антикваріату, диспозитив колекціонування, коли річ має маркери, що роблять її особливою, коли сама знаковість стає брендом. Річ-бренд, річ-флешмідж, коли вона має явні ознаки тілесності та працює на моду, одяг і все інше. Весь цей речовинний комплекс є невід'ємним від людини. Можна констатувати, що так створюються ідеали моди, ідеали реклами, ідеали поведінки. Усі вони невід'ємні від того, які питання вирішує у цьому просторі речовинний комплекс, тобто власність, ставлення до праці, до цінностей, що набувають онтологічних аргументів як символічні складові, як предикації тотального, загального буття, коли і річ може бути словом у просторі однієї окремої сингулярності, однієї окремої речі, яка несе у собі знак, означуване та означальне.

Як доречно підкреслює С. Неретіна, постмодернізм, що базується на семіотичному підході до речі як до знаку, розчинив світ речей у симулякрі, у їх функціях. При цьому річ стала репрезентантом сфери споживання, успіху, престижу, моди. Річ як знак не мислиться у постмодернізмі референтом. Знак автореференціальний, його сенс у

відношенні до самого себе і до інших речей, що створюють деяку функціональну систему. Знаку не потрібна річ як його референту. Його сенс розуміється лише у системі знаків [3, с. 17].

Ця ідеологія, що поклала в основу функції речі і значущість у системі споживання, відповідає суспільству споживання, де основною цінністю є зміна речей як знаків престижного існування. Це розчинення речі у її функціях аналізується у роботах Ж. Бодрійя та Ж.-Л. Нансі [1; 2]. Таким чином, найголовнішим є поворот до речей, що, як зазначив вже Е. Гуссерль, не відбувся у філософії, і вона знов стала «хворіти трансценденталізмом». Трансцендентальна феноменологія – це є нове видання ноології, як визначають деякі автори. Але сутність полягає у тому, що поворот до самих речей відбувся як поворот до онтичного, до онтології у свідомості, про яку так багато пише М. Гайдеггер, до онтології як присутності речі у світі людини, і навпаки, присутності людини у світі речі. Виникають складні аберації, де річ переживає людину, людина переживає річ, а їх загальне життя поєднується одним знаковим, семіотичним, візуальним, просторово-часовим континуумом, у якому функціонує ідеал як амбівалентна, полівалентна здатність до референції. Ідеалу делегується предикація знаковості, символічності, міфологічності, навіть сакральності, і тут же йому делегуються усі предикації речовинності, соціального дизайну і проектної складової самого прогнозу, самого передбачення майбутнього споживання як ідеал. Якщо кожна річ у традиційній культурі несла у собі сакральну вісь та була складовою знакового універсуму культури, вона була репрезентативом цінності (професійної, родової, станової), навіть одяг був символічним і майже перетворюється в уніформу. Так, у XIX столітті майже усі носили свою уніформу (школяри, гімназисти, студенти, двірники, священнослужителі) – усіх можна було пізнати по формі одягу. Зараз лише священнослужителі виокремлюються з хору того квітастого універсуму моди. Відбувається компенсація, стратизація і самовизначення як полегшена ідентифікація в умовах втрати референції. З'являється проекція як бажаний результат того, що ми пов'язуємо з віртуальною реальністю. А віртуальна реальність, у свою чергу, інтерпретується як проект здійсненого і нездійсненого, проект, у якому є породжуюча реальність та породжене. Така форма, що продукує, та форма, що є спродукованою, сформованою, – це різні речі. Так і річ у просторі споживання є річчю, що продукує сам процес споживання, несе у собі код споживання, спілкування з нею або програмі її (речі) колекціонування, розміщення у музеях і т. ін. І навпаки, існує програма, яка визначається лише власником та від речі не залежить. Це є складний процес, що стає пов'язаним із сингулярністю, тобто одиничністю речі, і все більшою сингуляризацією ідеалу, який також стає дедалі більш сингулярним, одиничним.

Сингулярність – це та одиничність, що знаково визначена і семантично самодостатня. Важливою стає вже не сама річ, а знаки речей, маркери речовинності. Щодо ідеалу, не варто йому бути і наявним, достатньо того, що існує його форма, оболонка або лекала, які лише нагадують про ідеальне та ідеал. Однак лекала нагадують не стільки про ідеал, про імагінацію. Вони нагадують про редукцію, про те, що образ варто спростити для легшого споживання. При цьому необхідно спростити і річ. Адже вона має бути зручною, підручною і жити життям споживача тихо і зашишено, як він того бажає.

Семантична презентативність речі класичної культури, а вже потім і виробничий пафос речі-інструмента, інструментального речовинного піднесення до світу, що формується у рамках ідеології виробничого мистецтва, дає можливість констатувати, що поліфункціональність речі, сам функціоналізм, що формувався в індустріалізмі 20-х років, був рецидивом левної ностальгії за онтологічними здатностями речі бути універсумом, нести у собі світобудову, моделювати її. Поступово це зникає, і така утопія теж руйнується. Річ потрапляє у хаосогенне середовище, пред-

метне середовище, де окремо існує гештальт як зібрання речових комплексів, колекцій, серій. Так, існують музеї, артгалереї, виставки, тобто існує пресинг речовинного світу у вигляді різних спокус, на кшталт таких, які маркери ідентичності сувенірного типу, починаючи від матрьошок, балалайок і закінчуючи портретами політбюро, які можна отримати за певні кошти на Андріївському узвозі. Усі вони є речами – речами історії, як символічного спілкування, опосередкування з цією історією, з культурою, яка вмерла учора, але продовжує існувати і нині у формі сувенірного пресингу політики та документації того часу, що вже втрачений.

Хаосогенне середовище, де річ потрапляє у простір мутації, де, за Ж. Бодрійяром, популяція речі настільки прискорюється, що випереджує інші біопопуляції, інших видів, які існували до них, свідчить про те, що, розростаючись в універсум, речі потребують свого ідеального прогнозу та проекту розвитку. Це не може формуватися на підставах субстанціалізму, звернення до матеріалу, коли річ визначається тим, з якого матеріалу вона створена. Такий підхід вже перестає викликати інтерес. Навіть сама форма вже нікого не захоплює. Річ стає лише маркером знаковості, споживацьких інтересів і тим іміджем, що відпрацьовується у рекламі, що веде до прискорення споживання та до все більшого обміну речами. Коли предметне, речовинне середовище орієнтується на хаос, на потік, який не може скерувати ніхто – ані реклама, ані бренди, ані навіть геополітика, – виникає досить цікава програма: необхідно знайти регулятора речовинного світу, режисера або аранжувальника. Усі уповання в такому випадку покладаються на дизайн. Його називають мегадизайном або метади-зайном, і саме він стає тим рятівником, що намагається внести гармонію в ідеал (етичний, естетичний, сакральний). Річ сакралізується, стає епіфеноменом буття як те, що належить часові, те, що колекціонується, продається на аукціонах та створює надцінність людського існування (наприклад, книги).

Ідеали залишаються непохитними одвіку, що звичайно є міфологічною ознакою ідеалів як такої. Із певним часом ця вічність зникає, а ідеал стає регулятивним, більш партитулятивним та визначається вже у рамках диспозитиву та транспозитиву. У постмодернізмі він корелює з такими ознаками, як аттрактор, патерн, гештальт. Однак культурні практики, у яких ідеал досягає самодостатнього значення, – це, насамперед, релігія та мистецтво. Всі інші сфери: політика, ідеологія, так чи інакше намагаються редукувати ідеал, викривляючи його сутність. Ідея визначається як гносеологічний ідеал, а естетичний ідеал – як образ. Етичний ідеал визначається як те, що тяжіє до універсального образу блага, добра, Бога. Отже, ідеал є надзвичайно амбівалентною та полівалентною сутністю, що корелює з людським уявленням про речовинність, здібність бути річчю (навіть, за І. Кантом, річчю у собі) і бути абсолютом у різних вимірах людського існування – релігійним, етичним, естетичним, художнім.

Література

1. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Жан Бодрийяр; пер. с фр. Е.А. Самарской. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.
2. Нанси Ж.-Л. Corpus / Ж.-Л. Нанси. – М.; Ad Marginem, 1992. – 156 с.
3. Неретина С. Реабилитация вещи / С. Неретина, А. Огурцов. – М.; СПб.: Миръ, 2010. – 800 с.
4. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Мартин Хайдеггер. – М.: Гнозис, 1993. – 464 с.
5. Чорна Л.В. Идеал як соціокультурний диспозитив та транспозитив / Л.В. Чорна // Гуманітарний часопис. – 2016. – № 1. – С. 38–45.
6. Чорна Л.В. Идеал як соціокультурний хронотоп / Л.В. Чорна // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / гол. ред. В.М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2016. – Вип. 110.

Анотація

Чорна Л. В. Роль ідеалу в світоглядному просторі Постмодерну. – Стаття.

Проблема ідеалу залишається у ХХІ столітті не менш актуальною для дослідження, ніж у попередні часи. Взаємозв'язок ідеалу та його практичного втілення є гострою темою для дискусій на межі зміни світоглядної парадигми від Модерну до Постмодерну. Метою статті є осмислення ролі ідеалу в соціокультурному просторі Постмодерну. У світогляді Модерну річ поступово стає ідеалом, а процес споживання стає речовинним ставленням однієї людини до іншої. Опосередковане ставлення до речі стає одним із фундаментальних акторів тих інтенцій, що походять від культури споживання, яка актуалізується у ХХ столітті як певний проект. При цьому розглядається постмодерний проект людини-споживача, людини-клієнта, проект людини, яка втягнута в обмін між життям і смертю, в обмін речами, предметами, місцями буття у цьому світі. Категорія «річ» стає наріжним каменем, який свідчить про глибинний онтологізм сучасної культури споживання та постмодерного світогляду.

Ключові слова: ідеал, річ, постмодерний світогляд, суспільний ідеал.

Аннотация

Чёрная Л. В. Роль идеала в мировоззренческом пространстве Постмодерна. – Статья.

Проблема идеала остается в ХХІ столетии не менее актуальной для исследования, чем в предыдущие века. Взаимосвязь между идеалом и его практическим воплощением – острая тема для дискуссий в момент перехода мировоззренческой парадигмы от Модерна к Постмодерну. Цель статьи – осмыслить роль идеала в социокультурном пространстве Постмодерна. В мировоззрении Модерна вещь постепенно становится идеалом, а процесс потребления становится вещественным, потребительским отношением одного человека к другому. Опосредованное отношение к вещи становится од-

ним из фундаментальных факторов интенций, характерных для культуры потребления, которая актуализируется в ХХ столетии как определенный проект. Но проект уже не современный, а постмодерный, проект человека-потребителя, человека-клиента, проект человека, втянутого в обмен между жизнью и смертью, в обмен вещей, предметов, мест бытия в этом мире. Категория «вещь» становится краеугольным камнем, свидетельствующим о глубинном онтологизме современной культуры потребления и современного постмодерного мировоззрения.

Ключевые слова: идеал, вещь, постмодерное мировоззрение, общественный идеал.

Summary

Chorna L. V. The role of Ideal in a worldview space of Postmodernism. – Article.

The problem of Ideal comprehension in the twentieth century is still no less important for research than in previous time. The interdependence of Ideal and its practical implementation is urgent topic for discussion in a period of ideological paradigm changing from Modern to Postmodern. The purpose of this article is to comprehend the role of Ideal in the socio-cultural space of Postmodernism. In Modern worldview a thing is gradually becoming an Ideal, and the process of consumption is becoming a material attitude of one person to another. Mediated attitude to the thing is becoming one of the fundamental actors of those intentions that originate from consumption culture, which is actualized in the twentieth century as a project. There is considered a project of postmodern man-to-consumer, man-customer, and the project of person, which is involved in exchange of life and death, exchange of things, objects, and places of being in this world. Category “thing” is the cornerstone that shows the deep ontologism of modern consumption culture and postmodern worldview.

Key words: Ideal, Thing, Postmodern Worldview, Social Ideal.

УДК 316.35

В. Е. Шедяковдоктор соціологічних наук, кандидат економічних наук,
доцент, незалежний дослідник**МІФОТВОРЕННЯ В КОНТЕКСТІ ЗДІЙСНЕННЯ ЛОГІКИ ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ**

Міф надає важливий для суспільства та людини інструментарій світосприйняття та світорозуміння. Нерівномірність, розірваність та несталість на індивідуальному та соціальному рівнях історичної пам'яті передбачає зміну ролі різних міфів в історичному процесі. Втім соціокультурні поля формуються навколо провідних символів і міфів, що забезпечує особистісні утягування та зацікавленість у характері та векторі міфотворення, підвищує значення діалектики процесів об'єктивізації-суб'єктивізації ціннісно-сміслових комплексів ресурсно-методологічними базами міфу. Міфотворення є суттєвою частиною індивідуальної та соціальної саморегуляції, його відсутність повністю не компенсується іншими. Цей механізм дає змогу задіяти додаткові (часто – вкрай ефективні) важелі впливу на дійсність. Особливо це може бути цікавим під час створення певних кластерів трансформацій, наріжних каменів майбутнього. Водночас міфотворення може стати провідником різномірних інформаційних вірусів, який дозволяє ефективне подолання критичного ставлення розуму.

Аналіз досліджень і публікацій. У статті використано розуміння ролі міфу у суспільстві в трактуваннях Р. Барта, К. Богданова, Н. Брагиної, Р. Галлямової, О. Лосева, Є. Мелетінського, С. Неклюдова, Г. Серебрякової, К. Хюбнера, Ю. Шатіна, положення ціннісно-культурної регуляції (саморегуляції), які базуються на дослідженнях В. Абаєва, Ф. А. фон Хайєка, К. Поппера, Х. Накамури тощо, напрацювання О. Донченко, Н. Наумова, Є. Суїменка, А. Щедрина. Концепція кластерів трансформацій враховує підходи І. Ансофа, М. Афанасьєва, Л. Берталанфі, У. Ешбі. Питання ціннісної адаптації під час форсованих змін розглядаються в контексті авторських пошуків та поглядів, що сформували В. Бакіров, Ю. Борисова, А. Камбур, Ю. Шайгородський. Значення соціальної пам'яті та історичної спадщини народу, його архетипів і генокодів для геостратегічних трансформацій розкривається на тлі досліджень, які здійснили Е. Афонін, В. Лозовий, Л. Нагорна, Я. Мельник.

Метою статті є розкриття міфотворення як суттєвого елемента, з одного боку, об'єктивних історичних процесів, що формують всесвітньо-історичні виклики, з іншого – як напряду соціального управління, який дозволяє оперативно відкликатися на них.

Впливаючи на світосприйняття, міфотворення стає міцним чинником підготовки та реалізації змін. **Вплив міфотворення на перебіг історичних процесів здійснюється у процесі підготування як середовища соціально-політичної творчості, так і точок концентрації (кластерів) концентрації змін: як реальних, так й ідеальних** [1–8]. Причому, якщо знижується тиск з одного боку соціально-політичного протистояння – посилюється з другого, слабшає один фактор – зростає роль інших. Фіксація кінцевого вектора трансформацій у процесі цього може суттєво відокремлювати основні дієві сили змін і утримувачів (безпосередніх та у довготривалій перспективі) головної вигоди від подій. У цілому історичне змагання вигравали держави, які спиралися на соціальні традиції і знахідки, акумулювали стійкість і здатність до пошуку, поєднували широке запозичення та культивування специфічних особливостей. Водночас, безумовно, вкрай важко, перебуваючи всередині самої тканини соціальних перетворень, визначити (причому не на мить і для окремої людини/групи, а з більш широких позицій), яка з гілок жива, а яка – мертва, де прогрес, а де – регрес. Отже, часто тупик у підсумку виявляється швидкісним тунелем. Широко відомі прецеденти довгоочікуваних і досить продуманих ре-

форм зверху, які торпедувалися авангардизмом радикалів. Обраний у результаті стрибкоподібний шлях став дорогою втрат і розчарувань або у вигляді об'єктивно суттєво гіршої моделі того самого еволюційного розвитку, або в якості самої революційної ломки, яка залишає за собою згарища і розбрат. Тоді як «тихохідні» народи спокійно проживають в той же час чергові етапи суспільної трансформації, йдучи далеко вперед і зберігаючи національні ресурси. І хоч країни зі стабільними соціально-політичними системами легко впораються з подібними викликами саме для демократій, що розвиваються, вони можуть бути критичні. Однак екстрим і в політиці часто зовні виглядає мужнім і притягальним, зовсім не обов'язково будучи ефективним і конструктивним. Ще більш привабливим його часом представляють ангажовані ЗМІ. Втім кожен етап соціальної еволюції відкриває (разом із іншими) і потенційно оптимальний сценарій, який часто відкидається, інколи – і за самої діяльної участі «прогресивних» сил (які хочуть прищпорити історичний процес).

Водночас, як завжди під впливом складних подій посилюються соціальні загрози архайзації й атомізації суспільного життя, ускладнюються можливості запуску ефективних синергетичних процесів підвищення стійкості й розвитку культурно-цивілізаційного світу. При цьому, щоб не втратити себе, мотиви дій повинні бути вище за власні безпосередні потреби. З одного боку, нова епоха створює умови для розгортання свободи, різноманітності, діалогу. З іншого боку, якщо відпущені часом можливості будуть прогаєні, у такий спосіб будуть лімітовані можливості наступного історичного розвитку. Вихід за кордони минулого «коридору свободи» може обернутися не тільки проривом до позитивних постіндустріальних перспектив, але й поверненням до соціального канібалізму та відлюдкуватості. Тому надзвичайно важливо бачити у наявних протилежностях початок довгої та складної трансформації України в контексті глибоких загальносвітових змін. Їх аналіз дуже ускладнений через нестачу, фрагментарність і часто просто відсутність належного емпіричного матеріалу, але він є надзвичайно важливим для вироблення правильних стратегічних рішень.

Закономірність у міфотворенні пов'язана з втіленням ціннісно-сміслових комплексів [9–12]. Нетрадиційна, тобто раціонально сконструйована, система моралі на ділі часом виявляється основою для негативної моральної сили, поверненням до варварства, апологією інстинктів, розлюдненням життя. Феномен «ліберального мракобісся» з насадженням (за рахунок, перш за все, впровадження подвійних стандартів в оцінці процесів, духовно-ідеологічної агресії, відвертої неповаги і навіть презирства до опонентів, пересмікування фактів історії і сьогодення) культури осквернення минулого, особистої безвідповідальності, деґабітування, підриву історичної пам'яті, осміяння минулого і міфічно-символьної дегеройзації, десакралізації і прямого руйнування опорних ціннісно-сміслових комплексів, що скріплюють культурно-цивілізаційний світ і забезпечують його самоідентичність. При цьому розповзається не тільки держава, але й тканина соціальності, сама громадськість [13–17]. Навпаки, базові ціннісно-сміслові комплекси забезпечують інтеграцію інтересів, консолідацію за можливого максимуму свободи для кожного. І втілюється знання не стільки у фактах і думках, скільки в звичках і традиціях, навичках і інтуїції, що передаються під час взаємодії людей і народів. Засоби культури і мистецтва концентрують ціннісно-сміслові комплекси кожного народу, у яких перемижуються рівні світоглядні, ідеоло-

гічні та побутові, інструментальні. Традиції, зафіксовані в пам'ятках попередніх епох, – така сама форма народного багатства, як і грубо матеріальні його частини. Критично важливо, щоб країна не була (зокрема, для олігархів) лише місцем отримання прибутку. Водночас смислові ієрархії, закладені в історичній пам'яті, предметах духовної та матеріальної культури, фіксуються і в мовній системі. Таким чином, загальнокультурні ознаки стають важливішими за генетичні особливості, що надають задатки сутнісних сил людини. Навіть більше, щоб стати і квітучим, суспільство зобов'язане культивувати відповідні ціннісно-смислові комплекси. Навпаки, формування ієрархій, орієнтованих на приземлені завдання виживання, консервують розшарування, відсталість, злидні. Отже, суто культурні посилюють знаходять багатосторонні соціальні сліди. До сьогодні історія вже досить повно проявила відносні переваги та недоліки різних моделей суспільного устрою, їх можливості (зокрема, господарські та управлінсько-організаційні) в різних умовах.

Характерно, що історична пам'ять містить і передає систематизовані, верифіковані реальні факти і наслідки, тоді як пам'ять соціальна зберігає і поширює також і міфично-символьні форми, легенди, чутки, безпосередньо формуючи масову буденну свідомість й особливості менталітету всього народу. Соціальна пам'ять взагалі структурно неоднорідна, селективна та тенденційна, включає різні ціннісні (професійні, урбаністські, загальнонародні тощо) орієнтації. Вона циклічна та поєднує в кожний момент інтерес до окремих періодів минулого із забуванням інших. Вона вкрай динамічна (вже сьогодні, наприклад, є значні відмінності у ставленні до різноманітних історичних постатей, до СРСР і РФ у людей старшого віку і підлітків) і схильна до символізму. Глибина освоєння та впливовості соціальної пам'яті, в чому визначаються станом культури мас, характером і особливостями її суб'єктів та об'єктів, соціально-економічним станом суспільства.

Причому на базі провідних ціннісно-смислових комплексів та історичної пам'яті формуються й довготривалі хвилі розвитку, й короткострокові цикли модернізації, а також визначаються та коректуються й форми забезпечення продуктивної соціальної згоди. Тільки зовнішнім чином підстави Real Politik та розгляду ціннісно-смислових комплексів культурно-цивілізаційних світів протилежні та взаємодоповнювані як об'єктивні і суб'єктивні пласти вивчення логіки здійснення суспільних змін та формування стратегічних трендів. Втім під час використання методології м'якої сили, непрямих дій, гнучкої влади саме опора на ціннісно-смислові комплекси і дозволяє досягати поставлених завдань, використовуючи укупи як раціональні, так і ірраціональні методи, обходячи пастки критичизму, ефективно інтегруючи, складає в управлінських композиціях якісно різні ресурсні бази та підходи [18–21]. Отже, потрібно бачити й історичні особливості розвитку ціннісно-смислових комплексів нашого культурно-цивілізаційного світу. Наприклад, якщо європейський процес активного формування ціннісно-смислових комплексів був практично завершений у XIX ст., то в Україні цей процес ще триває, суттєво доповнюючи мотиваційний арсенал. Сьогодні, зокрема, відчуття правильності, гідності та суспільної корисності дій, що базується на ціннісно-смислових комплексах та історичної пам'яті, – могутній стимул учинків. Тому зростають можливості стратегічного керування діями людини, соціальними відносинами та процесами за допомогою інформаційних впливів через формування та конкуренцію смислів, прийомів гнучкого управління, механізмів смисло- та міфотворення. Це – неминучий елемент стратегії боротьби за майбутнє, особливо важливий для гібридних зон як територій активної культурно-цивілізаційної дифузії. І, безумовно, наше минуле дає відповіді на багато запитань в нашому сьогоденні та майбутньому. Щоб їх відчувати, необхідно культивувати не готовність здаватися на милість усе новим хвилям ідеологічної моди, а, навпаки, серйозне та дбайливе став-

лення до нашого історичного досвіду, ретельне вивчення форм соціальної творчості, нашої спільної спадщини. Це допомагає зберігати і закріплювати як знання, так і самі напрацювання найбільш плідних в нашому середовищі організаційних моделей і систем суспільної практики. Відповідно, з розуміння особливостей завдань для різних форм та етапів визначаються пріоритети в оптимізації грошової політики, домінуючі моделі науки, освіти, промисловості, плідні шляхи трансформації комплексу регуляторної політики, методології та ресурсів ціноутворення.

Як чинник соціально-політичних трансформацій міфотворення може ініціювати/підтримати і позитивні, і негативні суспільні мутації. Факти дозволяють різну інтерпретацію та можуть групуватися у різноманітні класери залежно від великого діапазону об'єктивних та суб'єктивних чинників. Мерехтіння та гіпертекстуальність фактів забезпечує потенційну можливість їх використання в зовсім різних контекстах. Наприклад, дорелігійне, релігійне та пострелігійне соціальне середовище міфотворення змінює діапазон його тиску та перелік його найбільш ефективних каналів. Причому духовно-моральний прогрес усе помітніше відстає від техніко-технологічного. Під личиною емансипації індивіда проступає звільнення не кращих інстинктів та розлюднення самого життя. Як і в природі, у світі духовному трапляється особлива пахощами пороку і вульгарна приниженість чесноти. На певних видах зла і духовного здичавіння часто розквітають деякі духовні цінності. Так, з одного боку, гуманістичність може часом відвертати людину від небес, акцентувати увагу на зручності життя, обнадіювати землею. З іншого боку, на ґрунті безвір'я в навколишніх може проростати віра та любов до «світу горного». Втім визнані «святі» соціально можуть належати і до партії, гуманістично неправі. І тут той самий потужний зв'язок добра і зла виступає в спектрі надособистісних соціокультурних комунікацій. Якщо НТП є очевидним, то ривок у духовно-моральній сфері ще чекає людство – або зростання розриву між ними згубить усіх. Утім життєдіяльність людини та суспільства субординує міфи, виокреслюючи базові, що визначають ідентичність, генокоди культури та головні, які вибудовують ієрархії інших. **Отже, формується міцна основа для реалізації шляхом міфотворення ціннісних регуляторів;** базові міфи забезпечують цілісність фундаментального рівня міфотворення, головні – актуального. З одного боку, їх взаємодія формує цілісне світосприйняття, з іншого – кінцевий вектор трансформацій уявленень та дій/бездіяльності. На їх основі зростає похідна: вторинна, третинна тощо – міфотворчість.

Міфотворення здійснюється як стихійно, так і цілеспрямовано (відповідно до стратегічного управління соціокультурними процесами та духовним виробництвом), поєднуючи площину різноманіття тенденцій, що можуть та мають управлятися або самоуправляються та не управляються взагалі. Причому сьогодні заздалегідь плюральне середовище постмодерну готує основу для розвитку технологій стимулювання бажаних трансформацій шляхом використання м'якої влади, гнучкого управління, насамперед, в інформаційній сфері. Як цілісність міфічне засвоєння дійсності стає проекцією і майбутнього, і минулого в сучасність. Отже, як теоретичне дослідження, так і практичне задіяння відповідного апарату потребує інструментарію футуродіагностики та проектування (зокрема, ресурсно-методологічних баз форсайту). Однак розуміння логіки змін як «завершеного» знання завжди запізнюються, і для цивілізації, що їх виробила, часто вже не є необхідним. І справа не тільки в тому, що сова богині мудрості звичайно затримується, а в самому факті самовиявлення цілей в основному вже після їх вичерпання. У самому процесі вони невидні. Мета повно та достовірно виявляється у зупиненого, мертвого. Живий процес, як правило, поза цілями. І водночас тільки нерозвинений об'єкт несе свою методологію окремо, тоді як більш досконалі структури включають методологію

всередину себе. Подібним чином у тваринному світі тіло найпростіших тварин, у яких скелет зовні, можна легко відокремити від кістяка (равлик, черепаха); у вищих же тварин скелет всередині, він не виявляється. Так і власне логічний метод у стратегічному управлінні: то вже не потрібний, то недосконалий. І в будь-якому випадку він не застосовується безпосередньо до необробленого емпіричного матеріалу та вимагає спеціальних теоретичних понять. Він придатний швидше під час вироблення способу розуміння фактів. Коли метод застосовується як щось, явним чином відмінне від матеріалу (предмета), він ще не розвинений, безсилий. У разі спроби виділити метод у чистому вигляді, дослідники отримують щось інше, суть же його вловлюється в кожному випадку окремо й лише разом з іманентним йому розвитком конкретного предмета. Так що, як тільки суспільствознавча наука шляхом теоретичної критики доводиться до стану, коли її можна уявити логічно, матеріал починає жити власним життям без необхідності в спеціальному методі і методології «вмирає» в предметі. У цілому ж що ретельніше здійснена робота, то непомітнішим є метод. Тобто коли методологія досягає розквіту, вона вмирає, втрачає своє існування поза теорією й практикою суспільних перетворень, інтересів у розгортанні суспільно значущих протиріч.

Методологія суспільних перетворень із часом змінюється. Успіх соціальних трансформацій вимагає іманентності часу застосовуваного методу стратегії і тактики, його перебування в самому змісті предмета суспільствознавства, так що метод розвивається відповідно до змісту, застосування ж його багаторівневе і поза ієрархією. Перехід до постмодерну серйозно змінює структури розвитку, вимагає переоцінки ресурсної бази та вектора змін. Відповідно до трансформацій, що відбуваються, втрачається довіра до логіки, як колись до русалок і лісовиків. Причому торжество інформації – вже не попереду, а позаду: рух від обміну товарами через обмін інформацією до обміну здібностями вже виявив за інформаційними засобами вираження їхню підставу – розмаїття творчих здібностей людини. Реалізується обертання основи, коли результат фіксується у формах досягнення єдності предмета і методу, маючи своїм змістом критику як складову сутності теоретичного ставлення до фактів історичного розвитку. Таким чином, теоретична критика – це якраз первісна форма розв'язання суперечності між предметом і методом із перевагою методу. Вона нетотожна морально-практичному ставленню до дійсності, оскільки не здатна до знімаючої (що включає) критики. Причому готовність до пошуку свого поза заданим зовнішньою техноструктурою шаблоном стає додатковим козирем у конкурентному протистоянні. Навіть більше, успішне використання особливостей постмодерної культури вдається швидше організаціям і державам, що обростають сонмом різних слабкоструктурованих, але ефективних утворень.

Час також кардинально змінив ресурсну базу проведення трансформацій і забезпечення стабільності. Водночас найчастіше важливо вміти не намагатися нав'язувати своє, а робити його привабливим, використовуючи суспільне різноманіття для захисту своїх інтересів. Поглиблення і розширення масштабів різноманітних аспектів загальної кризи: соціального, фінансового, виробничого тощо – стає найважливішою умовою продовження життєдіяльності західно-християнської цивілізації в її (пост)сучасній суспільно-історичній формі. Відповідно, ціна збереження цієї моделі – поширення рис глобальної кризи. Водночас можливість постмодерну аж ніяк не вичерпуються погрозами контрмодерну, хоч і можуть зірватися в них, зокрема, через помилковість поєднання стратегії, тактики та оперативного мистецтва трансформацій. Вичерпання лінійної логіки посилює різомічні процеси. Втім альтернативний звичному характер їхньої природи часом інтерпретується як усього лише парадоксальність сприйняття. Тим часом баланс можливостей та загроз суспільному розвитку трансформується. Навіть характер протидіючих сил громадян-

ських війн став іншим, вони теж глобалізуються, наприклад, інколи справжнім оплотом путчів у різних державах (що чітко має вигляд «масовки») стають міжнародні банди найманих ландскнехтів, які кочують з країни в країну. Водночас процес звикання до життя як вистави, перформансу: танців, пісень, ігор, мітингів, – це і відвикання від «прісної» продуктивної праці (у тому числі розумової). Тим часом, отримуючи навички путчиста, важко стати відповідальним громадянином країни, що розвивається. Ця та подібні особливості суспільного устрою і політичного режиму вимагають широкого використання для аналізу причин зсуву соціальної дійсності і більш-менш перспективні початки не тільки формаційного, але й цивілізаційного інструментарію.

Причому стріла історії летить дедалі швидше: трансформації дедалі стрімкіші. І саме періоди максимального наростання розгулу не тільки природних, а й соціальних стихій містять потенціал катастрофічного зламу рівноваги і руйнування гармонійного стану суспільного балансу. Згасання ж найважливіших ознак соціальності корелює з назріванням соціальних катаклізмів стратегічного значення (за деякими спостереженнями, тісно пов'язаних з природними). Відповідно, нині науковою методологією обґрунтовано неефективність для прийняття та здійснення стратегій «розірваного» отримання знань про ситуацію, коли її різні сторони вивчаються ізольовано одна від іншої, а теоретичний синтез для створення подання на основі отриманих окремо знань про нього відкладається на час після осмислення та систематизації аналітиком. Отже, необхідно змінити традиційний підхід наукових досліджень і вимоги до обробки та організації отриманого стратегічного рівня знання. Причому методи, розвинені в одній сфері діяльності, можуть ефективно застосовуватися в зовсім іншій: існує безліч форм раціональності, які не зводяться один до одного. Застосування ж у підготовці та здійсненні управлінських композицій наукової методології дає змогу відокремити головне від другорядного, закономірне від випадкового, забезпечуючи правильне розуміння суті процесів і тенденцій, а також точну оцінку можливості впливу на них із прогнозованим результатом. Навпаки, «простенька» наука результативно може виявитися лише ситуаційно, збиваючись на загальновідомі факти і пропонуючи нехитрі стратегії. Отже, велике значення для проведення стратегічного аналізу має організація мислення, його налаштування на операційному, наочному рівнях і власне рівні рефлексії. Рефлексія як осмислення суб'єктом власної пошукової активності є основою зрілої методології. Саме кардинальна різниця між свідомістю науковим (рефлексивним) і різноманітними варіантами донаукового дає змогу реагувати на причини явищ і на процеси, а не їх прояву. Основними орієнтирами тут є три рівні існування: минуле (попередні стани), майбутнє (напрямок розвитку) і сьогодення (функціонування), яке постає постійно змінним моментом між минулим і майбутнім.

Методологія стратегічних впливів значимо трансформується зі зміною суспільства та його складових частин. Однак застарювання в цих умовах колишніх організаційних схем і необхідність відмови від упереджень для підвищення ефективності влади та управління зовсім не означають, зрозуміло, відмови від проектної діяльності як такої, у тому числі під час оптимізації інформаційного впливу на населення. Водночас, оцінюючи можливості застосування методології, увесь час доводиться враховувати рухливість суспільних очікувань. Втім і соціальні ролі нині найчастіше формуються в процесах, де присутній широкий діапазон нерутинний завдань і немає сталості процедур. Вивчення ж комбінацій віртуального середовища груп населення дає можливість у згорнутому, символічному (і при цьому також інтуїтивно сприймаємо) вигляді представити складні реальні процеси так, щоб їх параметри були доступними і для візуального аналізу.

Під час створення стратегії важливо дослідний рух до розуміння процесу збагачувати знаннями можливостей

практичного врахування особливостей моменту. Тобто з позиції методології залучення до аналізу максимально широкого кола явищ із визначенням їх правильного співвідношення, специфіки та функцій кожного з них передбачає сходження від абстрактного до конкретного. І здійснюється воно не із зовнішнім доповненням його подальшою стадією зворотного руху (від конкретного до абстрактного), а під час включення в кожен його момент особливостей останнього. Водночас розвиток наукової теорії та практики (у тому числі – суспільствознавства) тісно взаємопов'язані. Причому вимоги до якості їх взаємозбагачення посилюються, а роль наукового рівня підготовки впливу для трансформації дійсності підвищується. Додаткова ж актуальність аналізу можливостей потенціалу науки при цьому пов'язана як з посиленням об'єктивного запиту практики (зокрема, завданнями винаходів безперервних організаційних знахідок, креативу), так і зі специфікою постсучасної методології, яка, з одного боку, намагається інтегрувати принципово різні наукові підходи, з іншого боку – повинна зберегти відмінність раціональних шляхів побудови стратегій (і, зокрема, інформаційних впливів в її рамках) від «замилування очей» апеляцій до непізнаних практик, надлюдських та екстрасенсорних впливів та інших варіантів шахрайства. Втім, на відміну від науки класичної, яка різко розділяла розум та інтуїцію, раціональне та ірраціональне, теоретичне та емпіричне, наукове і повсякденне, постнекласична наука налаштована на сприйняття та роботу саме зі стохастичною, катастрофічною, слабкопрогнозуємою та малокерованою, парадоксальною інформацією про ситуацію, яка часто має нелінійний характер, що з'єднує процеси циклічні та нециклічні. Проте апеляції до слідування емпіриці і до «передових інтерпретацій» методології можуть приховувати як невігластво, так і спроби маніпуляції.

У цій ситуації критично важливим, з одного боку, може бути підтримка балансу між використанням науково-методологічних інновацій, що виводять за межі стандартних поглядів, а з іншого – зі збереженням достовірності рекомендацій практики. Відповідно, зміна суспільних ідеалів із позицій ціннісного виміру буття, культивування різноманіття світогляду, відкритості свідомості спрацювали як певна інтелектуальна передумова нового входження у суспільне життя різноманітних ірраціональних чинників соціальної дійсності. Отже, можливості раціональності – структури зі своїми особливостями і законами, що диктують деякі елементи методу пізнання і використання перетворених форм, зараз для використання в соціальних технологіях трансформації подвійно обмежені: і як такі, і умовами різомічності суспільного розвитку. Звідси – принципова локалізація раціонально організованого мислення у конструюванні дійсності, його явне самообмеження. Тому сьогодення практика намагається інтегрувати методи раціональні та ірраціональні. Однак саме умови, які зараз створилися, підштовхують до широкого жонглювання громадською думкою і створення популярних політичних спекуляцій. Так, важливо розрізняти використовувані за принципом «чорного ящика» (невизначні, але дієві) шляхи вирішення проблем і хитку суміш достовірного з ілюзорним: якщо на перше можна спиратися, то друге завідомо є ненадійним.

При цьому створена можливість більш гнучкого і м'якого відображення в стратегії на наявність аномальних соціально-економічних явищ і периферійних культур. Закріплюються принципово різні структури. Внутрішні цінності і глибоко індивідуальні смисли, підходи і погляди чисельно невеликих груп набувають звучання на макрорівнях, а то й агресивно нав'язуються всім. Багато соціальних тенденцій все ще формуються, інші важко розпізнати в морі порожніх закономірностей і фактів. Об'єктивується соціальна потреба у забороні на насильницьке маніпулювання інноваціями навіть аутсайдерського типу, на руйнування навіть контркультурних логік: нова епоха створює свої культурні світи, де є місце всім. Творчість

стає не тільки ідеально загальним, а й реально загальним процесом.

Ефективною методологією створення та здійснення стратегій у цій ситуації стає аж ніяк не спроба культуртрегерського перенесення чужих шаблонів, «модернізації насильно» (результати якої завідомо затратні, неміцні та змітаються ходом історії в подальшому), а підбір прогресивних форм наявних звичок і традицій, «вписування» їх у контекст змін. Водночас досвід переконливо доводить, що набагато продуктивніше не намагатися переламати ситуацію, йдучи врозріз з об'єктивними процесами, а використовувати їх енергетику на свою користь. Давно відомо: щоб змусити когось діяти відповідно до своїх бажань, діяти в своїх інтересах, його можна попросити, змусити або маніпулювати ним, зацікавивши в потрібній поведінці (дії або бездіяльності), доказати привабливість цих вчинків. Таким чином, оптимальною є методологія, націлена на використання провідних світоглядних установок людини, за якої за рахунок близькості до системоутворюючих ціннісних і смислових підходів інформаційний вплив здатний долати бар'єри критичності та запускати механізми самопереконавання. При цьому найчастіше виграш – наслідок саме подолання штучних обмежень та творчого використання конкретної специфіки обставин протистояння.

Таким чином, епоха створює умови розширення діапазону ресурсних баз і зміни методології використання стратегій, які орієнтовані не тільки на участь у виснажливому інформаційному протистоянні і «контрпропаганді», скільки на взаємодію в потоці подій, де кожен не має повноти інформації і залежить від дій інших акторів-контрагентів. Конфронтаційний настрій лише допомагає формуванню і закріпленню у відповідь також ворожої реакції, вимагає додаткових зусиль для нав'язування своєї стратегії; дія породжує протидію. Таким чином, трансформуються уявлення щодо агресивних дій, форм і їх доцільності. Збройне протистояння взагалі перестає бути суттєвою рисою війни, навіть більше – ефективним методом боротьби. Взагалі якщо вас вдалося втягнути в стан агресії, значить, ви вже програли. Виграш – за «організатором», який втручається і визначальним чином впливає на процеси, стосунки, поведінку людей. Відповідно, майстерність сценарного планування у створенні управлінських композицій має забезпечити оптимізацію використання наявної ресурсної бази і підстрахування (заміщення) недоброякісних елементів, а також тих, що виходять із ладу. Тому гнучкість, пластичність – необхідність забезпечення успішної суспільної місії в умовах соціальної еkleктики, яка швидко трансформуються. Під час створення стратегій інформаційних впливів, зокрема, важливо розуміти, що трансформація думок може будуватися за принципом сконцентрованих або розсіяних, еволюційних або революційних змін, системних або фрагментарних, цілеспрямованих або хаотично-випадкових, довготривалих або короткострокових, змістовних або формальних, довірчих або маніпулятивних. Використання різноспрямованих сил і соціальних можливостей може передбачати орієнтацію на гнучке поєднання ресурсів соціальної дійсності і механізмів м'якої і жорсткої влади в рамках «smart power» (розумної влади) з використанням діапазону впливів, прямо не спрямованих виключно на боротьбу за голоси. У цій ситуації для успішного проведення своєї чергової модернізації та ефективного використання соціальної творчості як її найважливішого чинника, регіон має культивувати механізми не «зобов'язувати», а захоплювати, зацікавлювати. Відповідно, для організації форм інформаційної активності необхідно визначитися з її спрямованістю, каналами, об'єктами та суб'єктами. У цій ситуації для успіху не обов'язково кожного разу потрібен новий проект; люди, готові до участі в ньому; відповідна організаційна структура. Необхідність переходу від звичного раніше адміністрування до інноваційно-синергетичного управління веде при цьому до заміни «жорстких» соціальних технологій «м'якими». Проте «м'який» вплив передбачає визнання суб'єктивності, неповноти і внутріш-

ньою обмеженості уявлень кожного. Відповідно, організація застосування ефективних технологій «м'якого» впливу вимагає адекватних інфраструктур. При цьому навіть ситуативний вплив, оснований на реакції на соціальні зміни, які не можна передбачити, має містити заздалегідь підготовлені моделі впливу.

Таким чином, за дією закону нерівномірності історичного розвитку часто перебуває накопичення малопомітних, але вкрай чутливих надалі процесів та явищ, які часто тісно пов'язані з реалізацією ціннісно-сміслових комплексів у міфотворенні.

Причому лідерські групи Заходу і Сходу виявили свої принципи, пріоритети і цінності, задали для себе грань між світом «горнім» і «дольнім». Деградує частина периферії виступає об'єктом маніпулювання, а не суб'єктом історії. Різниця потенціалів концентрується в напівпериферійних зонах і на межі культурно-цивілізаційних світів, саме тут формуються можливості найбільш несподіваних, але далекодіючих мутацій постсучасності, причому як негативних, так і позитивних. Отже, сьогодні актуалізується історичний вибір: нація – творець або споживач, самоцінність народу країни або існування в якості обслуги. Саме навколо цього має формуватися стратегія розвитку зі своїм стратегічним дизайном і відповідними формами ефективного управління. Проте забезпечення довгострокової конкурентоспроможності національного проекту розвитку передбачає, що кожна країна має ретельно узгоджувати пріоритети зі ступенем зрілості внутрішніх реформ. Без корінної модернізації суспільство та економіка завжди будуть під загрозою кризи. Водночас основи та можливості звичних форм модернізації (насамперед, індустріального зразка) в багатьох елементах вичерпані. Крім того, перспективні ніші суттєво змінилися. Необхідно враховувати і закритість для нашої країни низки інноваційних напрямів внаслідок їх високої витратності. Переформування культурних світів дає можливість різних комбінацій, акультурації та діалогу.

У цій ситуації немовби теоретично ангажовані проблеми обертаються своїми практичними боками, пов'язаними з намаганням вирішення завдань озброєння нашої держави більш досконалим апаратом вивчення діапазону впливу на тенденції, що не тільки вже реалізуються, але й зароджуються. Навпаки, новий антиінтелектуалізм з його апологетикою прагматизму та емпіризму то шукає ресурси самовиправдання, то агресивно намагається нав'язати своє світосприйняття суспільству, вступаючи в протиріччя з об'єктивною необхідністю формування суспільства знань та використання його можливостей.

Притому для України використання соціальних моделей рефлексивної модернізації ускладнено не тільки поєднанням руху постіндустріального та пострадянського, але й специфічними викликами світового масштабу. Перший з них – ідеологія споживацтва як наслідок неолібералізму на глобальному рівні зламала ціннісну налаштованість пуританства. Етика наполегливої праці, слугування. Ділу трансформується на завдання легкого збагачення. Другий виклик – відчуження держави від основної маси народу на тлі серйозних внутрішніх і зовнішніх проблем. Третій – глобалізація розламає національні об'єднання на різнопрофільні регіони. Водночас практичне здійснення переорієнтації економіки від паразитування на сировинній базі країни до акцентування наукоємних виробництв галузей високого ступеня переробки потребує не тільки фінансового маневру, але й відповідних соціально-політичних змін. Коли дійсно кардинально змінюються умови, то необхідно розвиватися усій регулятивній системі.

Врешті-решт, саме навколо цього, вочевидь, має формуватися стратегія розвитку зі стратегічним дизайном і формами ефективного управління. Від цього залежать пріоритети розвитку, вимоги до якості вирішення окремих питань, обмеження та підходи. Водночас від обраних засобів буде реально залежати досягнута мета. Конкретне місце країни в геостратегічних пасьянсах – функція, насамперед, від здо-

буття трьох точок опори: загальноцивілізаційних тенденцій і цінностей (раціональна бюрократія, максимізація прибутку, ринок, віра); ознак суспільства, що розвивається; власної духовної основи модернізації. Всяка модернізація має риси класичного зразка – вестернізації. Але глибина проникнення його в інструментальні та світоглядні цінності, функціональні та сутнісні елементи соціальної моделі варіюється. Причому в умовах змін у тенденціях постіндустріалізації соціальні стратегія і тактика дій мають бути мобільними, гнучкими, сприйнятливими до усього передового, бути здатними до розвитку та прогресу. До того ж шляхи забезпечення успіху можуть бути вельми різноманітними та самобутніми. Отже, ефективним є вивчення та аналіз логіки появи ідеї певної інституції або механізму, а не автоматично запозичення вдалої у конкретному середовищі схеми.

При цьому час прискореної (форсованої) модернізації, як правило, передбачає вміння здійснювати соціальний маневр власними силами, якому (на певному етапі трансформації) може заважати занадто високий ступінь відкритості зовнішнім процесам. Суттєво в цьому контексті, що нинішній розрив у рівнях розвитку домінуючих країн і країн, що відстають, такий, що шанси останніх зводяться в основному лише до отримання статусу обслуговуючої економіки. Водночас для деяких елементів господарської структури саме закритість і є чинником фіксації відсталості. Баланс «відкритості» і «закритості», можливостей (пост)ринкового механізму і державного впливу передбачає форми поєднання енергії приватної праці та підприємництва з гнучким державним регулюванням. Налаштування тактики державного управління ще раз нагадує про наявність трьох головних вимірів: забезпечення індивідуальних свобод і прав людини, підйом соціально-економічного добробуту та політичної свідомості. Ці напрями взаємопов'язані, при цьому, наприклад, високий рівень вкладень в освіту і професійну підготовку, науку, охорону здоров'я і соціальне забезпечення працівників – невід'ємна риса перетворення людського потенціалу в людський фактор, а також його розширене відтворення.

Отже, під час підготовки та здійснення трансформацій потрібно пам'ятати: безглуздо намагатися вибудовувати стратегії на протистоянні внутрішній логіці подій. Життя все одно буде текти у властивому для нього напрямку. Потрібно не заважати цьому, а прибирати перешкоди на шляху – і готувати вигідні русла подій. Інакше кажучи, стимулювання бажаних трансформацій (у поведінці, відносинах, процесах), а не спроби «вести навмисно та не заважаючи на перепони» шляхом директивного управління (вимог діяти лише так, як визначено) стає найбільш ефективним напрямом управлінського впливу під час реалізації (пост)сучасних технологій реалізації завдань суспільної тактики та стратегії. Втім розмежування методологій утопічних і поелементних соціальних технік відкриває перспективи визначення реальних меж можливостей адміністративних, економічних та соціальних рішень у суспільному організмі. Але саме виявлення меж і є гарантією здібності в їхніх рамках досягати позитивних ефектів – у збереженні нормативної якості або спрямованого нарощування бажаних властивостей і станів. Стратегія суспільних перетворень реалізується завдяки тактиці соціально значущих дій. При цьому, зрозуміло, засоби впливу істотно трансформують дерево цілей, створюючи кластери позитивних і негативних ризиків. Так, у разі спроб командного управління множаться соціальні відносини, що заперечують результативність численних втілень однозначних моделей. Однозначність причинно-наслідкових зв'язків (модель «дерева») давно переросла в модель «куща» (що характеризує соціальність, яка виросла до багатфакторності) і «ризому» стохастичного стану соціальності, де сплетені найхимерніші поєднання логіки буття. Кожний напрям може стати коренем, вузлом нового розвитку.

На нашу думку, перспективи подальших досліджень на цьому напрямі пов'язані з аналізом взаємовпливу динамік міфу та засобів соціальної комунікації.

Література

1. Манойло А.В. Технологии несилевого разрешения современных конфликтов / А.В. Манойло [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.manoylo-a.v.-tehnologii-nesilovogo-razresheniya-sovremennyh-konfliktov.doc>.
2. Шедяков В.Є. Регулювання інформаційних відносин в комплексі засобів модернізації соціально-інформаційних систем / В.Є. Шедяков // Сучасні інформаційні технології у сфері безпеки та оборони. – 2012. – № 2(14). – С. 101–105.
3. Шедяков В.Е. Информационные воздействия в периоды избирательных кампаний Украины (1991–2012): стратегии, технологии, инновации / [В.Е. Шедяков, Д.Д. Попов, Л.Ф. Гаврилова]; под общ. ред. П.Д. Морозова. – К. : Преса України, 2012. – 152 с.
4. Шедяков В.Є. Соціальна творчість та інноваційність стратегічного управління / В.Є. Шедяков // Політичний менеджмент. – 2013. – № 1–2 (57–58). – С. 42–51.
5. Волковский Н.Л. История информационных войн : в 2 ч. / Н.Л. Волковский. – СПб. : Изд-во «Полигон», 2003. – Ч. 2. – 736 с.
6. Лимнатис Н.Г. Манипулирование: сущность, проявления, пути снятия / Н.Г. Лимнатис. – М. : Экон. демократия, 2000. – 216 с.
7. Шедяков В.Є. Міфічно-символьні конструкції в здійсненні інформаційних впливів на основі ресурсної бази м'якої влади / В.Є. Шедяков // Гілея. – 2013. – № 72(5). – С. 781–787.
8. Шедяков В.Є. Міфічність розвитку contra використання міфу з метою розвитку / В.Є. Шедяков // Мультиверсум. – 2013. – № 3(121). – С. 21–30.
9. Шедяков В.Є. Аксиологія постсучасного міфу як чинниксоціокультурного антропогенезу / В.Є. Шедяков // Сучасна українська політика. – 2013. – Вип. 28. – С. 348–358.
10. Серебрякова Г.В. Процесс ценностного управления / Г.В. Серебрякова, И.В. Незамайкин. – М. : Lambert Academic Publishing, 2013. – 380 с.
11. Шедяков В.Є. Життєві цінності населення в контексті перспектив модернізації країни / В.Є. Шедяков // Соціальна психологія. – 2012. – № 1–2. – С. 11–20.
12. Шедяков В.Е. Ценностно-смысловые комплексы культурно-цивилизационного мира в контексте стратегии подготовки и реализации ответов на вызовы времени / В.Е. Шедяков // ВУЗ. XXI век. – Ч. 1. – 2014. – № 2(45). – С. 81–89; Ч. 2. – 2014. – № 3(46). – С. 153–165.
13. Брагина Н.Г. Память в языке и культуре / Н.Г. Брагина. – М. : Языки славянских культур, 2007. – 520 с.
14. Келле В.Ж. Культура истории. Методологические заметки / В.Ж. Келле // Новая и новейшая история. – 2006. – № 1. – С. 23–32.
15. Нагорна Л. Исторична культура: концепт, інформаційний ресурс, рефлексивний потенціал / Лариса Нагорна. – К. : ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2014. – 382 с.
16. Камбур А. Соціокультурні детермінанти функціонування ціннісної сфери в сучасному українському суспільстві / А. Камбур // Релігія та Соціум. – 2013. – № 3–4 (11–12). – С. 194–201.
17. Режабек Е.Я. Когнитивная культурология / Е.Я. Режабек, А.А. Филатова. – СПб. : Алетей, 2010. – 316 с.
18. Кравченко И.И. Власть и общество / И.И. Кравченко // Власть: Очерки современной политической философии Запада / отв. ред. В.В. Мшвениерадзе. – М. : Наука, 1989. – С. 37–64.
19. Ледаев В. Г. Власть: концептуальный анализ / В.Г. Ледаев. – М. : РОССПЭН, 2001. – 384 с.
20. Шедяков В.Є. Стратегічне управління модернізацією соціальних відносин / В.Є. Шедяков // Соціальна психологія. – 2009. – № 1(33). – С. 85–92.
21. Шедяков В.Е. Формирование умного общества и расширение оснований контрманипулятивных практик /

В.Е. Шедяков // Час вибору: виклики інформаційної епохи / заг. ред. О.А. Івакіна, Д.В. Яковлева. – Одеса : Гельветика, 2016. – С. 196–216.

Анотація

Шедяков В. Є. Міфотворення в контексті здійснення логіки історичного процесу. – Стаття.

Міфотворення досліджено, з одного боку, як суттєвий елемент об'єктивних історичних процесів, що формують всесвітньо-історичні виклики, з іншого – як напрям суспільної регуляції/саморегуляції, який дає можливість оперативно відкликатися на них. Впливаючи на світосприйняття, міфотворення стає міцним чинником підготовки та реалізації змін. Як чинник соціально-політичних трансформацій міфотворення може ініціювати/підтримати і позитивні, і негативні суспільні мутації. Причому якщо знижується тиск з одного боку соціально-політичного протистояння, то посилюється з другого, слабшає один фактор – зростає роль інших. Фіксація кінцевого вектора трансформацій у процесі цього може суттєво розмежовувати основні дієві сили змін і утримувачів (безпосередніх та у довготривалій перспективі) головної вигоди від подій.

Ключові слова: міф, міфотворення, міфотворчість, історичний процес, розвиток, соціальне управління.

Аннотация

Шедяков В. Е. Создание мифов в контексте осуществления логики исторического процесса. – Статья.

Создание мифов исследуется, с одной стороны, в качестве существенного элемента объективных исторических процессов, формирующих всемирно-исторические вызовы, с другой – как направление общественной регуляции/саморегуляции, которое позволяет оперативно откликаться на них. Влияя на мировоззрение, создание мифов становится мощным фактором подготовки и реализации изменений. Как фактор социально-политических трансформаций создание мифов может инициировать/поддержать и положительные, и отрицательные общественные мутации. Причем если снижается давление с одной стороны социально-политического противостояния, то усиливается с другой, ослабевает один фактор – возрастает роль других. Фиксация конечного вектора трансформации в процессе этого может существенно разделять основные действующие силы изменений и держателей (непосредственных и в долгосрочной перспективе) главной выгоды от событий.

Ключевые слова: миф, создание мифов, мифотворчество, исторический процесс, развитие, социальное управление.

Summary

Shedyakov V. E. Myths-making in the context of the logic of the historical process. – Article.

Myths-making is explored, on the one hand, as an essential element of objective historical processes that shape the world-historical challenges, on the other, – as a direct of society's regulation/self-regulation, which allows quickly respond to them. Acting on outlook, myths-making becoming a strong factor in the preparation and realization of changes. As a factor of social and political transformations myths-making is able to initiate/maintain both positive and negative social mutations. Moreover, if the reduced pressure on one side of social and political confrontation – is enhanced on the other, weakening one factor – the role of others. Fixing the final vector transformations in the process is able significantly separate major effective force of change from basic holders (directly and in long term perspective), the main benefit from the events.

Key words: myth, myths-making, creation of myths, historical process, development, society-scale management.

НАШІ АВТОРИ

Атаманюк З. М. – доцент кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського, кандидат філософських наук

Бабаєв Е. А. – докторант Інституту рукописів імені М. Фізулі Національної академії наук Азербайджану

Батракіна Є. Є. – аспірант кафедри теоретичної та практичної філософії Харківського університету імені В. Н. Каразіна

Бурій А. Р. – доцент кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук

Волковинська В. О. – науковий співробітник Фонду Президентів України Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського, кандидат філософських наук

Дем'янюк М. Б. – доцент кафедри філософії та політології Хмельницького національного університету, кандидат філософських наук, доцент

Дерев'янчук Ю. І. – аспірант кафедри богослов'я філософсько-богословського факультету Українського католицького університету

Засць В. М. – аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка

Зайко Л. Я. – аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка

Зелінський М. Ю. – професор кафедри філософських та соціальних наук Київського національного торговельно-економічного університету, кандидат філософських наук

Саракун Л. П. – доцент кафедри філософії Національного університету харчових технологій, кандидат філософських наук

Іщенко О. М. – доцент кафедри філософії гуманітарних наук Київського національного університету імені Тараса Шевченка, кандидат філософських наук, доцент

Кабальський Р. О. – доцент кафедри теорії та історії держави і права Полтавського юридичного інституту Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого, кандидат юридичних наук

Капіца В. Ф. – професор кафедри філософії і соціальних наук ДВНЗ «Криворізький національний університет», доктор філософських наук, професор

Качмар О. В. – доцент кафедри фахових методик і технологій початкової освіти Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, кандидат педагогічних наук, доцент

Кравцов Ю. С. – доктор філософських наук, доцент професор кафедри філософії та історії України Дніпродзержинського державного технічного університету

Левченко А. В. – доцент кафедри філософії та політології Хмельницького національного університету, кандидат філософських наук

Лукіян І. А. – аспірант кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія»

Мамедова К. Н. – доцент кафедри суспільних наук Азербайджанського державного університету нафти і промисловості, кандидат філософських наук

Мурсалова А. С. – докторант факультету теології Бакинського державного університету

Найдьонов О. Г. – докторант відділу інтернаціоналізації вищої освіти Інституту вищої освіти НАПН України, кандидат філософських наук, доцент

Несправа М. В. – здобувач кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара

Поліщук Н. В. – доцент кафедри теорії та методики професійної освіти Рівненського державного гуманітарного університету, кандидат технічних наук, доцент

Поперечна Г. А. – доцент кафедри філософії та економічної теорії Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка, кандидат філософських наук, доцент

Поцюрко М. М. – викладач кафедри гуманітарних дисциплін Львівського державного університету фізичної культури, кандидат філософських наук

Поцюрко О. Ю. – доцент кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ, кандидат філософських наук, доцент

Райхерт К. В. – доцент кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, кандидат філософських наук

Рзаї Нуруллах – дисертант Інституту філософії та права Національної академії наук Азербайджану

Романкова Л. М. – завідувач відділу виховної та психолого-педагогічної роботи ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника», кандидат психологічних наук, доцент

Согорін А. А. – докторант кафедри соціології та соціальної роботи Класичного приватного університету, кандидат соціологічних наук

Царенок А. В. – доцент кафедри філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка, кандидат філософських наук

Чжань Синь – аспірант Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

Чорна Л. В. – кандидат політичних наук, доцент

Шедяков В. Є. – незалежний дослідник, доктор соціологічних наук, кандидат економічних наук, доцент

ЗМІСТ

З. М. Атаманюк	
Свобода як духовно-суспільний феномен.....	3
Э. А. Бабаев	
Религиозные убеждения каспийских тюрок.....	6
Є. Є. Батракін	
Парадокс несумірності концептуальних каркасів.....	10
А. Р. Бурій	
Боротьба тенденцій у російській культурі XIX століття. Частина I.....	14
В. О. Волковинська	
«Відкритість» у соціальному просторі: щодо проблеми окреслення феноменів «публічність» і «приватність».....	19
М. Б. Дем'янюк	
Слово як наративний елемент і риторична фігура.....	23
Ю. І. Дерев'янчук	
Богословські аспекти Таїнства Вознесіння в перших проповідях свята (IV–V століття).....	27
В. М. Засць	
Проблема медіавпливу на світогляд особистості у філософській спадщині М. Махлюєна.....	32
Л. Я. Зайко	
Мас-медіа як чинник формування суспільної свідомості.....	36
М. Ю. Зелінський, Л. П. Саракун	
Культура й економіка: ефект взаємодії в ринкових умовах.....	40
О. М. Іщенко	
Імперіалістичний капіталізм (соціально-філософський аналіз).....	44
Р. О. Кабальський	
Факт і норма у сфері соціального.....	48
В. Ф. Капіца	
Ноосферогенезис буття й онтологічна структура ноосферної реальності як культуросфери і креатосфери ноосферного світорозуміння.....	52
О. В. Качмар	
Мобінг як різновид психологічного насильства в трудовому колективі.....	58
Ю. С. Кравцов	
Психолого-педагогічні аспекти становлення правосвідомості.....	62
А. В. Левченко	
Соціальна організація та її вплив на українське державотворення в козацьку добу як об'єкт соціально-філософського дослідження.....	65
І. А. Лукіян	
Пострадянський соціокультурний простір: тенденції розвитку.....	68
К. Н. Мамедова	
Необходимость формирования философского мировоззрения в обучении студентов технических курсов.....	71
А. С. Мурсалова	
Наследственное право в авраамических религиях.....	74
О. Г. Найдьонов	
Погляди Питирима Сорокіна на причини й фактори розвитку суспільства.....	78
М. В. Несправа	
Насильство та зло й можливість ненасилля.....	83
Нуруллах Рзаї	
Роль нравственных взаимоотношений в укреплении семейных уз.....	87

Н. В. Поліщук	
Особливості формування сенсу життя в контексті виховання світської та християнської духовної свідомості молодого покоління	89
Г. А. Поперечна	
Орест Новицький про особливості, місце та значення давньосхідної філософії в історико-культурному поступі людства.....	94
М. М. Поцюрко	
Філософсько-теологічні ідеї отців церкви про свободу волі, божественний промисел та передестинацію.....	98
О. Ю. Поцюрко	
Ідея української державності у поглядах В. Винниченка.....	102
К. В. Райхерт	
Тело, медиаустройства и реальность в «видеодроме» и «экзистенции» Дэвида Кроненберга.....	105
Л. М. Романкова	
Становлення світ-економіки та її вимоги до професійної підготовки у ВНЗ людини ринку.....	109
А. А. Согорін	
Тенденції впливу реклами на формування гендерних стереотипів споживачів.....	114
А. В. Царенок	
Візантійська естетика аскетизму як теоцентрична онтологія прекрасного.....	118
Чжань Синь	
Проблеми формирования личности в философии Ореста Новицкого.....	122
Л. В. Чорна	
Роль ідеалу у світоглядному просторі постмодерну.....	126
В. Е. Шедяков	
Міфотворення в контексті здійснення логіки історичного процесу.....	130

НОТАТКИ

Наукове видання
АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 14

Виходить шість разів на рік

Українською, російською та англійською мовами

Коректор – Н. Ігнатова
Комп'ютерна верстка – Н. Кузнецова

Підписано до друку 20.12.2016 р. Формат 60х84/8. Обл.-вид. арк. 22,86, ум.-друк. арк. 16,28.
Папір офсетний. Цифровий друк. Наклад 100 примірників. Замовлення № 2012-16.

Надруковано: Видавничий дім «Гельветика»
(Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 4392 від 20.08.2012 р.)
Україна, м. Херсон, 73034, вул. Паровозна, 46-а, офіс 105. Тел. (0552) 39-95-80
E-mail: mailbox@helvetica.com.ua